

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 27/1 (2000)

DOI: 10.11588/fr.2000.1.46451

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

JÖRG OBERSTE

RITTERTUM DER KREUZZUGSZEIT IN RELIGIÖSEN DEUTUNGEN

Zur Konstruktion von Gesellschaftsbildern im 12. Jahrhundert

I. Sozialer Wandel in religiöser Deutung – die Fragestellung

Ritterlich-höfisches Ideal und das soziale Milieu einer zum Niederadel aufstrebenden Ritterschaft stehen sich im hohen Mittelalter scheinbar unvermittelt gegenüber. Die aus dieser Polarität erwachsende Spannung hat bis in die jüngste Zeit eine rege Forschungsdiskussion angefacht¹, welche in der von Josef Fleckenstein festgestellten »Ambivalenz des Rittertums« oder in der Formel vom »engeren und weiteren Begriff von Rittertum und Ritter« einen gemeinsamen, wenn auch gewiß nicht abschließenden Nenner gefunden hat². Nimmt man diese Ambivalenz ernst und zwar als Ausdruck einer Differenz zwischen sozialer Realität und ideologisch geprägter Konstruktion von Gesellschaftsbildern, dann liegt die Frage nach den

- 1 Neben der Literatur zum französischen Rittertum, die in Kapitel II diskutiert wird, sei in Auswahl hervorgehoben: Joachim BUMKE, Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert, Heidelberg 1977; Gerd ALTHOFF, Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos, in: Saeculum 32 (1981) S. 317–333; Linda PATERSON, Knights and the Concept of Knighthood in the Twelfth-Century Occitan Epic, in: Knighthood in Medieval Literature, hg. von William Henry JACKSON, Woodbridge 1981, S. 23–28; The Study of Chivalry (Cistercian Studies 98), hg. von Howell CHICKERING, Thomas H. SEILER, Kalamazoo, Mich. 1987 (bes. der Beitrag von CARLSON, Religious Writers and Church Councils on Chivalry, S. 141–171, der allerdings auf die hier behandelten Autoren mit Ausnahme Bernhards nicht eingeht); Das Rittertum im Mittelalter, hg. von Arno BORST, Darmstadt 1989 (mit dem älteren Forschungsstand) und neuerdings besonders (mit umfangreicher Bibliographie) Werner PARAVICINI, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters (Enzyklopädie deutscher Geschichte 32), München 1994, der auf der Trennung von »Amt, Würde, Stand und Idee« des Rittertums besteht (S. 3).
- 2 Vgl. die Einleitung zu Josef Fleckensteins Turnierband, der das Turnier als eine »unbestreitbare Schöpfung des Rittertums« und damit als einen »getreuen Spiegel seiner (i. e. des Rittertums) materiellen Bedürfnisse, seiner Ideale und Möglichkeiten wie seiner Grenzen – und in ihnen der nicht zu verkennenden Ambivalenz des Rittertums« bezeichnet (Josef FLECKENSTEIN, Einleitung, in: Das ritterliche Turnier im Mittelalter. Beiträge zu einer vergleichenden Formen- und Verhaltensgeschichte des Rittertums, hg. von DEMS., Göttingen 1986, S. 12). Interessant ist, daß dem Band ein Beitrag über das sozioökonomische und militärische Fundament niederadlig-ritterlichen Aufstiegs in der spätmittelalterlichen deutschen Gesellschaft vorangestellt ist: Elsbet ORTH, Ritter und Burg, S. 19–74. Das zweite Fleckenstein-Zitat aus der Skizze: Josef FLECKENSTEIN, Über den engeren und den weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (miles und militia), in: Person und Gemeinschaft. Karl Schmid zum 65. Geb., hg. von Gerd ALTHOFF u. a., Sigmaringen 1988, S. 379–392.

›Konstrukteuren‹ solcher Bilder, ihrem politischen (und ideologischen) Standort sowie dem Wirklichkeitsbezug ihrer Deutungsschemata nahe. Gerade dieser letzte Punkt erweist sich angesichts terminologischer Schwankungen in Quellen wie Forschungen als problematisch. Aus diesem Grunde sei zusammenfassend etwas über den sozialen Ort von *militēs* und *equites* im kapetingischen Frankreich des 11. und 12. Jahrhunderts vorausgeschickt. Joachim Bumke charakterisiert den Prozeß der regionalen Dynamisierung, der sich vergleichbar etwa auch in der südwestdeutschen Ministerialität der Salierzeit beobachten läßt: »In einigen Teilen Frankreichs setzte bereits im 11. Jahrhundert eine Umschichtung ein, in deren Verlauf eine Schicht, deren Mitglieder in den Quellen als ›Ritter‹ (*militēs*) bezeichnet wurden, sich als niederer Adel verfestigte«³. Diese neue Schicht berittener Berufskämpfer etablierte sich unterhalb der großen Châtelains und oft in deren Diensten. Diese hatten bereits in den Jahren 1020 bis 1050 weite Teile Frankreichs mit einem Netz von Burgen überzogen, befestigten Herrensitzen auf Allodialland, die zur Verteidigung der familiären Herrschaftsansprüche dienten und in diesem Sinne von der Forschung als »châteaux privés« gekennzeichnet wurden⁴. Karl Ferdinand Werner hat gezeigt, daß unter diesen ›neuen‹ Herrschaftsträgern auch Angehörige des alten, karolingischen Adels waren, die sozialen Verschiebungen mithin zunächst vertikal die durch Herkunft und Heirat verbundene Gruppe der *nobiles* erfaßten, ehe in ihrem Dienst eine weit weniger homogene Gruppe von *militēs* aufsteigen konnte⁵. Doch ist auch hier schon bald ein Verstetigungsprozeß zu spüren, der sich in der Entstehung ritterlicher *familia* und Lehnsgefolgschaften im Dunstkreis der festen Herrschaftssitze äußerte. Diese langsam in den Niederadel aufsteigenden *militēs* bilden den sozialhistorischen Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags, entsprechen sie doch weitgehend dem Erfahrungshorizont und Blickpunkt der folgend zu behandelnden Autoren des 12. Jahrhunderts.

Mit dem sozialen Wandel geht eine Verschiebung kirchlicher Wertmaßstäbe einher, die im Pontifikat Gregors VII. mit den Händen zu greifen ist. Noch die römische Fastensynode von 1078 formulierte apodiktisch: Wer das *officium* des *miles* oder *negotiator* ausübe, sei der Sünde verfallen. Um das Seelenheil zu retten, müßten die Waffen abgelegt und die Handelsgeschäfte aufgegeben werden⁶. Zugleich sind es die Ablässe für die spanische Reconquista, die unter demselben Papst den Schluß zwischen Kirche und Rittertum vorzeichnen⁷. Dem vorliegenden Beitrag

3 Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 1994, S. 70. Ähnliches hat Fleckenstein für Deutschland untersucht: Josef FLECKENSTEIN, *Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum*, in: *Herrschaft und Stand. Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert*, hg. von DEMS., Göttingen 1977, S. 17–39.

4 Dazu zusammenfassend Dominique BARTHÉLEMY, *L'ordre seigneurial. XI^e–XII^e siècle*, Paris 1990, S. 37–46.

5 Karl Ferdinand WERNER, *Du nouveau sur un vieux thème. Les origines de la »noblesse« et de la »chevalerie«*, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, Paris 1985, S. 186–200. Vgl. auch BARTHÉLEMY (wie Anm. 4) S. 38f.

6 MANSI XX, Sp. 510.

7 Grundlegend Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt 1955 (zuerst 1935), bes. Kap. VII. »Militia sancti Petri«.

geht es um die historiographischen und politischen Texte zeitgenössischer Kirchenleute, in welchen Vorstellungen und Modelle zum sozialen Wandel im allgemeinen und zum ritterlichen Aufstieg und Auftrag im besonderen formuliert sind. In unterschiedlicher Weise bündeln sich hier historische Erfahrungen der Kreuzzugszeit, sodann verschiedene Deutungen, Wertungen und Interessen, die zum einen etwas über die Wahrnehmung sozialer Phänomene in einer spezifischen Öffentlichkeit und zum anderen viel über die Instrumentalisierbarkeit des christlich besetzten Ritterideals aussagen. Hinter letzterem steht zugespitzt die Frage, ob eine ›Vermittlung‹ zwischen kulturellem Ideal und sozialem Milieu, wenn sie nicht abseits des zeitgenössischen Problembewußtseins überhaupt lag, so doch zumindest nur eine rein intellektuelle Leistung, ein theoretisches Konstrukt in bestimmter, primär politischer Absicht war. Für diese Annahme spricht zunächst, daß mittelalterliche Texte im allgemeinen von einer problemlosen Rezeption der Begriffe ausgehen, wenn sie etwa im gleichen Atemzuge aufsteigende Ministeriale als *militēs* und die Tugenden des Königs bewundernd als *militaris* kennzeichnen⁸. Der jeweilige Kontext machte klar, ob von »Amt, Würde, Stand oder Idee« (W. Paravicini) des Rittertums die Rede war. Daß gerade in historiographischen Entwürfen Überlegungen zum Stand und zur Idee dennoch zusammengebracht wurden, ist schon deshalb bemerkenswert, da sich die als ›Ritter‹ bezeichnete soziale Gruppe dem Ethos ›ritterlichen‹ Verhaltens fast vollständig zu entziehen scheint.

