

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

**Nova Militia.**

**Bernhard von Clairvaux und die Transformation des Rittertums**

verfasst von / submitted by

**Mario Szigmund**

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
**Magister der Theologie (Mag. theol.)**

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 190 020 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Katholische Religion  
UF Geschichte, Sozialkunde, Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl



## **Danksagung**

Mein Dank gilt allen, die mich im Zuge dieser Arbeit und auf meinem Weg durch das Studium unterstützt haben.

Ganz besonderes möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken, nicht nur für die (finanzielle) Unterstützung während meines Studiums, sondern auch für ihr Verständnis und ihre Fürsorge.

Weiters gilt mein Dank meinen beiden Freunden Benedikt Collinet und Christoph Dietz, für ihre Zeit, die Arbeit Korrektur zu lesen und für ihr stets offenes Ohr.

Zuletzt möchte ich Herrn Prof. Thomas Prügl für die hervorragende Betreuung der Diplomarbeit danken, für die zahlreichen, interessanten Gespräche und hilfreichen Beiträge.

*„Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen,  
und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen.“*

(1. Kor 1,25)



## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Die ideologische Grundlage der Kreuzzüge.....	5
2.1. Kontext .....	5
2.2. Die Entwicklung des Gerechten Kriegs von Augustinus bis in das Hochmittelalter .....	7
2.3. Der Einfluss des Reformpapsttums .....	9
2.3.1. Eine <i>neue Theorie der Gewalt</i> als Hintergrund des bewaffneten Pilgertums.....	10
2.4. Der Kreuzzugsaufruf Papst Urbans II.....	10
2.5. Die Frage des bewaffneten Klerus .....	12
2.6. Der „Erfolg“ des Ersten Kreuzzuges .....	14
3. Das geistliche Ritterschiff .....	15
3.1. Der Begriff des Ordensritters .....	15
3.2. Die gesellschaftliche Einordnung der Ordensritter .....	16
3.3. Vorläufer der Ritterorden .....	17
4. Die Anfänge der Tempelritter .....	18
4.1. Die Anfänge des Templerordens bis zum Konzil von Troyes .....	18
4.1.1. Hugo de Payns, erster Meister des Templerordens.....	21
4.1.2. Die Werbereise der Templer vor dem Konzil.....	23
4.1.3. Das Konzil von Troyes.....	24
4.2. Die Regel von der armen Ritterschiff des Tempels.....	24
4.2.1. Die Grundsätze monastischen Lebens in der Ordensregel .....	29
4.2.2. Die Spiritualität der Templer .....	31
4.3. Die Schwierigkeiten der Anfangsjahre .....	33
5. Bernhard von Clairvaux .....	34
5.1. Die Theologie Bernhards .....	35
6. Ad Milites Templi. De Laude Novae Militiae .....	38

6.1. Allgemeines über die Quelle .....	38
6.1.1. Der Aufbau der Quelle .....	40
6.2. Analyse der Quelle .....	41
6.2.1. Prologus.....	41
6.2.2. Kapitel I - Mahnrede an die Tempelritter .....	42
6.2.3. Kapitel II und III Das Weltliche Rittertum und das Neue Rittertum.....	45
6.2.4. Kapitel IV Die Lebensweise der Tempelritter.....	47
6.2.5. Kapitel V Der Tempel.....	50
6.2.6. Kapitel VI Bethlehem.....	52
6.2.7. Kapitel VII Nazareth.....	53
6.2.8. Kapitel VIII Der Ölberg und das Tal Joschafat .....	54
6.2.9. Kapitel IX Der Jordan .....	55
6.2.10. Kapitel X Der Ort Kalvaria .....	55
6.2.11. Kapitel XI Das Grab .....	56
6.2.12. Kapitel XII Betfage .....	61
6.2.13. Kapitel XIII Bethanien .....	63
6.3. Betrachtungen zu De laude .....	64
6.3.1. Die Templerspiritualität in Bezug auf De laude .....	64
6.3.2. Die Ablöse des weltlichen durch das neue Rittertum.....	69
6.3.3. Die Synthese von monastischem und ritterlichem Leben .....	71
Conclusio .....	74
Bibliographisches Abkürzungsverzeichnis.....	76
Literaturverzeichnis.....	77
Primärliteratur.....	77
Sekundärliteratur .....	77
Abstract .....	82



# 1. Einleitung

In der heutigen Zeit gewinnt die Debatte über religiöse Gewalt wieder an Bedeutung und führt bei vielen Menschen zu dem Schluss, dass Religionen als Stätten der Intoleranz Gewalt erzeugen. Mit wissenschaftlichen Argumenten wird versucht, die grundsätzliche Gewaltbereitschaft der Religionen zu beweisen. Gegen die katholische Kirche werden hier vor allem die Vielzahl an religiösen Kriegen nach der Reformation, die mit Waffengewalt herbeigeführte Missionierung und die Kreuzzüge des Mittelalters angeführt.<sup>1</sup> Gerade die Debatte über letztere scheint aber berechtigt, wenn vermehrt in Internetforen von Jugendlichen der bekannte Kreuzzugsruf „Deus vult“ oder sogenannte „Kreuzzug-Memes“ unreflektiert gepostet werden. Daher ist eine objektive Auseinandersetzung mit der Thematik notwendig, sie benötigt aber sowohl eine Betrachtung von geschichtswissenschaftlicher als auch von theologischer Seite, um einen Zugang zur damaligen Lebenswelt zu ermöglichen. In dieser Arbeit wird versucht diesem Anspruch gerecht zu werden, indem die Voraussetzungen für die Entstehung der Ritterorden von kirchlicher und geistig-theologischer Seite her betrachtet werden.

Mit dem Aufruf des Papstes, zur Unterstützung der Christ\*innen<sup>2</sup> im Osten zu den Waffen zu greifen, brachten die Kreuzzüge des Mittelalters eine Zäsur für das christliche Weltbild. Für diese bewaffnete Pilgerfahrt gegen Andersgläubige, welche in dieser Form zum ersten Mal stattfand, brauchte es grundlegende theologische Argumente. Natürlich gab es bis dahin in der Geschichte des Christentums immer wieder kriegerische Auseinandersetzungen aufgrund des Glaubens. So ging etwa Karl der Große mit Gewalt gegen die Sachsen vor, um sie zu missionieren. Allerdings brachten die Kreuzzüge entscheidende Neuerungen, wovon die Ritterorden eine waren. Die Verbindung von geistlichem und militärischem Dienst war erstmalig und auch damals bereits höchst umstritten. Die Kontroverse der kämpfenden

---

<sup>1</sup> Ausführlich beschäftigt mit dem Gewaltpotenzial des Christentums haben sich unter anderem Arnold Angenendt, Jan Assmann und Raymund Schwager. Vgl. ANGENENDT, Arnold: Toleranz & Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster <sup>5</sup>2018.

<sup>2</sup> Diese Arbeit folgt den Vorgaben der Universität Wien zur geschlechtergerechten Sprache. Die Kreuzzüge wurden von der Forschung lange Zeit als rein männlich dominiertes Feld betrachtet, neuere Forschungen widerlegen dies. Einzig in Bezug auf Ritter und Ritterorden wird eine maskuline Schreibform verwendet, da Frauen keine Möglichkeit hatten, diesen Organisationsformen beizutreten. Zur Geschlechterforschung der Kreuzzüge vgl. BAUMGÄRTNER, Ingrid; PANSE, Melanie: Kreuzzüge aus der Perspektive der Genderforschung. Zielsetzung und Forschungsansätze. In: BAUMGÄRTNER, Ingrid; PANSE, Melanie (Hg.): Das Mittelalter Bd. 21/1. Berlin 2016. S. 1-18.

Geistlichen zeigte sich etwa deutlich an den Problemen, die frühe Ritterorden bei der Anwerbung neuer Mitglieder hatte. Ein Beispiel dafür war die junge Bruderschaft der „pauperes commilitones Christi Templique Salomonici“, heute besser bekannt als Orden der Tempelritter. In den Jahren vor 1130 gegründet, hatte die als Laienbruderschaft entstandene Gemeinschaft nur schwachen Zulauf. Für eine Gründung als Ritterorden benötigte es neben einer Ordensregel auch eine theologisch-geistliche Basis. Diese schuf schließlich Bernhard von Clairvaux mit seiner Lobrede „Liber ad milites templi. De laude novae militiae“, in der er sich mittels theologischer Argumente für den noch jungen Orden der Tempelritter stark machte. Die Bedeutung dieser auf Drängen des Ordensmeisters Hugo de Payns verfassten Schrift für den jungen Ritterorden wird deutlich, wenn man die Gestalt Bernhards näher betrachtet. Bernhard von Clairvaux gilt als einer der bedeutendsten Zisterziensermönche und war maßgeblich für die Ausbreitung des Ordens verantwortlich. Neben seiner Tätigkeit als Abt im Kloster von Clairvaux, zählte er auch wegen seines Einflusses als geistlicher Schriftsteller und Kreuzzugsprediger zu den prägendsten Persönlichkeiten seiner Zeit.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich also mit der Verknüpfung von geistlichem und weltlichem Dienst im Rahmen der Kreuzzüge, welche in den Ritterorden ihren Höhepunkt fand. Da über das Ende des Ordens der Tempelritter bereits viel geschrieben wurde, jedoch sehr wenig über seine Anfänge, verfolgt diese Arbeit das Anliegen, die Entstehung dieser Bruderschaft und ihren theologischen Hintergrund zu untersuchen. Die Lobrede Bernhards bietet dafür eine hervorragende Basis, da darin das Ideal eines christlichen Ritters entworfen wird.

Im Zuge dieser Arbeit stellen sich nun folgende Forschungsfragen:

*Wie konzipiert Bernhard von Clairvaux die Transformation des Rittertums in der Lobschrift „De laude novae militiae“?*

Ausformulierte Unterfragen:

- Wie legitimiert Bernhard die Verbindung von Waffengewalt und christlicher Lehre in der Lobschrift?
- Welche theologischen Argumente findet Bernhard in der Lobschrift für einen *miles Christi*?
- Welche/s Spiritualität/geistige Selbstverständnis entwickelt Bernhard in seiner Schrift für einen bestimmten Stand innerhalb der Kirche?

Zur Beantwortung dieser Fragen sollen neben der bereits genannten Lobrede Bernhards von Clairvaux auch mehrere seiner Briefe, die Ordensregel der Tempelritter und Unterlagen des Konzils von Troyes von 1129 betrachtet werden. Weitere Beiträge liefert die verwendete Sekundärliteratur, vor allem zur Person Bernhards von Clairvaux und den Umständen seiner Zeit.

Für die allgemeine Darstellung der Kreuzzüge dürfen besonders auf das umfassende Werk von Riley-Smith, sowie im deutschsprachigen Raum auf die Standardwerke von Hans Eberhard Mayer und Nikolas Jaspert verwiesen werden. Für die Darstellungen über Bernhard von Clairvaux wurde vor allem das im deutschsprachigen Raum als Standardwerk geltende Buch von Peter Dinzelbacher verwendet.

Da besonders die frühen Jahre des Templerordens wenig Betrachtung gefunden haben, ist es für diese Arbeit auch erforderlich, ältere Literatur über den Orden heranzuziehen. Dazu zählen etwa Werke von Hans Prutz, der sich um 1900 ausführlich mit dem Templerorden befasste. Als Standardwerk über den Orden galt lange Zeit „*Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri*“ von Bulst-Thiele, seit den 1990er Jahren sind allerdings neuere Werke dazugekommen, die aktuelle Beiträge, wie etwa den wichtigen Artikel von Rudolf Hiestand über das Konzil von Troyes, berücksichtigen. Dabei sind vor allem Alain Demurger und Malcolm Barber zu nennen, im deutschsprachigen Raum hat Jürgen Sarnowsky wichtige Beiträge zu den Templern und den Ritterorden im Allgemeinen verfasst. Für die Templerregel wird die relativ junge englische Übersetzung der französischen Fassung von Upton-Ward verwendet, stellenweise wurde auf das Standardwerk von Gustav Schnürer aus dem Jahr 1903 zurückgegriffen.

Für die Auseinandersetzung mit der Lobrede „*Liber ad milites templi. De laude novae militiae*“ wird die auf der kritischen Edition basierende Doppelausgabe von Gerhard Winkler in lateinisch-deutscher Übersetzung durch Sofia Giacomelli aus dem Jahr 1999 zitiert.

Wie bereits erwähnt, ist das Ausmaß der geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Anfängen des Templerordens überschaubar. Gerade eine gezielte theologische Betrachtung ihrer Entstehungsphase ist in der Forschung unterrepräsentiert, weshalb diese Arbeit den Anspruch erhebt, in dieser Richtung Ergebnisse zu liefern. Die Arbeit verfolgt also ein kirchen- und theologie- bzw. spiritualitätsgeschichtliches Interesse. Ganz im Zeichen seiner Theologie griff Bernhard zahlreiche biblische Bilder auf und sparte nicht, seine

Aussagen mit Zitaten aus der Bibel zu verdeutlichen. Geprägt war sein Denken von einer mittelalterlichen Bibelhermeneutik, in der die Heilige Schrift „als Anleitung und Lebensprogramm [betrachtet wurde], während das radikale Leben in der Nachfolge als bewusste Aneignung und Interpretation der Hl. Schrift gedeutet wurde.“<sup>3</sup> Für die Analyse der Quelle muss dabei bedacht werden, dass Bernhard die Vulgata zitierte, die sich von heutigen Bibelversionen unterscheidet. Aus diesem Grund werden in dieser Arbeit Bibelzitate aus der Elberfelderbibel verwendet oder falls notwendig aus der Vulgata. Zitate aus der Lobrede werden, wenn möglich, im Original wiedergegeben. Wo dies aufgrund des Textflusses nicht möglich war, wurde versucht, Selbstübersetzungen vorzunehmen.

Zu Beginn dieser Arbeit wird ein kurzer historischer Abriss der Kreuzzüge, und insbesondere der Entstehung des Templerordens, geliefert, da gewisse Punkte für die Analyse von De laude relevant sind. Einen wichtigen Punkt stellt dabei der grundlegende Abriss über die Entwicklung der Kreuzzugsideologie dar, da er Basis für die späteren Ausführungen sein wird. Größerer Fokus wurde auf das für den Templerorden wegweisende Konzil von Troyes, und auf die dort verfasste Ordensregel gelegt. Im Anschluss wird in Kürze auf die Hintergründe Bernhards von Clairvaux, vor allem seine Verbindung zu den Kreuzzügen eingegangen.

Der Fokus dieser Arbeit liegt, wie bereits erwähnt, auf dem Schreiben Bernhards von Clairvaux „Liber ad milites templi. De laude novae militiae“. Im Hauptteil wird daher die Lobschrift zunächst nach ihrer Einteilung in Kapitel analysiert. Im Anschluss werden drei Aspekte des ersten Ritterordens, seine Spiritualität, sein Bezug zum weltlichen Rittertum und die Synthese von monastischem und ritterlichem Leben unter dem Blickwinkel von De laude novae militiae und die Ordensregel der Tempelritter betrachtet. Dabei wird auch der Versuch unternommen, die gewonnenen Erkenntnisse zu deuten und eine Einschätzung der Bedeutung der Schrift für die Ritterorden unternommen. Abschließend folgt eine Zusammenfassung der Forschungserkenntnisse.

---

<sup>3</sup> Siehe: PRÜGL, Thomas: Mittelalter: Einführung. In: WISCHMEYER, Oda (Hg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Berlin/Boston 2016. S. 126. Näheres zum biblischen Verständnis Bernhards: LECLERCQ, Jean: Bernhard von Clairvaux. Ein Mönch prägt seine Zeit. BENNING, Hermann J. (Übers.) München 2005.

## 2. Die ideologische Grundlage der Kreuzzüge<sup>4</sup>

### 2.1. Kontext

Das Mittelalter wird oft als sehr homogene religiöse Epoche Europas wahrgenommen, in der andere Religionen als das Christentum hauptsächlich peripher auftraten. Da sich die Fachliteratur bereits umfassend mit den religiösen Entwicklungen dieser Zeit befasst hat, wird an dieser Stelle nur auf wenige Punkte eingegangen, die als notwendige Voraussetzung für die späteren Ausführungen gelten dürfen.<sup>5</sup> Als bedeutende Impuls für die später zunehmende Volksfrömmigkeit gilt die ab dem 10. Jahrhundert einsetzende Cluniazensische Reform, die zuerst die Klöster und schließlich auch das Papsttum erfasste und zahlreiche weitere Reformbestrebungen auslöste.<sup>6</sup> Hauptziele der Reformen waren im Bereich des Mönchswesens die Erneuerung der Askese und die Selbstständigkeit der Klöster, für den weltlichen Klerus hingegen eine neue Sittsamkeit, die sich gegen Simonie richtete und auf die Einhaltung des Zölibats pochte, sowie eine stärkere Zentralisierung Richtung römischer Kurie. Die ethische Erneuerung sollte allerdings nicht in der Kirche haltmachen, sondern auch die Laien beeinflussen. Als wichtigste Triebfeder einer neuen Frömmigkeit darf die Sorge um das eigene Seelenheil gesehen werden, welche im Mittelalter sämtliche Lebensbereiche beeinflusste. Die Furcht vor dem jüngsten Gericht gipfelte in einer neuen Form der Frömmigkeit, die sich vor allem unter den Laien verbreitete: das Streben, dem

---

<sup>4</sup> Der Begriff Kreuzzug besitzt mittlerweile eine relativ breite Bedeutung. In dieser Arbeit soll er auf die bewaffnete Pilgerfahrt als stringente Weiterführung der Pilgeridee beschränkt werden. Die Initiative zum Kreuzzug muss von päpstlicher Seite ausgehen und die Teilnehmer müssen einen Eid schwören für dessen Gegenleistung sie einen Sündenablass erhalten. Im Hochmittelalter wurde der Begriff noch nicht verwendet, auch wenn die Kreuzesaufnahme eine wesentliche Rolle spielte, verwendeten die Kreuzzugsprediger üblicherweise die Bezeichnungen Heiliger Krieg, *bellum sanctum*, oder Expedition, *expeditio*. Für Kreuzfahrende und Pilger\*innen gleichermaßen wurde der Begriff *peregrini* verwendet, da eine Unterscheidung noch nicht vollzogen war, speziell für die Kreuzfahrer\*innen hingegen der Begriff *cruceseignati*, übersetzt als „mit dem Kreuz gezeichnete“. Allgemein und zur Schwierigkeit der Definition: MAYER, Hans E.: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart <sup>10</sup>2005. S. 24-52. RILEY-SMITH, Jonathan: Wozu heilige Kriege. Anlässe und Motive der Kreuzzüge. MÜLLER, Michael (Übers.). Berlin <sup>2</sup>2005. S. 7-19. HEHL, Ernst-Dieter: Was ist eigentlich ein Kreuzzug. In: HZ Bd. 259. Berlin 1994. S. 297-336.

<sup>5</sup> Die religiöse Homogenität der mittelalterlichen Bevölkerung ist mittlerweile durch zahlreiche Forschungen widerlegt worden. Weiterführend dazu vgl. ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt <sup>4</sup>2009.

<sup>6</sup> Vgl. ENGELBERT, Pius: Cluniazensische Reform. In: LThK Bd. 2. Sp. 1235f.

Sohn Gottes möglichst nahe zu sein oder zu kommen. Dies sollte durch ein Nachfolge Christi nach dem Vorbild der Apostel geschehen und drückte sich in verschiedenen Formen aus.<sup>7</sup>

Ein Ausdruck der Frömmigkeit war das Entstehen und rasche Verbreiten der Regularkanoniker. Dabei handelte es sich um weltliche Kleriker, die sich in Anlehnung an das Mönchtum zusammenschlossen, um nach einer Ordensregel zu leben, und dabei weltlichen Seelsorgeaufgaben nachzugehen. Die Ideale der Mönche, also Askese, Selbstheilung und Kontemplation wurden von den Regularkanonikern ebenfalls hochgehalten, allerdings blieben ihre wesentlichen Aufgaben, die Seelsorge und die Mission, bestehen. Die Sorge um das Seelenheil führte allerdings auch unter den Laien zur Gründung zahlreicher Bewegungen, die sich selbst unter dem Zusammenschluss einer Ordensregel stellen wollten, wodurch im Hochmittelalter viele neue Orden entstanden.<sup>8</sup>

Das Pilgerwesen und die Wallfahrt spielten wegen des Aspekts der Sündenvergebung ebenfalls eine entscheidende Rolle für das Leben des mittelalterlichen Menschen. Das Pilgerwesen war dabei keine christliche Erfindung, schon in der Antike hatte es zahlreiche Pilgerstätten gegeben und auch im Judentum waren Reisen zu heiligen Orten beliebt und verbreitet. Gesichert ist, dass Christ\*innen bereits in der Spätantike nach Jerusalem, der Stätte des Todes und der Auferstehung Christi, pilgerten. Mit dem Ende der byzantinischen Herrschaft in Jerusalem blieb die Heilige Stadt für Pilger\*innen offen, auch wenn sich die Situation für die Reisenden verschlechterte. Während es im 10. Jahrhundert zu einem Aufschwung der Pilgerfahrt nach Jerusalem kam, der vom Auftreten der italienischen Hafenstädte getragen wurde, bedeuteten die Zerstörung der Grabeskirche und die Zersplitterung der Machtbereiche in Palästina im 11. Jahrhundert eine Verschlechterung der Reisebedingungen. Eine besondere Rolle in der Pilgerbewegung stellte das Verlangen dar, in der Heiligen Stadt zu sterben, welches ebenfalls als Nachfolge Christi verstanden wurde.<sup>9</sup>

Das Kreuz wurde im Zuge der neuen Frömmigkeitsbewegung schließlich zum Symbol für den Glauben schlechthin. Es war nicht nur Erinnerung und Mahnung an den Tod Christi am Kreuz,

---

<sup>7</sup> Überblicksmäßig zur Religiosität im Mittelalter bei ANGENENDT, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München 2004. GOEZ, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910-1122. Stuttgart 2000. WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm: Kreuzzugs-idee und mittelalterliches Weltbild. In: DVjs Bd. 30. Stuttgart 1956. S. 71-88.

<sup>8</sup> Vgl. GOEZ, Kirchenreform. S. 67-70.

<sup>9</sup> Vgl. TÜRCK, Verena: Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte. Wiesbaden 2011. S. 31f. sowie S. 97f.

sondern stand auch für die Vergebung der Sünden und versinnbildlichte wie kein anderes Symbol den Boden des Heiligen Landes.<sup>10</sup>

## 2.2. Die Entwicklung des Gerechten Kriegs von Augustinus bis in das Hochmittelalter

Von der Friedensbotschaft Jesu im Neuen Testament bis zu Bernhard von Clairvauxs „De laude“, in der er das Töten Ungläubiger mit den Worten „*Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum; quam excipit, suum. In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur*“<sup>11</sup> als christliche Tat darstellt, veränderte das Christentum seine Einstellung zu Krieg und Waffengewalt grundlegend. Zu Beginn seiner Ausbreitung stellte die Teilnahme von Christ\*innen an Kriegen bereits einen Sachverhalt dar, der für viele als mit dem Tötungsverbot unvereinbar schien. Anzeichen für eine Veränderung traten mit der Konstantinischen Wende auf, da sich die christliche Religion auch unter Soldaten rasch verbreitete. Als Staatsreligion des römischen Reichs musste sich das Christentum schließlich auch Kritik gefallen lassen, da es den Kriegsdienst nicht entschieden ablehnte. Beeinflusst durch die römische Kultur wurde schließlich der Begriff des *bellum iustum*, des gerechten Krieges, von der Kirche aufgenommen. Maßgeblich für die Entwicklung eines christlichen Konzepts des Krieges verantwortlich war Augustinus mit seinem Werk „De civitate Dei“, in welchem er den Einsatz von Gewalt auf Geheiß Gottes als rechtmäßig feststellte.<sup>12</sup> Dies galt vorerst jedoch nur, wenn ein *bellum iustum*, ein gerechter Kriegsgrund vorhanden war, den logischerweise nur eine der beiden kriegführenden Parteien besitzen konnte. So war die Vorgehensweise in Verteidigungskriegen oder gegen Ketzer relativ klar, die Bewertung des Kampfes gegen heidnische Menschen gestaltete sich allerdings schwieriger.<sup>13</sup>

Im Übergang zum Hochmittelalter verschärfte sich die Frage nach einer christlichen Berechtigung der Waffengewalt, da eine generelle Gewaltbereitschaft in der Gesellschaft wahrgenommen werden konnte. Zurückzuführen war diese auf veränderte Gesellschaftsstrukturen, mit dem Auftreten regionaler Machthaber, die sich auf den Einsatz

---

<sup>10</sup> Vgl. WENTZLAFF-EGGEBERT, Kreuzzugs idee. S. 74f.

<sup>11</sup> Siehe: BERNHARD von Clairvaux: Ad milites templi. De laude novae militiae. An die Tempelritter Lobrede auf das neue Rittertum Kap. III, 13-15. In: BvC. Bd. 1. WINKLER, Gerhard B. (Hg.). Innsbruck 1999. S. 276.

<sup>12</sup> Vgl. AUGUSTINUS: De Civitate Dei. Libri I-X. Buch I Kap. 21. (CCSL XLVII.). DOMBART, Bernhard; KALB, Alfons (Hg.). Turnhout 1955. S. 23.

<sup>13</sup> Vgl. ERDMANN, Carl: Die Entstehung des Kreuzzugs gedankens. Stuttgart 1965. S. 3-6.

berittener Krieger, *militēs*, stützten. Deren Machtanstieg führte wiederum zum allmählichen Entstehen eines Kriegerstandes, der die Zeit des Hochmittelalters mit seinen langsam entwickelten Idealen maßgeblich prägte.<sup>14</sup>

Besonders der Klerus nahm im Rittertum einen Widerspruch mit dem christlichen Gedanken der Gewaltlosigkeit wahr. Kritisiert wurden insbesondere die Fehden zwischen den Adeligen, welche im westfränkischen Raum aufgrund einer fehlenden Judikatur von Oben her, immer größere Ausmaße annahmen. Um die einfache Bevölkerung, aber auch die Klöster, vor bewaffneten Überfällen zu schützen, entwickelte die Kirche in den betroffenen Regionen daher das Konzept des Gottesfriedens, *pax Dei*, bei welchem während bestimmter Zeiten keine Gewalt ausgeübt werden durfte. Dazu wurden auch weltliche Machttträger durch Schwüre auf Reliquien miteinbezogen, den Gottesfrieden in ihrem Herrschaftsbereich durchzusetzen. Diese Schwüre, Mitchrist\*innen vor Gewalt zu schützen, spielten auch für den späteren Kreuzzugsgedanken eine wesentliche Rolle, wurde bei den Kreuzzugsaufrufen doch besonders auf das Leid der von den Muslimen bedrohten Christ\*innen hingewiesen.<sup>15</sup> Der Gottesfriede galt als alleinige innerchristliche Angelegenheit, die Waffengewalt sollte nun zur Verteidigung gegen Nichtchristen gerichtet werden, da dies die einzige legitime Form der Gewaltausübung sei.<sup>16</sup>

Der Einfluss des Klerus auf den Ritterstand drückte sich aber nicht nur in Verbreitung des Gottesfriedens aus. Der direkte Kontakt zwischen Kriegertum und Geistlichkeit, welcher sich durch das Lehenswesen ergab, führte dazu, dass sich die Kirche immer mehr um die Ausprägung der sozialen und rechtlichen Rolle der Ritter annahm. Die langsame „Sakralisierung“ des Kriegshandwerks erfuhr zwar weiterhin von vielen Klerikern Ablehnung, ließ sich aber aufgrund der zunehmenden Verflechtungen nicht aufhalten, was sich in verschiedenen Kriegerritualen – wie der Schwertleite – widerspiegelte, die immer mehr von geistlichen Elementen durchdrungen wurden.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. JASPERT, Nikolas: Die Kreuzzüge. Darmstadt 2008<sup>4</sup>. S. 15. Ausführlicher zur Entstehung des Rittertums BORST, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Saeculum Bd. 10. Münster 1959. S. 213-231.

<sup>15</sup> Vgl. JASPERT, Kreuzzüge. S. 16f.

<sup>16</sup> Ausführlicher über den Friedensgedanke im Mittelalter: PRUTZ, Hans: Die Friedensidee im Mittelalter. In: SBAW.PPH. München 1915.

<sup>17</sup> Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 52 und 75.

### 2.3. Der Einfluss des Reformpapsttums

Eine zentrale Rolle für die ideologische Aufbereitung der Kreuzzüge spielte schließlich das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts. Wie bereits angemerkt, bewirkte die Reform nicht nur im geistlichen Bereich Veränderungen, sondern auch unter den Laien. Die Reformpäpste versuchten, ganz im Sinne der Gehorsamkeit, auf die ethische Haltung des Rittertums einzuwirken und die kirchliche Frömmigkeit auf sie zu übertragen.<sup>18</sup>

Das neue Selbstverständnis der Reformpäpste als höchste Autorität schlug sich auch in der Betrachtung des Kriegsdienstes nieder. Wenn frühere Päpste als Kriegsherren tätig waren, wurde dies als Widerspruch zu ihrem geistlichen Amt angesehen, höchstens Verteidigungskriege waren erlaubt. Leo IX. war nun der erste Papst, der seine kriegerischen Aktionen vom christlichen Glauben her ableitete. Gegner des Papstes wurden in argumentativen Prozessen zu Ketzern oder Aggressoren erklärt, gegen welche notfalls auch mit Waffengewalt vorgegangen werden durfte.<sup>19</sup> So warb Leo IX. auch Krieger zum Schutz gegen die Normannen in Süditalien an, welchen nicht nur weltlicher Lohn, sondern auch spiritueller, in Form von Erlässen der Bußstrafen, versprochen wurde. Bei diesen Kämpfen spielte aber die Argumentation des Verteidigungskrieges meist durchaus noch eine Rolle.