Damit knüpft die Problemstellung an bekannte Forschungshypothesen zur Haltung der Kirche gegenüber dem hochmittelalterlichen Rittertum an: Zum einen hat man auf die Gottesfriedenskonzile der französischen Kirche des 11. und 12. Jahrhunderts hingewiesen, auf denen eine neue ritterliche Ethik, gleichsam ein neuer, ›säkularer‹ Typus des *miles Christi*, eine Antwort auf unkontrollierbare Fehden und gewaltsame Übergriffe bewaffneter Adliger gegen Kirchen und Schutzlose geben sollte⁹. Zum anderen hatte – nach Georges Duby und anderen – ein theologisches Gesellschaftsmodell Konjunktur, das unter dem Schlagwort der *bellatores* Herrscher, Hochadel, Niederadel und sogar Ministeriale zu einer idealen Funktionsgemeinschaft vereinte, die langsam auch ein adelsübergreifendes Standesbewußtsein auszuprägen begann¹⁰. Idee und Ideologie der Kreuzzüge im Umfeld des Reformpapsttums schließlich verschafften der Heiligung des Krieges und der ihm geweihten Lebensform einen Allgemeinplatz in der abendländischen Gesellschaft¹¹. Einer der Anhänger Gregors VII., Bonizo von Sutri, spricht programmatisch von den im Dienste der Kirche gefallenen Edlen Erlembald und Decentius, *ad quorum sepulcra*

8 Vgl. BUMKE (wie Anm. 1) S. 68f.

9 ERDMANN (wie Anm. 7); zusammenfassend Franco CARDINI, Der Krieger und der Ritter, in: Der Mensch des Mittelalters, hg. von Jacques LE GOFF, 2., korrigierte Aufl., Frankfurt a. M., New York 1990, S. 87–129, hier S. 91f. Neuere Ergebnisse in dem Sammelband ›Militia Cristi‹ e Crociata nei secoli XI–XIII, Mailand 1992.

10 Georges DUBY, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt a. M. 1986 (frz. 1978); zur Kritik an Duby und zur Präzisierung der hier angedeuteten Zusammenhänge vgl. besonders die Arbeiten von Otto Gerhard OEXLE (wie Anm. 43). Vgl. auch Maurice KEEN, Das Rittertum, Reinbeck 1991, S. 7–33.

11 ERDMANN (wie Anm. 7), Kap. VII; vgl. dazu näher Jean FLORI, L'essor de la chevalerie aux XI^e et XII^e siècles, Genf 1986.

multa miracula Deus operatur. Ihr Dienst mit dem Schwert, nicht ihre Frömmigkeit habe sie zu Heiligen gemacht: *Igitur pugnent gloriosissimi Dei milites pro veritate, certent pro iustitia*¹². Forschungen Jean Floris haben zudem aufgewiesen, wie sehr bereits seit karolingischer Zeit an einer christlichen »idéologie du glaive« gearbeitet wurde, die später in der gleichsam liturgischen Zeremonie des Ritterschlags ihren symbolischen Ausdruck fand¹³. – Es ist das intellektuelle Milieu der Kirchenreform und Gottesfrieden, dem im weiteren Sinne die hier behandelten Autoren aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuzuordnen sind, wenn sie die soziale Problematik des unkontrollierten ritterlichen Aufstiegs und politischen Ordnungsverlusts sowie die Chancen und Gefahren der Kreuzzüge aufgreifen: Guibert von Nogent (*Gesta Dei per Francos, De vita sua*), Fulcher von Chartres (*Historia Hierosolymitana*), Bernhard von Clairvaux (*De laude novae militiae*), Suger von Saint-Denis (*Vita Ludovici Grossi*).

Unstrittig ist, daß die hier diskutierten Modelle – Gottesfrieden, Kreuzzüge, geistliche Ritterorden und sakralisierte Königsherrschaft – einen engen Bezug zur sozialen Realität suchen. Dies liegt bereits nahe, wenn man bedenkt, daß die ausgewählten Autoren selbst einen prominenten Typus der hochmittelalterlichen Adelsgesellschaft repräsentieren: Als gelehrte Standesgenossen waren sie in kirchen- und allgemeinpolitische Entscheidungsprozesse eingebunden – am exponiertesten natürlich Bernhard und Suger. Als Vertreter eines Klosters – zum Beispiel Guibert als Abt im Territorium der Herren von Coucy oder Suger noch als Prior des kleinen Klosters Toury im Interessengebiet derselben Familie – verfügten sie über genügend leidvolle Erfahrungen mit den Abhängigkeiten gegenüber dem Lokaladel. Alle vier Kirchenleute schließlich nahmen Anteil an der Konzeption und Realisierung der Kreuzzüge: Guibert als Historiograph, Fulcher als Kreuzzugsteilnehmer und Kaplan des ersten Königs von Jerusalem, Bernhard als Propagandist des zweiten Kreuzzugs und Suger als Regent für den kreuzfahrenden König Ludwig VII. Als alleinige Erklärung wird diese literatursoziologische Beobachtung der eigentlichen Leistung des gesellschaftsbezogenen »Diskurses«, der in solchen Texten geführt wird, unterdessen nicht gerecht.

II. Melusines Söhne – ritterliche Welt und Werte der Kreuzzugszeit

Zunächst sei ein Mythos und seine von Jacques Le Goff und anderen vorgetragene Interpretation ins Gedächtnis gerufen. Beides hat unmittelbar mit unserer Thematik zu tun, mit dem Aufstieg eines eher unbedeutenden Adelshauses aus dem Poitou zur Zeit und im Gefolge der Kreuzzüge. Die Rede ist vom im Mittelalter vielfach bearbeiteten Melusine-Stoff in den spätmittelalterlichen Versionen des Jean d'Arras (1387/94) und des Pariser Buchhändlers Couldrette (1401/05)¹⁴. Das im frühen 13.

12 Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum*, MIGNE PL 150, Sp. 856.

13 Jean FLORI, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Genf 1984. Zum zweiten Aspekt: DERS., *Chevalerie et liturgie*, in: *Le Moyen Age* 84 (1978) S. 247–278, 409–442.

14 Hier und im folgenden Jacques LE GOFF, *Melusine – Mutter und Urbarmacherin*, in: DERS., *Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5. bis 15. Jahrhunderts*, Weingarten 1987, S. 147–174 (frz. 1971). Einen stoffgeschichtlichen Überblick bietet neuerdings Claude LE-

Jahrhundert von Walter Map, Gervasius von Tilbury und anderen aufgegriffene Grundmotiv, das in den späteren Bearbeitungen ausgeschmückt, im Kern aber beibehalten wird, ist folgendes: Ein Adliger trifft auf der Jagd oder an einem Fluß eine ihm unbekannte Schönheit, die ihm Reichtum und Wohlergehen verspricht, falls er sie heirate. Nur eine Bedingung sei unumgebar: Er dürfe sie nie nackt sehen wollen (Gervasius) oder sie müsse jeden Samstag das Recht auf einen freien Tag haben (Jean d'Arras). Die Geschichte nimmt ihren Lauf; Reichtum und vor allem eine große und tatkräftige Nachkommenschaft stellen sich ein, bis zu der Stunde, da durch Neugier oder Intrige der Tabubruch alles Glück mit einem Schlag in Unglück verwandelt. Der Adlige beobachtet seine Frau im Bade oder folgt ihr des samstags in den Wald und entdeckt ihre eigentliche Beschaffenheit, halb Drache (Walter Map) oder Schlange (Jean d'Arras) zu sein. In epischer Breite erzählen die beiden späten Bearbeiter vor allem von den Helden- und Schandtaten der Söhne aus dieser geheimnisvollen Verbindung. Zudem nennen sie – im Unterschied zu den Zeugnissen des 13. Jahrhunderts – die Schlangenfrau und das Adelsgeschlecht mit Namen: Melusine und die Lusignan¹⁵.

Nun ist hier nicht der Ort, um den literaturgeschichtlich interessanten Typus der »gestörten Mahrtehe« weiterzuverfolgen¹⁶; vielmehr ist in aller Kürze nach der historischen Familie der Lusignan und ihrer Verbindung zum Melusine-Stoff zu fragen. Arbeiten von Sidney Painter und anderen haben den ungewöhnlichen Werdegang des südwestfranzösischen Adelsgeschlechtes nachgezeichnet¹⁷: Die kleinen Lehnsleute des Bischofs von Poitiers spielten in Frankreich nach erfolglosen Ambitionen auf das Grafenamt in La Marche allenfalls als Gegner der Grafen von Poitou, seit 1152 die englischen Könige, eine Rolle. Als Kreuzzugsteilnehmer zeichneten sie sich jedoch vor allen anderen aus: Hugo VI. von Lusignan (gest. 1110) begleitete Herzog Wilhelm IX. von Aquitanien im Jahre 1101 nach Jerusalem; sein Sohn, Hugo VII., starb auf dem zweiten Kreuzzug im Gefolge König Ludwigs VII.; Hugo VIII. geriet 1164 nach der Schlacht bei Harim in Gefangenschaft. Erst dessen Söhne Aimerich und Guido ließen sich dauerhaft im Heiligen Land nieder. Guido heiratete 1180 die Schwester des schwerkranken Königs Balduin IV. von Jerusalem, Sibylle, und rückte als Graf von Askalon und Jaffa in eines der größten Kronlehen des Königreiches ein. 1183 bereits zum Vikar des Königs in militärischen Fragen ernannt, setzte sich Guido nach dem Tod Balduins IV. und bald auch seines Neffen Balduin V. im Jahre 1186 (bis 1190) als neuer König durch. Nach der Niederlage von

COUTEUX, *Mélusine et le Chevalier au cygne*, Paris 1997. Vgl. auch Françoise CLIER-COLOMBANI, *La fée Mélusine au Moyen Age. Images, mythes et symboles*, Paris 1991.

15 Der Titel des Romans von Jean d'Arras lautet »La noble histoire de Lusignan ou Le Roman de Melusine en prose«; derjenige Couldrettes »Le Roman de Lusignan ou de Partenay ou Mellusine« (LE GOFF [wie Anm. 14] S. 150).

16 Vgl. dazu Lutz RÖHRICH, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel, Schwänke*, Bd. 1–2, Bern, München 1962–1967, bes. Bd. 1, S. 243–253.

17 Hier und im folgenden Sidney PAINTER, *The Houses of Lusignan and Châtelleraut 1150–1250*, in: *Speculum* 30 (1955) S. 374–384; DERS., *The Lords of Lusignan in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in: *Speculum* 23 (1957) S. 27–47. Vgl. mit neuerer Literatur auch Robert FAVREAU, Jean RICHARD, s. v. Lusignan, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, München, Zürich 1993, Sp. 17–21.

Hattin wich er nach Zypern aus, das er als eigenständiges Königreich 1194 seinem Bruder Aimerich hinterließ. Bis ins 15. Jahrhundert trugen die Lusignan den Titel der Könige von Zypern, zu dem 1342 auch das Königreich Armenien kam. Der gesellschaftliche Aufstieg dieser Familie blieb auch in Frankreich nicht ohne Folgen: So vereinigte man bis zum Tod des kinderlosen Hugo XIII. im Jahre 1303 die Grafenämter von La Marche und Angoulême, die Vizegrafschaft von Châtelleraut und nach der Eroberung des Poitou durch Philipp II. große Teile der dortigen Herrschaften in einer Hand.

In den gerade das Poitou erfassenden Wirren des Hundertjährigen Krieges entstand eine Fassung des Melusine-Mythos, die den Aufstieg des Hauses literarisch beschrieb. Daß wir hier eine für das Selbstverständnis der Lusignan bedeutsame Fiktion vor uns haben, verrät allein der Umstand, daß Melusine in das Familienwappen aufgenommen wurde, auch wenn der Zeitpunkt ebenso wie derjenige der ersten Berührung zwischen Familie und Mythos nicht näher bestimmt werden kann als zwischen der Mitte des 13. und dem Ende des 14. Jahrhunderts¹⁸. Sicher ist damit auszusagen, daß es um eine Ursprungsfiktion der ehemals ritterlichen Familie aus der rückblickenden Perspektive des längst etablierten Königs- und Grafenhauses geht. Hier sieht Jacques Le Goff auch die eigentliche Bedeutung der angezeigten Verbindung: Der erste Lusignan (Raimondin nach Jean d'Arras) ist ein ehrgeiziger Kleinvasall, dem alle Mittel recht sind, Herrschaft und Territorium zu erweitern. Die geheimnisvolle Fee ermöglicht einen ungeahnten Aufstieg; Le Goff pointiert: »Sie ist die symbolische und magische Inkarnation ihres (i. e. der Lusignan) sozialen Aufstiegswillens«¹⁹. Die Ritter nehmen skrupellos die ihnen gebotenen Aufstiegschancen an, die die Zeit ihnen – für viele überraschend – bietet. Der Melusine-Mythos benennt klar die Erscheinungsformen dieses Aufstrebens: Burgenbau und die Gründung einer Dynastie, territoriale Zuwächse, Klostergründung, Teilnahme am Kreuzzug, Königsdienst und vorteilhafte Heirat, zeigt aber – am Beispiel des von Geoffroy zerstörten Klosters Maillezais – schonungslos auch dessen Fundamente: Gewalt und militärische Macht²⁰. Die Lusignan stilisierten mit Hilfe des älteren Melusine-Motivs ihren Aufstieg im Zeitalter der Kreuzzüge zu einer Wundergeschichte, die ihnen historische Legitimation ersetzte und zugleich die Stützen ihrer Macht deutlich signalisierte. Die Kreuzzüge schufen Bedarf und zugleich soziale Anreize für jene Schicht berittener Berufskämpfer, die zuvor vielerorts nur durch Gewalt und Usurpation zu meist unbedeutenden Titeln und Territorien gekommen waren, ein Prozeß, den Yves Sassier ab etwa 1020 unter dem Stichwort »dissémination du pouvoir« als die Entstehung der »seigneurie banale« beschreibt²¹.

18 LE GOFF (wie Anm. 14) S. 157f. und LECOUTEUX (wie Anm. 14) S. 15–24.

19 Ebd. S. 165.

20 In der Fassung des Jean d'Arras und Couldrettes läßt sich dieses Spektrum an der Karriere der Söhne Melusines und Raimondins ablesen: Urian wird König von Zypern, Guion König von Armenien, Renaud König von Böhmen, Geoffroy kämpft heldenhaft gegen die Sarazenen, brennt aber in Frankreich das Kloster Maillezais nieder. Vgl. auch die deutsche Bearbeitung Couldrettes des Thüring von Ringoltingen (Elisabeth PINTO-MATHIEU, *Le roman de Mélusine de Couldrette et son adaptation allemande dans le roman de prose de Thüring von Ringoltingen*, Göttingen 1990).

21 Im Überblick Olivier GUILLOT, Albert RIGAUDIÈRE, Yves SASSIER, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, Paris 1994, Bd. 1, S. 177–182.

Der märchenhafte Kreuzzugserfolg der Lusignan war kein Einzelfall; deshalb diente er hier als Einführung. Das immer noch grundlegende Werk von Du Cange, *Les familles d'Outremer* (Paris 1869) zeigt in sorgfältigen genealogischen Analysen den Werdegang einer Reihe Ritterbürtiger und Kleinadliger, die in den Kreuzfahrerstaaten zu höchsten Ehren und zur Gründung eigener Dynastien kamen: beispielsweise die Châtillon, Courtenay, Montréal, Ibelin, Giblet und Le Puiset²². Vor allem Joshua Prawer hat die Familiengeschichten in den Kreuzfahrerterritorien weitergeführt, indem er mit den Assisen die rechtlichen Voraussetzungen eines solchen für das alte Europa undenkbareren Aufstiegs näher untersuchte²³. Die Forschung hat insgesamt deutlich machen können, daß es den Kreuzfahrern bis zur Schlacht von Hattin in der Tat gelungen war, ein funktionierendes Feudalsystem einzurichten, dessen Fundamente unzweifelhaft in den vorzüglichen Aufstiegschancen für abendländische Ritter lagen²⁴. Niemand formuliert dies im übrigen deutlicher als Fulcher von Chartres, wenn er um 1127 in der Überarbeitung seiner Kreuzzugschronik zu Jerusalem schreibt: »Die wir Abendländer waren, sind jetzt zu Orientalen geworden; wer Römer oder Franzose war, ist in diesem Lande zum Galiläer oder Palästinenser geworden; wer aus Reims oder Chartres stammte, wurde zum Tyrer oder Antiochener. (...) Schon besitzt der eigene Häuser und Diener wie aus väterlichem Erbrecht. (...) Tagtäglich folgen uns unsere Angehörigen und Getreuen; denn wer dort (in der Heimat) mittellos war, den hat Gott hier reich gemacht; wer wenig Geld hatte, besitzt hier zahllose Byzantiner, und wer kein Dorf besaß, dem gehört hier durch die Gabe Gottes eine ganze Stadt«²⁵.