Noch einen Schritt weiter im Autoritätsverständnis wagte sich Papst Gregor VII. im Investiturstreit. Er griff den Begriff der *militia Christi* auf, der bis dahin als Bezeichnung für den geistigen Kampf des Klerus dem säkularen Kriegertum gegenüberstand, und fügte ihm nun auch die weltliche Bedeutung des säkularen Streiters bei. Auch eine Reihe anderer Metaphern, wie „Verteidigung des christlichen Glaubens“ oder das „Schwert des heiligen Petrus“, welche im kirchlichen Bereich lange Tradition hatten, benutzte Gregor VII. in Bezug auf säkulare Kriegsführung. In der *militia sancti Petri* fand dies schließlich seinen Höhepunkt, ein Begriff, den der Papst von seinem Vorbild Gregor I. übernahm. In seiner Verwendung wird deutlich, dass Gregor den Begriff nicht mehr nur allein als Bezeichnung für die eigenen Lehensmänner ansah, denn der Papst forderte auch vom Kaiser selbst, „[...] durch formelle Eidesleistung ein miles des hl. Petrus und des Papstes zu werden“.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 65.

<sup>19</sup> Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 107f.

<sup>20</sup> Siehe: ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 188.

Die theologische Entfaltung des durch den Papst erklärten, gerechten Krieges gegen die Glaubensfeinde, geschah also langsam während des 11. Jahrhunderts, bis schließlich in den Kreuzzügen am Autoritätsanspruch des Papstes kaum mehr gezweifelt wurde.<sup>21</sup>

### 2.3.1. Eine *neue Theorie der Gewalt* als Hintergrund des bewaffneten Pilgertums

Im Zusammenhang mit dem Reformpapsttum spricht Riley-Smith von einer „*Neuen Theorie der Gewalt*“<sup>22</sup>, die sich aus der augustinischen Gewalttheorie weiterentwickelte. Augustinus selbst ging in seinen Ausführungen von einem Gewaltverständnis aus, in welchem die Gewalt selbst als moralisch neutrale Kraft zu verstehen sei. Erst durch die Absicht des Handelnden könnte entschieden werden, ob die Gewaltanwendung zu rechtfertigen sei oder nicht. Der für die Frage nach guter oder schlechter Gewalt zentrale Begriff war dabei die Liebe. Demnach waren die Erlaubnis und Anwendung von Gewalt nur rechtfertigt, wenn sie aus dem Beweggrund der Liebe geschahen. Unter den Reformpäpsten griffen verschiedene Theologen diese Ansätze wieder auf und entwickelten sie weiter. Als bahnbrechend dürfte der Ansatz Gregor VII. gelten, der seiner Unterstützerin Mathilde von Tuszien zur Vergebung ihrer Sünden den Kampf gegen Kaiser Heinrich empfahl. Dass nun gewisse Formen der Gewalt plötzlich ebenso als Mittel der Sündenvergebung galten, wie das Gebet oder die Werke der Barmherzigkeit, traf auch bei vielen Klerikern auf Widerstand. Urban II. machte sich diese Argumentation zunutze, verknüpfte sie aber geschickt mit einer Tradition der Sündenvergebung, die zu dieser Zeit besonders bedeutsam war, der Pilgerreise.<sup>23</sup>

## 2.4. Der Kreuzzugsaufruf Papst Urbans II.

Von August 1095 bis September 1096 befand sich Papst Urban II. auf einer Reise durch Frankreich, da ihm als Anhänger des Reformpapsttums die Fortschritte der Kirche in seiner Heimat interessierten. Diese Reise war seit langem geplant und genauestens durchstrukturiert, wie die jeweiligen Aufenthalte in verschiedenen Städten an bestimmten Feiertagen zeigen. Zu Urbans Programm gehörte auch die Predigt eines Kreuzzuges, welcher, wie bereits beschrieben, seit längerem im Interesse der Päpste lag. Erst ein Jahr zuvor, am Konzil von Piacenza 1095, hatten die Byzantiner erneut im Westen um Hilfe angesucht und

---

<sup>21</sup> Vgl. JASPERT, Kreuzzüge. S. 23-25.

<sup>22</sup> Siehe: RILEY-SMITH, Jonathan: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen. PANZACCHI, Cornelia (Übers.). In: KOTZUR, Hans-Jürgen (Hg.): Die Kreuzzüge. Mainz am Rhein 2004. S. 54.

<sup>23</sup> Vgl. RILEY-SMITH, Aufruf von Clermont. S. 54-56.

der Papst hatte nun vor, diesem Hilferuf zu entsprechen. Auf seiner Reise machte er aus seinen Absichten kein Geheimnis und band wohl auch die späteren Führer des Kreuzzuges, den Bischof von Le Puy, Adhemar de Monteil, und den Grafen von Toulouse, Raymund von Saint-Gilles mit in seine Pläne ein. Am 27. November 1095, auf der Synode von Clermont, predigte Urban schließlich vor einer Menschenmenge, die sich zum größten Teil aus Klerikern zusammensetzte. Eigentlich hatte der Papst die anwesenden Bischöfe dazu angehalten, ihre Adligen und Ritter mitzunehmen, letztendlich fanden sich aber nur wenige Laien dort ein.<sup>24</sup>

Die Predigt Urbans wurde vielfach rezipiert, allerdings sind nur vier Berichte erhalten, in denen sie vollständig wiedergegeben wurde und auch diese vier weichen teilweise stark voneinander ab. Aus diesem Grund ist es schwierig, Rückschlüsse auf die tatsächliche Rede Urbans zu ziehen und es können nur bestimmte Teile als gesichert angesehen werden. Darunter fallen etwa der Aufruf Urbans, die Christ\*innen im Osten zu unterstützen, die Besonderheit der Heiligen Stadt Jerusalem, die Darstellung des Zuges als Gottes Wille und das Versprechen ewiger und zeitlich begrenzter irdischer Belohnungen.<sup>25</sup>

Nach der Synode in Clermont reiste Papst Urban II. weiter durch Süd-, Zentral- und Westfrankreich, wo er in verschiedenen Orten weiter den Kreuzzug predigte und um Unterstützung für die Byzantiner im Kampf gegen die Muslime warb. Die groß angelegte Reise und die immer wieder auftretenden Themen lassen darauf schließen, dass Urban bereits längere Zeit mit dem Gedanken eines Kreuzzugs spielte. Riley-Smith weist darauf hin, dass nicht nur der Hilferuf der Byzantiner auf der Synode von Piacenza Anfang des Jahres 1095 eine Rolle gespielt haben dürfte, sondern die zu diesem Zeitpunkt gefestigte Position Urbans im Streit mit Kaiser und Gegenpapst. Diese politische Stärke demonstrierte der Papst mit seinem Aufruf, das Kreuz zu nehmen und die heiligen Stätten in Palästina zu befreien. Urbans Konzept nach war es ein geistlicher Feldzug, weswegen später auch Bischof Adhemar von Le Puy als Legat des Papstes von diesem zum Führer des Kreuzzuges ernannt wurde. Die Achtung der Kreuzfahrenden vor der päpstlichen Autorität schlug sich auch in den Briefen an Urban nieder.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. RILEY-SMITH: Aufruf von Clermont. S. 51f.

<sup>25</sup> Vgl. COLE, Penny J.: The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270. Cambridge (MA) 1997. S.1-3.

<sup>26</sup> Vgl. RILEY-SMITH, Jonathan: The First Crusade and the idea of crusading. Philadelphia 1997. S. 15.

Urbans Aufruf richtete sich in erster Linie an Laien, die zum Erlass ihrer Sünden in den Osten reisen sollten. Der Kreuzzug war daher zuallererst eine Pilgerfahrt, bei dem die Pilgernden auch die vorgesehenen liturgischen Pflichten zu erfüllen hatten. In Verbindung mit dem Ziel, die von den Muslimen eroberten Stätten zu befreien, schuf der Papst allerdings eine völlig neue Form der Laienbewegung. Die geistliche Nachfolge Jesu, welche sich im Klerus widerspiegelt, stellte nun nicht mehr den einzigen Weg zur Erlösung dar, sondern wurde auch durch die Aufnahme des Kreuzes zur Bekämpfung der heidnischen Menschen ermöglicht. Den biblischen Worten folgend, sollten die Kreuzfahrenden das Kreuz also auf sich nehmen, um wortwörtliche Nachfolger\*innen Jesu zu werden, wie es im Evangelium nach Lukas geschrieben steht: *„und wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachkommt, kann nicht mein Jünger sein.“*<sup>27</sup> Dabei griff Urban nicht auf die Argumentation von Augustinus zurück, die Gewalt gegen die Nichtchrist\*innen sei ein Zeichen der Liebe Gottes, hingegen betonte er vor allem die Liebe zu den verfolgten Mitchrist\*innen, denen man beizustehen habe. Riley-Smith sieht daher auch den Zweck der Predigt Urbans in der Mobilisierung zur Unterstützung der Byzantiner und nicht in der Rückeroberung der Heiligen Stätten Palästinas von den Muslimen.<sup>28</sup>

Bei solch neuer Nachfolge Jesu sollten die Kreuzfahrer\*innen ganz im Sinne der Apostel handeln, die ihr altes Leben aufgaben, wie Jesus es ihnen auftrug:

*„Und ein jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen verlassen hat, wird hundertfach empfangen und ewiges Leben erben.“*<sup>29</sup>

Dass viele (Kreuz-) Ritter den eigenen Besitz aufgaben, hatte allerdings nicht nur rein fromme Gründe, viele von ihnen konnten sich die weite Reise nach Palästina nur leisten, indem sie Hab und Gut verpfändeten.<sup>30</sup>

## 2.5. Die Frage des bewaffneten Klerus

Im Gegensatz zum weltlichen Krieger, der die Aufgabe hatte, die christliche Bevölkerung zu schützen, stand hingegen die geistliche Pflicht des Klerus, der *„himmlische Heeresdienst“*.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Siehe: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Elberfelderbibel 2016. Lk 14,27.

<sup>28</sup> Vgl. RILEY-SMITH, First Crusade. S. 26-27.

<sup>29</sup> Siehe: ELB. Mt. 19,29.

<sup>30</sup> Vgl. RILEY-SMITH, First Crusade. S. 43-47. Sowie JASPERT, Kreuzzüge. S. 17.

Dieser geistliche Kampf besaß dabei eine größere Bedeutung, trug er doch dazu bei, die Christ\*innen vor dem Verlust des Seelenheils zu schützen. Eine Verbindung mit irdischer Waffengewalt war dem Klerus deshalb auch streng untersagt, selbst bei den wenigen Heiligen, die ein Soldatenleben geführt hatten, wurde das Nichtkriegerische weitaus stärker betont.

Im Krieg selbst war die Rolle des Klerus auf das Vornehmen der kultischen Handlungen beschränkt, nur im äußersten Notfall wird von Ausnahmen berichtet, bei denen Kleriker zu den Waffen griffen. Die Militärseelsorge der Priester bedeutete neben dem Lesen der Messe auch das Mittragen der Reliquien, die den Kriegern die Anwesenheit Gottes und damit göttliche Hilfe und Unterstützung verdeutlichen sollte.<sup>32</sup>

Aber auch bezüglich dieser Frage änderten sich die Ansichten der Theologen. Während Fulbert von Chartres zu Beginn des 11. Jahrhunderts der Vermischung von kriegerischem und geistlichem Leben noch vollkommen ablehnend gegenüberstand, berichtet sein Zeitgenosse Bernard von Angers von einem Prior, der gegen die Feinde seines Klosters mit Waffengewalt vorging. Dabei stellt Bernard die Motive des Priors als tugendhaft dar, da dieser für Gott und zur Verteidigung der Hilfsbedürftigen kämpfte. Auch wenn die Ansichten Bernard von Angers sicherlich nicht der weitverbreiteten Meinung der damaligen Zeit entsprachen, verdeutlichen sie bereits eine Anschauung, die sich später im Ideal der geistlichen Ritterorden niederschlagen sollte: *„der Krieg in guter Sache wird nicht nur schlechthin als Gottesdienst der Laien, sondern geradezu als Mönchswerk bewertet.“*<sup>33</sup>

Papst Urban II. hingegen hatte bei seiner Kreuzzugspredigt keine Absicht, Kleriker auf das Schlachtfeld zu schicken, auch wenn in Clermont diese sicherlich den Großteil seines Publikums ausmachten. Sein Aufruf galt den Laien, Rittern und Fußsoldaten. Wollten hingegen Geistliche den Kreuzzug begleiten, benötigten sie die ausdrückliche Erlaubnis ihres Bischofs oder Abts, wie der Papst später festhielt.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Siehe: ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 11.

<sup>32</sup> Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 13f.

<sup>33</sup> Siehe: ERDMANN, Kreuzzugsgedanke. S. 70.

<sup>34</sup> Vgl. RILEY-SMITH, The First Crusade. S.26.

## 2.6. Der „Erfolg“ des Ersten Kreuzzuges

Obwohl Papst Urban II. mit dem Monat August des Jahres 1095 ein genaues Abreisedatum für die Kreuzfahrenden festlegte, brach eine gewaltige Menschenmenge unter der Leitung des Predigers Peter der Eremit schon im Frühjahr nach Osten auf. Da sie zu einem Großteil aus einfacher Bevölkerung bestand, die den Predigten Peters gefolgt waren, wurde diese als erste Welle bezeichnete Menschenmasse bereits in Kleinasien beinahe vollständig aufgerieben. Die zweite Welle startete erst im August und bestand zunächst aus vereinzelt Rittergemeinschaften, *„die sich nach Herkunftsregionen zusammenschlossen und häufig von Mitgliedern des Hochadels angeführt wurden.“*<sup>35</sup> Diese Heere bildeten die erfolgreichste der drei Wellen, da es ihnen gelang, Syrien zu erreichen und von dort verschiedene Städte zu erobern, unter anderem Edessa und Antiochia, bis sie schließlich Jerusalem selbst belagerten. Im Frühjahr 1099, noch vor dem Fall Jerusalems, brach bereits eine dritte Welle von Kreuzfahrer\*innen auf. Mit der fast vollständigen Vernichtung dieser Welle durch muslimische Truppen in Kleinasien – ihre verbliebenen Überreste erreichten Jerusalem zwischen 1101 und 1102 – endete das als Erster Kreuzzug bekannt gewordene Unternehmen westlicher Pilger\*innen.<sup>36</sup>

Die Einnahme Jerusalems beendete vorerst auch die Expedition der fränkischen und lombardischen Ritter im Heiligen Land. Natürlich blieb die Situation in Palästina weiterhin unsicher, da die Neuankömmlinge einen verschwindend geringen Anteil der Bevölkerung ausmachten und einige von ihnen wieder in den Westen zurückkehrten. Die Rückkehrer berichteten allerdings von ihren Taten und die Kunde der Eroberung Jerusalems verbreitete sich rasch im Westen, was neue Wellen von Kreuzfahrer\*innen in den Osten lockte. Diese Berichte, die in Form von Briefen und Chroniken überdauerte, spiegelten auch die zahlreichen Erscheinungen und Wunder wider, die die Pilgernden auf ihrem Weg ins Heilige Land beobachteten. Ebenso kamen erste Reliquien in den Westen, welche den göttlichen Auftrag der Pilgernden veranschaulichen sollten.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Siehe: RILEY-SMITH, Jonathan: Die Kreuzzüge. GABEL, Tobias; MÖHRING, Hannes (Übers.). Darmstadt 2015. S. 87-88.

<sup>36</sup> Vgl. RILEY-SMITH, Kreuzzüge. S. 87-112.

<sup>37</sup> Vgl. RILEY-SMITH, Kreuzzüge S. 109f.

Die in Outremer<sup>38</sup> verbliebenen Kreuzfahrer\*innen errichteten insgesamt vier Herrschaftsgebiete: die Grafschaften Edessa und Tripolis, das Fürstentum Antiochia, sowie das spätere Lateinische Königreich Jerusalem. In Jerusalem wurde Gottfried von Bouillon erster Regent der Stadt, lehnte eine Königskrönung allerdings noch ab.<sup>39</sup> Zugleich erhielt Arnulf von Chocques das zu diesem Zeitpunkt vakante Amt des Patriarchen, welches bis dahin von der Ostkirche besetzt worden war. Damit begann auch die Latinisierung der Stadt, welche durch die Einreise einer großen Anzahl von Kanonikern vorangetrieben wurde. 1099 gründete Gottfried von Bouillon gemeinsam mit dem Patriarchen das Domkapitel des Patriarchats von Jerusalem, welches zunächst zwanzig Säkularkanoniker umfasste, die auch die Grabeskirche mitbetreuten. Aus diesen ging schließlich 1114 der Orden der Chorherren vom Heiligen Grab mit Augustinischer Regel hervor, welcher sich besonders um die Verehrung des Heiligen Grabes und des Heiligen Kreuzes kümmerte. Die Bedeutung der Grabesstätte und der Reliquien Christi sorgte dafür, dass die Chorherren, obwohl bald nicht mehr die einzigen Kanoniker in der Heiligen Stadt, der bedeutendste Orden in Jerusalem blieb.<sup>40</sup> Ihre besondere Stellung drückte sich auch durch den Einfluss auf die späteren regularkanonischen Orden der Templer und der Johanniter aus.

Die Kreuzzugsidee hatte den Rittern und Laien eine neue Aufgabe gegeben: die Gelegenheit, Erlösung und Gnade Gottes zu erlangen, wie sie sonst nur Klerikern vorbehalten war, und zwar durch den Kampf gegen die Feinde Gottes. Diese neue Art der Sündenvergebung sollte wesentliche Voraussetzung für die Entstehung der Ritterorden sein.

### **3. Das geistliche Rittertum**

#### **3.1. Der Begriff des Ordensritters**

Die Bedeutungsverschiebung des Begriffs „Ritter“ seit dem Mittelalter wurde von der Forschung erst in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts stärker in den Fokus genommen. So kam etwa die erbliche Komponente des Rittertums erst im 13. Jahrhundert

---

<sup>38</sup> Mit Outremer (vom franz. „outré mer“, also „Jenseits des Meeres“) wurden die in Syrien und Palästina errichteten Kreuzfahrerstaaten bezeichnet. Vgl. dazu JASPERT, Kreuzzüge. S. 44. Weitere Bezeichnungen der Kreuzfahrer\*innen waren das seit der Antike verwendete Palästina oder Heiliges Land.

<sup>39</sup> Vgl. RILEY-SMITH, Kreuzzüge. S. 115-117.

<sup>40</sup> Vgl. ELM, Kaspar: Umbilicus Mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge des Kapitels vom Hl. Grab in Jerusalem und der Ritterorden. Sint Kruis 1998. S. 108-110.

auf, womit zwar die Erhebung in den Ritterstand ebenfalls erst im Erwachsenenalter vollzogen wurde, diese aber nur mehr an den Nachweis ritterlicher Ahnen gebunden war.<sup>41</sup>

Ebenso ins Hochmittelalter fällt das Aufkommen der heutzutage oft mit dem Rittertum verknüpften ritterlichen Tugenden und Ideale. Wesentliche Einflüsse für deren Entstehung waren nicht nur die Kreuzzüge, sondern auch die Verbreitung höfischer Dichtungen wie der Artussage. In der Realität trafen diese Ideale, auch wenn sie als erstrebenswert galten, allerdings meist nicht auf Vertreter des Ritterstandes zu. Ebenso, wie die Zugehörigkeit zum Ritterstand sich erst langsam herauskristallisierte, so gab es zunächst keine klaren Bezeichnungen. Oft wurde zunächst der lateinische Begriff für den berittenen Kriegerstand des Alten Roms, *equites*, verwendet, noch häufiger das Wort *milites*, das generell für Krieger oder Kämpfer steht. Mit der zunehmenden Verbindung von Rittertum und Adel kam schließlich immer häufiger das Wort *nobiles* auf.<sup>42</sup>

Auch für die Mitglieder der Ritterorden traf die Bezeichnung Ritter nur bedingt zu. Die Ordensbrüder bezeichneten sich meist als *fratres* oder als *milites*, wie dies auch Bernhard von Clairvaux in seiner Lobschrift tut. Überbegriffe für die Orden waren meist *commilitones Christi*.<sup>43</sup> Wenn Bernhard in seiner Lobschrift für Templer und weltliche Ritter den gleichen Begriff der *milites* verwendet, passiert dies gerade mit der Betonung, dass die Tempelritter als *milites Christi* die besseren Ritter seien.

### 3.2. Die gesellschaftliche Einordnung der Ordensritter

Wie G. Constable zu Beginn seines Artikels „The place of the crusader in medieval society“ festhält, gab es für die Kreuzfahrer\*innen keinen wirklichen Platz in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, da sie sowohl in den Stand der Ritter fielen, aus dem sie meist stammten, aber in gewisser Weise auch geweihte Aspekte des geistlichen Standes erfüllten, wie schon weiter oben angeführt wurde.<sup>44</sup> Ganz besonders traf dieses Merkmal der Nicht-Einteilbarkeit auf die Mitglieder der Ritterorden zu, wie auch an den unterschiedlichen Bezeichnungen deutlich wurde. Die ersten Mitglieder des Templerordens nannten sich

---

<sup>41</sup> Vgl. HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. München 2010. S. 36f.

<sup>42</sup> Vgl. HINTERLEITNER, Georg: Die militärische Kultur der geistlichen Ritterorden als eine europäische Subkultur. (MA) Universität Wien 2015. S. 17.

<sup>43</sup> Vgl. HINTERLEITNER, militärische Kultur. S. 17.

<sup>44</sup> Vgl. CONSTABLE, Giles: The place of the crusader in medieval society. In: Viator. Vol. 29. Turnhout 1998. S. 337.

„pauperes commilitones Christi Templique Salomonici“, also arme Kampfgefährten Christi und des Tempels Salomos, wobei die Betonung des Ritterlichen als zentraler Aspekt bereits deutlich wird.<sup>45</sup>

Der Johanniterorden, der seine Anfänge bereits vor die Eroberung Jerusalems zurückverfolgen kann, besaß hingegen schon immer eine stärkere Betonung des Hospizwesens, welche aus seiner ursprünglichen Aufgabe gewachsen war. Noch unter fatimidischer oder seldschukischer Herrschaft wurde in Jerusalem ein Ordensspital der Benediktiner gegründet, welches nach 1099 von diesen wieder besiedelt werden konnte. Zugleich wurde von Gottfried von Boullion der Bau eines neuen Hospitals forciert, welches an die Kirche des Hl. Johannes des Täufers angebaut war. 1113 bestätigte Papst Paschalis II das Hospital vom Heiligen Johannes als unabhängige Einrichtung, womit er es aus der Abhängigkeit der Benediktiner löste. Der neue Laienorden wurde zunächst von den Kanonikern vom Heiligen Grab mitbetreut. Die Johanniter erhielten rasch zahlreiche Zuwendungen und konnte sich so neben den Regularkanonikern vom Heiligen Grab, die 1114 die Regel des Hl. Augustinus erhalten hatten, als zweite Institution in Jerusalem etablieren. Ihre Ordensregel erhielten sie noch vor den Tempelrittern in den 1120ern durch den zweiten Ordensleiter Raymond du Puy. Ihr Aufgabenbereich blieb zunächst aber streng auf die Betreuung der Pilgernden im Ordenshospital beschränkt, weshalb sich in dieser Zeit auch die Bezeichnung Hospitaler für sie durchsetzte.<sup>46</sup>

Wichtig ist zu betonen, dass sowohl Tempeler als auch Johanniter, nach ihrer Anfangsphase als Laienorden, zu Regularkanonikern wurden. Eine fälschlicherweise oft angenommene Nennung als monastischer Orden muss daher zurückgewiesen werden.<sup>47</sup>

### 3.3. Vorläufer der Ritterorden

Die Entstehung der Ritterorden steht in engstem Zusammenhang mit neuen theologischen Konzepten, die schon die Idee des Kreuzzugs beeinflusst hatten, wie im Ersten Kapitel beschrieben wurde. Der Wunsch einer Sakralisierung des Rittertums und des monastischen

---

<sup>45</sup> Vgl. DEMURGER, Alain: Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden. KAISER, Wolfgang (Übers.). München 2003. S. 11.

<sup>46</sup> Vgl. DEMURGER, Ritter. S. 36-38 und 43f. Sowie SARNOWSKY, Jürgen: Die geistlichen Ritterorden. Anfänge – Strukturen – Wirkungen. Stuttgart 2018. S. 31-34.

<sup>47</sup> Vgl. HIESTAND, Rudolf: Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens. In: ZKG 99. Stuttgart u.a. 1988. S. 297f.

Zusammenlebens fand jedoch schon vor den Kreuzzügen Anklang. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Verteidigung der Benediktinerabtei La Sauve-Majeure am Ende des 11. Jahrhunderts. Kurz nach der Gründung des Klosters schworen Ritter der Umgebung, die Abtei, ihre Mönche und die dorthin Pilgernden zu schützen, wozu ihre Schwerter feierlich gesegnet und Messen und Fürbitten für sie gelesen wurden. Alan Forey berichtet noch von weiteren ähnlichen Vorkommnissen, die er als Versuche von Vorläufern der Ritterorden betrachtet.<sup>48</sup> Ein direkter Zusammenhang mit der Entstehung der Ritterorden darf aber nicht gezogen werden, wie Marcus Bull, aber auch schon Forey, betont. Als besonderen Unterschied sieht Bull etwa, dass die Kirche keinerlei Anstalt machte, die Entwicklung einer „Schwertbruderschaft“ in La Sauve zu unterstützen.<sup>49</sup> Der schon im ersten Kapitel beschriebene Drang der hochmittelalterlichen Gesellschaft, sich zu monastischen Gemeinschaften zusammenzuschließen, erfasste damals auch Ritter, allerdings fehlten für die Umsetzung eines Ritterordens noch wesentliche Elemente. Die besondere Lage nahe den heiligen Stätten, die Nähe zu den „Glaubensfeinden“ und die Etablierung neuer theologischer Konzepte durch die Kreuzzüge, waren Voraussetzungen, die sich so nur in Outremer fanden.

## 4. Die Anfänge der Tempelritter

### 4.1. Die Anfänge des Templerordens bis zum Konzil von Troyes

Über die Anfänge des Templerordens wurde, im Gegensatz zu seinem Ende, vergleichsweise wenig berichtet. Dies liegt sicherlich daran, dass der Orden in seinen Anfängen einfach nicht als wichtig genug erachtet wurde, um ausführlicher über ihn zu schreiben, aber auch, weil nur wenige Dokumente des Ordens die Zeit überdauerten.<sup>50</sup> Als eine der ersten Quellen gilt Wilhelm von Tyrus, der im zwölften Buch seiner *Chronica „Historia rerum in partibus transmarinis gestarum“* dem Orden ein Kapitel widmet. Wilhelm von Tyrus beschreibt dort die Anfänge der Gemeinschaft mit folgenden Worten:

---

<sup>48</sup> Vgl. FOREY, Alan John: *The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century*. In: LINEHAN, Peter; BRADSHAW, Brandon (Hg.): *The Journal of Ecclesiastical History* Vol. 36 Cambridge 1985. S. 189.

<sup>49</sup> Vgl. BULL, Marcus: *The Confraternity of La Sauve-Majeure*. In: BARBER, Malcolm (Hg.): *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. Cambridge 1994. S. 319.

<sup>50</sup> Über den Verlust der Dokumente und Urkunden der Tempelritter vgl. HIESTAND, Rudolf: *Zum Problem des Templerzentralarchivs*. In: *AZ* Vol.76. München 1980. S. 17-38. Sowie HIESTAND, Rudolf: *Papsturkunden für Templer und Johanniter*. Archivberichte und Texte. Göttingen 1972.

*„Eodem anno quidam nobiles viri de equestri ordine, deo devoti, religiosi et timentes deum, in manu domini patriarche Christi servicio se mancipientes, more canonicorum regularium in castitate et obedientia et sine proprio velle perpetuo vivere professi sunt. Inter quos primi et precipui fuerunt viri venerabiles Hugo de Paganis et Gaufridus de Sancto Aldemaro.“<sup>51</sup>*

Eine Schar gottesfürchtiger Ritter wollte also als Gemeinschaft unter der Regel der Kanoniker in Keuschheit leben, wobei der Ordensmeister und ein weiterer Ritter sogar namentlich genannt werden. Mit „*Eodem anno*“ bezieht sich Wilhelm auf das Jahr 1118 nach Christus, dem Todesjahr des Patriarchen von Jerusalem, doch bereits an dieser Stelle muss seine Beschreibung mit Vorsicht betrachtet werden.