Die Kreuzfahrerterritorien sind indessen nur der eine Schauplatz jener hochmittelalterlichen »transformations sociales dans le milieu aristocratique«, denen Georges Duby einen erhellenden Artikel widmet²⁶. Der andere, längerfristig bedeutsamere liegt in der französischen Heimat. Duby beobachtet Veränderungen in Kampfstil und technischer Ausrüstung sowie in den Heiratsgepflogenheiten des ausgehenden 12. Jahrhunderts, die Aufsteigern den Eintritt in die Aristokratie erleichterten, zugleich aber deren Handlungsfähigkeit gegenüber der Königsgewalt

22 Vgl. dazu das Fazit von Joshua Prawer: »In the eleventh century we shall not find among the great feudal European dynasties the future ancestors of the great tenant-in-chief of Jerusalem« (Joshua PRAWER, *Crusader Institutions*, Oxford 1990, S. 7) und allgemeiner die Kreuzzugsgeschichte von Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, Bd. 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*, London 1952, bes. auch die genealogischen Tafeln des Anhangs.

23 Vgl. im Überblick Hans Eberhard MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960, S. 86 (Editionen der Assisen des lateinischen Orients) und S. 199–202 (Forschungen zur Sozial- und Siedlungsgeschichte in den Kreuzfahrerstaaten); dazu Joshua PRAWER, *La noblesse et le régime féodal du royaume latin de Jérusalem*, in: *Le Moyen Age* 65 (1959) S. 41–74 und Hans Eberhard MAYER, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (MGH-Schriften 26), Stuttgart 1977.

24 Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1995, S. 141f.; vgl. PRAWER (wie Anm. 22) und Jonathan RILEY-SMITH, *The assise sur la ligece and Commune of Tacre*, in: *Traditio* 27 (1971) S. 179–204.

25 Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana*, ed. Hans HAGEMeyer, Heidelberg 1913, Buch III, 37, S. 748. Übersetzung nach MAYER (wie Anm. 24) S. 80.

26 Georges DUBY, *Les transformations sociales dans le milieu aristocratique*, in: *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, hg. von Robert-Henri BAUTIER, Paris 1982, S. 711–719.

schwächen²⁷. Den Aspekt der Königsherrschaft in ihrer Zuordnung zu einer sich stratifizierenden Adelsgesellschaft haben maßgeblich Jean François Lemarignier sowie mehrere seiner Schüler behandelt²⁸. Mit der oft konstatierten Schwäche der königlichen Zentralgewalt in den meisten Teilen des kapetingischen *regnum* im 11. Jahrhundert erklären diese Untersuchungen den Verlust öffentlicher Institutionen und die Entstehung lokaler Herrschaften mit eigener Burg und Rechtsprechung. Eine gleichsam gegenläufige Bewegung bot Burgherren, Rittern und Ministerialen dann die Chancen einer Legitimierung dieses Zustands: Bereits Lemarignier hat für die Zeit König Philipps I. (1060–1108) einen erheblichen »progrès des grands officiers dans l'entourage royal« in den Zeugenlisten der königlichen Urkunden festgestellt. Entscheidend ist deren soziale Herkunft: »Ils appartenaient au monde des châtelains de l'Ile-de-France, branches aînées ou cadettes, châtelains majeurs ou mineurs, et aussi des chevaliers«²⁹. Mit einer solchen Verbindung Königtum / Ritterchaft war die Möglichkeit eines rechtmäßigen sozialen Aufstiegs für einen Teil der aufstrebenden Gruppen gegeben, welche dem König im Augenblick der Erstarkung das entscheidende Hilfsmittel an die Hand gab. Die zunehmende Indienstnahme ministerialisch-ritterlicher Amtsträger und die parallele Entmachtung konkurrierender Adelsansprüche kann schon für die Zeit Ludwigs VI. (1108–1137) und Ludwigs VII. (1137–1180) als gezielte Strategie königlicher Herrschaftsorganisation angesehen werden. Daß damit ein bestimmtes Konzept der Sakralisierung des Monarchen einherging, wird Thema des Kapitels über Suger von Saint-Denis sein.

27 »Les conséquences rapides furent, en élargissant cette strate sociale (i. e. l'aristocratie), de la rendre plus poreuse, moins strictement fermée à la montée des parvenus, et finalement de l'affaiblir pour le plus grand avantage de l'autorité royale« (ebd. S. 716).

28 Jean François LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987–1108)*, Paris 1965; weiterführend vor allem Eric BOURNAZEL, *Le gouvernement capétien au XII^e siècle, 1100–1180. Structures sociales et mutations institutionnelles*, Paris 1975. Als regionale Studien seien u. a. hervorgehoben: Yves SASSIER, *Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du X^e au début du XII^e siècle*, Paris 1980; Michel PARISSE, *Noblesse et chevalerie en Lorraine médiévale. Les familles nobles du XI^e au XIII^e siècle*, Nancy 1982; Dominique BARTHÉLEMY, *Les deux âges de la seigneurie banale, Coucy (XI^e–XIII^e siècle)*, Paris 1984, sowie natürlich die beiden älteren Standardwerke von Robert FOSSIER, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Paris 1968 und Olivier GUILLOT, *Le comte d'Anjou et son entourage au XI^e siècle*, Paris 1972. Vgl. weiterführend die Synthese: Jean-Pierre POLY, Eric BOURNAZEL, *La mutation féodale. X^e–XII^e siècle*, Paris 1991. Zur Rolle der Kirche ebd.: »La »nouvelle aristocratie« du XI^e siècle est peut-être une classe sociale, mais il faut reconnaître qu'elle est fort composite. Sa strate supérieure est formée par l'ancienne noblesse issue des temps carolingiens. (...) Les échelons médians paraissent s'être formés de façon différente au Nord et au Midi. Dans le nord, les alleutiers, intégrés depuis longtemps à l'ost franc, puis passés au service des sires, ont réussi à s'allier aux anciens nobles. (...) Au Midi, c'est plus tard, et par l'intermédiaire de la chevalerie, que se réalise vraiment l'alliance de la noblesse et des petits propriétaires. (...) Cette »fusion idéale« que réalise la chevalerie entre deux niveaux sociaux en fait bien inégaux semble s'être développé à partir de deux foyers distincts: Cluny d'abord (...), les maison militaires épiscopales, de Chartres à Reims, ensuite« (S. 192).