Als Wilhelm seine Geschichte der Kreuzfahrerstaaten verfasste, waren bereits über fünfzig Jahre vergangen, er selbst hatte die Anfänge des Templerordens gar nicht miterleben können, da er erst 1130 geboren wurde. Genauere Aufschlüsse über die wichtigsten Daten der Gründungszeit lassen sich hingegen durch Urkunden und durch die Templerregel selbst feststellen, wie Rudolf Hiestand in seinen Untersuchungen zum Konzil von Troyes bewies.<sup>52</sup> Demnach war für das Konzil lange der 13. Januar 1128 angenommen worden, mit Verweis auf die damals in Frankreich übliche Verwendung des Annuntiationsstils konnte Hiestand anhand weiterer Quellen belegen, dass für das Konzil nur das Jahr 1129 wirklich in Frage käme. Die am Konzil verfasste Templerregel wiederum berichtet, dass seit der Entstehungszeit des Ordens neun Jahre vergangen seien, weshalb mit Hiestands Erkenntnissen nunmehr von 1120 als Gründungsjahr ausgegangen werden darf. Hiestand wies zwei weitere Umstände an, die seine These stützten, einerseits fand im Jänner 1120 in Nablus eine Versammlung der weltlichen und geistlichen Fürsten des Königreichs statt, welche eine gute Gelegenheit für die offizielle Gründung des neuen Ordens bedeutet hätte. Andererseits erwähnen weder der Chronist Albert von Aachen, dessen Werk mit 1119 endet, noch Fulcher von Chartres den Templerorden.<sup>53</sup> Beide Punkte dürfen zwar nicht als endgültige Beweise betrachtet werden, machen das Jahr 1120 aber umso wahrscheinlicher. Auslöser für die Gründung des Ordens könnte der größere Überfall auf eine Gruppe von

---

<sup>51</sup> Siehe: WILLELMUS TYRENSIS: Chronicon. XII 7, 1-6. CCCM LXIII. Huygens, Robert B. C. (Hg.). Turnhout 1986. S. 553.

<sup>52</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 308.

<sup>53</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 319f.

Pilgern zwischen Jerusalem und dem Jordan gewesen sein, von dem sogar Albert von Aachen es wert findet, zu berichten. Die Sicherheit der Pilger\*innen war bereits zuvor immer wieder gefährdet gewesen, abseits der Städte gab es kaum Kontrollen, die für Recht und Ordnung sorgten. Auch die geringe Anzahl der Christ\*innen im Königreich bereitete den Fürsten seit längerem Sorgen. Zu diesem Zeitpunkt könnte der Johanniterorden bereits erste Maßnahmen zum Schutz der Pilger\*innen übernommen haben und so als Beispiel für die späteren Tempelritter gedient haben.<sup>54</sup> Während die Hauptaufgabe des Johanniterordens aber in der Versorgung und Betreuung der Pilger\*innen in ihrem Ordenshospital lag, darf die spätere Aufgabe des Templerordens als konsequente Weiterführung des Ansatzes der Johanniter gelten. Die wechselseitige Beeinflussung der beiden Ordensgemeinschaften im Heiligen Land machte sich später auch bei der Militarisierung des Johanniterordens bemerkbar, an der die Tempelritter in den 1130er Jahren maßgeblich beteiligt waren.<sup>55</sup>

Offen bleibt allerdings, von wem die Initiative ausging, eine Gemeinschaft zu gründen, welche die Pilger\*innen auf ihrem Weg schützte. Während Michael der Syrer berichtet, dass die Tempelritter ihre Aufgabe durch König Balduin II. erhielten, schreiben andere Quellen die Initiative der kleinen Gemeinschaft rund um die Ordensgründer, welche den Regularkanonikern des Heiligen Grabes nahe standen, zu.<sup>56</sup> Unbestritten ist jedenfalls, dass sowohl der König, der an einer Art von polizeilicher Kontrolle seiner Gebiete interessiert war, als auch der Patriarch die neue Gemeinschaft mit Gütern unterstützte. Für die Förderung des Ordens durch die Noblen des Königreichs spricht auch, dass verschiedenste Adelige, wie der spätere König Fulko, Graf von Anjou, eine Zeit lang bei den Rittern wohnten und sie auch materiell unterstützten.<sup>57</sup> König Balduin war es, der ihnen in der Südseite der als Königspalast genutzten Al-Aqsa-Moschee Quartiere zuteilte. Da von den Kreuzfahrenden an dieser Stelle der ehemalige Tempel Salomos vermutet wurde, benannten sich die Ritter bald nach ihrem Quartier als Arme Ritterschaft Christi und des Tempels Salomos.<sup>58</sup> Auch daraus kann der Schluss gezogen werden, dass der König der Gemeinschaft durchaus zugetan war.

---

<sup>54</sup> Vgl. DEMURGER, Alain: Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120 – 1314. KAISER, Wolfgang (Übers.). München 1994. S. 21-24.

<sup>55</sup> Vgl. BARBER, Malcolm: Die Templer. Geschichte und Mythos. EHRHARDT, Harald (Übers.). Düsseldorf 2005. S. 14.

<sup>56</sup> Vgl. BARBER, Templer. S. 14f. Sowie NICHOLSON, Helen: The Knights Templar. A new history. Stroud 2001. S. 23-26.

<sup>57</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 24f.

<sup>58</sup> Vgl. BARBER, Templer. S. 13.

Über die Anzahl der Ritter in den ersten Jahren des Ordens herrschen hingegen wieder unterschiedlichste Angaben in den Quellen. Während Wilhelm von nur neun Rittern berichtet, nennt der Chronist Michael der Syrer im neunten Jahr ihres Bestehens um die dreißig Mitglieder des Ordens.<sup>59</sup> Dass es wohl mehr als neun Mitglieder gewesen sein musste, kann auf den Umstand zurückgeführt werden, dass Hugo de Payns 1129 mit fünf seiner Mitbrüder in den Westen reiste und es unwahrscheinlich ist, dass nur drei Mitglieder des Ordens zurückblieben. Generell gilt es, Wilhelms *Chronica* als Quelle mit Vorsicht zu betrachten, da er dem Orden zu seiner Zeit relativ kritisch gegenüberstand, wie er in seinem Werk auch immer wieder deutlich machte.<sup>60</sup> Da Hugo de Payns für die Anfangszeit des Ordens wesentliche Bedeutung besaß, muss auf den ersten Ordensmeister detaillierter eingegangen werden.

#### 4.1.1. Hugo de Payns, erster Meister des Templerordens

Wie die Anfänge des Templerordens zum Großteil im Dunkeln liegen, so lässt sich über den ersten Ordensmeister Hugo de Payns ebenfalls nur wenig Genaues festhalten. Dies beginnt bereits bei seinem Namen, der in Dokumenten und Urkunden in verschiedensten Schreibweisen vorkommt, wodurch eine sichere Zuordnung nicht immer möglich ist. Im Jahr 1119 findet sich etwa Ugo de Pazence als Name eines Zeugen, während im April 1120 der Name Hugo de Peans ebenfalls als Zeuge aufscheint. Sollten mit diesen Namen der erste Ordensmeister der Tempelritter gemeint sein, ließe sich immerhin festhalten, dass er bis zum April 1120 noch keinen offiziellen Titel innehatte.<sup>61</sup>

Geboren um etwa 1180 in Payns war Hugo als Herr von Montigny-Lagesse Vasall des Grafen Hugo von der Champagne, mit dem er auch verwandtschaftlich verbunden war. Ebenso besaß er verwandtschaftliche Beziehungen zu Bernhard von Clairvaux über die Familie dessen Mutter. Hugo war demnach Angehöriger des mittleren Adels und daher sicher auch des Lesens und Schreibens mächtig.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 25.

<sup>60</sup> Vgl. BULST-THIELE, Marie Luise: *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri*. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19 – 1314. Göttingen 1974. S. 21.

<sup>61</sup> Vgl. LUTTRELL, Anthony: *The earliest Templars*. In: BALARD, Michel: *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 juin 1995). Paris 1997. S. 200f.

<sup>62</sup> Vgl. HIESTAND, Rudolf: *Art.: Hugo von Payns*. In: BAUTIER, Robert-Henri u.a. (Hg.): *LMA Bd. 5*. München 1991. Sp. 168.

Ob Hugo bereits am Ersten Kreuzzug teilnahm, ist in der Forschung ebenfalls umstritten. Gesichert ist hingegen sein Aufenthalt in Outremer im Jahr 1104, in welchem er seinen Lehensherren auf dessen Pilgerfahrt begleitete. Eine weitere Reise nach Palästina unternahm er 1114, wiederum mit dem Grafen der Champagne, dieses Mal ohne in den Westen zurückzukehren. Ab diesem Zeitpunkt dürfte die Idee einer militia Christi verstärkt Gestalt angenommen haben, auch die Beteiligung des Grafen Hugo ist äußerst wahrscheinlich. Aufschluss darüber zieht Marie Luise Bulst-Thiele aus einem Brief des Ivo von Chartres an den Grafen der Champagne, in welchem er diesen mahnt, nicht einer militia Christi beizutreten, da er noch in einer gültigen Ehe lebe. In der militia Christi sieht Bulst-Thiele den zu diesem Zeitpunkt noch namenlosen Templerorden, dessen Gemeinschaft sich gerade erst zu bilden begann.<sup>63</sup>

Graf Hugo von der Champagne trat schließlich erst 1126 in den Orden ein, zu diesem Zeitpunkt trug Hugo de Payns bereits den Titel des magister Templi.<sup>64</sup> Wenn vermutet werden darf, dass der Graf nicht allein dem Orden beitrug, kann dies als weiteres Indiz dafür gesehen werden, dass es um 1129 bereits mehr als neun Tempelritter in Jerusalem gab.<sup>65</sup>

Unabhängig von der Anzahl ihrer Mitglieder ist anzunehmen, dass die Anfangsjahre zwischen Erfolg und Misserfolg fluktuiert haben. Einerseits erhielten die Tempelritter Unterstützung durch Adelige aus dem Westen und aus dem Königreich selbst. Andererseits gibt es bis zum Konzil von Troyes, auf dem die Gemeinschaft offiziell eine Ordensregel bekam, kaum Nennungen des Ordens. Trotz ihrer Verbindung zu den Regularkanonikern vom Heiligen Grab, denen sie unterstellt waren, war die Etablierung als Orden in ihren Anfangsjahren, auch unter den eigenen Mitgliedern, unumstritten. Wie bereits kurz angemerkt reiste Hugo de Payns daher 1127 mit fünf Ordensbrüdern in den Westen, um im Wesentlichen drei Ziele für den Orden zu erfüllen:

*„[1.] den Orden mit einer von den kirchlichen Autoritäten des Okzidents gebilligten Ordensregel zu versehen; [2.] den Orden bekannt zu machen; [3.] Adepten der neuen Miliz Christi und im weiteren Sinne Kämpfer für das Heilige Land zu werben.“<sup>66</sup>*

---

<sup>63</sup> Vgl. BULST-THIELE, *Sacrae Domus*. S. 20f.

<sup>64</sup> Vgl. BARBER, *Templer*. S. 19.

<sup>65</sup> Vgl. DEMURGER, *Templer*. S. 23 und 25.

<sup>66</sup> Siehe: DEMURGER, *Templer*. S. 26.

Hugo unternahm diese Reise allerdings nicht nur aus eigenem Anlass, sondern wurde von König Balduin II. selbst unterstützt, der bereits 1126 Briefe an Bernhard von Clairvaux gesandt hatte, in welchem er den Abt um Beistand für die Anliegen Hugos bat.<sup>67</sup>

#### 4.1.2. Die Werbereise der Templer vor dem Konzil

Der erste Ordensmeister reiste also im Jahr 1127 mit fünf weiteren, namentlich bekannten Mitgliedern in den Westen. Grund der Reise waren auf der einen Seite die Anwerbung neuer Mitglieder für den Orden und neuer Streitkräfte für das Königreich. Da der Orden noch immer keine klare Aufgabe erhalten hatte, sondern zunächst, auch bedingt durch die geringe Mitgliederzahl, nur den Schutz der Pilger\*innen um die Stadt Jerusalem übernahm, sollte die Bestätigung des Ordens Abhilfe schaffen. Ebenso sollte die Gemeinschaft in Europa bekannt werden und Unterstützer erhalten, die sie versorgten. Auf der anderen Seite ging es Hugo um eine Beseitigung von Kritik und Zweifel, die es noch immer an der jungen Organisation gab. Dies wollte er ebenso durch die Bestätigung der Gemeinschaft, aber besonders durch ein theologisches Werbeschreiben erreichen.<sup>68</sup>

Die von Rudolf Hiestand bewiesene Neudatierung des Konzils von Troyes auf den 13. Jänner 1129 wurden bereits genannt. Anders als das früher angenommene Datum von 1128, beseitigt die neue Datierung zahlreiche Unklarheiten. Das Konzil von Troyes war dabei nur eines von vielen Provinzialkonzilien, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts vor allem von den Zisterziensern verwendet wurden, um die Einheit der Kirche nach dem Investiturstreit wiederherzustellen. Daher darf davon ausgegangen werden, dass nicht die Templerregel im Mittelpunkt des Konzils stand. Hiestand hinterfragt sogar, ob bis zum Konzil überhaupt eine Auseinandersetzung über die Ordensregel stattgefunden hat.<sup>69</sup> Demnach wäre auch die erste Station Hugos, Papst Honorius II. in Rom zu besuchen, nicht notwendig gewesen.<sup>70</sup> Die Werbereise Hugos durch Westeuropa, die den Ordensmeister sogar bis nach Schottland brachte, legt Hiestand angesichts des späteren Datums vor das Konzil.<sup>71</sup> Hugos wohl

---

<sup>67</sup> Auch wenn die Echtheit dieses Briefes an Bernhard von manchen Historikern angezweifelt wird, gab es einen recht regen Schriftverkehr des Jerusalemer Königs mit den Mächtigen Europas. Vgl. dazu BARBER, Templer. S. 19f. Anm. 29. Sowie BORCHARDT, Karl: Templar charters and charters of the Templars. Self-promotion versus the image of the Order. In: BORCHARDT, Karl u.a. (Hg.): The Templars and Their Sources. New York 2017. S. 50f.

<sup>68</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 37f.

<sup>69</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 306f.

<sup>70</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 309. Alain Demurger hält einen Aufenthalt dennoch für wahrscheinlich, vgl. dazu DEMURGER, Templer. S. 38.

<sup>71</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 309.

wichtigsten Anlaufstelle war Fulko von Anjou, der spätere König Jerusalems, der schon während seiner Pilgerreise von 1120 bis 1121 eine Zeit lang bei den Templern gewohnt haben dürfte. In der Normandie traf der Ordensmeister auf den englischen König Heinrich I. und nach seinem Aufenthalt in England und Schottland reiste er weiter nach Flandern. Um eine möglichst große Bekanntheit zu erlangen, reisten die Ordensbrüder getrennt voneinander und besuchten verschiedene Gebiete Westeuropas, darunter etwa die iberische Halbinsel.<sup>72</sup>

Diese erste Reise der Templer war für den Orden bereits ein Erfolg, denn zahlreiche Mächtige aus Adel und Klerus sagten ihnen ihre Unterstützung zu und übertrugen ihnen Ländereien. Diese benötigte der Orden auch, um auf Dauer ausreichende Einnahmen zu erhalten und neue Mitglieder anzuwerben. Damit wurden bereits vor 1130 die ersten Niederlassungen der Templer in Europa begründet.<sup>73</sup>

#### 4.1.3. Das Konzil von Troyes

Unter der Leitung des römischen Legaten Kardinalbischof Matthäus von Albano startete am 13. Jänner das Konzil in Troyes. Die Beschließung einer Ordensregel der Templer galt, da sie einer der wenigen überlieferten Behandlungspunkte ist, lange Zeit als Hauptgrund des Konzils. Auf die umstrittene Frage, ob Bernhard von Clairvaux am Konzil teilnahm, finden sich in der Forschung noch immer verschiedene Antworten. Hiestand bezweifelt Bernhards Anwesenheit nicht, allerdings hatte der Abt von Clairvaux weder die Leitung des Konzils inne, noch war er der Verfasser der Templerregel.<sup>74</sup> Allerdings findet sich ein starker zisterziensischer Einfluss in der Ordensregel, wie später noch gezeigt wird. Über das Konzil wird auch im Vorwort der Regel Näheres berichtet, so werden etwa die Namen der geistlichen Teilnehmer genannt und auch jene der sechs Tempelritter um Hugo de Payns.

## 4.2. Die Regel von der armen Ritterschaft des Tempels

Es ist heutzutage aufgrund der zahlreichen Versionen nicht mehr möglich von *der* Templerregel zu sprechen, da sie sehr früh auf Französisch übersetzt und mehrmals erweitert wurde. Aufgrund des Verlusts der ehemaligen Besitzungen in Outremer und der

---

<sup>72</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 49f.

<sup>73</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 50f.

<sup>74</sup> Vgl. HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 299f.

späteren Verfolgung im Zuge des Templerprozesses existieren auch keine bekannten Originalmanuskripte mehr. Dennoch kann mit Hilfe der verbliebenen Abschriften auf eine ursprüngliche Form geschlossen werden. Die rasche Übersetzung der zunächst auf Lateinisch verfassten Regel des Konzils von Troyes hatte vor allem praktische Gründe: Viele der Ordensbrüder waren als ursprüngliche Ritter des Lateinischen kaum mächtig, sollten aber dennoch mit der Regel des neuen Ordens vertraut werden.<sup>75</sup>

Die lateinische und die französische Version unterscheiden sich hauptsächlich in der Einteilung ihrer Kapitel, da etwa die französische Version nach dem Vorwort die Zählung fortsetzt, anstatt neu zu beginnen, und Absätze in ihrer Reihenfolge teilweise geändert wurden.<sup>76</sup> Dieses Vorwort umfasst zunächst acht Absätze, anschließend folgt die eigentliche Regel, welche in der französischen Version achtundsechzig Absätze enthält. Daraus ergeben sich sechundsiebzig Absätze, drei mehr als in der lateinischen Fassung, wodurch auch ein Anhaltspunkt über die Entstehung der französischen Version gegeben ist. Diese drei Absätze regeln nämlich die Fasttage und Festtage der Templer, welche erst am Konzil von Pisa 1135 festgelegt wurden, wodurch die Entstehung dieses Teils erst danach Sinn ergibt.<sup>77</sup> Demurger hält eine umfangreiche Editierung der französischen Fassung gegenüber dem lateinischen Original um 1139, als die Tempelritter durch das päpstliche Privileg *Omne datum optimum* direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt wurden, für wahrscheinlich. Dafür spricht seiner Ansicht nach, dass sich die Entscheidungsfreiheit des Ordensmeisters bei Unklarheiten nur in der Übersetzung findet, und auch, dass die Kapläne in der lateinischen Fassung noch nicht als Vollmitglieder angesehen wurden. Doch gerade die unabhängige geistliche Betreuung der Ordensmitglieder durch eigene Kleriker spricht für die Autonomie der Templer, denn damit endete die Abhängigkeit von den Kanonikern des Heiligen Grabes.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Zahlreiche Forschungen, vor allem zur Frage, welche die ältere Regel ist, wurden bereits im 19. Jahrhundert und zur Jahrhundertwende angestellt. Verwiesen werden sollte besonders auf SCHNÜRER, Gustav: Die ursprüngliche Templerregel. Freiburg im Breisgau 1903. Sowie GMELIN, Julius: Die Regel des Templerordens. In: MIÖG Bd. 14(2). Wien 1893. S. 193-236. Ein aktueller Vergleich der unterschiedlichen Lateinischen und französischen Fassungen findet sich bei CERRINI, Simonetta: A New Edition of the Latin and French Rule of the Temple. In: NICHOLSON, Helen (Hg.): The Military Orders Vol. 2. Welfare and Warfare. Aldershot u.a. 1998. S. 207-215. Diese Arbeit stützt sich auf eine neuere Übersetzung der französischen Version: THE RULE of the Templars. The French Text of the Rule of the Order of the Knights Templar. Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von UPTON-WARD, Judith M. Woodbridge 1997.

<sup>76</sup> Eine Vergleichstabelle der Kapitel findet sich bei SCHNÜRER, Templerregel. S. 154.

<sup>77</sup> Vgl. The Rule. S.12.

<sup>78</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 60f.

Die überlieferte französische Regel ist in sieben Hauptteile gegliedert: Die eigentliche Ordensregel an sich, mit den insgesamt 76 Absätzen<sup>79</sup> sowie die sogenannten *retrais*, welche aus den Bestimmungen über die hierarchischen Strukturen, den Pönitenzen, den Bestimmungen zum Konventsleben, den Regeln über das Kapitel, weiteren Ausführungen zu den Pönitenzen und der Ordensaufnahme bestehen. Damit umfasste die gesamte französische Version 686 Absätze. Die hierarchischen Strukturen des Ordens wurden erst um 1165 niedergeschrieben und sind daher für die Betrachtung der Entstehungszeit des Ordens von geringerem Interesse. Allerdings beinhalten die Bestimmungen des Ordens auch Vorschriften für das religiöse und militärische Leben, Informationen über die Kleidung und Ausrüstung sowie Pflichten und Privilegien der Offiziere.<sup>80</sup> Der Abschnitt über das Konventsleben befasste sich mit dem täglichen Leben der Ordensmitglieder, dem Verhalten der Brüder zueinander und der Disziplin. Während in Friedenszeiten der Tagesablauf dem anderer Mönche glich, allerdings die Versorgung der Pferde und Pflege der Ausrüstung mit umfasste, blieb in Kriegszeiten und vor allem auf dem Feld keine Möglichkeit zur Umsetzung aller mönchischen Pflichten. Nichtsdestotrotz war eine möglichst strenge Einhaltung der mönchischen Pflichten auch im Kriegsfall vorgesehen. Die Aufnahme neuer Mitglieder bildet den letzten Abschnitt der gesamten Ordensregel. Da sie keinen direkten Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt aufweist und ohne Einleitung sofort die Worte des Prozedurleitenden beginnt, plädiert Upton-Ward dafür, die Aufnahmebestimmungen als Appendix zu betrachten.<sup>81</sup> Da nur die Ordensregel mit dem Vorwort am Konzil von Troyes verfasst wurden, während die restlichen Abschnitte späteren Ursprungs sind, wird der weitere Fokus auf dem ersten Abschnitt liegen.<sup>82</sup>

Im Vorwort der Ordensregel spricht der Verfasser der lateinischen Version, Jean-Michel, der seinen Namen glücklicherweise unter Absatz 5 nennt, die Leser in einem sehr formalen Stil an. Im ersten Absatz legt er dar, an wen sich seine Anrede richtet, nämlich an all jene, die dem höchsten König dienen möchten. Der zweite Absatz richtet heftige Kritik gegen das weltliche Rittertum, denn dieses „*strove to plunder, despoil and kill.*“<sup>83</sup> Im Gegensatz dazu steht nun dieser neue Orden, in dem das Rittertum nun wieder aufblühen kann. Jean-Michel

---

<sup>79</sup> Im Folgenden als Ordensregel oder Regel bezeichnet.

<sup>80</sup> Vgl. The Rule. S. 13f.

<sup>81</sup> Vgl. The Rule. S. 16.

<sup>82</sup> Vgl. The Rule. S. 11.

<sup>83</sup> Vgl. The Rule. S. 19.

erklärt nicht nur, dass die Ordensgründung von Hugo de Payns ausging, sondern auch, wie die Verfassung der Regel zustande kam. In Artikel 6 zählt er die geistlichen Konzilsteilnehmer auf, einen Absatz weiter nennt er die sechs Ordensritter um Hugo. Das Vorwort endet in Absatz 8 mit den Schlussworten des Adsumus.<sup>84</sup>

Da seit der Entstehung der Templergemeinschaft bis zum Konzil von Troyes schon einige Jahre vergangen waren, besaß der Orden bereits eigenen Traditionen und Gewohnheiten, die sich wegen der Nähe zu den Kanonikern vom Heiligen Grab an der Regel des Heiligen Augustinus orientierten. Diese könnten den Konzilsteilnehmern als Rohentwurf vorgelegt worden sein, denn der Verfasser weist darauf hin, dass die Konzilsteilnehmer über die Regel diskutierten und Verschiedenes auch verwarfen. Dies verdeutlicht, dass die Erstellung einer Regel für einen Ritterorden Neuland für die Konzilsteilnehmer war, ebenso wie der Umstand, dass Papst Honorius und dem Jerusalemer Patriarchen Stephan ein Ermessensspielraum zur Änderung der Regel gelassen wurde. Während viele Bestimmungen über das monastische Leben von anderen Orden übernommen werden konnten, wussten die Konzilsteilnehmer über die notwendigen Eigenheiten der Kriegsführung vor Ort kaum Bescheid.<sup>85</sup>

Obwohl Orden, deren Aufgabenbereich hauptsächlich weltliche Belange umfasste, üblicherweise nach der Regel des Augustinus lebten, erhielt der Templerorden aber – trotz des anfänglichen Einflusses durch die Regularkanoniker vom Heiligen Grab – dezidiert die Benediktinerregel nach zisterziensischem Vorbild. Wegen der Teilnahme bedeutsamer Zisterzienseräbte am Konzil, darunter Bernhard von Clairvaux und Stephan Harding von Citeaux, scheint dies nicht verwunderlich.<sup>86</sup> Demurger nennt aber nicht nur den zisterziensischen Einfluss als Grund, sondern greift auch die These von Antonio Linage Conde auf, dass der Templerorden ebenso wie die ersten Mönche der Benediktinerklöster aus Laien bestand, während die Kanoniker bei ihrer Entstehung bereits Kleriker waren. Die benediktinische Regel sei daher vorteilhafter für den neuen Laienorden gewesen. Dies

---

<sup>84</sup> Vgl. The Rule. S. 20f.

<sup>85</sup> Vgl. The Rule. S. 20.

<sup>86</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 38-40. Auf den Einfluss der Zisterzienser verwies bereits Gustav Schnürer anhand zahlreicher ähnlicher Kapitel zwischen Templer- und Benediktinerregel. Vgl. SCHNÜRER, Templerregel. S. 57.

änderte sich schließlich, denn mit der Etablierung eigener Kapläne war der Templerorden kein reiner Laienorden mehr.<sup>87</sup>

Mit Absatz 9 beginnt die eigentliche Regel, in den weiteren Absätzen wird der Eintritt in den Orden geklärt und die Aufnahme exkommunizierter Ritter empfohlen. Diese Passage unterscheidet sich deutlich von der lateinischen Version, in der an der gleichen Stelle die Aufnahme nicht-exkommunizierter Ritter thematisiert wird. Demurger sieht in dieser Stelle eine Veränderung der Gegebenheiten, die eine nachträgliche Überarbeitung notwendig machten. Die Templer erkannten demnach, dass jene weltlichen Ritter, die sich mit ihrer Lebensweise gegen die christlichen Ideale stellten, aufgrund ihrer Kampffertigkeiten durchaus willkommene Mitglieder werden konnten. Um diese galt es also zu werben, da jene weltlichen Ritter, die generell ein möglichst christliches Leben führten, meist von selbst dem Orden beitraten. Die Voraussetzung der bischöflichen Aufhebung der Exkommunikation blieb dabei aufrecht, allerdings konnten die Templer nun selbstständig um diese Ritter werben.<sup>88</sup> Grund für diese bewusste Änderung könnte natürlich auch ein weiterhin ausbleibender Zulauf von Mitgliedern gewesen sein. Auch Bernhard, der eigentlich am Verfassen des lateinischen Originals mitwirkte, plädierte später in „De laude“ für eine Aufnahme exkommunizierter Ritter.<sup>89</sup>

Die anschließenden Abschnitte der französischen Fassung behandeln zunächst verschiedene praktische Aspekte, wie die Kleidung der Ordensmitglieder oder ihre Essgewohnheiten. Wilhelm von Tyrus berichtet, dass die Templer bis dahin ihre säkulare Kleidung trugen, am Konzil erhielten sie schließlich die bekannte weiße Kleidung. Die typischen roten Kreuze der Templer fanden sich darauf allerdings noch nicht, diese erhielt der Orden erst durch Papst Eugenius III. und sollte die Verbundenheit zu Christus und ihre Berufung als Märtyrer symbolisieren.<sup>90</sup>

Die Absätze 23 bis 29 behandeln die Mahlzeiten der Tempelritter. Die Speisevorschriften beinhalten auch spirituelle Praktiken, diese umfassten das Verlesen der Schrift während des Essens und das Tischgebet im Anschluss, welches in einer Kirche abgehalten wurde. Das

---

<sup>87</sup> Vgl. DEMURGER, Ritter. S. 89.

<sup>88</sup> Vgl. DEMURGER, Templer. S. 62f.

<sup>89</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 288.

<sup>90</sup> Vgl. NICHOLSON, Knights Templar. S. 23.

Schweigegebot während der Mahlzeiten wurde durch Bibelverse aus dem zweiten Thessalonicherbrief und aus Psalm 39,2 eigens betont.<sup>91</sup>

#### 4. 2.1. Die Grundsätze monastischen Lebens in der Ordensregel

Wesentlichster Bestandteil der Ordensregel und wahrscheinlich bereits im ersten Entwurf Hugos enthalten, war die Einhaltung der monastischen Tugenden von Armut, Keuschheit und Gehorsam. Als kämpfender Orden erforderte die besondere Aufgabe der Templer jedoch individuelle Lösungen zur Befolgung dieser Tugenden. So war den Ordensrittern eine Entsagung aus der Welt, also ein abgeschiedenes Leben, nicht völlig möglich, weshalb dieses Element als Abwendung vom weltlichen Rittertum interpretiert wurde.<sup>92</sup> Dies drückte sich auch im Aspekt der Armut aus, denn die Ordensritter mussten mehrere Pferde besitzen, sowie Kriegsausrüstung. Um sich aber vom weltlichen Rittertum abzugrenzen, sollte diese Ausrüstung so schlicht wie möglich gehalten sein. Im alltäglichen Ordensleben sollten die Brüder hingegen einfache Kleidung tragen und karge Speisen zu sich nehmen. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang Absatz 22, in welchem das Tragen spitzen Schuhwerks und Schuhbänder und lange Haare ausdrücklich verboten werden. Diese Art der Mode war im 12. Jahrhundert unter Adeligen beliebt, für die Konzilsteilnehmer stellte sie daher ein Zeichen des sündigen Ritterstands dar, weswegen sich die Tempelritter deutlich davon abgrenzen sollten.<sup>93</sup> Weitere Vorschriften, die das Verhalten und die Lebensweise weltlicher Ritter verbieten, finden sich in Absatz 52, wo prunkvolles Zaumzeug verboten wird, sowie in Absatz 55, welcher die Jagd, Ausdruck des ritterlichen und adeligen Lebens, ausdrücklich verbat.<sup>94</sup> Diese Ausdrucksformen des weltlichen Rittertums kritisiert auch Bernhard von Clairvaux in „De laude“ ausdrücklich, wie in Kapitel 6.2. aufgezeigt wird.

Keuschheit spielte bei den Templern ebenso eine wichtige Rolle, wie bei den anderen Orden. Der Umgang mit Frauen bedrohe das Seelenheil, wie es in der Templerregel hieß: „*for by it the old devil has led many from the straighth path to Paradise.*“<sup>95</sup> Aus diesem Grund sollten laut Regel auch keine Schwestern bei den Tempelrittern wohnen. Dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der Praxis recht bald Schwestern in der Nähe der Templer lebten, welche ebenfalls ein Gelübde ablegten. Natürlich traten auch immer wieder Ritter

---

<sup>91</sup> Vgl. The Rule. S. 25-27.

<sup>92</sup> Vgl. DEMURGER, Ritter. S. 28.

<sup>93</sup> Vgl. The Rule. S. 22-25.

<sup>94</sup> Vgl. The Rule. S. 32.

<sup>95</sup> Vgl. The Rule. S. 36.

bei, die bereits Familie besaßen. Diese Ordensmitglieder mussten mit ihrer Familie getrennt von den keuschen Ordensmitgliedern leben und durften auch nicht die weiße Kleidung tragen. Nach dem Tod einer der Ehepartner konnte der andere das Gelübde ablegen und als Bruder oder Schwester beim Orden verbleiben.<sup>96</sup> Im Zusammenhang mit der Keuschheit ist auch Absatz 14 der Regel spannend, der die Aufnahme von Kindern, wie sie teilweise in anderen Orden üblich war, verbietet, da die Mitglieder des Ordens kampfesfähig zu sein hätten.<sup>97</sup> Auch dies änderte sich im Laufe der Zeit, aber trotz der späteren Annahme von Kindern aus adeligen Familien, blieb das Mindestalter für die Ablegung der Profess bei 20 Jahren.<sup>98</sup>

Als Ausdruck des Gehorsams galt die strenge Hierarchie, derer sich alle Ordensmitglieder unterwerfen mussten. Der Ordensmeister besaß grundlegende, in der Regel festgeschriebene, Privilegien und seinen Entschlüssen mussten alle Mitglieder gehorchen. So konnte er etwa über den Besitz der anderen Ordensbrüder frei verfügen und ihn auch weitergeben.<sup>99</sup> Seine Befehlsgewalt wurde allerdings beschränkt, unter anderem in den an die Regel anschließenden *retrais*, denn es war dem Ordensmeister ohne Zustimmung des Kapitels nicht erlaubt, Ländereien zu verschenken oder zu verkaufen. Ebenso benötigte er die Erlaubnis des Kapitels, um Krieg zu führen, und die ihm direkt unterstehenden Ränge, wie jener des Seneschalls, wurden auch von der Versammlung gewählt.<sup>100</sup> Mit der direkten Unterstellung des Ordens unter das päpstliche Amt 1139 bestand keine direkte Kontrollinstanz mehr durch die Ortsbischöfe. Dadurch waren die Vorsteher der jeweiligen Ordensniederlassungen relativ unabhängig und unterstanden nur dem Ordensmeister selbst. Die Einteilung der Ordensbrüder findet sich in der französischen Fassung erst ab Absatz 62.<sup>101</sup> Relativ rasch dürfte sich eine Unterscheidung zwischen ehemaligen Adeligen, welche Ordensbrüder waren, und einfachen Leuten, die im Orden als sogenannte Sergeanten lebten, ergeben haben. Dass die weltliche Hierarchie sich in den Ritterorden fortsetzte, ist auch anhand der Ordensmeister erkennbar, welche zum größten Teil aus dem (Hoch-)Adel stammten. Diese Hierarchisierung wird aus den später niedergeschriebenen *retrais* deutlich.

---

<sup>96</sup> Vgl. DEMURGER, Ritter. S. 107f.

<sup>97</sup> Vgl. The Rule. S. 23.

<sup>98</sup> Vgl. DEMURGER, Ritter. S. 107.

<sup>99</sup> Vgl. The Rule. S. 28.

<sup>100</sup> Vgl. The Rule. S. 40f.

<sup>101</sup> Im Gegensatz zur lateinischen Version, in der diese Absätze zu Beginn der Regel stehen. Näher dazu unter Fußnote 76.

Jürgen Sarowsky spricht von einer sozialen Ordnung, „die sich an die zeitgenössischen Gesellschaftsmodele anlehnte.“<sup>102</sup> Damit meint er, dass sich in den Ritterbrüdern die *bellatores*, in den Sergeanten die *laboratores* und in den Priesterbrüdern die *oratores* wiederfanden. Schon seit seiner Entstehung kannte der Orden auch die *milites ad terminum*, die für einen bestimmten Zeitraum am Ordensleben teilnahmen.<sup>103</sup>

#### 4.2.2. Die Spiritualität der Templer

Jochen Schenk betont, dass die Templerregel zu offen formuliert ist, um ausreichend Hinweise über die Liturgie des Ordens zu geben, allerdings darf davon ausgegangen werden, dass die Templer der Jerusalemer Liturgie, geprägt durch die Betreuung der Kanoniker vom Heiligen Grab, folgten.<sup>104</sup> Zwar werden in der Ordensregel gewisse religiöse Pflichten genannt, die erfüllt werden mussten, allerdings wurden diese meist nicht näher beschrieben. Schenk geht daher davon aus, dass die religiösen Praktiken „were formed locally by social, cultural and historical circumstance [...]“<sup>105</sup>, was fehlende Quellen erklären würde.

Wesentliche festgehaltene liturgische Elemente waren das Tischgebet, welches in Absatz 29 geregelt wurde und die Verlesung der Schrift während der Mahlzeiten in Absatz 24, die bereits in anderen Orden verbreitet waren.<sup>106</sup> Ebenso finden sich in den Absätzen 74-76 der französischen Fassung der Templerregel liturgische Elemente, wenn es um die Einhaltung von Fastenzeiten und Feiertagen geht.<sup>107</sup> Vorschriften zum Halten der Messen oder zum Verlesen der Psalmen, wie sie in der Benediktinerregel zu finden sind, liegen in der Templerregel hingegen nicht vor. Die Betonung der Schweigsamkeit, welche Gehorsam und Demut ausdrücken sollte, verwendet die gleichen Bibelzitate, die sich bereits bei den Benediktinern findet, etwa aus dem Buch der Sprichwörter: „*mors et vita in manu linguae*“<sup>108</sup> Vergleichsweise sehr ausführliche Vorschriften des religiösen Lebens finden sich schließlich in den Regeln über das Konventsleben ab Absatz 340.

---

<sup>102</sup> Siehe: SARNOWSKY, Jürgen: Die Templer. München 2009. S. 61f.

<sup>103</sup> Vgl. The Rule. S. 35.

<sup>104</sup> Vgl. SCHENK, Jochen: The documentary evidence for Templar religion. In: BORCHARDT, The Templars. S. 200.

<sup>105</sup> Siehe: SCHENK, documentary evidence. S. 200.

<sup>106</sup> Vgl. The Rule. S. 26f.

<sup>107</sup> Vgl. The Rule. S. 37f.

<sup>108</sup> Siehe: Biblia sacra. Prv. 18,21. In der Templerregel: „*mors et vita in manu lingue [sic!]*“. Siehe: The Rule. S. 27.

Weitere Quellen über das spirituelle Leben der Tempelritter finden sich erst relativ spät, vor allem überliefert durch den Templerprozess 1312, sie als Beweis für deren gottgefälliges Leben angeführt wurden. Am ehesten finden sich noch liturgische Bücher, besonders die Messbücher der Templer. Das Missale etablierte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts und fand bei den Orden rasch Zuspruch.<sup>109</sup>

Zwei wesentliche Elemente ihrer religiösen Praxis dürfen allerdings als gesichert gelten: eine stark ausgeprägte Marienverehrung, wie sie auch der später gegründete Deutsche Orden kannte, und die Verehrung wichtiger Reliquien, wie die Holzsplitter des am Ersten Kreuzzug gefundenen Kreuzes Christi.<sup>110</sup> Es würde naheliegen, dass für Ritterorden Soldatenheilige, wie der hl. Georg, eine wichtige Rolle spielten, dies war später, besonders in spanischen Orden, auch der Fall. Allerdings entwickelte sich die Verehrung von Soldatenheiligen in Westeuropa erst, während sie in Byzanz schon länger bekannt war.<sup>111</sup> Die Verehrung der Gottesmutter war bei den Templern hingegen seit ihrer Anfangsphase stark ausgeprägt, wie bis heute anhand zahlreicher Marienstatuen und überlieferter Gebete gut nachgewiesen werden kann.<sup>112</sup>

Die Reliquienverehrung war Ausdruck der mittelalterlichen Spiritualität, wobei die Nähe zur Grabeskirche, in der Reliquien Jesu aufbewahrt wurden, den Orden sicher beeinflussten. Das Kreuz als Symbol für die Nachfolge Christi kam ab 1139 sogar auf der Kleidung der Tempelritter zum Ausdruck. Zwar wurde bereits aufgezeigt, dass dieser Wunsch der Nachfolge die Kreuzzugsbewegung im Allgemeinen beeinflusst hatte, die Ordensritter sollten davon aber noch einmal stärker geprägt werden. Zeichen ihrer Verbindung zur Kreuzesreliquie war der Schutz dieser während militärischer Operationen oder bei Transporten.<sup>113</sup> Weiters fanden sich in den Niederlassungen der Templer in Europa zahlreiche Reliquiensplitter, die meist in unterschiedlich große Kreuze eingebettet waren. Berichte über die umfassende Kreuzesverehrung der Templer sollten schließlich auch in den Prozessen als Argumente für ihre rechtgläubige religiöse Praxis herhalten.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Vgl. SCHENK, documentary evidence. S. 208.

<sup>110</sup> Vgl. SCHENK, documentary evidence. S. 205-207.

<sup>111</sup> Vgl. ERDMANN, Kreuzzugs idee. S. 253-257.

<sup>112</sup> Vgl. NICHOLSON, Knights Templar. S. 142-145. Sowie SCHENK, documentary evidence. S. 206f.

<sup>113</sup> Vgl. SCHENK, Jochen: The Cult of the Cross in the Order of the Temple. In: FERNANDES, Isabel C. F. (Hg.): As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares Vol. 1. Palmela 2012. S. 207f.

<sup>114</sup> Vgl. SCHENK, Cult. S. 212-218.

### 4.3. Die Schwierigkeiten der Anfangsjahre

Trotz der offiziellen Bestätigung des Ordens und der neu angeworbenen Mitglieder im Abendland, blieb für viele der Mitglieder die Spannung zwischen Rittertum und Mönchtum bestehen. Bulst-Thiele stellt die These auf, dass die in Outremer verbliebenen Ritter Zweifel an ihrer Entscheidung bekommen hätten, in den Templerorden einzutreten. Außerdem ist es möglich, dass die neuen Mitglieder ursprünglich mit der Absicht eingetreten wären, Mönch zu werden.<sup>115</sup> Diese Ungewissheit ist auch aus Thema des Briefs eines gewissen Hugo peccator, dessen Verfasserschaft nicht eindeutig geklärt werden kann. In diesem Brief, der fast zeitgleich mit der Schrift „De laude“ aufscheint und direkt an die Tempelritter gerichtet ist, werden die Zweifel der Ordensmitglieder über ihren Kriegsdienst auch direkt angesprochen. Ob es sich bei dem Verfasser dieses wichtigen Dokuments um Hugo de Payns oder, wie ebenfalls oft vermutet wird, um Hugo von St. Victor handelt, bleibt weiterhin offen. Dominic Selwood legt naheliegende Gründe für eine Verfasserschaft durch Hugo de Payns vor, der den Brief an seine in Outremer verbliebenen Ordensbrüder verfasst haben könnte.<sup>116</sup>

„[...] *professio vel inlicita sit vel perniosa* [...]“<sup>117</sup> – ihr Gelübde sei ein Mittel der Verderbnis, anstatt Heil zu bewirken, so lautete ein zentraler Vorwurf, welcher sogar im Brief genannt wird. Diese Anschuldigungen zerstörten das Vertrauen der Ordensritter in die Wahrhaftigkeit ihrer Aufgabe und zeigten die Umstrittenheit einer kämpfenden Ordensgemeinschaft. Neben dieser vernichtenden Anklage folgten der Vorwurf des Hochmuts, der Wunsch nach „höheren Orden“, also nach einer Aufwertung gegenüber anderen monastischen Gemeinschaften, und der Vorwurf, durch die Waffenübungen der notwendigen Kontemplation nicht nachkommen zu können. Hugo peccator empfiehlt den Templern in seinem Brief, sie sollten sich auf die ihnen zugewiesenen Aufgaben konzentrieren, da sie darin ihre Erfüllung finden würden. Denn die Zweifel würden vom Teufel selbst stammen, gegen den nur durch die Einhaltung ihrer Gelübde anzukommen wäre.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Vgl. BULST-THIELE, *Sacrae domus*. S. 22f.

<sup>116</sup> Vgl. SELWOOD, Dominic: *Quidam autem dubitaverunt*. The Saint, the Sinner the Temple and a Possible Chronology. In: BALARD, *Autour de la Première Croisade*. S. 223f.

<sup>117</sup> Siehe: SCLAFERT, Clement: „Lettre inedite de Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple“. In: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 34. 1958. S. 292. Zitiert nach SELWOOD, *Quidam autem dubitaverunt*. S. 225.

<sup>118</sup> Vgl. FLECKENSTEIN, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden. In: FLECKENSTEIN, Josef; HELLMANN, Manfred (Hg.): *Die geistlichen Ritterorden Europas*. Reihe Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte Bd. 26. Sigmaringen 1980. S. 11f.

Dieser praktische Ansatz, den der Verfasser mit dem Rat, sich auf die eigenen Aufgaben zu konzentrieren, verfolgt, sollte die Zweifel der Brüder zerstreuen, stellt allerdings noch kein Entgegenreten gegen die Anschuldigungen dar, die von außen an den jungen Orden herangetragen wurden. Um diesen etwas entgegenzusetzen, bedurfte es wohl einer bedeutenderen, theologisch fundierten, Schrift. Josef Fleckenstein streicht daher auch den Gegensatz von der Predigt *Hugo peccators* und der Lobschrift Bernhards hervor. Ist erstere eine Mahnung, den eigenen Prinzipien treu zu bleiben, ermuntert *De laude* die Tempelritter und besitzt einen sehr positiven Aufruf, die Ordensaufgaben mit Hingabe zu erfüllen.<sup>119</sup>

Im Brief Guigos von Kastell, Prior der Chartreuse des Kartäuserordens, findet sich ein weiterer Hinweis darauf, dass die Templer in ihrer Anfangszeit moralische Unterstützung benötigten. Auch wenn kein sicheres Datum für die Niederschrift angegeben werden kann, lässt sich aus dem Brief schließen, dass Guigo ihn zeitnahe zu Hugos Reise durch Westeuropa verfasste.<sup>120</sup> Der Prior verwendet dabei ähnliche Argumente wie Bernhard in *De laude*, wenn er den Templern mitteilt, zwar im weltlichen Kampf nicht hilfreich zu sein, aber ihnen mit geistigen Kräften beistehen möchte. Wie wichtig Guigo die geistige Unterstützung hält, die er dem Ordensmeister sendet, zeigt sich daran, dass er den Brief gleich zweimal durch verschiedene Boten sendet.<sup>121</sup>

Die Quellen veranschaulichen, dass neben der Problematik des geringen Zulaufs, der die zweijährige Werbereise Hugos Abhilfe schaffen sollte, auch eine Gewissenskrise die Templer erfasst hatte. Der Ordensmeister wandte sich daher an einen der bedeutendsten geistlichen Schriftsteller seiner Zeit, Bernhard von Clairvaux, mit der Bitte, eine Schrift zur Erbauung des neuen Ordens zu verfassen.

## 5. Bernhard von Clairvaux

Der 1090 geborene Bernhard von Clairvaux, der bereits einundzwanzig Jahre nach seinem Tod im Jahr 1153 heiliggesprochen wurde, gilt als eine der prägendsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Ursprünglich eingetreten in Cîteaux, der Mutterabtei der Zisterzienser wurde er

---

<sup>119</sup> Vgl. FLECKENSTEIN, *Rechtfertigung*. S. 13.

<sup>120</sup> Vgl. DEMURGER, *Die Templer*. S. 41.

<sup>121</sup> Vgl. Guigo de Castro: *Ad Hugonem sanctae militiae priorem*. In: Greshake, Gisbert (Hg.): *Epistulae Cartusianae: lateinisch, deutsch = Frühe Kartäuserbriefe*. *Fontes Christiani* 10. Freiburg im Breisgau u.a. 1992. S. 112-119.

bereits im Alter von fünfundzwanzig Abt des neugegründeten Klosters von Clairvaux, welches später auch seinenwegen bis zu 700 Mönche beherbergt haben soll. Auch wenn Bernhard nicht zu den Gründungsmitgliedern der Zisterzienser zählte, verhalf er dem Orden doch maßgeblich zu seiner Verbreitung. Obwohl Bernhard nie nach höheren Ämtern strebte, nahm er wesentlichen Einfluss auf die Politik seiner Zeit und hatte an wichtigen Entscheidungen Anteil. Vor allem das Papstschisma führte zur Stärkung Bernhards Position als Schiedsrichter und Friedensstifter des christlichen Abendlandes, welche er oft anstelle von Papst und Kaiser ausübte. Diese Einflussnahme begründete auch die Widersprüchlichkeit Bernhards. Einerseits versuchte er das Ideal des abgeschiedenen Mönchs zu leben, der sich nicht in die Umstände seiner Zeit einmischt, andererseits führte das Autoritätsvakuum in der Kirche dazu, dass der politisch interessierte Bernhard diese Rolle übernahm. Nicht nur bei Glaubensfragen vertrat Bernhard dabei eine relativ konservative Haltung, wie etwa in der Auseinandersetzung zwischen monastischer oder scholastischer Theologie mit dem progressiven Petrus Abaelardus deutlich wurde. Auch in dieser Debatte zeichnete sich Bernhards Zerrissenheit zwischen mönchischer Bescheidenheit und politischem Durchsetzungswillen deutlich ab.<sup>122</sup>

Im Bereich der Kreuzzüge sind seine Predigten und Briefe von großer Bedeutung, da sie die Bevölkerung maßgeblich an den bewaffneten Wallfahrten begeisterten. Auch am Verfassen der Ordensregel der Tempelritter hatte er Anteil, wenn er auch nicht selbst am Konzil von Troyes teilnahm, sondern die Regel erst später überarbeitete.

## 5.1. Die Theologie Bernhards

Als Anhänger der monastischen Tradition pflegte Bernhard eine starke Auseinandersetzung mit den biblischen Texten. Die biblischen Texte wurden nicht nur immer wieder gelesen, sondern auch gesungen oder vorgebetet und wurden so stark verinnerlicht. Daher ist es wenig verwunderlich, dass Bernhard in seinen Schriften meist Bezüge zur Heiligen Schrift herstellte. Ihm war dabei aber wichtig, die übertragene Bedeutung der Texte zu betonen,

---

<sup>122</sup> Vgl. DINZELBACHER, Peter: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers. Darmstadt 2012. Kap. I.-III.

denn eine wortwörtliche Auslegung der Schrift würde zu Irrlehren führen, wie er sie vor allem den jüdischen Schriftgelehrten vorhielt.<sup>123</sup>

Die Theologie Bernhards war stark vom Bild des *himmlischen Jerusalems* beeinflusst, welches auch zahlreiche seiner Schriften prägte. Dabei handelt es sich für ihn um die „*im Jenseits zu vollendende Gemeinschaft*“<sup>124</sup>. Seiner Auffassung nach müsse die durch den Fall der Engel in Mitleidenschaft gezogene Stadt von den Menschen wiederaufgebaut werden, da dadurch auch die Wiederherstellung jenes Zustands der Menschheit vor dem Sündenfall erreicht sei. Besondere Bedeutung kommt dabei den Mönchen zu, welche zwar körperlich noch an die Erde gebunden sind, ihre Herzen jedoch bereits dem Himmel zugewandt haben. Clairvaux ist für Bernhard dabei ein Ort, an dem das himmlische Jerusalem bereits Gestalt annimmt, da es als Maßstab des gelungenen menschlichen Zusammenlebens gelten darf. Dem mit den Kreuzzugspredigten begonnenen Wandel des vorerst im übertragenen Sinne verstandenen Jerusalems hin zur konkreten Stadt steht Bernhard zunächst kritisch gegenüber, da es seiner theologischen Sichtweise widerspricht. „*Liber ad milites templi. De laude novae militiae*“ ist schließlich Bernhards erstes Werk, in welchem er die konkrete Bedeutung Jerusalems verwendet, wie an späterer Stelle noch gezeigt wird.<sup>125</sup>

Seine Sicht der mittelalterlichen Gesellschaft stellt Bernhard in mehreren Briefen und Predigten dar. In seiner 91. Predigt teilt Bernhard das Gottesvolk, in drei Stände<sup>126</sup>: Die Eheleute, die Priester und die Mönche, welche er am Ende der Predigt mit Ijob, Noach und Daniel gleichsetzt.<sup>127</sup> Näher betrachtet er diese Einteilung in seiner Predigt an die Äbte, in der er beschreibt, wie diese drei biblischen Personen das Meer überqueren. Bernhard beschreibt den Bezug der drei Personen zu den drei Ständen bereits zu Beginn seiner Predigt. Die Sicherheit Noachs beim Lenken der Arche ist für ihn der Inbegriff des kirchlichen Leiters, Daniels Entsagung und Keuschheit versinnbildlichen das Ideal des enthaltsamen Mönchs und Ijob wird mit seinem Besitz als Zeichen für das gläubige Volk gesehen, das die irdischen Güter der Welt verwaltet. Das Meer, welches nun zu durchqueren ist, steht für die Welt, in der die drei Stände leben, und seine Gefahren für die Gefahren der Sünde. Ijob

---

<sup>123</sup> Vgl. DIERS, Michaela: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. Münster 1991. S. 206, Anm. 51.

<sup>124</sup> Siehe: DIERS, Bernhard. S. 351.

<sup>125</sup> Vgl. DIERS, Bernhard. S. 351-354.

<sup>126</sup> Diese Einteilung darf nicht mit der Ständegesellschaft des Mittelalters verwechselt werden.

<sup>127</sup> Vgl. BERNHARD von Clairvaux: Sermo XCI. In: BvC. Bd. 9. Innsbruck 1998. S. 702-713.

überquert dieses Meer mühselig durch eine Furt, während Noach auf dem Schiff ebenfalls den Gefahren des Meeres ausgesetzt ist. Nur Daniel wandert vergleichsweise gefahrlos auf einer Brücke über das Meer.<sup>128</sup> Mit diesem Bild verdeutlichte Bernhard sehr anschaulich, dass selbst der weltliche Klerus den Gefahren der Sünde ausgesetzt sei und nur die monastische Lebensweise relative Sicherheit biete.

Doch auch im Mönchtum gab es für Bernhard eine Hierarchisierung, weswegen er es auch teilweise ablehnte, Mönche aus einem anderen Orden aufzunehmen, wenn er bei ihnen eine nicht ausreichend monastische Lebensweise befürchtete. Grundsätzlich stellte der Zisterzienserorden für Bernhard die beste Form des mönchischen Zusammenlebens dar, selbst gegenüber dem von ihm unterstützten Templerorden, wie im Brief Bernhards an den Grafen der Champagne deutlich wird. Zwar beglückwünscht Bernhard den Grafen zum Eintritt in den Templerorden, signalisierte aber auch, dass ihm ein Beitritt zu den Zisterziensern lieber gewesen wäre.<sup>129</sup> Ebenso verdeutlicht wird die Hierarchisierung daran, dass für Bernhard der Übertritt vom Templerorden in den Zisterzienserorden problematischer erschien, als von einem anderen Orden, wie aus seinem Brief an Papst Eugen III. hervorgeht.<sup>130</sup>

Obwohl Bernhard die Kreuzzugs-idee grundsätzlich unterstützte, erschien ihm, ganz in der Tradition seiner Zeit, die Beteiligung von Mönchen an den Kreuzzügen unmöglich. Dies geht vor allem aus seinem Brief an die Zisterzienseräbte hervor, in dem er schreibt:

*„Was hat dich zu berühren, was rings in der Welt geschieht, der du gelobt hast, ein Leben in der Einsamkeit zu führen? Was nähst du das Kreuz an dein Kleid, der du es doch stets in deinem Herzen trägst, wenn du das religiöse Leben beachtest? Um jedes weitere Wort zu meiden, sagen wir daher ganz allgemein, nicht etwa auf unsere Autorität pochend, sondern auf die des Papstes: Wenn ein Mönch oder Laienbruder am Kreuzzug teilnimmt, wird er dem verdienten Spruch der Exkommunikation unterliegen.“<sup>131</sup>*

Für Bernhard war aber nicht nur die Teilnahme an Kreuzzügen mit einer mönchischen Lebensweise unvereinbar, auch die Errichtung von Klöstern im Heiligen Land lehnte er ab, da

---

<sup>128</sup> Vgl. BERNHARD von Clairvaux: Sermo ad Abbates. In: BvC. Bd. 8. Innsbruck 1997. S. 646-657.

<sup>129</sup> Vgl. BERNHARD von Clairvaux: Epistola XXXI. In: BvC. Bd. 2. Innsbruck 1992. S. 410-413.

<sup>130</sup> Vgl. BERNHARD von Clairvaux: Epistola CCLXI. In: BvC. Bd. 3. Innsbruck 1992. S. 380-383.

<sup>131</sup> Vgl. BERNHARD von Clairvaux: Epistola DXLIV. In: BvC. Bd. 3. Innsbruck 1992. S. 1038-1041.

die Bedingungen in Outremer aus seiner Sicht nicht geeignet schienen, um ein zurückgezogenes monastisches Leben zu führen. So mahnt Bernhard auch mehrmals Mönche davor, nach Jerusalem zu ziehen, da „*an jenem Ort kämpfende Soldaten notwendiger seien, als singende oder wehklagende Mönche*“.<sup>132</sup>

## 6. Ad Milites Templi. De Laude Novae Militiae

### 6.1. Allgemeines über die Quelle

Die Lobschrift „Ad milites Templi. De laude novae militiae“ entstand, wie ihr Verfasser Bernhard von Clairvaux bereits im Vorwort anmerkt, aufgrund mehrmaligen Bittens Hugo de Payns. Der Grund für das Verfassen der „Lobschrift auf das Neue Rittertum“, wie der Text heutzutage oft bezeichnet wird, besteht in der schwierigen Anfangsphase des Templerordens, welche in Kapitel 4.2. dargestellt wurde. Wie dort angemerkt, umfasste der Orden bis zum Konzil von Troyes sicherlich mehr als neun Mitglieder, übermäßigen Zulauf dürfte er aber nicht erhalten haben, da generell ein großer Zustrom an neuen Kreuzfahrer\*innen im Heiligen Land ausblieb. Die drei Gründe, welche Demurger in seinem Werk „Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120-1314“ für die Reise Hugo de Payns aufführt<sup>133</sup>, können teilweise auch als Begründung für die Lobschrift gelten. Zwar war die Gemeinschaft nach 1129 als offizieller Orden anerkannt worden und hatte Zulauf durch Hugos Werbereise erhalten, die genannten Zweifel der Ordensbrüder blieben jedoch aufrecht. Trotz der theologischen Neuerungen, welche die Kreuzzüge in Hinblick auf das Rittertum gebracht hatten, galt der Ritterstand noch immer als unvereinbar mit dem Stand des Klerus.

Bernhards Schrift sollte den verbreiteten Zweifeln entgegentreten. Allerdings beließ er es nicht bei einer „*exhortationis sermo*“<sup>134</sup>, wie der Verfasser sein Schreiben im Vorwort nennt, denn im weiteren Verlauf der Lobschrift versucht er, dem Orden eine theologisch fundierte religiöse Ausrichtung zu geben.

---

<sup>132</sup> Siehe: BERNHARD von Clairvaux: Epistola CCCLIX. In: BvC. Bd. 3. Innsbruck 1992. Selbstübersetzung. S. 636.

<sup>133</sup> Vgl. dazu die Darstellung in Kapitel 4.1.1.

<sup>134</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 268.