29 LEMARIGNIER (wie Anm. 28) S. 153 und die Tafeln im dortigen Anhang.

III. *Ordo equestris* zwischen Gewaltherrschaft und Gottesdienst: Guibert von Nogent

Einer der frühesten Gewährsleute für die Wahrnehmung und Deutung des Kreuzzugsgeschehens in Frankreich ist der Abt Guibert von Nogent (gest. um 1125), dessen Kreuzzugsgeschichte (*Gesta Dei per Francos*) um 1104/08 und Autobiographie (*De vita sua*) für unsere Thematik aufschlußreich sind³⁰. Die Exposition des Themas im ersten Kapitel der Kreuzzugsgeschichte, die in den Fakten weitenteils dem anonymen Augenzeugenbericht der *Gesta Francorum* folgt³¹, lohnt eine genauere Betrachtung: Es handelt sich um eine Reflexion über das Verhältnis von Geschichte und Krieg. Eine Reihe großer Heerführer der Antike muß mit dem Vorwurf leben, ohne rechten Grund sei Krieg zu verurteilen, weil er nur die Herrschsucht befriedige³². Anders seien freilich die *gesta bellica* der christlichen Völker zu beurteilen, die auf Befehl der Könige und Großen *per Dei gratiam* ausgeführt würden. »Was aber«, so fährt Guibert fort, »soll ich von jenen sagen, die ohne Herrn und König, allein auf Gottes Geheiß, nicht nur aus der heimatlichen Provinz, sondern auch aus ihrem Reich und sogar aus den benachbarten Ländern und Sprachen heraus bis in die Mitte des ganzen Erdkreises aufbrachen?«³³. Der unvergleichliche Sieg des ersten Kreuzfahrerheeres (*nova et incomparabilis Iherosolimitanae expeditionis victoria*) ist der chronistische Fluchtpunkt dieser Exposition, – ›incomparabilis‹ weist dem Geschehen eine neue Qualität im historischen Ablauf zu, eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Auftrag und Motivation der Kreuzfahrer lassen sich, gereinigt von allen weltlichen Infektionen, auf eine Formel bringen: *pro sola sanctae Ecclesiae tuitione*³⁴. Als gerechten Krieg und heiligen Kampf wertet Guibert – noch ganz auf der Linie des Augustinischen *bellum iustum*³⁵ – das Kreuzzugsgeschehen insgesamt, das jedoch – und hier liegt die Pointe der Argumentation – im heilsgeschichtlichen Plan ein besonderes Anliegen der Zeit erfülle: die Läuterung der Ritterschaft. Gott selbst habe den Kreuzzug befohlen, damit der in Fehden verstrickte Ritterstand einen neuen Heilsweg finde, der ihm die Beibehaltung seiner Lebensform ermögliche: *At quoniam in omnium animis haec pia desinit intentio (i. e. tuitio s. ecclesie) et habendi cunctorum pervasit corda libido, instituit nostro tempore prelia sancta deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutuas*

30 Zu Guibert einfürend – neben den Einleitungen der unten genannten Editionen – das Dictionnaire des lettres françaises, Bd. 1: Le Moyen Age, 2., überarb. Aufl. hg. von Geneviève HASEN-OHR, Michel ZINK, Paris 1992, S. 588–590, Max MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 3, München 1931, S. 416–421. Zur Rezeptionsgeschichte vgl. Robert B. C. HUYGENS, La tradition manuscrite de Guibert de Nogent (Instrumenta patristica 21), Den Haag 1991. Die hier zugrundegelegten Editionen sind: Guibert de Nogent, Autobiographie. Introduction, édition et traduction par Edmond-René LABANDE, Paris 1981; Gesta Dei per Francos, ed. Robert B. C. HUYGENS (CCCM 127 A), Turnhout 1996. Die Werke werden im folgenden zitiert als: De vita sua und Gesta Dei.

31 Dictionnaire des lettres françaises (wie Anm. 30) S. 589f.

32 Gesta Dei I, 1, S. 86.

33 Hier und im folgenden: Gesta Dei I, 1, S. 86 (meine Übersetzung).

34 Ebd.

35 Vgl. Frederick H. RUSSEL, The Just War in the Middle Ages, Cambridge 1974.

*versabantur cedes, novum repperirent salutis promerendae genus, ut nec funditus electa, uti fieri assolet, monastica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogerentur, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio dei aliquatenus gratiam consequerentur*³⁶.

Die Idee, so faszinierend sie als Deutung der ersten Kreuzzugserfolge scheint, ist nicht originär, sondern nimmt den Grundgedanken der Gottesfrieden wieder auf. In dem französischen Teil der Reimser Kirchenprovinz, in dem Guiberts Diözese Laon liegt, verkündete bereits 1049 Papst Leo IX. eine *Pax Dei*, die gemeinsam mit dem Statut Erzbischof Rainalds I. (1083–1096) sowie dessen Bestätigung durch Manasses II. (1096–1106) die für diesen Landesteil geltenden Friedensgebote formuliert³⁷. Für jeden Adligen, der sich verpflichtete, die *Pax* zu respektieren und notfalls mit Waffen wiederherzustellen, sah das Statut des Erzbischofs einen Ablass vor, der an den wenig später in Clermont versprochenen Kreuzzugsablass erinnert; jedem Friedens- und Eidbrecher (ausdrücklich spricht der Text die *domini civitatum et castellorum et munitio- num* an) drohten hingegen Interdikt und Vergeltungsfeldzug³⁸. Guibert, der, aus einem Adelsgeschlecht des Beauvaisis stammend, im Jahre 1104 zum Abt des kleinen Klosters Nogent-sous-Coucy in der Diözese Laon gewählt wurde und sich mehr als einmal als kritischer Beobachter der kirchenpolitischen Verhältnisse in Nordfrankreich zeigt³⁹, nimmt in seiner Autobiographie das Motiv des Gottesfriedens und der *Treuga Dei* dort auf, wo er den Feldzug König Ludwigs VI. gegen Thomas von Marle, den berüchtigten Herrn von Coucy, beschreibt: Der Schmerzensschrei der Kirche gegen diesen Tyrannen sei nach einer neuerlichen Mordtat endlich bis an das Ohr des Königs gelangt, der darauf einen Feldzug beschloß. *Tunc archiepiscopus et episcopi, factis in altum gradibus, multitudinem asciverunt, commonitorium eis pro negotio fecerunt, a peccatis absolverunt et, ut sub nomine poenitentiae castro illi, quod Creciacum (i. e. Crécy) vocant, de salute animarum tuti irruerent imperarunt*⁴⁰. Die Terminologie ist eindeutig: Guibert stilisiert den Feldzug des Königs unter Beteiligung des hohen Klerus der Reimser Provinz zum Kreuzzug; das Vorbild dafür lieferte ihm das 1114 in Beauvais unter einem Legaten Paschalis' II.

36 *Gesta Dei* I, 1, S. 87 (meine Hervorhebung). Vgl. dazu auch DUBY (wie Anm. 10) S. 320ff.

37 Hartmut HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* (MGH-Schriften 20), Stuttgart 1964, bes. S. 185–194.

38 Ebd. S. 187.

39 In seinem dem hl. Bruno von Köln gewidmeten Kapitel der Autobiographie brandmarkt er beispielsweise den Erzbischof Manasses I. von Reims (1069–1080) als Simonist (*Manasses quidam [...] praedictae urbis [i. e. Reims] regimini simoniace se intrusit*) und als Dummkopf im geistlichen Amt: »*Bonus*«, ait (*Manasses*), »*esset Remensis archiepiscopatus, si non missas inde cantari oporteret*« (*De vita sua* I, 11, S. 62–64). Als Augenzeuge verfolgte er dann die Streitigkeiten, die um die Neubesetzung des Bistums Laon nach der Ermordung des Bischofs Galdricus im Jahre 1112 ausbrachen. Offen klagte er dabei den König und sein Umfeld der Förderung simonistischer Handlungen an, wenn er für den zweiten Nachfolger des Galdricus, Bartholomäus de Joux, nicht ohne Ironie feststellt: *Quo decedente* (i. e. Bischof Hugo a. 1112/13), *iste* (i. e. Bartholomäus) *legitime et invitus eligitur: in hoc, inquam, legitime, quia in nullo venalis introiit, nec quidquam symoniace agere intendit* (*De vita sua* III, 14, S. 396).

40 *De vita sua* III, 14, S. 410 (meine Hervorhebung). Vgl. zu Thomas von Marle auch die Bewertung bei Suger von Saint-Denis, *Vita Ludovici Grossi*, c. 24, ed. Henri WAQUET, Paris 1929, S. 173–178 sowie die Literatur unter Anm. 42.

abgehaltene Konzil, das Thomas als *hostis Jesu Christi* exkommunizierte und unter Berufung auf die Friedensgebote einen Sühnefeldzug mit Ablassversprechen proklamierte⁴¹. Man versteht Guiberts gesellschaftliche Urteile besser, wenn man die endlosen Konflikte und Probleme in Rechnung stellt, die er mit den Herren von Coucy auszutragen hatte, den Stiftern der Abtei und mächtigen Burgherren, unter denen nicht nur besagter Thomas berüchtigt war für seine Gewalttätigkeit⁴².