Der Entstehungszeitpunkt der Lobrede lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Als spätester Entstehungszeitpunkt gilt der Tod Hugos im Jahr 1136, als frühester werden üblicherweise die Jahre 1127/28 vor dem Konzil von Troyes angegeben. Die Beteiligung Bernhards an der Templerregel, die in De laude aber keine Erwähnung findet, könnte darauf hindeuten, dass die Lobschrift im Umfeld des Konzils entstand. Peter Glatz, der seine Arbeit über De laude zeitlich sehr nahe zu Schramls Einleitung verfasst hat, plädiert dort für das Jahr 1130 als spätesten Zeitpunkt. Er verweist dabei auf eine These von David Carlson, dass Bernhard in seinem Werk scharf die Gepflogenheiten der weltlichen Ritter, wie das Turnier verurteilt. Die Teilnahme an Turnieren wurde allerdings am Konzil von Clermont 1131 verboten, und dieses Verbot auf den Konzilien in Liège und in Reims wiederholt. Bernhard, der selbst an letzterem Konzil teilnahm, wusste sicherlich von diesem Verbot und hätte wohl kaum nach 1131 eine verbotene Praxis kritisiert.<sup>135</sup> Des Weiteren ist eine zeitlich nahe Einordnung zum Brief des Hugo peccators und zum Konzil von Troyes deshalb sinnvoll, weil sich nach der Werbereise Hugo de Payns die Situation der Templer deutlich besserte. Ein Verfassen der Schrift vor dem Konzil von Troyes, wie Dominic Selwood dies angenommen hat, lehnt Glatz ab, da es naheliegender sei, dass Bernhard zunächst die Ergebnisse des Konzils abgewartet hätte.<sup>136</sup>

Auch Verbreitung und Bedeutung der Lobrede für den Templerorden ist in der Forschung umstritten, da die Zahl von Ordensbrüdern, die des Lesens mächtig waren, nicht mehr festgestellt werden kann. Alan Forey hat versucht, eine grobe Einschätzung der Illiteralität der Mitglieder in Ritterorden vorzunehmen und geht davon aus, dass die Orden ihren Brüdern nur selten Lesen und Schreiben beibrachten.<sup>137</sup> Interessant ist allerdings Foreys Hinweis, dass ein Tempelritter während des Prozesses gegen seinen Orden aussagte, eine Kopie der Lobschrift Bernhards zu besitzen.<sup>138</sup> Da die Ritterorden allerdings auch die Pflege von Kranken und Verwundeten vornahmen oder auch anderen Tätigkeiten nachgingen, die Schreib- und Lesefähigkeiten voraussetzten, kann davon ausgegangen werden, dass

---

<sup>135</sup> Vgl. GLATZ, Peter: Bernhard von Clairvaux. Laus novae militiae. Historisches Umfeld, Struktur und Aussage; mit einer Untersuchung zur klassischen Bildung Bernhards. (DA) Universität Salzburg 1991. S. 50f.

<sup>136</sup> Vgl. SELWOOD, Quidam autem dubitaverunt. S. 229. Sowie GLATZ, Laus novae militiae. S.51f.

<sup>137</sup> Das lateinische Wort „illiteratus“ bedeutete im Mittelalter allerdings nur, der lateinischen Sprache nicht mächtig zu sein. Demurger plädiert dafür, dass durchaus Mitglieder des Ordens lesen konnten und Zugriff auf die jeweilige Ausgabe der Regel in ihrer Niederlassung hatten. Vgl. DEMURGER, Templer. S. 65.

<sup>138</sup> Vgl. FOREY, Alan John: Literacy and Learning in the Military Orders during the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: NICHOLSON, The Military Orders Vol. 2. S. 195.

zumindest ein paar Mitglieder in den jeweiligen Ordensniederlassungen lesen und schreiben konnten. Den Kaplänen, welche ab 1139 vollwertige Mitglieder der Templer wurden, kam dabei besonders die Aufgabe zu, ihren Mitbrüdern aus der Heiligen Schrift oder anderen Texten vorzulesen.<sup>139</sup>

Abseits des Ordens dürfte die Lobschrift allerdings durchaus Verbreitung gefunden haben, da bis heute 33 bekannte Exemplare davon existieren.<sup>140</sup> In der römischen Kurie fand die Lobschrift besonderen Anklang, da sie in mehreren Bullen, vor allem an die Templer selbst, rezipiert wurde.<sup>141</sup>

### 6.1.1. Der Aufbau der Quelle

Die Lobrede beginnt mit einem Prolog Bernhards, in welchem er die Gründe für sein Verfassen angibt, darauf folgen dreizehn Kapitel. R. Schraml teilt die Kapitel nach ihrem inhaltlichen Charakter grob in drei Abschnitte, wobei die beiden letzten Kapitel nicht in diese Einteilung passen und von ihm als Anhang betrachtet werden. Demnach geht Bernhard in den Kapiteln I-IV auf die neue Ritterschaft ein, hier finden sich größtenteils Argumente zur Zerstreung der Zweifel. In den Kapiteln V-X liegt der Fokus stärker auf einer theologischen Ausführung, hier behandelt Bernhard mehre Stätten des Heiligen Landes. Der letzte Teil umfasst das Kapitel XI, in welchem Bernhard eine Erlösungslehre anhand des Heiligen Grabes darstellt. Dieses Kapitel unterscheidet sich nicht nur durch seine Länge von den vorherigen, sondern auch durch spezifische theologische Auslegung des Kreuzestodes Jesu.<sup>142</sup>

Diesem Aufbau Schramls steht allerdings eine von Peter Glatz erstellte Einteilung gegenüber. Glatz, der sich mit der Lobschrift Bernhards in seiner Diplomarbeit näher auseinandergesetzt hat, plädiert dafür, De laude als gut strukturiertes Gesamtwerk zu betrachten, welches zwei Hauptthemen besitzt, *die Neue Ritterschaft* und *die sieben Geheimnisse des Glaubens*. Nur beide zusammengenommen wird jedoch das Kernthema des Werks sichtbar: Die

---

<sup>139</sup> Vgl. FOREY, Literacy. S. 191-200.

<sup>140</sup> Vgl. SELWOOD, Quidam autem dubitaverunt. S. 222 Anm. 5.

<sup>141</sup> Vgl. MENTZEL-REUTERS, Arno: Gab es eine Spiritualität der Templer? In: BORCHARDT, The Templars. S. 213f. Sowie SCHRAML, Rainer: Einleitung zu De Laude. In: BvC. Bd. 1. S. 263f.

<sup>142</sup> Vgl. SCHRAML, Einleitung. S. 259-262.

Betrachtung des Menschen „als radikaler Sünder, der jedoch durch Taufe, Buße und Erlösung Gerechtigkeit und Heil erlangen kann.“<sup>143</sup>

Demnach gliedert sich die Lobrede in folgende Abschnitte:

Das Hauptthema über die Neue Ritterschaft umfasst den Prolog, die Einleitung in Kapitel I, die Erklärung in Kapitel II, die Zurückweisung des Weltlichen Rittertums in Kapitel III und die Rechtfertigung des Neuen Rittertums in Kapitel IV sowie dem Epilog in Kapitel V, wo ein Lob auf Jerusalem gesungen wird. Glatz zeigt auch, dass dieser Aufbau dem antiken rhetorischem Schema gleicht.

Das Hauptthema der sieben *Glaubensgeheimnisse* beginnt ebenfalls in Kapitel V, danach folgen Kapitel VI mit dem Thema Glaube, Kapitel VII unter dem Aspekt des Unglaubens, Kapitel VIII über das Gericht, Kapitel IX zum Thema Taufe, Kapitel X über die Passion Jesu und der Höhepunkt in Kapitel XI, das Grab. Danach schließt der zweite Hauptteil mit Kapitel XII über die Beichte. Das gesamte Werk wird durch den Epilog in Kapitel XIII zusammengefasst und beendet. Bei dieser Einteilung mag irritieren, dass die Überschriften von Kapitel V, der Tempel, und Kapitel XIII, Bethanien, auch auf biblische Orte verweisen, diese aber nicht wie die anderen heiligen Stätten zu den sieben Geheimnissen gezählt werden. Glatz begründet dies damit, dass die Überschriften wahrscheinlich erst nachträglich eingefügt wurden, wodurch sie aber Bernhards Intentionen widersprechen dürften. Bestes Beispiel dafür bietet Kapitel V über den Tempel, da es den Übergang zwischen dem Thema „Neues Rittertum“ und dem Thema „Glaubensschätze anhand der Heiligen Stätten“ darstellt. Das Tempelgebäude dient dabei nur als Hinleitung auf die Tempelreinigung Christi.<sup>144</sup>

## 6.2. Analyse der Quelle

### 6.2.1. Prologus<sup>145</sup>

Mit den Worten „*bonum certamen cerare*“<sup>146</sup> begrüßt Bernhard im Prolog den Ordensmeister Hugo und zitiert damit bereits in den Grußworten aus 2. Timotheus 4,7-8:

---

<sup>143</sup> Siehe: GLATZ, *Laus novae militiae*. S. 75.

<sup>144</sup> Vgl. GLATZ, *Laus novae militiae*. S. 68f.

<sup>145</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 268.

<sup>146</sup> Siehe: BERNHARD, *De laude*. S.268.

*„Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe den Glauben bewahrt; fortan liegt mir bereit der Siegeskranz der Gerechtigkeit, den der Herr, der gerechte Richter, mir als Belohnung geben wird an jenem Tag.“<sup>147</sup>*

Bernhard verwendet bereits im Grußwort die Bezeichnung *miles Christi* für den Tempelritter Hugo, sowie indirekt auch in der Überschrift, womit die in Kapitel 2.3. beschriebene Verschiebung der Begriffsverwendung deutlich wird.

*„Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem, et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam non liceret, stilum vibrarem, asserens vobis non parum fore adiutorii, si quos armis non possum, litteris animarem.“<sup>148</sup>*

Ganze drei Mal soll der Ordensmeister Bernhard gebeten haben, eine Schrift zur Stärkung ihrer Moral zu verfassen, was die Dringlichkeit der Lobschrift verdeutlicht. Die daran anschließende Betonung Bernhards, er habe auf jemanden gewartet, der besser geeignet wäre, die Lobschrift zu verfassen, ist nicht nur typische Zeichen der Höflichkeitsformeln mittelalterlicher Schreiber, sondern spiegelt auch die innere Einstellung Bernhards wider, der seine (politische) Bedeutung immer wieder herabzuspielen versuchte.

Der künstlerische Aufbau des Satzes, der mehrere Alliterationen und (mit den zahlreichen Wortendungen auf einen Vokal plus dem Buchstaben m) ein Homoioteleuton beinhaltet, verdeutlicht die literarischen Fähigkeiten Bernhards.<sup>149</sup>

Die *hostilem tyrannidem* sind an dieser Stelle nicht nur eine Bezeichnung für die heidnischen Menschen, gegen die die Templer in Outremer kämpften, sondern auch für die inneren Dämonen, die Zweifel unter den Mitgliedern des Ordens säten. Daher soll Bernhard mit dieser Lobrede die Ritter nicht nur zum Kampf gegen die weltlichen Feinde anspornen, sondern auch die gegen die Templer gerichteten Vorwürfe entkräften.

#### 6.2.2. Kapitel I - Mahnrede an die Tempelritter<sup>150</sup>

*„Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris, et in illa regione, quam olim in carne praesens visitavit Oriens ex alto, [...]“<sup>151</sup>*

---

<sup>147</sup> Siehe: ELB. 2. Tim 4,7-8.

<sup>148</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 268.

<sup>149</sup> Vgl. DINZELBACHER, Peter: Anmerkungen zu De laude. In: BvC. Bd. 1. S. 323 Anm. 31.

<sup>150</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S.270-272.

Dieser Satz leitet das erste Kapitel ein, welches als aufmunternde Predigt verstanden werden soll. Das Anfangswort *novum* soll die Veränderung, die diese Ritter mit sich bringen, besonders betonen. Die Tempelritter werden mit Christus selbst, der durch die Sonne symbolisiert wird, verglichen, da sie ebenfalls im Osten in Erscheinung treten.

Ganz zentral ist im ersten Absatz der Verweis auf den Bund Gottes mit seinem Volk, welches auch in dieser Zeit nicht von ihm im Stich gelassen wird. Deutlich macht Bernhard dies mit dem Begriff des Horns, welches im Alten Testament die Rettung bzw. den Schutz Gottes symbolisiert.<sup>152</sup> Die Tempelritter gelten nun als das neue, schutzbietende Horn: „[...] *faciens etiam nunc redemptionem plebis suae, et rursum erigen cornu salutis nobis in domo David pueri sui.*“<sup>153</sup>

Hier greift Bernhard auf die Stelle in Lukas 1,69 zurück<sup>154</sup>, wobei mit der Bezeichnung Haus Davids sowohl die Stadt Jerusalem als auch die gesamte Kirche, die das Haus Davids beerbt, gemeint sein können. Die Nennung Davids erinnert auch an dessen Sieg über die Übermacht der Feinde, womit verdeutlicht werden soll, dass auch die Templer als kleine, unterlegene Schar ihre Feinde besiegen können.

Im nächsten Satz wird die Besonderheit des neuen Rittertums betont, denn sie kämpfen nicht nur wie andere Ritter gegen weltliche Gegner, oder wie Mönche gegen die überirdischen Mächte des Bösen, sondern ziehen gegen beide Arten von Feinden zugleich in die Schlacht. Weder der Kampf weltlicher Ritter noch der monastische Widerstand gegen Dämonen, sind für Bernhard herausragend, da beide weit verbreitet sind. Eine Verbindung der beiden ist allerdings außergewöhnlich, wie er im nächsten Absatz nochmals herausstreicht.

„*Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum [...]*“<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 270.

<sup>152</sup> Gemeint ist damit die schutzsuchende Umklammerung der am Altar befestigten Hornfortsätze, im Alten Israel Zeichen der Asylsuche im Tempel. Vgl. DIETRICH, Christine: Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt. Stuttgart 2008. S. 163. Dieser Aspekt findet sich auch in mehreren biblischen Büchern u.a. in Lev 8,15; 1. Kön 1,52 und 2. Sam 22,3.

<sup>153</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 270.

<sup>154</sup> „Er hat uns ein Horn des Heils aufgerichtet im Hause Davids, seines Knechtes“ Siehe: ELB. Lk 1,69.

<sup>155</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 270.

In diesem Satz stecken zwei wichtige Symbole: Das Schwert, als Zeichen der Ritterschaft und das Zingulum. Das Schwert kann hier im Sinne der Zwei-Schwerter-Lehre, an deren Ausgestaltung Bernhard von Clairvaux beteiligt war, als geistliches und weltliches Schwert gesehen werden. Aber auch das Zingulum beschränkte sich nicht nur auf den Bereich der Mönche, denn das *cingulum militare*, war seit dem Römischen Reich Zeichen des Militärs. Zur Zeit der Kreuzzüge war die Schwertleite, zu der auch das Umgürten mit dem Schwertgürtel gehörte, noch der standesgemäße Initiationsritus des Rittertums.<sup>156</sup> Der Hinweis auf die Panzerung des Glaubens, welche die Seele der Ritter schützt, greift ein altes theologisches Bild auf.<sup>157</sup> Mit dieser Ausrüstung, den weltlichen und geistlichen Waffen, soll der neue Ritter vor allen Gefahren bestens geschützt sein.

Im nächsten Abschnitt verweist Bernhard nun darauf, dass die Templer aber nicht einmal den Tod fürchten müssen. Seine Argumentation beginnt er mit folgender bekannten Stelle des Römerbriefs: „*Und sei es nun, dass wir leben, sei es auch, dass wir sterben, wir sind des Herrn.*“<sup>158</sup> Für die Ordensritter bedeutet dies, dass sie im Sieg von Gott geliebt werden, im Tod aber noch viel mehr: „*Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino.*“<sup>159</sup>

Der Vergleich mit den Märtyrern, den Bernhard anführt, zielt nicht mehr auf das Idealbild eines widerstandslosen Gläubigen ab, sondern meint einen Streiter, der für Gott stirbt. Die außerordentliche Liebe Gottes, die die Tempelritter erfahren, schließt Bernhard aus seiner konsequenten Fortführung des Bibelzitates „*Glücklich die Toten, die von jetzt an im Herrn sterben*“<sup>160</sup>, denn die Ritter sterben nicht nur im Herrn, sondern sogar für ihn.

„*Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit.*“<sup>161</sup> In dieser Aussage, das Seelenheil hänge nicht nur vom Zweck einer Handlung, sondern vielmehr von ihrer Intention ab, zeigt sich die deontologische Ethik Bernhards. Die Ordensritter begehen in der Schlacht keinen Mord, da sie im Namen Christi, also mit guter Intention, streiten, wodurch sie selbst den Tod im Kampf nicht fürchten müssen.

---

<sup>156</sup> Vgl. DINZELBACHER, Anmerkungen. S. 324 Anm. 36.

<sup>157</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 270f.

<sup>158</sup> Siehe: ELB. Röm 14,8.

<sup>159</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 272.

<sup>160</sup> Siehe: ELB. Offb 14,13.

<sup>161</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 272.

Bernhard führt an dieser Stelle sehr breit aus, warum das Seelenheil des weltlichen Ritters ständig bedroht ist, denn nicht nur der sündige Tod im Kampf stelle eine Gefahr dar, sondern auch das Leben in Sünde. „*Die Seele, die sündigt, sie allein soll sterben.*“<sup>162</sup> Mit diesem Zitat aus dem Buch Ezechiel verweist Bernhard darauf, dass der Sünder deswegen verloren ist, weil er seine Seele verwirkt hat. Gerade dies treffe jedoch auf die Tempelritter nicht zu, wodurch der größte Unterschied zum weltlichen Rittertum bereits aufgezeigt ist.

### 6.2.3. Kapitel II und III Das Weltliche Rittertum und das Neue Rittertum<sup>163</sup>

In seinem zweiten Kapitel geht Bernhard nun näher auf das weltliche Rittertum ein und findet kaum Gutes an diesem. Treffend bringt Bernhard seine Abneigung bereits im ersten Satz zum Ausdruck: „*Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae [...].*“<sup>164</sup> Mit diesem Wortspiel erkennt er ihnen die Bezeichnung Ritterschaft ab und nennt sie stattdessen Schlechtigkeit, weil sie durch ihr Morden sowohl das eigene (ewige) Leben verwirken, als auch das weltliche des Getöteten. Mit dem Verweis auf den ersten Korintherbrief<sup>165</sup> teilt er ihnen gleich auch mit, dass sie am Ende ihres Lebens den Lohn für ihre Untaten erhalten würden.

Auffallend deutlich verurteilt Bernhard die Prunksucht und Eitelkeit der Ritter, die ihre Pferde und Rüstungen mit aufwendigen Verzierungen schmückten, da diese dem asketischen Lebensstil der Mönche widersprach. Die Kritik an den langen Haaren und weiten Gewänder, im Mittelalter unter dem französischen Adel modern, findet sich ja bereits in der Templerregel ausführlich. Die weiten Gewänder stellen für Bernhard auch eine Einschränkung im Kriegsdienst dar, denn sie behindern die Ritter im Kampf.<sup>166</sup>

Im Gegenzug dazu stellt er im dritten Kapitel die Templer als Idealtypus des Rittertums dar und wiederholt die Vorteile, welche aus dem Dienst an Gott entstehen.

„*Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione.*“<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> Siehe: ELB. Ez 18,4.

<sup>163</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 274-280.

<sup>164</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 274.

<sup>165</sup> „*Denn es ist um unserwillen geschrieben, dass der Pflüger auf Hoffnung pflügen und der Dreschende dreschen soll auf Hoffnung, am Ertrag teilzuhaben.*“ Siehe: ELB. 1. Kor. 9,10.

<sup>166</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 274.

<sup>167</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 276.

Zentral ist der Gedanke, dass sich der Ordensritter im Tod selbst nützt, weil er auf Erlösung hoffen darf, hingegen „[...] wenn er tötet, nützt er Christus.“<sup>168</sup> Die Bedeutung dieser Aussage betont Bernhard in Form einer Klammer vor und nach einem abgewandelten Zitat aus dem Römerbrief<sup>169</sup>, mit dem er die Bewaffnung der Ordensritter verteidigt. Der Tempelritter mordet keine Menschen, sondern er mordet die Bosheit selbst und ist deshalb ein „*defensor christianorum*“.<sup>170</sup>

Der Preis, den der Ritter dafür erhält, ist der Preis des Gerechten, wie es in der Bibel mehrfach beschrieben wird.<sup>171</sup> Der Gedanke, dass der eigene Tod etwas Gutes sei, weil dadurch die Befreiung von den Sünden erreicht werde, war – speziell auf Soldaten bezogen – revolutionär. Anklänge darauf finden sich bereits in Absatz 10 der Templerregel, wo es heißt: „[...] *at the end of the divine office, none should fear to go into battle if he henceforth wears the crown.*“<sup>172</sup>

Mit dem Verweis auf Johannes den Täufer, welcher den Soldaten den Kampf nicht völlig verbat, greift Bernhard auf ein altes Argument zur Verwendung von Waffengewalt zurück.<sup>173</sup> Für die neuen Ritter müsse dies also ganz besonders gelten, da sie die Heilige Stadt gegen die Feinde verteidigen und so den Wiedereinzug des Volk Gottes ermöglichen. Hier verwendet Bernhard ebenfalls das Bild des Alten Testaments vom Zug des Volkes nach Zion.

Auf die Zwei-Schwerter-Lehre greift Bernhard an dieser Stelle nochmals zurück, wenn er von den beiden Schwertern schreibt, die „*von den Gläubigen gegen die halsstarrigen Feinde gezückt werden [sollen.]*“<sup>174</sup>

Der letzte Absatz des dritten Kapitels erzählt nochmals eindringlich von der Rückkehr des Herrn in sein Heiligtum, welche erst eintreten wird, wenn die Feinde des Glaubens besiegt sind. Dazu verwendet Bernhard die Passagen aus Matthäus 23,28 und Jeremia 12,7. Die Klage Adonais bei Jeremia<sup>175</sup> wird auf die Eroberung Jerusalems durch die islamischen

---

<sup>168</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 277.

<sup>169</sup> „Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächlerin zur Strafe für den, der Böses tut.“ Siehe: ELB. Röm. 13,4. Bernhard bezieht diese Passage auf die Tempelritter, die ihre Aufgabe von Gott selbst bekommen haben.

<sup>170</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 276.

<sup>171</sup> Vgl. ELB. Spr 11,30; Mt 6,33. Sowie Biblia sacra. Sap 4,7-17.

<sup>172</sup> Siehe: The Rule. S. 22.

<sup>173</sup> Vgl. ELB. Lk 3, 14.

<sup>174</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 279.

<sup>175</sup> „Ich habe mein Haus verlassen, mein Erbteil verstoßen“ Siehe: ELB. Jer 12,7.

Streitkräfte übertragen. Auf die endgültige Vertreibung der Glaubensfeinde folgt die Rückkehr des Herrn in die Heilige Stadt, die Bernhard ausführlich schildert:

*Redemit Dominus populum suum et liberavit eum, et venient et exsultabunt in monte Sion, et gaudebunt de bonis Domini. Laetare, Ierusalem, et cognosce iam tempus visitationis tuae. Gaudete et laudate simul, deserta Ierusalem, quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Ierusalem, paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium. Virgo Israel, corrueras, et non erat qui sublevaret te. Surge iam, excutere de pulvere, virgo, captiva filia Sion. Surge, inquam, et sta in excelso, et vide iucunditatem, quae venit tibi a Deo tuo.*<sup>176</sup>

Bernhard setzt an dieser Stelle noch mit weiteren Bibelziten fort, um anschließend daraus zu folgern, dass das neue Rittertum durch das Alte Testament bereits angekündigt wurde. Die Tempelritter sollen es sein, die die Rückkehr des Herrn ermöglichen, wodurch die alttestamentlichen Worte, auch im Kontext der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer\*innen, ganz real verstanden werden dürfen.<sup>177</sup>

Allerdings warnt Bernhard im Anschluss davor, die wortwörtliche Bedeutung über die geistliche zu stellen: „[...] *quominus scilicet speremus in aeternum* [...]“.<sup>178</sup>

Diese Vorstellung entspricht genau Bernhards Denken, die biblischen Worte nicht wörtlich zu verstehen, da dadurch der Glaube geschmälert werden könnte.

#### 6.2.4. Kapitel IV Die Lebensweise der Tempelritter<sup>179</sup>

Zu Beginn des vierten Kapitels betont Bernhard abermals seine Ablehnung gegenüber den weltlichen Rittern. Um den Unterschied des neuen Rittertums herauszustreichen, erzählt er nun über die Lebensweise der Templer, wobei Parallelen zur Templerregel erkennbar sind. Anhand der drei evangelischen Räte zeigt Bernhard die Besonderheit des neuen Ritterordens. Zuerst betont er den Gehorsam der neuen Ritter, den er auch mit einem Zitat aus dem ersten Buch Samuel als notwendig für Streiter Gottes belegt.<sup>180</sup> Der asketische

---

<sup>176</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 278 und 280. Die gesamte Passage ist eine Zusammenstellung mehrerer Bibelstellen. Bernhard zitiert dabei aus den Büchern Jer 31,11-12 und Jes 52,9-10; außerdem paraphrasiert er weitere Perikopen aus diesen beiden Büchern, sowie aus Baruch und Lukas.

<sup>177</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 280.

<sup>178</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 280.

<sup>179</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 280-284.

<sup>180</sup> „Denn Widerspenstigkeit ist eine Sünde wie Wahrsagerei, und Widerstreben ist wie Abgötterei und Götzendienst.“ Siehe: ELB. 1. Sam 15,23.

Lebensstil, der sich im einfachen und ehelosen Leben äußern soll, ist nicht nur Ausdruck ihres Standes als kanonischer Orden, sondern verweist generell auf die Bestrebungen der Reformbewegung, zu den Idealen der Urkirche zurückzukehren. Die Aufzählung der Tugendhaftigkeit der neuen Ritter bezieht sich auf alle adeligen Lebensbereiche, die von der Geistlichkeit im Mittelalter kritisiert wurden. Dazu zählten das Spiel und die Jagd, sowie allgemein alle Darstellungen schauspielerischer Art. Außerdem nennt Bernhard noch Eitelkeit und Lüge, die die Templer ablehnen. Die Haare der Tempelritter sollten nach Vorbild der Apostel im Sinne der Tonsur kurz geschoren werden, auch als deutliches Trennungsmerkmal von der weltlichen Ritterschaft.

Im Kampf sollten sie sich mit ihrem Glauben und mit Rüstungen schützen, auch hier betont Bernhard den Verzicht auf jegliche Verzierung. Mit dem Wortspiel „*pugnam quippe, non pompam*“<sup>181</sup> wird die Pflicht der Ritter, das Kämpfen, hervorgehoben, die *pompa* beziehen sich auf das antike Theater und die antiken Festumzüge, die vom Frühchristentum als *pompa diaboli* scharf kritisiert wurden.<sup>182</sup> All jene Ablenkungen, denen sich der Adel hingibt, dürfen für die Ordensritter keine Rolle spielen, ebenso der Ruhm in der Schlacht.

Während die eben beschriebenen Eigenschaften auf die Mitglieder des Ordens durchaus zutreffen konnten und nicht bloße ermutigende Worte bedeuteten, ist die Beschreibung Bernhards über die Art und Weise der Tempelritter, Krieg zu führen, als theologisches Ideal zu betrachten. Die bedachte Ordnung der Schlachtreihe bezieht sich auf das erste und zweite Buch der Makkabäer, wodurch die Tempelritter mit den Freiheitskämpfern Israels im Alten Testament gleichgesetzt werden.<sup>183</sup> Den Vergleich mit den Kämpfern des Alten Testaments macht Bernhard durch folgende Stelle deutlich: „*Veri profecto Israelitae procedunt ad bella pacifici.*“<sup>184</sup> Diese Ruhe verschwindet allerdings, wenn sich die Tempelritter auf den Feind stürzen, was der Verfasser mit Psalm 139,21 (138,21) verdeutlicht.<sup>185</sup> Die Bezeichnungen *neue Makkabäer* oder wahre Israeliten, wie später noch gezeigt wird, für die Tempelritter finden sich auch in päpstlichen Urkunden an den Orden, wobei nicht klar bewiesen werden kann, ob dies nach dem Vorbild Bernhards geschah.

---

<sup>181</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 284.

<sup>182</sup> Vgl. BINDER, Gerhard: Pompa diaboli. Das Heidenspektakel und die Christenmoral. In: BINDER, Gerhard; EFFE, Bernd: Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität. Trier 1998. S. 118-124.

<sup>183</sup> Vgl. DINZELBACHER, Anmerkungen. S. 324f. Anm. 47.

<sup>184</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 284.

<sup>185</sup> „Sollte ich nicht hassen, HERR, die dich hassen, und sollte mir nicht ekeln vor denen, die gegen dich aufstehen?“ Siehe: ELB. Ps 139,21.

Allerdings war der Vergleich christlicher Krieger mit alttestamentlichen Gestalten schon länger verbreitet. Meist handelte es sich dabei um Personen oder Gruppen, die gegen eine feindliche Übermacht gewonnen hatten, eben Judas Makkabäus, aber auch Josua oder David.<sup>186</sup>

Mittelpunkt dieses Kapitels ist die Siegesgewissheit der Templer, selbst im Angesicht einer Übermacht. Diese Gewissheit leitet Bernhard nicht nur aus der Makkabäererzählung ab, sondern auch anhand jener Stelle aus Deuteronomium 32,30, dem Lied Mose, welches jener vor der Landnahme dem israelitischen Volk vorsang: „*Quod et frequentissime experti sunt, ita ut plerumque quasi persecutus sit unus mille, et duo fugarint decem millia.*“<sup>187</sup> Bernhard möchte hiermit in den Vordergrund rücken, dass die Stärke der Tempelritter nicht in Bezug auf ihre Anzahl gesehen werden darf, sondern in der Festigkeit ihres Glaubens liegt. Auch bei dieser Passage wird die Identifikation der Ritter als wahre Israeliten deutlich.<sup>188</sup>

Am Ende dieses Kapitels betont er nochmals die besondere Stellung der Ordensritter aufgrund der Synthese von mönchischem und ritterlichem Leben:

*„Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsitan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.“*<sup>189</sup>

Die Sanftheit des Lamms und die Wildheit des Löwen, die hier vereint sind, erinnern an das Friedensreich aus Jesaja 11,6-7. Seine Frage, ob er die Templer nun Ritter oder Mönch nennen soll, wo doch beides zutrefte, verdeutlicht wiederum die Neuartigkeit dieser Verbindung. Aufgrund ihrer Einzigartigkeit haben die Templer, Bernhard bezeichnet sie abschließend als die „Stärksten Israels“, von Gott eine besondere Aufgabe erhalten: „[...] *qui veri lectulum Salomonis sepulcrum vigilanter fideliterque custodiant [...]*“<sup>190</sup>

Wenn davon ausgegangen wird, dass die Templer ihren Ursprung als kleine Gemeinschaft von Rittern rund um die Kanoniker des Hl. Grabes haben, dürfte der Schutz des Grabes für die Templer als Herzensangelegenheit gegolten haben. Wahrer Salomo ist an dieser Stelle

---

<sup>186</sup> Vgl. ERDMANN, S. 253.

<sup>187</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S.284.

<sup>188</sup> Vgl. DINZELBACHER, Anmerkungen. S. 325 Anm.48.

<sup>189</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 284.

<sup>190</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 284.

natürlich Jesus Christus, eine Bezeichnung, die sich auch bei frühchristlichen Autoren öfters findet.<sup>191</sup>

#### 6.2.5. Kapitel V Der Tempel<sup>192</sup>

Wie bereits in Kapitel 6.1.1. dargelegt, lassen sich die nächsten sechs Kapitel in einen eigenen Abschnitt gliedern, in welchem Bernhard auf verschiedene Stätten des Heiligen Landes eingeht. Diese Darstellung wirkt wie eine Reise, auf die er die Leser mitnimmt, allerdings stecken in den einzelnen Kapiteln präzise theologische Inhalte, die mit den jeweiligen Schauplätzen eng verknüpft sind. Der in Kapitel V beschriebene Tempel eignet sich gut für den Übergang von der Beschreibung des Rittertums zu den folgenden theologischen Ausführungen, da das auf den Grundmauern des Tempels gebaute Gebäude, die Al-Aqsa-Moschee, den Tempelrittern von König Balduin II. als Unterkunft zugewiesen worden waren. Bernhard verbindet die Stätte des Tempels daher nicht sofort mit einem theologischen Aspekt, wie in den späteren Kapiteln, sondern führt zunächst die Unterschiede zwischen den Quartieren der Templer und dem Tempelgebäude Salomos aus, wie es im Ersten Buch der Könige beschrieben wird. In seinem Vergleich lobt Bernhard abermals die Einfachheit, in welcher die Templer leben, denn ihr Gebäude ziert kein Gold und Silber wie im jüdischen Tempel. Hingegen sind die Tugenden und die Sittenhaftigkeit der Tempelritter der Schmuck ihres Quartiers. Ansonsten handelt es sich um ein zweckmäßiges Gebäude mit Waffen an den Wänden und Stallungen für die Pferde.

*„Plane his omnibus liquido demonstrantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam militum Dux [...]“*<sup>193</sup> Um zu verdeutlichen, dass sich das Quartier der Templer mit dem Tempel Salomos messen kann, vergleicht Bernhard ihren Eifer mit jenem Eifer, der bereits Jesus beim Betreten des Tempels erfasste.<sup>194</sup> Die Bezeichnung *„militum Dux“* für Christus entspricht dabei dem Bild des antiken Heerführers.

---

<sup>191</sup> Vgl. HENIG, Roman: Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche. In: GRÄSSER, Erich (Hg.): Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 84. Berlin, New York 1993. S. 116-134.

<sup>192</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 286-290.

<sup>193</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 286.

<sup>194</sup> Vgl. ELB. Joh 2,14-16.

Anstelle der Tieropfer der Israelit\*innen, die Adonai missfielen<sup>195</sup>, stehen nun die friedvollen Opfer der Templer, gemeint sind die mönchischen Tugenden „*fraternam dilectionem, devotam subiunctionem, voluntariam paupertatem.*“<sup>196</sup> Der Kampf gegen die Ungläubigen, welcher durch die Tempelreinigung symbolisiert wird, soll sich nach Bernhard auf die Zeit des Gerichts beschränken, danach wird wieder die Verehrung Gottes in den Vordergrund gestellt. Auch an dieser Stelle scheint der Kampf gegen die Glaubensfeinde auf eine bestimmte Zeit begrenzt, nach der eine Zeit des Friedens folgen soll. Diese Friedenszeit erinnert an die eschatologische Endzeit, welche auf die Bernhard im nächsten Absatz noch deutlicher eingeht.

„*Audiunt insulae, et attendunt populi de longe, et ebulliunt ab Oriente et Occidente, tamquam torrens inundans gloriae gentium et tamquam fluminis impetus laetificans civitatem Dei.*“<sup>197</sup>

Die Vollendung des Reichs Gottes, die in Jerusalem, dem Mittelpunkt der Welt, stattfinden soll, verdeutlicht Bernhard anhand wesentlicher Passagen aus Jesaja. Die Länge, die Bernhard dieser Ausführung in *De laude* gibt, legt nahe, dass die neue Ritterschaft für den Anbruch der Endzeit eine wichtige Rolle spielen soll.

Die „*Verbrecher und Gottlosen, die Räuber und Kirchenschänder, Mörder, Eidbrüchige und Ehebrecher*“<sup>198</sup>, von denen Bernhard schreibt, beziehen sich auf die französische Version der Templerregel, in welcher empfohlen wird, besonders Exkommunizierte in den neuen Ritterorden aufzunehmen.<sup>199</sup> Auch Bernhard verteidigt an dieser Stelle die Aufnahme von Sündern in den Orden, da dadurch im Westen ihre Anzahl abnimmt und in Outremer mehr Männer zur Verteidigung zur Verfügung stehen. Die Reise vom Westen in den Osten vergleicht er dabei mit dem Auszug des israelitischen Volks aus Ägypten. Die Ironie, dass Sünder nun die Bedrängten im Kampf gegen Ungläubige und andere Sünder unterstützen, betont Bernhard als von Christus beabsichtigt, weswegen er auch auf das Beispiel der Umkehr des Apostels Paulus verweist:

---

<sup>195</sup> Bernhard bezieht sich hier wohl nicht auf die allgemeinen Opfer im Tempel, sondern auf die Opfer, die die Israelit\*innen dem goldenen Götzen brachten, während Mose am Berg Sinai weilte. Vgl. ELB. Ex 32.

<sup>196</sup> Siehe: BERNHARD, *De laude*. S. 286.

<sup>197</sup> Siehe: BERNHARD, *De laude* 288.

<sup>198</sup> Siehe: BERNHARD, *De laude*. S. 288. Selbstübersetzung. Originaltext: „*sceleratos et impios, raptores et sacrilegos, homicidas, periuros atque adulteros*“

<sup>199</sup> Vgl. *The Rule*. S. 22.

„*faciatque de hoste militem, qui de Saulo quondam persecutore fecit Paulum praedicatorem.*“<sup>200</sup> Bernhard möchte mit diesem Abschnitt ganz deutlich machen, dass der Beitrag der Sünder bzw. der neuen Ritterschar generell Zeichen für den Anbruch der Endzeit sind.

Im letzten Absatz des Kapitels begrüßt Bernhard zuerst die Heilige Stadt, welche er mit zahlreichen Titeln preist. Die Stadt, die Bernhard direkt anspricht, wurde nach seiner Begründung auch deshalb immer bekämpft, um „*den starken Männern die Gelegenheit gleich wie zur Tugend so auch zum Heil [zu geben].*“<sup>201</sup>

Anschließend begrüßt er das Heilige Land als Ganzes, das „*terra permissionis*“<sup>202</sup>, dessen fruchtbare Fülle er rühmt. Nicht nur die zahlreichen Märtyrer, die aus diesem Land hervorgingen, und zu denen auch die Templer gezählt werden könnten, hebt Bernhard hervor, sondern die ganze Schar der Gläubigen.

Die Betrachtung des Überflusses verknüpft Bernhard an dieser Stelle mit der Gottesschau: Jene, „*die dich geschaut haben,*“<sup>203</sup> erhalten die zahlreichen Gaben im Überfluss und verkünden sie denen, „*die dich nicht geschaut haben*“<sup>204</sup>. Damit leitet er schließlich auf die einzelnen geografischen Stätten über, die er nun beschreiben möchte, „*ad laudem et gloriam nominis tui.*“<sup>205</sup>

#### 6.2.6. Kapitel VI Bethlehem<sup>206</sup>

„*Habes ante omnia in refectioe animarum sanctarum Bethleem domum panis, in qua primum is qui de caelo descenderat, pariente Virgine, panis vivus apparuit.*“<sup>207</sup>

Bernhard stellt in Kapitel VI die Stadt Bethlehem in den Mittelpunkt, das Haus des Brotes, wie er den hebräischen Namen übersetzt, was er auch gleich mit dem lebendigen Brot aus Johannes 6,51, welches vom Himmel herabkam, verbindet. Das Symbol des Brotes bildet auch das Leitthema dieses kurzen Kapitels. Der Verlust der Menschen, sich vom Brot des Wortes zu nähren, wird durch Jesus, das Brot des Lebens, aber auch das Brot der Engel, wie

<sup>200</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 288.

<sup>201</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290. Selbstübersetzung. Originaltext: „[...] *ut viris fortibus sicut virtutis, ita fores et salutis.*“

<sup>202</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290.

<sup>203</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290. Selbstübersetzung. Originaltext: „[...] *qui te viderunt, [...]*“.

<sup>204</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290. Selbstübersetzung. Originaltext: „[...] *qui non te viderunt [...]*“.

<sup>205</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290.

<sup>206</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 290-292.

<sup>207</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 290.

er im Mittelalter oft genannt wurde, aufgehoben. Zentrale Stelle dieses Kapitels bildet jenes Zitat aus dem Evangelium nach Johannes: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“<sup>208</sup>. Dieser Perikope folgend, unterscheidet Bernhard auf der einen Seite zwischen den Seligen, also jene, die fähig sind, das Wort Christi zu verstehen, und diese geistige Nahrung auch an andere verteilen können. Auf der anderen Seite stehen die, welche nicht bereit sind, das Brot des Wortes zu empfangen, sie benötigen das Fleisch. Bernhard bezeichnet diese als Unmündige oder als Vieh, diesen wird Jesus als der Gekreuzigte präsentiert.<sup>209</sup> Wenn zwar auf unterschiedliche Weise, so dient doch beiden Gruppen das Wort Gottes als Nahrung für das ewige Leben. „*Unus tamen idemque cibus ex caelestibus pascuis suaviter quidem et ruminatur a pecore, et manducatur ab homine, et viro vires, et parvulo tribuit nutrimentum.*“<sup>210</sup>

#### 6.2.7. Kapitel VII Nazareth<sup>211</sup>

Mit der Übersetzung Nazareths mit dem Wort *Blume*, leitet Bernhard das achte Kapitel ein. Er vergleicht das Heranwachsen Jesu mit dem Reifen einer Frucht an jener Blume. Wie bei einer Blume der Duft dem Geschmack der Frucht vorausgeht, so haben schon die Propheten über die Ankunft Jesu berichtet, bevor jener geboren wurde. Für Bernhard gaben sich das jüdische Volk bereits mit diesem schwachen Duft zufrieden, während die Christ\*innen nun in den vollen Geschmack der Frucht Jesu kommen. Der Duft der Blume hat schließlich auch die Apostel angelockt, wie Bernhard am Beispiel des Nathanael verdeutlichen möchte, der Jesus zuerst skeptisch betrachtete.<sup>212</sup> Die Blindheit des jüdischen Volks vergleicht Bernhard auch mit der Perikope in Genesis 27, 27, in der Isaak den Duft der Kleider seines Sohnes Jakob roch, ihn allerdings nicht erkannte. Isaak wurde an dieser Stelle ebenso getäuscht wie die jüdischen Gläubigen, da er das Geheimnis des Sohnes nicht versteht. Bernhard spielt an dieser Stelle stark mit der Symbolik des sündigen Fleisches, das jedem Menschen zu eigen

---

<sup>208</sup> Siehe: ELB. Joh 6, 63.

<sup>209</sup> Vielleicht unbewusst greift Bernhard hier maßgeblich auf das platonische Denken zurück, nach welchem die göttliche Ordnung des Kosmos nur von den Philosophen, also den Höchsten, erkannt werden kann. Für die unteren Schichten der Krieger und Handwerker müssten nach Platon Mythen geschaffen werden, anhand derer sie ebenfalls diese Ordnung verstehen können. In diesem Sinne unterscheidet auch Bernhard zwischen denen, die das Wort Gottes verstehen und es weitergeben können, und den anderen. Vgl. CANTO-SPERBER, Monique; BRISSON, Luc: Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch II 372d–IV 427c). HORN, Charlotte (Übers.). In: PLATON: Politeia. Ed. HÖFFE, Otfried. Berlin 2011. S. 71-87.

<sup>210</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 292.

<sup>211</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 292-294.

<sup>212</sup> Vgl. ELB. Joh 1,46.

ist. Es wäre nun naheliegend, zu vermuten, dass auch Jesus, der als ganzer Mensch auf die Welt kam, aus sündigem Fleisch wäre. Da er allerdings auf die Welt kam, um die Sünde wegzunehmen, erschien er bloß in der Ähnlichkeit des sündigen Fleisches, genau wie Jakob mit dem Fell des Bockes, dem älteren Bruder ähnelte. Die Angehörigen des Judentums werden nach dem Vorbild des Isaaks als blinde Propheten bezeichnet, die Jesus nicht an seinen Wundertaten erkannten. Auch nach der Gefangennahme Jesu und seiner Auferstehung hätten sie ihn nicht als Sohn Gottes erkannt. Um diese Blindheit des jüdischen Volks zu verdeutlichen, verwendet Bernhard ein Zitat aus dem Ersten Korintherbrief.<sup>213</sup> Die wörtliche Auslegung der Schrift, die Bernhard immer wieder den jüdischen Glaubenslehrenden vorwarf und welche ein Grund für ihre Nicht-Erkennnis ist, bringt er auch in diesem Kapitel zum Ausdruck, wenn er schreibt:

*„Vestimentum profecto spiritus, littera est et caro Verbi. Sed ne nunc quidem Iudaeus in carne Verbum, in homine scit deitatem, nec sub tegmine litterae sensum pervidet spiritualem [...].“<sup>214</sup>*

#### 6.2.8. Kapitel VIII Der Ölberg und das Tal Joschafat<sup>215</sup>

Das achte Kapitel widmet sich ganz dem Thema Gericht, welches, wie in Buch Joel, Kapitel 4 beschrieben, im Tal Joschafat unterhalb des Ölbergs stattfinden wird. Bernhard preist zu Beginn die Barmherzigkeit Gottes und sein Vergeben, verweist zugleich aber auf das Gericht, welches in der Endzeit gehalten wird.

Fokus legt Bernhard dabei auf die Differenzierung von Stolzen und Demütigen, die im Gericht jeweils unterschiedlich behandelt werden.

*„Superbus excusat peccatum suum, humilis accusat, sciens quia Deus non iudicat bis in idipsum, et quod si nosmetipsos iudicaverimus, non utique iudicabimur.“<sup>216</sup>* Weil der Demütige seine Sünden bekennt und Buße tut, erhält er die Möglichkeit dem Gericht vorzugreifen. Der Stolze hingegen bereitet sich sein Unheil selbst, weil er die Möglichkeit der

---

<sup>213</sup> „[...] denn wenn sie sie erkannt hätten, so würden sie wohl den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben“ Siehe: ELB. 1. Kor 2,8.

<sup>214</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 294.

<sup>215</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. 296-298.

<sup>216</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 296.

Beichte nicht nützt: „*Magna revera malitia, tui te non misereri, et solum post peccatum remedium confessionis a te ipso repellere [...]*“<sup>217</sup>

Mit dem Verweis auf Sirach 30,24 zeigt Bernhard, dass Sühne und Buße Mittel sind, sich selbst Gutes zu tun: „*Erbarme dich deiner Seele, um Gott zu gefallen*“<sup>218</sup>

Für die Tempelritter zentral war sicherlich auch jener Satz: „*Alioquin spiritualis homo, qui omnia diiudicat, ipse a nemine iudicabitur*“<sup>219</sup>

#### 6.2.9. Kapitel IX Der Jordan<sup>220</sup>

Der Jordan nimmt als Grenzfluss des Gelobten Landes bereits im Alten Testament eine wichtige Rolle ein. Bernhard verweist deshalb zuerst auf eine alttestamentliche Erzählung aus dem zweiten Buch der Könige, Kapitel 5 und auf die biblischen Gestalten Elija, Elischa und Josua, die mit dem Fluss in Verbindung standen. Durch die Taufe Jesu, in Folge derer sich die Offenbarung Jesu als Sohn Gottes vollzog, erhält der Fluss für die Christ\*innen ebenfalls große Bedeutung, wie Bernhard schließlich betont.

Das Offenbarungsgeschehen bei der Taufe Jesu aus Lukas 3,22 hebt er durch eine außergewöhnliche stilistische Anordnung hervor, indem er die drei Hypostasen chiasmatisch anordnet und um jeweils ein weiteres Wort ergänzt: „*Pater auditus, visus Spiritus Sanctus, Filius est et baptizatus*“<sup>221</sup> Daraus ergeben sich auch insgesamt neun Wörter, was dreimal der Trinität entspricht.<sup>222</sup>

Mit Rückbezug auf die einleitenden Worte aus 2 Könige, Kapitel 5 klammert Bernhard die Taufe Jesu ein und betont damit nochmals die Kraft dieses heiligen Wassers, die nicht nur dem Syrer Naaman, sondern dem ganzen Gottesvolk zu Teil wird.<sup>223</sup>

#### 6.2.10. Kapitel X Der Ort Kalvaria<sup>224</sup>

Die lateinische Übersetzung Golgothas, der Schädelhöhe, gibt dem zehnten Kapitel seinen Namen, in welchem wiederum der Prophet Elischa vorkommt. So wie dieser von Kindern

---

<sup>217</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 296.

<sup>218</sup> Siehe: Biblia sacra. Sir 30,24. Selbstübersetzung. Originaltext: „*miserere animae tuae placens Deo*“.

<sup>219</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 298.

<sup>220</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 298.

<sup>221</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 298.

<sup>222</sup> Vgl. DINZELBACHER, Anmerkungen. S. 325 Anm. 61.

<sup>223</sup> Der syrische General Naaman, der an Aussatz leidet, streitet zuerst die Heilkräfte des Jordan ab. Auf Anweisung des Propheten Elischa taucht er aber siebenmal im Jordan unter und wird geheilt. Vgl. ELB. 2. Kön 5,1-14.

<sup>224</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 300.

verspottet wurde<sup>225</sup>, so wurde der „wahre Elischa“<sup>226</sup> am Golgotha verspottet, wie Bernhard schreibt. Diese Darstellung Jesu als *wahrer Elischa* erklärt das jüdische Volk zu den spöttelnden Kindern, während Christ\*innen als wahre Kinder Gottes das „ewige Lächeln“<sup>227</sup> erhielten. Diese Symbolik unterstreicht Bernhard durch Zitate aus dem Buch Jesaja<sup>228</sup>. Bernhard betont, dass Jesus, als er am Kreuz die Schuld der Welt auf sich nahm, diese nicht wie Wasser in sich sammelte, da dadurch das Wasser mit der Sünde in Kontakt kommen würde. Vielmehr trocknete er wie ein Sonnenstrahl die Sünden auf, ohne dabei selbst mit der Sünde in Kontakt zu kommen.<sup>229</sup>

#### 6.2.11. Kapitel XI Das Grab<sup>230</sup>

Beinahe ein Drittel der Lobschrift widmet Bernhard dem elften Kapitel, welches das Grab Jesu betrachtet, weil er darin relativ breit seine Erlösungslehre ausbreitet. Schon zu Beginn streicht er die Bedeutung dieser Stätte hervor, denn das Grab Jesu bewege die christliche Gemeinschaft zu größerer Frömmigkeit und spreche auch die menschliche Schwäche an. Auf den zweiten Timotheusbrief beziehend, schildert Bernhard seine Sicht mit folgendem Satz: „*Illa vitam instruxit, mortem ista destruxit.*“<sup>231</sup> Der Tod Jesu hat also für die Christenheit eine ebenso große Bedeutung wie sein Leben. Bernhard spricht hier zunächst von zwei Wohltaten, sich aus Jesu Leben und Sterben ergeben haben: Zunächst zeigte er den Menschen durch sein Vorbild, fromm zu leben und im Tod schließlich, mit Zuversicht zu sterben. „*Aber er fügte auch eine dritte Wohltat hinzu, indem er auch die Sünden vergab, zumal ohne dieses alles Übrige nichts wert war.*“<sup>232</sup> Erst diese dritte Wohltat Jesu gab also den beiden ersten einen Sinn.

Damit beginnt Bernhard seine Ausführung über die Sündenlehre. Der Tod ist nur natürliche Folge der Sünde, denn bereits in Genesis wird Adam vorausgesagt, was geschieht, wenn der Mensch sündigt. Bernhard legt anhand des folgenden Satzes die Logik dar, dass die Sünde,

---

<sup>225</sup> Vgl. ELB. 2. Kön 2,23.

<sup>226</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 301.

<sup>227</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 301.

<sup>228</sup> An Angehörige des Christentums gerichtet: „*Siehe, ich und die Kinder, die der HERR mir gegeben hat*“ Siehe: ELB. Jes 8,18. An Angehörige des Judentums gerichtet: „*Ich habe Kinder großgezogen und auferzogen, sie aber haben mit mir gebrochen.*“ Siehe: ELB. Jes 1,2.

<sup>229</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 300f.

<sup>230</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 300-316.

<sup>231</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 302.

<sup>232</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 302. Selbstübersetzung. Originaltext: „*Sed addidit et tertium beneficium, cum etiam peccata donavit, sine quo utique cetera non valebant.*“

durch den Verlust der Seele, auch den Tod mit sich bringt: „*Wenn nämlich Gott das Leben der Seele ist, [ist] jene [das] des Körpers.*“<sup>233</sup> Aus freiem Willen hat der Mensch gesündigt, daher verwirkt er auch willentlich sein Leben. Hier knüpft Bernhard die Unterscheidung von Leib und Seele des Augustinus an.<sup>234</sup> Nach Augustinus verlor die Seele mit dem Sündenfall die Kontrolle über den Leib. „*Invenit Conditor suam sibi rebellem creaturam; inveniatur anima suam sibi rebellem pedissequam.*“<sup>235</sup>

Bei seinen Ausführungen wird Bernhards Widersprüchlichkeit in Bezug auf Leib und Seele deutlich. Einerseits ist dem asketisch lebenden Mönch, der es mit seinem Fasten immer wieder an die Grenze treibt, der Leib ein Problem, andererseits preist er ihn als Werk der Schöpfung, der mit den Sinnen Erkenntnis erst ermöglicht. Die Einheit von Leib und Seele bezeichnet er als *unitas nativa* oder als *unitas naturalis*, beide benötigen einander und sind voneinander abhängig.<sup>236</sup> Allerdings ist diese Verbindung durch die Sünde ebenso gestört, wie das Verhältnis zu Gott gestört wurde. Der Mensch, oder genauer die Seele, ist nicht mehr in der Lage auf den Körper so einzuwirken, wie sie es vor dem Sündenfall im Paradies konnte. In diesem Zusammenhang unterscheidet Bernhard auch zwischen dem *lex divina*, dem von Gott gegebenen Gesetz des Gewissens, und dem *lex peccationis*, welches den Sünder gefangen hält. Die Auswirkungen der Sünde auf die Seele spiegeln wider, was Bernhard schon am Ende von Kapitel I mit Ezechiel 18, 4 aufgezeigte.

„*Nihil profecto congruentius, quam ut mors operata sit mortem spiritualis corporalem, culpabilis poenalem, voluntaria necessariam.*“<sup>237</sup> Aus dem Tod der Seele ergibt sich logisch der Tod des Körpers, der seelische Tod wurde freiwillig gewählt, der körperliche ergibt sich zwingendermaßen aus ersterem. Nun will Bernhard zeigen, dass Jesus durch seinen einfachen, leiblichen, aber freiwilligen Tod, beide Tode besiegte.

Jesus hingegen, ganz Gott und ganz Mensch, nahm den leiblichen Tod freiwillig, das heißt ohne Schuld, auf sich, wodurch der den zweifachen Tod der Menschen vernichtete. Kernpunkt dieser Überlegung ist, dass Jesus schuldlos die Strafe des Todes auf sich nahm.

---

<sup>233</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. Selbstübersetzung. Originaltext: „*Vita siquidem Deus animae est, ipsa corporis.*“ S. 302.

<sup>234</sup> Näheres zu Augustinus Verständnis von Leib und Seele: MARSCHÜTZ, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken. Bd. 2: Handlungsfelder. Würzburg 2016. S. 33-35.

<sup>235</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 302.

<sup>236</sup> Vgl. HISS, Wilhelm: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1964. S. 45-47.

<sup>237</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 304.

Das körperliche Leiden und die Freiwilligkeit spielen dabei zentrale Rollen in seinem Tod, da nur so die Strafe für die Menschheit aufgehoben wurde: „*dum sponte et tantum in corpore moritur, et vitam nobis et iustitiam promeretur.*“<sup>238</sup>

In den folgenden Absätzen stellt Bernhard eine Reihe rhetorischer Fragen, auf die er sich im Anschluss gleich selbst die Antwort gibt. Mit diesem Frage-Antwort-Schema belegt er seine Ausführungen im Sinne der sokratischen Vernunft.

„*Ceterum unde scimus, quod Christus possit peccata dimittere? Hinc procul dubio, quia Deus est, et quidquid vult potest. Unde autem et quod Deus sit? Miracula probant.*“<sup>239</sup>

Die ersten beiden Fragen zielen darauf ab, die Göttlichkeit Jesu zu beweisen. Die Beweise für seine Göttlichkeit liegen nicht nur in den Wundern, die er vollbracht hat, sondern auch in den Weissagungen der Propheten und schließlich auch in der Offenbarung des Vaters. Weil für Bernhard nun die Göttlichkeit Jesu bewiesen ist, muss daraus folgen, dass Jesus die Sünden der Menschen vergeben kann. Diese Erkenntnis zieht Bernhard aus dieser Schlussfolgerung: Wenn Menschen sich gegenseitig vergeben können, muss es für den allmächtigen Gott erst recht möglich sein, die Sünden der Menschen gegen ihn zu vergeben.

Mit dem zweiundzwanzigsten Absatz beginnt Bernhard den Text in Gesprächsform zu wandeln, indem er auf die gestellten Fragen mit einer personalen Anrede antwortet. Dadurch wird der Text persönlicher und erhält einen belehrenden Ton. So komplex die theologischen Ausführungen Bernhards in diesem Kapitel sind, so einfach und knapp werden zentrale religiöse Fragen beantwortet. Auf die Frage, warum Jesus denn sterben konnte, wenn er doch Gott sei, antwortet Bernhard etwa: „*Da er freilich ja auch Mensch sei.*“<sup>240</sup>

Eine zentrale Rolle spielt in Bernhards Ausführung die Gerechtigkeit, aufgrund derer Jesu die Menschen von der Schuld befreite: „*Quanto sane indignius moritur qui mortem non meruit, tanto is iustius, pro quo moritur, vivit.*“<sup>241</sup>

Der Gesprächsstil wird schließlich noch verstärkt, indem die Frage am Beginn des nächsten Absatzes als direkte Rede formuliert wird, die der Leser dem Verfasser stellt. Diese Frage bringt auch eine wichtige neue Dynamik in Bernhards Ausführungen:

---

<sup>238</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 304.

<sup>239</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 304.

<sup>240</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. Selbstübersetzung. Originaltext: „*Quoniam nimirum et homo erat*“. S. 306.

<sup>241</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 306.

„Sed quae, inquis, iustitia est, ut innocens pro impio moriatur? Non est iustitia, sed misericordia. Si iustitia esset, iam non gratias, sed ex debito moreretur.“<sup>242</sup>

Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Barmherzigkeit rückt Bernhard nun in den Mittelpunkt. Allerdings hält er auch fest, dass mit dieser Antwort die Gerechtigkeit nicht von der Barmherzigkeit verdrängt werde, da Gott sowohl gerecht als auch barmherzig sei. Der Tod Jesu hebt also die Schuld aller auf, wie Bernhard anhand des Römerbriefs<sup>243</sup> und des Ersten Korintherbriefes<sup>244</sup> zeigt. Darauf hinterfragt er, ob denn die Sünde Adams größer sein könnte, als die Erlösung Jesu:

„Unus peccavit, et omnes tenentur rei, et unius innocentia soli reputabitur innocenti? [...] Itane Dei iustitia magis ad condemnandum quam ad restaurandum valuit?“<sup>245</sup>

Zur Beantwortung dieser Fragen breitet Bernhard in Absatz 24 die Frage nach der Erbsünde aus, in der sich ebenfalls der Einfluss Augustins zeigt.<sup>246</sup> Bernhard nutzt hier nicht nur die schon Augustinus bekannte Vorstellung, dass Jesus als zweiter Adam die Menschheit von der Sünde befreit hat. Vielmehr betont er, dass die Menschen vor Adam bereits in Gott waren:

„[...] secundum quem etiam spiritum longe ante fuimus in Christo quam secundum carnem in Adam [...]“<sup>247</sup>

Als Hinweis sieht er jene Perikope aus dem Epheserbrief: „wie er uns in ihm auserwählt hat vor Grundlegung der Welt“<sup>248</sup> Damit vertritt Bernhard eine weniger strenge Sicht der

---

<sup>242</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 306.

<sup>243</sup> „Wie es nun durch eine Übertretung für alle Menschen zur Verdammnis kam, so auch durch eine Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens.“ Siehe: ELB. Röm 5,18.