Gleichwohl lassen sich auch abstrakte Konstituenten seines Gesellschaftsbildes festmachen: Sein Blick konzentriert sich auf die ersten beiden Stände, was sich für kirchlich-adlige Historiographie fast von selbst versteht⁴³. Die jüngsten bürgerlichen Emanzipationsversuche, die er in der Kommune von Laon aus nächster Nähe verfolgt, erfüllen ihn sogar mit Abscheu und Sorge⁴⁴. Aus seinen Deutungen ist vor allem herauszuhören, daß nur der Adel zu höheren Diensten in Kirche und ›Welt‹ berufen sei⁴⁵. Vielleicht kann man hier ein Mißtrauen gegenüber der zunehmenden Zahl von Unfreien im Dienst König Ludwigs VI. heraushören⁴⁶. – Die gesellschaftstheoretischen Vorstellungen umfassen zudem eine als wesentlich empfundene religiös-ethische Komponente. Die aufstrebenden Freigeborenen müssen ihren Erfolg durch gute Werke – im eigentlichen Wortsinn – verdienen, sei es in der ›Welt‹ oder in der Kirche. Die Bipolarität von ritterlich-adliger und klerikal-monastischer Lebensform zieht sich durch Guiberts erzählerisches Werk wie ein roter Faden⁴⁷; vor dieser Folie entwickelt er seine Werturteile und wird schließlich auch seine heilsgeschicht-

41 Mit Auszügen aus den Konzilsakten und Sugers *Vita Ludovici Grossi* siehe MANSI XXI, 123f.

42 Im Überblick BARTHÉLEMY (wie Anm. 28), die ältere Monographie von Jacques CHAURAND, *Thomas von Marle, sire de Coucy*, Marle 1963 und illustrativ Barbara TUCHMAN, *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*, München 1982, engl. 1978, hier bes. das Kapitel über das Geschlecht der Coucy, S. 19–36.

43 Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt die Schilderung des Begräbnisses im Anschluß an den kommunalen Aufstand in Laon dar. Der Châtelain Guimar und Guiberts Verwandter Rainer zählten neben Bischof Galdericus zu den prominenten Opfern; bei Rainer verbleibt der Chronist einen Augenblick: Neben ihm, auf einen Karren aufgebahrt, hätten zwei Tote gelegen: einer seiner Bauern und ein junges adliges Mädchen aus der Verwandtschaft (*a quodam suo rustico et quadam nobili juvencula, consanguinea sua*). Beide seien genauso beklagenswert wie er (*De vita sua* III, 10, S. 358). Vgl. allgemein die Beobachtungen von DUBY (wie Anm. 10), bes. S. 319–338. Mit Kritik an Duby, in diesem Punkt jedoch konform Otto Gerhard OEXLE, »Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins«. Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. von Jürgen MIETHKE, Klaus SCHREINER, Sigmaringen 1994, S. 45–70.

44 Seine Klage *de execrabilibus communiis illis, in quibus contra jus et fas violenter servi a dominorum jure se subtrahunt* (*De vita sua* III, 10, S. 360) hat bekannte Nachfolger. Man denke etwa an Ottos von Freising *Kommunekritik*, insbesondere an dessen Brandmarkung der ungebührlichen Nobilitierungen von Bürgern: *Denique libertatem tantopere affectant, ut potestatis insolentiam fugiendo consulum potius quam imperantium regantur arbitrio. (...) Inferioris conditionis iuvenes vel quoslibet contemptibilium etiam mechanicarum artium opifices, quos caeterae gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam pestem propellunt, ad militiae cingulum vel dignitatum gradus assumere non dedignantur* (Otto von Freising, *Gesta Friderici I. imperatoris*, II, 13, MGH, SRG in us. schol. 46, ed. Bernhard von SIMSON, Georg WAITZ, Hannover, Leipzig 1912 [ND 1978], S. 116).

45 *De vita sua* III, 10, S. 360.

46 Edmond-René LABANDE, *De vita sua*, S. 360f., A. 3.

47 Den Grundkonflikt ›Welt‹ vs. Kirche wirft Guibert zunächst an seiner eigenen Berufung für die klerikal-monastische Laufbahn auf. Die Kapitel I, 4–6 der Autobiographie schildern den strengen

liche Begründung des Kreuzzugs verständlich, wie der Beginn von *De vita sua* verdeutlicht: Es handelt sich hier um einen abgestuften Laster- und Tugendkatalog, dessen Dialektik dem oben genannten Modell folgt. Auf den unteren Stufen der Laster finden sich die Verhaltensweisen der ritterlich-adligen Welt, die Guibert am Beispiel seines jüngeren Bruders expliziert, eines Ritters, der sich mit seinem Lehnsherrn, dem Châtelain von Clermont, über eine bestimmte Schuldensumme überwirft⁴⁸. Die Versuchungen des Geldes bedrohen die ritterliche Moral allenthalben und nicht minder die sexuellen Ausschweifungen⁴⁹. Auf den höheren Stufen kommt es zu einer Wiederholung dieser Gravamina, diesmal jedoch im klerikalen Gewand. Das Kapitel fährt fort mit der Brandmarkung der beweihten Priester, gegen die der heilige Stuhl erst jüngst seine Initiative verstärkt habe, und schließlich des kirchlichen Präbendenwesens, welches dem weltlichen Übel der *avaritia* den Eingang in die Kirche Gottes verschaffe⁵⁰. Am Ende der Skala rangiert dann ein Mönch, der Habgier und Wollust zugleich verfallen ist und zur Strafe von Dämonen gequält wird, eine Geschichte, die an zeitgenössische Exempla erinnert⁵¹. Das Geld und die Frauen – Guibert ist strikter Gregorianer, der seine Reformvorstellungen nicht am Kloster- oder Kirchenportal enden lassen will. Und die Reihenfolge spricht für sich: unten die Welt, dann die Weltkleriker und an der Spitze die Mönche. Sie gilt für den Gipfel der Tugendhaftigkeit genauso wie für die Verdammnis der Hölle.

Den weltlichen und geistlichen Sündern (wie das Beispiel des von Dämonen befohlenen Mönchs zeigt, könnte man bildlich von ›Absteigern‹ – in die Hölle – sprechen) stellt der Abt von Nogent analog zwei Modelle des Aufstiegs entgegen: das Reformmönchtum: *ii qui monasticam vitam instaurarunt* (Kap. 8) und den Grafen Eberhard von Breteuil, der seiner weltlichen Existenz entsagt und zum Mönchsstand konvertiert (Kap. 9), – ›Aufstieg‹ für einen Grafen, der – nach Aussage Guiberts – zu den ersten und berühmtesten Männern Frankreichs zählt⁵². Nicht ohne Stolz läßt der Abt im achten Kapitel eine kurze Geschichte des Mönchtums Revue passieren, in der ihn die Reformanliegen von Äbten und Klostergründern besonders interessieren⁵³. Selbst wenn als Beispiel nur Luxueil und allgemein einige normannische Klöster genannt werden, mußte jeder Zeitgenosse bei dieser Formulierung (auch) an

Grammatikunterricht Guiberts in Kindertagen und das schon früh erwachte kritische Interesse an den Geheimnissen des Glaubens. Die Bildung wird hier zum entscheidenden Kriterium für den Klerus erhoben. Einmal mehr erweist sich Guibert als guter Gregorianer (*De vita sua* I, 4–6, S. 24–42).

48 *De vita sua* I, 7, S. 42–48.

49 Über einen Verwandten schreibt er in demselben Abschnitt: *Ad hoc patris mei quidam nepos, vir suos cum potentia, tum prudentia praeminens, cum venerio operi adeo peculiariter indulgeret, ut cujuspiam necessitudini feminarum in nullo deferret* (*De vita sua* I, 7, S. 44).

50 *De vita sua* I, 7, S. 44–46. Vgl. zum großen Thema ›Nikolaitismus‹ und Kirchenreform Martin BOELEN, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139*, Paderborn 1968.

51 *De vita sua* I, 21, S. 172–176. Zu Exempla in monastischen Didaxetexten vgl. jetzt neu Aaron GURJEWITSCH, *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert – die Exempel*, Dresden 1997.

52 *De vita sua* I, 9, S. 52.

53 *De vita sua* I, 8, S. 50.