<sup>244</sup> „Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden“ Siehe: ELB. 1. Kor 15,22.

<sup>245</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 308.

<sup>246</sup> Die Frage der Erbsünde, also ob alle Menschen mitschuldig an der Sünde der ersten Menschen Adam und Eva sind, war nach Augustinus mit Ja zu beantworten. Weil nach damaligem Verständnis in Adams Samen bereits alle späteren Menschen enthalten waren, trugen auch sie die von ihm begangene Sünde in sich. Wesentliche Rolle spielte dabei ein Übersetzungsfehler der altlateinischen Bibelversion *Vetus Latina* in Röm. 5, in der die Worte „in quo omnes peccaverunt“ als „in diesem (also Adam) haben alle gesündigt“, anstatt als „weil alle gesündigt haben“, gelesen wurden. Ausführlicher über die Frage der Sündenlehre: BUZIK, Stanislaw: *Perversa imitatio Dei*. Zum Begriff der Erbsündenlehre bei Augustinus und Schwager. In: NIEWIADOMSKI, Józef; PALAVER, Wolfgang: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag. Thaur u.a. 1995. S. 93-110. Sowie HÄRING, Hermann: *Die Macht des Bösen*. Das Erbe Augustins. Zürich 1979. S. 183-218.

<sup>247</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 308.

<sup>248</sup> Siehe: ELB. Eph 1,4.

Erbsündenlehre als Augustinus, wie er auch schon einige Zeilen zuvor in seinen rhetorischen Kurzfragen dargelegt hatte, dass Jesus Wirken mächtiger sein muss als die Sünde Adams.<sup>249</sup>

Ein wichtiger Aspekt dieser theologischen Ausführungen über die Erlösung von der Sünde findet sich schließlich in Absatz 27, in dem Bernhard betont, dass die Schwäche Jesu ebenso bedeutsam sei wie seine Macht. Denn den Tod hat Jesus nur durch seinen leiblichen Tod und die Schwäche seines Fleisches besiegt. „Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen.“<sup>250</sup> Mit diesem Zitat veranschaulicht Bernhard die Allmacht Gottes, die selbst in seinem schwächsten Moment besteht. Die genannte Torheit ist allerdings nicht unwichtig, denn sie ist der Grund, warum Gott die Welt retten wollte. Die Betonung liegt darauf, dass Gott keine Notwendigkeit hatte, die Welt zu erlösen, was seine Barmherzigkeit ebenso verdeutlicht. Seine Ausführungen zu Tod und Erlösung erklärt Bernhard nochmals mit kunstvollem Satzbau: „Mors itaque Christi, mors est meae mortis, quia ille mortuus est, ut ego viverem.“<sup>251</sup> Nach einer häufigen Wiederholung der Todesthematik endet der Satz mit dem Leben.

*„Quo pacto enim iam non vivat, pro quo moritur Vita? Aut quis iam in via morum seu rerum notitia errare timebit, duce Sapientia? Aut unde iam reus tenebitur, quem absolvit Iustitia?“<sup>252</sup>*

Diese rhetorischen Fragen fassen nochmals wesentliche Aspekte dieses Kapitels zusammen und werden von Bernhard mit zwei Bibelziten beantwortet: „Ich bin [...] das Leben“<sup>253</sup> sowie „[...] er wurde für uns von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit gemacht [...]“.<sup>254</sup>

Am Ende des Kapitels bleibt für Bernhard noch die Frage zu beantworten, warum die Menschen, trotz Jesu Sieg über den Tod, sterben müssen. Seine erste Antwort darauf lautet, dass damit die Wahrheit Gottes bestehen bleibe, da Gott den Tod der Menschen vorausgesagt hat.<sup>255</sup> Da aber Gott Erbarmen mit den Menschen hat, zeigt er seine Barmherzigkeit, indem sie auferstehen. Bernhard schlussfolgert daraus: Damit Gottes Wort

---

<sup>249</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 308f.

<sup>250</sup> Siehe: ELB. 1. Kor 1,25.

<sup>251</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 312.

<sup>252</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 312.

<sup>253</sup> Siehe: ELB. Joh 14,6.

<sup>254</sup> Siehe: Biblia sacra. 1. Cor 1,30. Selbstübersetzung. Originaltext: „qui factus est sapientia nobis a Deo et iustitia“.

<sup>255</sup> „Und Gott, der HERR, gebot dem Menschen und sprach: Von jedem Baum des Gartens darfst du essen; aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, davon darfst du nicht essen; denn an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben!“ Siehe: ELB. Gen 2,16-17.

nicht unwahr sei, sterben die Menschen für eine gewisse Zeit. Doch auch die Sünde ist deshalb nicht völlig verschwunden, wie er am Beispiel des Apostels Paulus zeigt:

*„Proinde Paulus ex parte quidam liberatum se a lege peccati et mortis gloriatur, sed rursum se utraque nihilominus lege aliqua ex parte gravari conqueritur [...].“<sup>256</sup>*

Im letzten Absatz wirft Bernhard nochmals einen Blick auf das Grab, welches die Herzen der Christ\*innen stärken soll. Denn obwohl, oder gerade weil es nun leer ist, beziehen sie daraus das Geheimnis, welches im Römerbrief zusammengefasst ist:

*„So sind wir nun mit ihm begraben worden durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus aus den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so werden auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir verwachsen sind mit der Gleichheit seines Todes, so werden wir es auch mit der seiner Auferstehung sein [...].“<sup>257</sup>*

Besonders die Pilger\*innen, welche eine lange, beschwerliche Reise auf sich genommen haben, soll der Gedanke trösten, dass sie nun dort rasten dürfen, wo Jesus lag. Die Wichtigkeit des Grabes verdeutlicht Bernhard abermals durch Zitate aus der Heiligen Schrift, aus dem Buch Hiob<sup>258</sup> und aus Elija<sup>259</sup>. Mit dieser Ausführung macht Bernhard deutlich, dass die Freude, die die Pilger\*innen beim Anblick des Heiligen Grabes verspüren, die Herzen der Tempelritter ebenso erfüllen soll.

#### 6.2.12. Kapitel XII Betfage<sup>260</sup>

Das elfte Kapitel handelt von Béthphage, jenem Ort, an dem die Jünger den Esel für den Einzug nach Jerusalem besorgten. Bernhard nennt es *„viculo sacerdotum, [...] ubi et confessionis sacramentum, et sacerdotalis ministerii mysterium continetur[...]“*.<sup>261</sup> Daher verknüpft Bernhard diese Stätte mit dem zweifachen Wort, welches der Christ im Herzen und im Mund trägt.<sup>262</sup> Nach Sirach 4,25 unterscheidet er zwischen zwei Arten der Scham, der guten, welche sich dadurch ausdrückt, dass der Sünder seine Schuld aus Scham bekennt und

<sup>256</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 314.

<sup>257</sup> Siehe: ELB. Röm 6,4-5.

<sup>258</sup> *„die sich bis zum Jubel freuen würden, Wonne hätten, wenn sie das Grab fänden,“* Siehe: ELB. Hi 3,22.

<sup>259</sup> *„[...] und seine Ruhestätte wird Herrlichkeit sein.“* Siehe: ELB. Jes 11,10.

<sup>260</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 316-318.

<sup>261</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 316.

<sup>262</sup> Die Interpretation Bernhards bezieht sich auf die damalige Vorstellung, Bethphage würde mit *„domus buccae“*, also Haus des Mundes übersetzt werden. Nach dem heutigen Forschungsstand wäre die korrekte deutsche Übersetzung *„Haus der Feigen“*. Vgl. SCHWANK, Benedikt: Betfage. In: LThK Bd. 2. Sp. 332.

der schlechten, bei der Sünder ihre Schuld aus Scham leugnen. Dieser Sünder verschlimmert sein Schicksal entweder aus Hochmut, weil er denkt, nicht büßen zu müssen, oder aus Furcht vor dem Gericht, welchem er sich dadurch erst recht ausliefert.

Bernhard betont in diesem Kapitel wie wichtig die Buße im Christentum ist, da nur das Bekennen der Sünden dazu führen kann, von diesen erlöst zu werden. In Bezug auf Betfuge schreibt Bernhard, dass es nicht genügt, gläubig zu sein und dabei im Herzen auch Reue zu empfinden. Zentrales Element neben dieser Reue ist das Aussprechen, also Bekennen, der eigenen Sünden. Auf Sirach 4,25 bezogen, unterscheidet Bernhard dabei zwei Arten der Scham: „*Ait enim Scriptura: „Est pudor adducens peccatum, et est pudor adducens gloriam.“*“<sup>263</sup> Die erste Scham meint das Schämen des Menschen, die eigenen Sünden zu gestehen, deshalb ist sie eine schlechte. Durch diese Scham sündigt der Mensch gleich ein weiteres Mal, weil er nicht zu seinen Fehlern steht.

Hingegen ist diejenige Scham eine gute, die direkt aus der Sünde selbst kommt. Wenn man sündigt, macht einen diese Scham sofort auf seine Fehler aufmerksam, und auch wenn sonst niemand anwesend ist und diese Fehler bemerkt hätte, schämt man sich vor Gott, wie Bernhard zu berichten weiß.

Diese Ausführungen sind eng mit Bernhards Bußtheorie des achten Kapitels verbunden, weil das Eingeständnis der Schuld ein wichtiger erster Schritt zur Selbstanklage vor dem Gericht sein muss. Daher betont er auch in diesem Kapitel nochmals die Wichtigkeit der Beichte als Geschenk des Herrn, indem er auf Psalm 111,3 (110,3) zurückgreift: „*confessio et magnificentia opus eius*“.<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 316. In der Vulgata findet sich die Perikope allerdings unter anderem Wortlaut: „*est enim confusio adducens peccatum et est confusio adducens gloriam et gratiam*“ Siehe: Biblia sacra. Sir 4,25.

<sup>264</sup> Das lat. Wort *confessio* wurde aus der LXX übersetzt. Bei der Übersetzung aus den hebräischen Texten findet sich dagegen „*gloria et decor opus eius*“. Siehe: Biblia sacra. Ps 110,3.

Mit den letzten beiden Sätzen fasst Bernhard seine Ausführung über die beiden Weisen des Bekenntnisses zusammen:

*„Wer auch immer also das Wort im Mund hat, und nicht im Herzen hat, ist entweder arglistig oder prahlerisch; wer aber auch immer (das Wort) im Herzen und nicht im Mund (hat), ist entweder hochmütig oder furchtsam.“*<sup>265</sup>

### 6.2.13. Kapitel XIII Bethanien<sup>266</sup>

Im letzten Kapitel wirft Bernhard einen Blick auf Bethanien. Er bezeichnet die Stadt als *„domum oboedientiae, [...], castellum Mariae et Marthae, in quo et Lazarus est resuscitatus [...]“*<sup>267</sup>. Dieser Gehorsam ist auch der thematische Schwerpunkt, den er in diesem Kapitel setzt, womit auch wieder ein Bogen zu den Tempelrittern gespannt wird. Bernhard verweist darauf, dass in diesem Ort zwei *„vitae figura“*<sup>268</sup> empfohlen werden, womit er einerseits die aktive Lebensweise meint, die er *„studium bonae actionis“*<sup>269</sup> nennt und andererseits die mönchische Lebensweise, beschrieben als *„otium sanctae contemplationis“*<sup>270</sup>. Die erstere bezieht sich auf das aktive Leben, die zweite auf das weltabgewandte, kontemplative Leben der Mönche. Die Schwierigkeit, beide Lebensweisen zu vereinen, kannten schon die Kanonischen Orden durch ihre Seelsorgetätigkeit, bei den Tempelrittern wurde diese Diskrepanz allerdings wieder aufgebracht.<sup>271</sup>

Zur Betonung des Gehorsams wird auf Jesus verwiesen, der so gehorsam war, *„dass er bevorzugte, das Leben als diesen [den Gehorsam, Anm.] zu verlieren, dem Vater gehorchend bis hin zum Tod.“*<sup>272</sup> Die Antwort auf diesen Gehorsam ist nach Bernhard der Lohn, den Gott verspricht, wie er mit Jesaja 51,3 belegen möchte.<sup>273</sup>

---

<sup>265</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 318. Selbstübersetzung. Originaltext: *„Quisquis igitur verbum in ore habet et in corde non habet, aut dolosus est, aut vanus; quisquis vero in corde et non in ore, aut superbus est, aut timidus.“*

<sup>266</sup> Vgl. BERNHARD, De laude. S. 318-320.

<sup>267</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 318.

<sup>268</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 318.

<sup>269</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 320.

<sup>270</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 320.

<sup>271</sup> Wie im Brief des Hugo peccator dargestellt, wurde den Templern vorgeworfen, diese beiden Lebensweisen nicht vereinigen zu können.

<sup>272</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 320. Selbstübersetzung. Originaltext: *„[...] ut vitam quam ipsam perdere maluerit, factus oboediens Patri usque ad mortem.“*

<sup>273</sup> *„Denn der HERR tröstet Zion, tröstet alle seine Trümmerstätten. Und er macht seine Wüste wie Eden und seine Steppe wie den Garten des HERRN. Jubel und Freude findet man darin, Lobpreis und Stimme des Gesanges.“* Siehe: ELB. Jes 51,3.

Bernhard schließt mit einer Reihe Psalmen über die Stärke Gottes, darunter Psalm 18,3 (17,3): „Der HERR ist mein Fels und meine Burg und mein Retter [...]“.<sup>274</sup>

Im letzten Satz bezieht sich Bernhard mit der Paraphrasierung von Psalm 144, 1 (143,1) wieder direkt auf die Tempelritter und schließt damit den Bogen seiner Lobrede, wenn er schreibt: „[...] damit er selbst in allem gepriesen sei, der eure Hände zum Kampf lehrt und eure Finger zum Krieg.“<sup>275</sup>

### 6.3. Betrachtungen zu De laude

Um nicht den Rahmen dieser Arbeit zu sprengen, soll sich dieses Kapitel auf drei wesentliche Aspekte der Transformation des Rittertums beschränken: Die Templerspiritualität unter Betrachtung von De laude, der Vergleich zwischen weltlichem und neuem Rittertum und zu guter Letzt die Synthese von monastischem und weltlichem Leben mit einer Beurteilung, wie Bernhard diese Synthese wahrnahm.

#### 6.3.1. Die Templerspiritualität in Bezug auf De laude

Die Spiritualität der Templer wurde, soweit dies möglich war, bereits beschrieben. Nun soll versucht werden, die Lobrede Bernhards in das religiöse Leben der Templer einzugliedern.

Als *sermo exhortationis* lässt sich Bernhards De laude zu einer traditionellen christlichen Textform zuordnen, der Predigt. Im Hochmittelalter hatte dieses Medium der Verbreitung von Glaubensinhalten Konjunktur, besonders in Klöstern wurden sie zu allen möglichen Themen verfasst und Bernhard gilt bis heute als einer der bedeutendsten Predigtschreiber des Mittelalters.<sup>276</sup> Trotz des hohen theologischen Anspruchs der Schrift und des eher geringen Bildungsgrads der Tempelritter, sollte De laude nicht als ein Schriftstück gelten, zu dem die Templer keinen Bezug aufbauen konnten, denn diese Form der Glaubensvermittlung war ihnen sicherlich ebenso vertraut wie die generelle Auseinandersetzung mit biblischen Texten.<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> Siehe: ELB. Ps 18, 3.

<sup>275</sup> Siehe: BERNHARD, De laude. S. 320. Selbstübersetzung. Originaltext: „*ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum.*“

<sup>276</sup> Vgl. KNOCH, Wendelin: Die Predigt im Mittelalter. Medium der geistlichen Erziehung zu christlicher Lebensform. In: RIHA, Ortrun: Das Mittelalter Bd. 9/1. München 2014. S. 124-127.

<sup>277</sup> Dies lässt sich allein aus der Tatsache schließen, dass während der Mahlzeiten aus der Heiligen Schrift vorgelesen wurde.

Arno Mentzel-Reuters greift zur Eingrenzung des Begriffs *Spiritualität* auf Peter Seewalds Werk „Die Spiritualität der Mönche“ zurück, und setzt davon ausgehend die religiöse Lebensform der Templer in Verbindung mit folgenden sieben Begriffen, die er monastischer Spiritualität zurechnet: „*Reinigung*‘, *Demut*‘, *Gebet*‘, *Stille und Gottesdienst*‘, *Weg*‘, *Leiden und Wachsen*‘ sowie *Erkennen*‘.“<sup>278</sup> Die Ergebnisse Mentzel-Reuters zeigen interessanterweise auch Parallelen zu den *Glaubensgeheimnissen* in De laude, die nun dargestellt werden sollen.

Der Begriff der *Reinigung* lässt sich nicht nur relativ leicht am weißen Gewand der Templer erklären, sondern auch an den inneren Reinigungsritualen, die die Ordensbrüder nach ihren Statuten zu vollziehen hatten. Dies bedeutete eine ausgeprägte Bußpraxis, welche den Mitgliedern durch die Regel auferlegt war, zur wöchentlich gehaltenen Kapitelsitzung sollten die Templer vor ihren Mitbrüdern ihre Schuld bekennen.<sup>279</sup> Zentraler biblischer Hintergrund für diese innere Reinheit bildet die Tempel- und Altarreinigung in 2 Makk. 10, 1-8.<sup>280</sup> In Anlehnung an dieses biblische Ereignis sollten auch die Templer am Gründonnerstag als Zeichen der Reinigung Wein über den Altar leeren, wie schon Mentzel-Reuters festhält.<sup>281</sup> Bernhard von Clairvaux belässt es aber nicht beim bereits angesprochenen Bild der Tempelreinigung im Makkabäerbuch, sondern greift in De laude auf die „Reinigung“ des Tempels durch Jesus zurück und bezieht sie auf die Templer, die die Ungläubigen aus dem Heiligtum Gottes, der Stadt Jerusalem bzw. den Heiligen Stätten, vertreiben.<sup>282</sup> Den Stellenwert der Reinheit rückt Bernhard auch im Kapitel über den Ort Betfage nochmals in den Vordergrund. Der Kern dieses Kapitels, den er auch mit dieser Heiligen Stätte verknüpft, ist die Buße, die Bekenntnis der Schuld. Die Templer sind, auch wegen ihrer Vorgeschichte als Ritter, besonders dazu angehalten, ihre Sünden zu bekennen. Doch die Rolle des Menschen als Sünder zieht sich generell durch das Werk Bernhards.

Direkten Bezug gibt es zum Erfolg der Tempelritter über die Glaubensfeinde, denn dieser wurde ebenfalls von ihrer inneren Reinheit abhängig gemacht, wodurch deutlich wird, warum dieser Aspekt eine so wichtige Rolle in ihrem Ordensleben einnahm.

---

<sup>278</sup> Siehe: MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 220.

<sup>279</sup> Vgl. *The Rule*. S. 106f.

<sup>280</sup> Vgl. MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 220f.

<sup>281</sup> Vgl. *The Rule*. S. 97. Sowie: MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 220.

<sup>282</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 286.

Auf den Aspekt der *Demut* wurde bereits im Zuge der drei monastischen Grundsätze eingegangen, da die demütige Lebensweise im Sinne des Mönchtums einerseits immer Gehorsam miteinschließt, andererseits eine asketische Haltung voraussetzt. Im achten Kapitel von *De laude* betont Bernhard ebenfalls die Bedeutung der Demut für die Templer, wenn er davon spricht, dass die Demütigen dem Gericht Gottes entkommen, wenn sie sich selbst anklagen.<sup>283</sup>

Wie in anderen Orden spielte das *Gebet* auch bei den Tempelrittern eine wichtige Rolle im alltäglichen Leben. Dazu zählte das bereits beschriebene Tischgebet, aber auch weitere Gebete, meist in Form eines Pater noster, die zu bestimmten Zeiten gesprochen werden mussten. Die zahlreichen Vorschriften in der Templerregel für Gründonnerstag und Karfreitag werden auch von Mentzel-Reuters herausgestrichen.<sup>284</sup>

Auf die weiteren vier Aspekte soll nur der Vollständigkeit halber kurz eingegangen werden. *Stille und Gottesdienst* waren wichtige Elemente des monastischen Lebens, die, wie bereits angeführt, in der Templerregel festgelegt waren. Die unterschiedliche Liturgie der Templer in ihren diversen Niederlassungen erschwerten allerdings eine einheitliche Aussage. Da die Ordensgebäude der Templer üblicherweise keine Kreuzgänge aufwiesen, besitzt der Aspekt des *Weges* eine andere Bedeutung als bei anderen Orden. An ihrer Stelle wurden Prozessionen in der Rotunde, welche in den Niederlassungen an jene der Grabeskirche angelehnt war, abgehalten.<sup>285</sup> Prozessionen für alle Ordensbrüder fanden an zwölf, in der Regel festgeschriebenen Feiertagen statt, weitere Prozessionen waren nur für die Kapläne verpflichtend.<sup>286</sup> Mit Blick auf *De laude* kann auch die Durchwanderung der Heiligen Stätten, zu der Bernhard einlädt, als Weg gesehen werden, den die Templer gehen sollten.

„Das als ‚*Imitatio Christi*‘ verwirklichte Motiv des *Leidens und Wachsens* wird von Bernhard von Clairvaux im Templerkontext als ‚*Martyrium*‘ gesetzt.“<sup>287</sup> Die schon in der Kreuzzugsbewegung zentrale Nachfolge Jesu nahm für die Templer eine noch wichtigere Rolle ein. In der Templerregel wird bereits im ersten Absatz von der Nachfolge Jesu gesprochen, auf welche sich die Templer einlassen sollen. Bernhard bezeichnet die Templer in *De laude* schon im ersten Kapitel als Märtyrer, die durch ihren Tod den Preis der

---

<sup>283</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 296.

<sup>284</sup> Vgl. MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 224.

<sup>285</sup> Vgl. MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 225f.

<sup>286</sup> Vgl. *The Rule*. S. 100.

<sup>287</sup> Siehe: MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 227.

Sündenvergebung erhalten.<sup>288</sup> Auch Purkis spricht im Zusammenhang mit *De laude* von der *Imitatio Christi* als wesentlichem Motiv der Templerspiritualität.<sup>289</sup> Dies wird nicht nur ersichtlich im direkten Vergleich der Templer mit Jesu bei der Tempelreinigung in Kapitel V von *De laude*, sondern noch viel mehr durch die Ausführungen über den Tod der Ordensritter auf dem Schlachtfeld. Purkis verweist in diesem Zusammenhang auf die von Bernhard in Kapitel III verwiesene Perikope aus Philipper 1,21.<sup>290</sup>

Als eigenständiger Punkt, kann die Rolle der Eschatologie für den Templerorden betrachtet werden. Die Endzeit ist ein wiederkehrendes Element in *De laude*, besonders aber in Kapitel V rückt sie in den Mittelpunkt, wo durch die Zitate aus Jesaja der Eindruck der bevorstehenden Endzeit verstärkt. Doch auch an anderen Stellen spielt Bernhard mit dem Bild der Wiederkunft Gottes und der Errichtung des wahren Jerusalems, so etwa im letzten Kapitel, wo er sich wieder auf Jesaja bezieht. Immer wieder klingt dabei die Verbindung zu den Tempelrittern an, wobei nicht völlig klar wird, ob Bernhard sie, ähnlich den mönchischen Orden, als Zeichen der Endzeit sieht, oder sogar als Wegbereiter dieser versteht.

Die von Glatz genannten sieben *Glaubensgeheimnisse* im zweiten Abschnitt der Lobschrift sollen hier nochmals ausführlicher betrachtet werden. Während in den ersten Kapiteln klar ersichtlich ist, dass die Tempelritter als *Nova militia* im Mittelpunkt stehen, sind die thematischen Bezüge der heiligen Stätten nicht immer sofort erkennbar. Bernhard verbindet ab Kapitel VI immer die Namen der Orte mit dem jeweiligen Thema, so etwa handelt es sich bei Bethlehem um das *domus panis*, weswegen Bernhard hier das Brot des Glaubens in den Mittelpunkt stellt.<sup>291</sup> Für analytische Leser\*innen ergeben sich daher folgende Themengebiete:<sup>292</sup>

- Die Stadt Bethlehem als Ort des christlichen Glaubens, der sich, trotz unterschiedlicher Zugänge, allen erschließt;
- die Stadt Nazareth, als Symbol für den Unglauben des jüdischen Volkes, das den „Duft Jesu“ als Sohn Gottes nicht erkennt;

---

<sup>288</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 272.

<sup>289</sup> Vgl. PURKIS, William J.: *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia c.1095–c.1187*. Woodbridge 2008. S. 108f.

<sup>290</sup> „Denn das Leben ist für mich Christus und das Sterben Gewinn.“ Siehe: ELB. Phil 1,21.

<sup>291</sup> Dass die Übersetzungen Bernhards mit der heutigen etymologischen Bedeutung der Stätten manchmal nicht übereinstimmt, wurde bereits in der Analyse gezeigt.

<sup>292</sup> Angelehnt an das Schema von Peter Glatz, mit eigener Interpretation der Themen. Vgl. GLATZ, *Laus novae militiae*. S. 69-71.

- das Tal Joschafat als Ort des Gerichts, welches sowohl das Sündenbekenntnis der Glaubenden als auch die Barmherzigkeit Gottes umfasst;
- der Jordan, Ort der Taufe, welcher auch Heiden den Zugang zum Glauben ermöglicht;
- der Berg Kalvaria, wo die Christen als „wahre“ Kinder Gottes die Passion Christi erkannten;
- das Grab als Ausgangspunkt für die Erlösung durch Christus;
- Betfage als Ort des doppelten Bekennens der Sünden durch Herz und Mund.

Die Kapitel stellen also wichtige Elemente des christlichen Glaubens dar, eben *Glaubensgeheimnisse*, wie Peter Glatz sie nennt. Ganz allgemein sollten sie jedem Glaubenden die Elemente christlichen Lebens vorhalten: Taufe, Glaube, Sündenbekenntnis, Hoffnung, aber vor allem die Gewissheit, dass nur Gott wahre Erlösung bringen kann, wie im zehnten Kapitel über das Grab erklärt wird. Bernhard hat diese Elemente ganz bewusst mit den Stationen des Lebens Jesu verknüpft, die bis auf Bethanien auch die chronologische Reihenfolge wahren. Der zweite Abschnitt bietet also sowohl eine Kurzzusammenfassung der wichtigsten Stationen Jesu als auch eine Anleitung zu zentralen Glaubensinhalten. Auf den Templerorden bezogen ergibt dies durchaus Sinn, denn die ehemaligen weltlichen Ritter konnten eine Zusammenfassung, wofür sie als kontemplative Gemeinschaft einstanden, sicherlich gebrauchen. Als Bezugspunkt zum Orden wird das dreizehnte Kapitel über Bethanien noch wichtig. Denn Bernhard schreibt dort: „*quod nec stuidum bonae actionis, nec otium sanctae contemplationis, nec lacrima paenitentis extra Bethaniam accepta esse poterunt [...]*“. Diese nicht leicht verstehbare Stelle, in der Bernhard meint, dass aktives und kontemplatives Leben und auch die Buße außerhalb Bethaniens keinen Sinn machen, kann mehrfach gedeutet werden. Glatz verweist darauf, dass die Templer als *milites Christi* die Orte der *Glaubensgeheimnisse* für die Christen verteidigen müssten, da sonst das Heil der gesamten Christenheit in Gefahr wäre. Mit Verweis auf Bernhards Liebe zu übertragenen Bedeutungen lässt diese Stelle allerdings einen zweiten Schluss zu: Die Grundvollzüge des Glaubens, Kontemplation, Seelsorge und Sündenbekenntnis haben ohne das Fundament des Glaubens keinen Wert. Das Fundament des Glaubens kann aber nur die Erinnerung an Jesu Leben und Sterben sein, was den Gläubigen, sowohl Pilger\*innen als auch Ordensrittern, durch die heiligen Stätten ständig in Erinnerung gerufen werden sollte.

### 6.3.2. Die Ablöse des weltlichen durch das neue Rittertum

Bereits im Titel der Lobrede steckt eine wichtige Botschaft, die Bezeichnung „*Novae Militiae*“. Das neue Rittertum sollte, wie in Kapitel III und IV dargestellt, das alte, weltliche Rittertum ablösen, denn es verkörpert jene Aspekte christlichen Lebens, welche der Klerus als Voraussetzung für die Aufnahme ins Himmelsreich betrachtete.

Nicht ohne Grund eröffnet Bernhard das erste Kapitel mit dem Begriff „*Novum*“. Die Schwierigkeit, das Neue zu legitimieren, war Ausdruck des mittelalterlichen Denkens, wie Fleckenstein in seinen Ausführungen zeigt. Demnach musste Neues besonders gerechtfertigt werden, während das Alte sich aus seiner Historie von selbst legitimierte.<sup>293</sup>

Die Verknüpfung von Liebe und Gewalt musste Bernhard hingegen nicht mehr vornehmen, sondern konnte zum Zeitpunkt des Verfassens bereits auf eine Reihe von Argumenten zurückgreifen. Auch der Ansatz, dass Laien nun das Seelenheil durch weltliche Taten erreichen konnten, hatte sich in der Kreuzzugsbewegung bereits durchgesetzt, allerdings erhielt dieser Gedanke nun eine radikale Form, denn die Templer hatten kein zeitlich begrenztes Ziel vor Augen, durch das sie Erlösung finden wollten, sondern eine dauerhafte Aufgabe, verknüpft mit einem kontemplativen Leben. Veranschaulicht wird dieser Ansatz auch in der Templerregel:

*„This kind of new order we believe was born out of the Holy Scriptures and divine providence in the Holy Land of the East. That is to say that this armed company of knights may kill the enemies of the cross without sinning.“*<sup>294</sup>

Diese Stelle besitzt nicht nur frappierende Ähnlichkeit mit Bernhards *De laude*, sondern erlaubt den Templern auch dauerhaft jene Praxis, die zuvor im Christentum als unvorstellbar gegolten hatte und auch während der Kreuzzüge immer in konkreten Bezug gesetzt werden musste: Das Töten der Glaubensfeinde, ohne das eigene Seelenheil zu gefährden.

Bernhard betont in *De laude* aber immer wieder, dass die Aussicht auf Erlösung nicht selbstverständlich sei und auch nicht durch eigene Anstrengung erreicht werden könne, sondern einen ganz konkreten Grund habe: Alles was die Tempelritter erreichen, muss als gottgegeben betrachtet werden. Mit zahlreichen Vergleichen lobt Bernhard die Tempelritter und streicht ihre Besonderheit hervor, macht allerdings auch immer klar, dass all dies durch

---

<sup>293</sup> Vgl. FLECKENSTEIN, Rechtfertigung. S. 13. Besonders Anm. 20.

<sup>294</sup> Siehe: *The Rule*. S. 33.

die Gnade Gottes kommt. Bernhard geht dabei sogar so weit, dass er das Auftretender neuen Ritterschar in Beziehung zur eschatologischen Wiederherstellung Israels setzt.<sup>295</sup>

Aus der Lektüre von *De laude* wird die zeitgenössische Kritik am Rittertum gut ersichtlich, Bernhard nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn er die weltlichen Ritter sogar als das Böse selbst bezeichnet.<sup>296</sup> Das neue Rittertum hingegen erfüllt die christlichen Tugenden, was in radikaler Fortführung zu dem Gedanken führt, dass das weltliche Rittertum von den Ordensrittern ersetzt werden könnte. Dies war schon aus gesellschaftlichen Gründen praktisch nicht möglich und Bernhard sicherlich auch klar, aber als theoretische Vorstellung schwingt dieser Gedanke doch in *De laude* mit.

Die Betrachtung als bessere Ritter sollte auch an der Umsetzung der ritterlichen Tugenden verdeutlicht werden, die sich etwa in der Pflege der Armen und Kranken ausdrückte. Auch die strengen Ordensregeln, welche geringe Vergehen bereits mit schweren Strafen belegten, sollten Symbol für die Tugendhaftigkeit der Ordensritter sein, die sich damit deutlich vom weltlichen Rittertum unterschied.<sup>297</sup> Neben der von Bernhard gerühmten Disziplin galt aber vor allem die Furchtlosigkeit der Templer vor dem Tod als Merkmal ihrer Kampfeskraft. Dass es sich bei diesem Todesmut nicht einfach um ein Lippenbekenntnis handelte, zeigen die extremen Verluste, die der Orden bei diversen Schlachten hinnehmen musste.<sup>298</sup>

Aufschlüsse über den militärischen Aspekt des Templerordens gibt bereits die Ordensregel, in der wichtige Aspekte über das Verhalten auf Kriegszügen festgelegt wurden. In der ursprünglichen Regel finden sich diese allerdings nur spärlich, erst in den später zugefügten hierarchischen Strukturen treten vermehrt Vorschriften darüber auf, was den Schluss zulässt, dass erst Erfahrungen aus der Praxis benötigt wurden.<sup>299</sup>

Als Predigt, also spirituelle Schrift, nimmt *De laude* kaum militärische Aspekte in den Blick. Bernhard betont mehrmals die Tapferkeit und Tugendhaftigkeit, die den weltlichen Rittern fehlen würde. Martin Hinterleitner, der sich mit dem militärischen Aspekt der Ritterorden näher auseinandergesetzt hat, weist darauf hin, dass die Tempelritter aufgrund ihrer

---

<sup>295</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 288.

<sup>296</sup> Vgl. BERNHARD, *De laude*. S. 274.

<sup>297</sup> Vgl. GABERSCIK, *Carmen: Templer, Johanniter, Deutscher Orden. Aspekte der militärischen Rolle der geistlichen Ritterorden im Heiligen Land*. (DA) Universität Graz 2017. S. 33.

<sup>298</sup> Vgl. KRIEGL, Christian: *Das Ideal von Mönch und Ritter. Die Regel der Templer und ihre Wirkung*. (DA) Universität Graz 2016. S. 77.

<sup>299</sup> Vgl. *The Rule*. S. 101-105.

dauerhaften Ansiedelung in Outremer und der aus ihrem ständigen Zusammenleben resultierenden Kampfübungen zu den schlagkräftigsten Truppen der Kreuzfahrerstaaten gezählt hätten. Die Templer waren dadurch den nur im Kriegsfall zusammenkommenden Rittern an Einsatzfähigkeit und Disziplin überlegen, sie stellten eine ständige Miliz in einem Gebiet dar, in dem zwar nicht ständig Krieg geführt wurde, die Gefahr eines solchen aber omnipräsent war.<sup>300</sup> Bernhards Anmerkungen über die Kampfkraft der Templer in Kapitel IV stellen, wie bereits in der Analyse vermerkt, Bezüge zu den Makkabäern her, über die militärischen Eigenheiten der noch jungen Organisation wird der Abt, trotz seiner ritterlichen Abstammung, wohl nichts Näheres gewusst haben.

### 6.3.3. Die Synthese von monastischem und ritterlichem Leben

Die Frage, wie sehr die Synthese von monastischen und ritterlichen Elementen im Sinne eines Ritterordens von Bernhard beabsichtigt war, bleibt weiterhin offen.

Selwood kommt zu dem Schluss, dass Bernhard sich nicht nur wenig mit den Templern befasst hatte, sondern dem Ritterorden sogar skeptisch gegenüberstand. Erwiesen sieht er dies nicht nur anhand Bernhards Ablehnung, am Konzil von Troyes teilzunehmen, da dieser darin keinen Nutzen sah, sondern auch im anfänglichen Unwillen Bernhards, die Lobschrift zu verfassen, sowie in dessen geringen Kenntnissen des Templerordens, die sich in *De laude* zeigen.<sup>301</sup> Auf diese Vorwürfe soll daher eingegangen werden.

Es ist richtig, dass Bernhard die Templer an keiner Stelle, weder in seinen Briefen noch in *De laude* als *ordo* bezeichnet, genauso wenig nennt er ihren seit dem Konzil von Troyes offiziellen Titel *Pauperes commilitones Christi templique Salomonici*. Auch Fleckenstein hält fest, dass in der ganzen Lobschrift keiner der lateinischen Begriffe für Mönch oder Orden genannt wird. Dies könnte aber auf die Hierarchisierung des Klerus und auch der Orden zurückgeführt werden, die Bernhards Denken prägte. Denn der Templerorden galt unter Zeitgenossen als Laienorden, erst 1139 wurden Kapläne vollwertige Mitglieder und auch danach ist die Einteilung zwischen monastischen und kanonischen Orden schwierig. Wie Fleckenstein anmerkt, war die Ausübung von weltlichen Aufgaben durch einen Orden auch

---

<sup>300</sup> Vgl. HINTERLEITNER, militärische Kultur. S. 17f. Sowie: KRIEGL, Ideal von Mönch und Ritter. S. 103-105.

<sup>301</sup> Vgl. SELWOOD, *Quidam autem dubitaverunt*. S. 226-230. Für seine Argumentation verwendet Selwood Bernhards Epistola 21, welcher scheinbar die Abwesenheit Bernhards am Konzil zeigt. Allerdings hat bereits Hiestand gezeigt, dass dieser Brief nicht mehr mit dem Konzil von Troyes in Verbindung zu bringen ist. Vgl. dazu HIESTAND, Kardinalbischof Matthäus. S. 300 Anm. 24.

nicht neu und gerade unter Laienbewegungen verbreitet. Auch Forey betont, dass Bernhard die Templer nicht als Mönchsritter betrachtete, sondern als das, was sie zur damaligen Zeit darstellten: eine Laienorganisation, die sich der kontemplativen Lebensweise verschrieben hatte. Allerdings trug auch sein Werk *De laude* dazu bei, den ursprünglich für Mönche reservierten Begriff des *miles Christi* auf Ritter zu übertragen.<sup>302</sup>

Der Vorwurf, dass Bernhard den Tempelrittern den Status eines Ordens nicht zuerkennen wollte, hält insofern nicht stand, als er im vierten Kapitel von *De laude* selbst schreibt, dass er nicht wisse, ob er sie Ritter oder Mönche nennen soll, da beides auf sie zutreffe. Auch die Betonung der evangelischen Räte in Kapitel IV, denen sich der Orden verschrieben hatte, zeigt, dass Bernhard die Templer als kontemplative Gemeinschaft auffasste.

Die Ablehnung Bernhards im Vorwort von *De laude* wurde bereits in Kapitel 6.2.1. angesprochen, die geringen Kenntnisse des Templerordens, die Selwood zu erkennen scheint, sollen aber näher betrachtet werden. Für diese würde nach Selwood sprechen, dass etwa zwei Drittel der Lobrede eine theologische Betrachtung der Heiligen Stätten ausmacht, in der kaum mehr Bezüge zu den Templern zu finden sind. Auch Fleckenstein betont diese beiden unterschiedlichen Abschnitte, die, den Tempel ausgenommen, nichts mit den Templern zu tun habe.<sup>303</sup> Dies widerspricht allerdings dem von Glatz präzise aufgezeigten, wohlgedachten Aufbau des Werks und würde ganz allgemein dem Ruf Bernhards als begnadeter Rhetoriker entgegenstehen. Auch Perkins verweist auf die oft übersehenen theologischen Ausführungen im zweiten Abschnitt von *De laude*, welche die für die Templer bedeutsame *Imitatio Christi* aufzeigen. Die Lobschrift daher als in sich nicht strukturiertes, zusammenhangsloses Werk zu bezeichnen, ist daher zurückzuweisen.<sup>304</sup>

Dass Bernhard darüber hinaus keinen Bezug zu den Templern gehabt hätte, ist aufgrund seiner persönlichen Beziehungen zu mehreren Ordensmitgliedern widerlegbar, so trat etwa sein Onkel André de Montbard kurz nach dem Konzil von Troyes in den Orden ein und wurde später sogar Ordensmeister. Entgegen der These Selwoods ist daher anzunehmen, dass Bernhard sich am Konzil von Troyes und an der dort verfassten Ordensregel orientieren

---

<sup>302</sup> Vgl. FOREY, *The Emergence*. S. 188.

<sup>303</sup> Vgl. FLECKENSTEIN, *Rechtfertigung*. S. 17. Auch Mentzel-Reuters verfolgt die These, dass die Lobschrift eine Zusammenstellung aus mehreren Entwürfen seiner Kreuzzugspredigten sei. Vgl. MENTZEL-REUTERS, *Spiritualität*. S. 213.

<sup>304</sup> Vgl. GLATZ, *Laus novae militiae*. S. 69. PURKIS, *Crusading Spirituality*. S. 108f.

wollte, und deshalb mit dem Verfassen von *De laude* wartete, wodurch sich auch seine zögerliche Haltung Hugo de Payns gegenüber erklärt.<sup>305</sup>

Eine grundsätzliche Skepsis Bernhards gegenüber dieser neuen Ordensform wäre durchaus denkbar, auf seine Ansichten über die unterschiedliche Stellung von Orden wurde schließlich mehrfach hingewiesen. Die von Selwood angenommene ablehnende Haltung Bernhards würde allerdings nicht in das Gesamtbild passen, welches der anerkennende Grundton über die Neue Ritterschaft in *De laude* vermittelt.

---

<sup>305</sup> Vgl. GLATZ, *Laus novae militiae*. S. 46.

## Conclusio

Zum Schluss soll nochmals auf die im Titel angekündigte Transformation des Rittertums eingegangen werden, die sich als roter Faden von der Entstehung des Kreuzzugsgedanken, bis zur Etablierung des Templerordens durch diese Arbeit zieht. Es wäre legitim, anzunehmen, dass die Schrift Bernhards „Ad milites Templi. De laude novae militiae“ für diesen Prozess nicht mehr notwendig gewesen sei, da die Templer mit dem Konzil von Troyes die gewünschte Ordensregel erhielten. Wie aufgezeigt wurde, waren jedoch die Zweifel angesichts einer Ritterschar, die zugleich einen kontemplativen Lebensstil pflegte, keineswegs gering. Den Templern fehlten dabei die notwendigen Möglichkeiten, sowie „*die Fähigkeit, aus eigener Kraft ihre Intentionen überzeugend zu formulieren und ihre Lebensweise gegenüber einer kritischen Umwelt zu legitimieren [...]*“<sup>306</sup> Bernhard schuf daher mit seinem Werk mehr als eine „bloße“ *sermo exhortationis*. Denn das bereits mehrmals angesprochene, von Glatz aufgezeigte durchgehende Kernthema des sündigen Menschen und seine Befreiung durch die Gnade Gottes, die in Taufe, Buße und Erlösung erfahrbar wird, stellte eine wesentliche Forderung an das Rittertum dar. Das von Bernhard in Kapitel III verheißene Heil, das die Templer bei ihrem Tod erwartet, stellt für den Zisterzienserabt keine Selbstverständlichkeit dar, sondern ergibt sich eben erst aus dem vorbildlichen Lebensstil der Ordensritter.

Indem mit Bernhard eine zentrale Gestalt des mittelalterlichen Klerus die *Imitatio Christi* in *De laude* als zentrales Element des Ritterordens darstellt, spannt sich ein Bogen, der nicht erst bei Urbans II. Kreuzzugspredigt seinen Anfang nahm. Prägte die Kreuzfahrenden der Gedanke der Kreuzesnachfolge, so wurden die Templer von ihm dazu inspiriert, den nächsten konsequenten Schritt zu vollziehen. Als *milites Christi* sollten sie jene Orte schützen, an denen Jesus selbst Wunder gewirkt hatte, und wurden dafür von Bernhard mit dem Anbruch des Reichs Gottes in Verbindung gebracht. Die Lobschrift fungierte dabei nicht nur als Erinnerung ihrer besonderen Stellung, sondern als allgemeine Zusammenfassung der wichtigsten christlichen Glaubensinhalte. Buße und Hoffnung auf Erlösung sollten als wesentliche Elemente das Dasein der Ordensritter prägen.

---

<sup>306</sup> Siehe: ELM, Kaspar: Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand & Forschungsprobleme. In: NOWAK, Zenon Hubert: Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. Toruń 1993. S. 12.

Vor diesem Hintergrund darf De laude als sorgsam durchkomponiertes Werk gelten, das selbst weniger gebildeten Rittern die wesentlichen Punkte des christlichen Glaubens anhand der Heiligen Stätten aufzeigte. Diese für Bernhards Theologie so typischen Bilder verbinden auf perfekte Weise seine Vorstellung von übertragener und wörtlicher Bedeutung.

Dass Bernhard in dem Templerorden eine den Mönchsorden ebenbürtige monastische Bewegung sah, kann mit Verweis auf die Quellen ausgeschlossen werden. Die Templer blieben im Grunde ihres Daseins Ritter, auch wenn sie sich dem monastischen Lebensstil verschrieben. Allerdings stellten sie eine dem damaligen christlichen Sittenbild entsprechende Gemeinschaft dar, die sich deutlich von den Kritiken an den weltlichen Rittern abgrenzen wollte. Mit Rückblick auf Kapitel 2 ergibt sich ein transformiertes Rittertum, das die christlichen Glaubenssätze nach innen vertreten wollte, gegenüber den Glaubensfeinden aber mit aller Härte auftrat. Bezogen auf die Kritik des Klerus waren die Ritter im Hochmittelalter bereits zu sehr in der Gesellschaft verankert, als dass ihnen die Kirche noch Friedensideale entgegenstellen hätte können. Stattdessen wurde versucht, die Kampfeslust in andere Bahnen zu lenken, wie sich anhand der Kreuzzüge verdeutlichte, diese Entwicklung sollte in den Ritterorden ihren Höhepunkt erreichen.

Was aber macht nun die Entstehung der Ritterorden so besonders? Es ist genau diese Transformation, die Bestrebung, monastisches und ritterliches Leben in Einklang zu bringen. Die Ordensgründer waren vor ihrem Beitritt selbst Teil des Adels, sie kannten also das ritterliche Leben mit seinen Vorzügen und Nachteilen. Hätten sie allerdings Angst um ihre unsterbliche Seele gehabt, hätte schon ein Eintritt in einen monastischen Orden, wie Bernhard es dem Grafen der Champagne empfohlen hatte, genügt. Dass die Tempelritter stattdessen sowohl die Gefahren des Kampfes, denen sie immer wieder ausgesetzt waren, als auch die Anstrengungen des kontemplativen Lebens auf sich nahmen, zeigt ein Verständnis von Sorge um das Seelenheil, welches sich nicht nur in De laude niederschlägt, sondern auch heutzutage wohl kaum mehr nachvollzogen werden kann.

## Bibliographisches Abkürzungsverzeichnis

AZ	Archivalische Zeitschrift (München 1876-).
BvC	BERNHARD von Clairvaux: Sämtliche Werke Band 1-10. WINKLER, Gerhard B. (Hg). Innsbruck 1991 – 1999.
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1966-).
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953-).
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (Stuttgart 1923-).
HZ	Historische Zeitschrift (Berlin 1859-).
LMA	BAUTIER, Robert-Henri u.a. (Hg.): Lexikon des Mittelalters (1980 – 1999).
LThK	KASPER, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg im Breisgau u.a. <sup>3</sup> 1993–2001).
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (Wien 1880-).
SBAW.PPH	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse (München 1871 – 1897, 1898- ).
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart u.a. 1877-).

# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

AUGUSTINUS: De Civitate Dei. Libri I-X. (CCSL XLVII). DOMBART, Bernhard; KALB, Alfons. (Hg.). Turnhout 1955.

BERNHARD von Clairvaux: Ad milites templi. De laude novae militiae. An die Tempelritter Lobrede auf das neue Rittertum. Übersetzt aus dem Lateinischen von GIACOMELLI, Sofia. In: BvC. Bd 1. S. 268 – 326.

—: Epistola XXXI. In: BvC. Bd. 2. S. 410 – 413.

—: Epistola CCLXI. In: BvC. Bd. 3. S. 380 – 383.

—: Epistola DXLIV. In: BvC. Bd. 3. S. 1038 – 1041.

—: Epistola CCCLIX. In: BvC. Bd. 3. S. 634 – 637.

—: Sermo ad Abbates. In: BvC. Bd. 8. S. 646 – 657.

—: Sermo XCI. In: BvC. Bd 9. S. 702 – 713.

DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. Elberfelderbibel 2016.

BIBLIA SACRA. Iuxta Vulgatam versionem. Ed. WEBER, Robert; GRAYSON, Roger. Stuttgart <sup>5</sup>2007.

GUIGO de Castro: Ad Hugonem sanctae militiae priorem. In: GRESHAKE, Gisbert (Hg.): Epistulae Cartusianae: lateinisch, deutsch = Frühe Kartäuserbriefe. Fontes Christiani 10. Freiburg im Breisgau u.a. 1992. S. 112 – 119.

THE RULE of the Templars. The French Text of the Rule of the Order of the Knights Templar. Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von UPTON-WARD, Judith M. Woodbridge 1997.

WILLELMUS TYRENSIS: Chronicon. CCCM LXIII. HUYGENS, Robert B. C. (Hg.). Turnhout 1986.

## Sekundärliteratur

ANGENENDT, Arnold: Toleranz & Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster <sup>5</sup>2018.

—: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München <sup>2</sup>2004.

BARBER, Malcolm: Die Templer. Geschichte und Mythos. Übersetzt aus dem Englischen von EHRHARDT, Harald. Düsseldorf 2005.

BAUMGÄRTNER, Ingrid; PANSE, Melanie: Kreuzzüge aus der Perspektive der Genderforschung. Zielsetzung und Forschungsansätze. In: BAUMGÄRTNER, Ingrid; PANSE, Melanie (Hg.): Das Mittelalter Band 21/1. Berlin 2016. S. 1-18.

- BINDER, Gerhard: *Pompa diaboli. Das Heidenspektakel und die Christenmoral.* In: BINDER, Gerhard; EFFE, Bernd: *Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität.* Trier 1998. S. 115 – 147.
- BORCHARDT, Karl: *Templar charters and charters of the Templars. Self-promotion versus the image of the Order.* In: BORCHARDT, Karl u.a. (Hg.): *The Templars and Their Sources.* New York 2017. S. 49 – 63.
- BORST, Arno: *Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit.* In: *Saeculum Band 10.* Münster 1959. S. 213 – 231.
- BULL, Marcus: *The Confraternity of La Sauve-Majeure.* In: BARBER, Malcolm (Hg.): *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick.* Cambridge 1994. S. 313 - 319.
- BULST-THIELE, Marie Luise: *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19 – 1314.* Göttingen 1974.
- BUZIK, Stanislaw: *Perversa imitatio Dei. Zum Begriff der Erbsündenlehre bei Augustinus und Schwager.* In: NIEWIADOMSKI, Józef; PALAVER, Wolfgang: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag.* Thaur u.a. 1995. S. 93-110.
- CANTO-SPERBER, Monique; BRISSON, Luc: *Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch II 372d–IV 427c). Übersetzt aus dem Französischen von HORN, Charlotte.* In: PLATON: *Politeia.* Ed. HÖFFE, Otfried. Berlin 2011. S. 71 – 87.
- COLE, Penny J.: *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270.* Cambridge (MA) 1997.
- CONSTABLE, Giles: *The place of the crusader in medieval society.* In: *Viator Vol. 29.* Turnhout 1998. S. 377 – 403.
- DEMURGER, Alain: *Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden.* Übersetzt aus dem Französischen von KAISER, Wolfgang. München 2003.
- : *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120 – 1314.* Übersetzt aus dem Französischen von KAISER, Wolfgang. München 1994.
- DIERS, Michaela: *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken.* Münster 1991.
- DIETRICH, Christine: *Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt.* Stuttgart 2008.
- DINZELBACHER, Peter: *Anmerkungen zu De laude.* In: *BvC. Bd 1.* S. 322 – 326.
- : *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers.* Darmstadt 2012.
- ELM, Kaspar: *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand & Forschungsprobleme.* In: NOWAK, Zenon Hubert: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter.* Toruń 1993.
- : *Umblicus Mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge des Kapitels vom Hl. Grab in Jerusalem und der Ritterorden.* Sint Kruis 1998.

- ENGELBERT, Pius: Cluniazensische Reform. In: LThK Band 2. Sp. 1235f.
- ERDMANN, Carl: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart 1965.
- FLECKENSTEIN, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden. In: FLECKENSTEIN, Josef; HELLMANN, Manfred (Hg.): Die geistlichen Ritterorden Europas. Reihe Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte Band 26. Sigmaringen 1980. S. 9 – 22.
- FOREY, Alan John: Literacy and Learning in the Military Orders during the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: NICHOLSON, Helen (Hg.): The Military Orders Vol. 2. Welfare and Warfare. Aldershot u.a. 1998. S. 185 – 206.
- : The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century. In: LINEHAN, Peter; BRADSHAW, Brandon (Hg.): The Journal of Ecclesiastical History Vol. 36. Cambridge 1985. S. 175 – 195.
- GABERSCIK, Carmen: Templer, Johanniter, Deutscher Orden. Aspekte der militärischen Rolle der geistlichen Ritterorden im Heiligen Land. (DA) Universität Graz 2017.
- GLATZ, Peter: Bernhard von Clairvaux. Laus novae militiae. Historisches Umfeld, Struktur und Aussage; mit einer Untersuchung zur klassischen Bildung Bernhards. (DA) Universität Salzburg 1991.
- GMELIN, Julius: Die Regel des Templerordens. In: MIÖG Band 14(2). Wien 1893.
- GOEZ, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910-1122. Stuttgart 2000.
- HÄRING, Hermann: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins. Zürich 1979.
- HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. München 2010.
- HEHL, Ernst-Dieter: Was ist eigentlich ein Kreuzzug. In: HZ Band 259. Berlin 1994. S. 297 - 336.
- HENIG, Roman: Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche. In: GRÄSSER, Erich (Hg.): Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 84. Berlin, New York 1993.
- HIESTAND, Rudolf: Art.: Hugo von Payens. In: BAUTIER, Robert-Henri u.a. (Hg.): LMA Band 5. München 1991. Sp. 168.
- : Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens. In: ZKG 99. Stuttgart u.a. 1988. S. 295 – 325.
- : Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte. Göttingen 1972.
- : Zum Problem des Templerzentralarchivs. In: AZ Vol.76. München 1980. S. 17 – 38.
- HINTERLEITNER, Georg: Die militärische Kultur der geistlichen Ritterorden als eine europäische Subkultur. (MA) Universität Wien 2015.
- HISS, Wilhelm: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1964.
- JASPERT, Nikolas: Die Kreuzzüge. Darmstadt <sup>4</sup>2008.
- KRIEGL, Christian: Das Ideal von Mönch und Ritter. Die Regel der Templer und ihre Wirkung. (DA) Universität Graz 2016

- LECLERCQ, Jean: Bernhard von Clairvaux. Ein Mönch prägt seine Zeit. Übersetzt aus dem Französischen von BENNING, Hermann J. (Übers.) München 2005.
- LUTTRELL, Anthony: The earliest Templars. In: BALARD, Michel: 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 juin 1995). Paris 1997. S. 193 – 202.
- MARSCHÜTZ, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder. Würzburg <sup>2</sup>2016.
- MAYER, Hans E: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart <sup>10</sup>2005.
- NICHOLSON, Helen: The Knights Templar. A new history. Stroud 2001.
- RILEY-SMITH, Jonathan: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen. Übersetzt aus dem Englischen von PANZACCHI, Cornelia. In: KOTZUR, Hans-Jürgen (Hg.): Die Kreuzzüge. Mainz am Rhein 2004. S. 51. – 63.
- : Die Kreuzzüge. Übersetzt aus dem Englischen von GABEL, Tobias; MÖHRING, Hannes. Darmstadt 2015.
- : The First Crusade and the idea of crusading. Philadelphia 1997.
- : Wozu heilige Kriege. Anlässe und Motive der Kreuzzüge. Übersetzt aus dem Englischen von MÜLLER, Michael. Berlin <sup>2</sup>2005.
- PRÜGL, Thomas: Mittelalter: Einführung. In: WISCHMEYER, Oda (Hg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Berlin/Boston 2016. S. 125 – 135.
- PRUTZ, Hans: Die Friedensidee im Mittelalter. In: SBAW.PPH. München 1915. S. 1 – 41.
- PURKIS, William J.: Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia c.1095–c.1187. Woodbridge 2008.
- KNOCH, Wendelin: Die Predigt im Mittelalter. Medium der geistlichen Erziehung zu christlicher Lebensform. In: RIHA, Ortrun: Das Mittelalter Band 9/1. München 2014. S. 124 - 134.
- SARNOWSKY, Jürgen: Die geistlichen Ritterorden. Anfänge – Strukturen – Wirkungen. Stuttgart 2018.
- : Die Templer. München 2009.
- SCHENK, Jochen: The Cult of the Cross in the Order of the Temple. In: FERNANDES, Isabel C. F.: (Hg.): As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares Vol. 1. Palmela 2012. S. 207 – 219.
- : The documentary evidence for Templar religion. In: BORCHARDT, Karl u.a. (Hg.): The Templars and Their Sources. New York 2017. S. 199 – 211.
- SCHWANK, Benedikt: Betfage. In: LThK Band 2. Sp. 332.
- SCHNÜRER, Gustav: Die ursprüngliche Templerregel. Freiburg im Breisgau 1903.
- SCHRAML, Rainer: Einleitung zu De Laude. In: BvC. Bd. 1. S. 258 – 265.

SELWOOD, Dominic: Quidam autem dubitaverunt. The Saint, the Sinner the Temple and a Possible Chronology. In: BALARD, Michel: 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 juin 1995). Paris 1997. S. 221 – 230.

TÜRCK, Verena: Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte. Wiesbaden 2011.

WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm: Kreuzzugs idee und mittelalterliches Weltbild. In: DVjs Band 30. Stuttgart 1956. S. 71 – 88.

## **Abstract**

Die Schaffung einer geistigen Organisation, welche die kontemplative Lebensform mit den weltlichen Aufgaben des Rittertums verbinden wollte, bedurfte weitgehender gesellschaftlicher Veränderungen, die in dieser Arbeit aufgezeigt werden sollen.

Ausgehend von den Voraussetzungen der Kreuzzugsbewegung, die mit dem Kampf gegen Glaubensfeinde eine neue Form der Sündenvergebung für Laien mit sich brachte, wird die Entstehung des Templerordens in den Blick genommen. Dabei liegt der Fokus auf den Schwierigkeiten der Anfangsjahre, in denen sich die Ordensritter mit Kritik von außen und Zweifeln von innen auseinandersetzen mussten. Unterstützung erhielten die Templer dabei durch Bernhard von Clairvaux, der für den Orden die Lobrede „Ad milites templi. De laude novae militiae.“ verfasste.

Dieses Werk soll auch Mittelpunkt dieser Arbeit sein, wenn es um die Frage geht, wie Bernhard die Synthese von Mönchtum und Rittertum konzipierte.

Wesentliche Rolle spielen dabei der biblische Zugang Bernhards in De laude und seine darin festgehaltenen Argumente für das Neue Rittertum. Dazu wird eine Analyse der gesamten Lobschrift vorgenommen, anschließend folgt eine Betrachtung dreier Aspekte des Templerordens anhand von De laude: seine Spiritualität, seine Abgrenzung zum weltlichen Rittertum und die Synthese von kontemplativem und ritterlichem Leben.