Cluny denken, dessen hochberühmter Abt Hugo erst kurz zuvor (1109) in Cluny gestorben und in der Abfassungszeit der Autobiographie heiliggesprochen worden war (am 6. Januar 1120)⁵⁴. Doch die Gefahr der Ernüchterung, des Erlöschens gar des geistlichen Feuers (*sanctae conversationis refrixit caritas*) sei für das alte Mönchtum allgegenwärtig, – auch hier konnte Cluny mit dem Schisma des Abtes Pontius, das seit 1123 für jeden sichtbar war, das beste Beispiel liefern⁵⁵. Neue Impulse für die kontinuierliche Reform des klösterlichen Lebens seien hingegen Werk jener großen Männer, denen Guibert gleich drei Kapitel seiner Autobiographie widmet: adlige Standesgenossen, die Macht, Reichtum und Größe in der ›Welt‹ einlösten gegen ein gottgefälliges Leben im Kloster, um dort ihre hervorragenden Qualitäten einem höheren Zweck zu weihen. Graf Eberhard von Breteuil, der spätere Abt von Saint-Calais und als sein Vorbild der heilige Theobald (gest. 1066; kanonis. 1073), Abkömmling der Grafen von der Champagne⁵⁶; als dritter der Sohn des Grafen Rudolf von Amiens, Simon von Crépy (gest. um 1082), welcher Herrschaft und Erbe seines mächtigen Vaters ausschlägt und in den burgundischen *eremus* flieht⁵⁷; schließlich der heilige Bruno von Köln, der mit anderen adligen Kanonikern den Hof des ruchlosen Erzbischofs Manasses I. von Reims verläßt, um in der Einöde bei Grenoble ein Kloster zu gründen (a. 1084), dessen Gebräuche Guibert seinen Zeitgenossen als vorbildlich empfiehlt. Besonders beeindruckt ihn dabei die Kombination von gelebter Armut, hoher Geburt und reicher Bildung⁵⁸. Jener Erzbischof Manasses wird geradezu zum Antitypus dieses Ideals stilisiert: *vir quidem nobilis, sed nil prorsus serenitatis, quae prima ingenuitatem decet, habens*⁵⁹. Darauf also kam es an: Nobilität ist für Guibert zugleich Prämisse für gesellschaftliche Verdienste und Verpflichtung, die sich einlösen läßt durch Bildung, Gottesfurcht und Tugendhaftigkeit und letztlich erreichen nur in der klösterlichen Lebensform. Weitere ›Antitypen‹ sind in diesem Sinne ritterlich-adlige Gewaltherrschaft – den Prototyp solcher Tyrannei führt Guibert in der Person des Herrn von Coucy Thomas von Marle vor, *cujus crudelitas nostris est intantum saeculis inaudita*⁶⁰ – und als zweite all jene, die wider ihren gottgegebenen Stand Herrschaft und Freiheit für sich beanspruchen. Hier findet er das überzeugendste Beispiel in der gewalttätigen Kommunalbewegung zu Laon im Jahre 1112⁶¹.

Und die Ritterschaft des Kreuzzuges, die allein wegen ihrer Heterogenität Guiberts Standesdenken durchaus Probleme bereiten konnte und die sich auch keines-

54 Mit der neuesten Literatur vgl. Jörg OBERSTE, s. v. Hugo I., Abt v. Cluny, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 5, Freiburg i. Br. 1996, Sp. 306f.

55 Vgl. jüngst Joachim WOLLASCH, Das Schisma des Abtes Pontius von Cluny, in: Francia 23, 1 (1996) S. 31–52.

56 De vita sua I, 9, S. 52–58. Zum hl. Theobald vgl. Emile BROUETTE, s. v. Theobald v. Provins, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 10, Freiburg i. Br. 1965, Sp. 22.

57 De vita sua I, 10, S. 58–62.

58 *Cum in omnimoda paupertate se deprimant, ditissimam tamen bibliothecam coaggerant; quo enim minus panis hujus copia materialis exuberant, tanto magis illo, qui non perit, sed in aeternum permanet, cibo operose insudant* (De vita sua I, 11, S. 68).

59 De vita sua I, 11, S. 62 (meine Hervorhebung).

60 De vita sua III, 11, S. 362. Siehe bereits oben bei Anm. 42.

61 Siehe oben bei Anm. 44.

wegs einer klösterlichen Lebensweise verschrieben hatte? Die vor der Autobiographie verfaßte Kreuzzugsgeschichte, die allerdings nach 1114 – und damit zeitgleich – einer Redaktion und Erweiterung unterzogen wurde⁶², weicht von dem vorgestellten Schema nicht ab. Sie stellt vielmehr eine notwendige Erweiterung des Modells dar, das der französischen Aristokratie des 12. Jahrhunderts einen Ausweg aus innerer Zerrissenheit und Abgrenzungsproblemen zeigen sollte: Die in den Adel drängenden Burgherren und Ritter waren eine soziale Realität, an der aufgrund der physischen Macht dieser Gruppe kein kritischer Beobachter der Zeit achtlos vorbeigehen konnte. Selbst der König konnte den ungehorsamen Sire de Coucy militärisch nicht in seine Schranken weisen, wie Guibert feststellen mußte⁶³. – Auch durfte man realistischerweise kaum erwarten, das vorgestellte Idealbild des zum Mönchsstand konvertierten *vir nobilis* würde große Schule machen; dafür fehlte es gerade den ritterlichen ›Aufsteigern‹ vor allem an Bildung und Disziplin. In diesem Dilemma war der Kreuzzug der goldene Mittelweg: Er bot den Rittern eine Möglichkeit, sich vor Gott zu bewähren und sich in den Dienst der Kirche zu stellen, ohne ihre Lebensform zu wechseln – und ohne ihre durchaus weltlichen Aufstiegsambitionen zu vernachlässigen. Genau diesen glücklichen Umstand preist Guibert, wie gesehen, zu Beginn der *Gesta*. Daß der Kreuzritter damit nicht dem allerhöchsten Ideal genüge, deutet der Abt in der relativierenden Bemerkung an, man könne durch diese Lebensform »bis zu einem gewissen Grade« Gottes Gnade erreichen (... *Dei aliquatenus gratiam consequerentur*)⁶⁴. Zudem verdeutlicht Guibert an vielen Episoden seiner Geschichte, deren bezeichnendste diejenige des Ritters Matthäus ist, daß es auf das persönliche Verhalten des Einzelnen auf dem Kreuzzug ankam, wie er die Chance der Heiligung nutzte: Besagten Matthäus hebt Guibert lobend als Vorbild hervor nicht wegen seiner auch zu bewundernden Waffentaten, sondern weil er sich durch den brennenden Wunsch, die Messe zu hören und Almosen zu geben, als wahrer Christ profiliert habe – *ut non videatur militis, sed potius antistitis ejus vita*, fügt der Autor vielsagend hinzu⁶⁵. Der Kreuzzug bot eine Chance auf Heiligung und ›Aufstieg‹, aber wahrlich keine Garantie. Letztlich trat Guibert damit wohl auch dem populären Impetus einer allzu optimistischen Heilsgewißheit entgegen, der durch die Ablassversprechen bei dem einen oder anderen Kreuzfahrer Ungutes bewirkt haben mochte. Immerhin konnte dabei die Erinnerung daran nachwirken, daß auch Thomas von Marle und sein mit ihm verfeindeter Vater Enguerrand I. von Coucy als Teilnehmer des ersten Kreuzzugs keineswegs geläutert zurückkehrten⁶⁶, ja die Übergriffe gegen Dörfer, Städte und Kirchen, gegen König und Papst nachher noch viel unerträglicher wurden.

Es ist wohl keine zufällige Wortwahl, wenn Guibert zu Beginn seiner Kreuzzugsgeschichte den Begriff des *ordo equestris* prägt. *Ordo* kennzeichnet im Verständnis seiner Zeit die Lebensform, die als Teil eines kosmischen *ordo* dessen Ordnung und

62 MANITIUS (wie Anm. 30) S. 418.

63 De vita sua III, 14, S. 410–416.

64 Gesta Dei I, 1, S. 87 (vgl. das ganze Zitat bereits oben).

65 Gesta Dei IV, 17, S. 197f.

66 Zum Kreuzzug der Herren von Coucy vgl. jetzt BARTHÉLEMY (wie Anm. 28) S. 67–70. Zu Thomas und den Coucy siehe auch unten das Kapitel VI. über Suger von Saint-Denis.

Gültigkeit im Konkreten manifestiert, die zumal nach festen Regeln und Gebräuchen organisiert ist. Wenn dabei zuerst an den mönchischen *ordo* zu denken ist⁶⁷, scheint damit zugleich die Hoffnung des Abtes von Nogent auf eine dauerhafte Institutionalisierung der ritterlichen Läuterung im Zuge der Kreuzzüge Ausdruck zu finden. Jahre vor der kirchlichen Billigung der ersten Ritterorden hat dieser Gedanke durchaus Visionäres.

IV. Ritterliche Aufstiegschancen in der entstehenden Kreuzzugsgesellschaft: Fulcher von Chartres

Der sich im Verlauf der Kreuzzüge ausbildende ›Typus‹ des Kreuzritters gewann mit der Etablierung der lateinischen Gemeinwesen im Orient an Konturen und – wie gezeigt – auch an Bedeutung für die in Bewegung geratene Aristokratie des Abendlandes⁶⁸. Als Kronzeuge eines gewachsenen, fast nationalen Bewußtseins, das massiv von den ›Mittelschichten‹ der entstehenden Kreuzfahrergesellschaft geprägt wurde, das heißt von niederadligen, ritterlichen und nichtadligen Siedlern der ersten Stunde⁶⁹, ist Fulcher von Chartres zu nennen, der Teilnehmer des ersten Kreuzzuges und Kaplan Balduins von Edessa, des ersten lateinischen Königs von Jerusalem (1100–1118)⁷⁰. Die *Historia Hierosolymitana*, die in zwei Fassungen (die zweite bis 1127) vorliegt, verfolgt aus der Perspektive des Neuanfangs und der militärischen Bedrohung eine soziale Konzeption, die stark mit individuellen Aufstiegschancen argumentiert und somit in manchen Punkten ein Gegenbild zur standesbetonten Gesellschaftsethik Guiberts von Nogent entwirft. Dennoch begnügt sich auch Fulcher nicht damit, einer praktischen Notwendigkeit folgend, ritterlichen Aufstieg zu propagieren. Seine gesellschaftstheoretischen Vorstellungen reichen weit in theologische und heilsgeschichtliche Dimensionen hinein⁷¹. Vor allem in der früheren Fassung überwiegt die unerschütterliche Heilsgewißheit: Gottes *omnipotentia* wiege den akuten Mangel an christlichen Rittern gegen die zahlenmäßig weit überlegenen Feinde auf: *Omnipotens, qui populi sui pro nomine eius desudantis non immemor (...) ei auxilium impendebat*⁷². Kreuzfahrer und auserwähltes Gottesvolk werden in der *Historia* parallelisiert; die ›Franken‹ sind das neue Volk Israel, an dem sich Gottes Wille und Gunst sichtbar erweist.

Nur in diesem Argumentationsschema lassen sich für Fulcher die schier unglaublichen militärischen Siege gegen die seldschukischen und fatimidischen Feinde

67 Grundlegend dazu Joachim WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt* (MMS 7), München 1974, bes. S. 182ff.

68 Vgl. den Forschungsüberblick oben Kap. II.

69 Vgl. im Überblick PRAWER (wie Anm. 22) S. 102–143.

70 Siehe das Zitat oben bei Anm. 25.

71 Die maßgebliche Edition der Kreuzzugsgeschichte von HAGEMEYER (wie Anm. 25) zitiere ich im folgenden nur noch als *Historia*. Zum Werk vgl. MANITIUS (wie Anm. 30), Bd. 3, S. 428–430 und mit umfassender Bibliographie Verena EPP, *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs*, Düsseldorf 1990. Einführend auch das *Dictionnaire des lettres françaises* (wie Anm. 30) S. 460f. und Wolfgang GIESE, *Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987) S. 62–115.

72 *Historia* II, 6, S. 389f.

erklären, so bei Ramla 1102 und 1105⁷³. Konsequent ist nur, daß Fulcher aus den nicht ausbleibenden Niederlagen der Christen eine Theologie des freien menschlichen Willens entwickelt, die die spätere, zweite Fassung beherrscht: *providentia* sei eine Gabe Gottes und nicht der Menschen, die im Ungewissen vor der Zukunft verharrten und an ihren Taten gemessen werden müßten; ohne seinen eigenen Willen könne der Mensch zu keiner Tat gelangen, auch wenn sich dadurch die Gefahr von Rückschlägen und Deviationen erhebe⁷⁴. Fulcher schließt diese Überlegungen, die sein Geschichtsbild und seine gesellschaftlichen Vorstellungen durchdringen, an die verheerende Niederlage Rogers von Antiochia bei Aleppo im Jahre 1119 an. Der *ager sanguinis*, wie das Schlachtfeld hernach unter Kreuzfahrern hieß, war das erste Trauma des neuen Volkes Israel⁷⁵. Spätestens mit der Eroberung der Grafschaft Edessa durch die Truppen des Imad ad-Din Zengi im Jahre 1144 war – trotz der inzwischen etablierten Ritterorden – aus der latenten Personalkrise die Gewißheit einer akuten militärischen Bedrohung für die ganzen lateinischen Kreuzfahrerstaaten geworden. Die im Abendland einsetzende Propaganda für eine zweite große Waffenfahrt ins Heilige Land nahm das Argument des freien Willens auf; der heilige Bernhard steigert es in der Negation: *Peccatis nostris exigentibus* – der Mensch könne durch seine Sünden die Werke Gottes zerstören⁷⁶. Mit den Niederlagen setzte eine ethische Kritik und Revision des Kreuzrittergedankens ein, die bei Fulcher noch schwach ausgeprägt ist, in Bernhards Templer-Traktat (um 1128) jedoch bereits eine wesentliche Rolle übernimmt, ehe sie sich in seiner Kreuzzugspropaganda zum leitenden Argument entwickelt, wie zu zeigen sein wird.

In diesem Kontext interessieren primär die Vorstellungen der *Historia Hierosolymitana* von sozialer Hierarchie und Mobilität, gründen sie doch – im Unterschied zu den im Abendland verbleibenden Zeitgenossen – in der einzigartigen Erfahrung des Neuaufbaus eines komplexen Feudalsystems und einer zentralistischen Königsherrschaft innerhalb nur weniger Jahrzehnte. Oft hat man das entstehende Gemeinwesen als modellhafte Applikation abendländischer Traditionen beschrieben und vor allem in den aufstrebenden normannischen Herrschaften Europas direkte Vorbilder sehen wollen; neuere Forschungen von Joshua Prawer und anderen haben dagegen mit Recht auf gravierende Probleme und Differenzen im Prozeß der Feudalisierung der Kreuzfahrerstaaten hingewiesen – ein Prozeß, der sich unter den Stichworten Sozialstruktur und soziale Permeabilität sogar deutlich vom Abendland abgrenzen läßt⁷⁷. Wie hat der Chronist im Dienste Balduins I. diese Gesellschaft

73 *Historia* II, 32, S. 498f.; III, 5, S. 630.

74 (...) *numquam posset fore futurum, quia de meditatione veniret ad nihilum sine voluntate, nam casaret qui praesciret, ne ad factum res exiret* (*Historia* III, 39, S. 755). Vgl zur Wertung der Schlacht von Aleppo bei Fulcher – allerdings mit falscher Jahresangabe – EPP (wie Anm. 71) S. 50f.

75 Vgl. zur Schlacht bei Aleppo 1119 MAYER (wie Anm. 24) S. 73f.

76 Siehe dazu ausführlicher Paul ROUSSET, *La croyance en la justice immanente à l'époque féodale*, in: *Le Moyen Age* 54 (1948) S. 225–248 und unten das Kapitel IV.

77 Beispielsweise spricht von einem ›importierten Feudalmodell‹ (›féodalité d'importation‹) Marc BLOCH, *La société féodale*, Bd. 1, Paris 1939, S. 289. Kritisch zu dieser Diskussion kurz MAYER (wie Anm. 24) S. 138–146 und am eingehendsten PRAWER (wie Anm. 22), bes. S. 3–84, Zitat S. 3f.: »But although the term ›feudalism‹ is being used cautiously, there is one exception to the rule: the states founded by the Crusaders in the Orient. One has the impression that European erudition, which has succeeded in considering feudalism in a more realistic light, somehow wants to preserve a kind

gesehen, in der Neuankömmlinge und Aufsteiger das Bild beherrschten? Zuerst interessiert seine deutliche Parteinahme für Urban II. im Investiturstreit, die er mit den Grundgedanken der kirchlichen Reformpolitik der Zeit untermauert: Das Konzil von Clermont, immerhin Ausgangspunkt jeder Kreuzzugsgeschichte, habe zuerst die Anliegen des Gottesfriedens und der Kirchenreform beraten und erst dann den Hilferuf des oströmischen Kaisers⁷⁸. Die bekanntermaßen in ihrer Authentizität umstrittene Konzilspredigt Urbans II. läßt Fulcher im ersten Teil in einer strengen Ermahnung des Klerus gipfeln: *vos ipsos prius corrigite, ut inreprehensibiliter subditos vestros queatis emendare*⁷⁹. In Fulchers Retrospektive hängen beide Konzilsschwerpunkte, Kirchenreform und Kreuzzug, unmittelbar miteinander zusammen, da sich – wie auch Rudolf Hiestand betont – die nach innen gerichtete Bewegung der *libertas* und Reform der abendländischen Kirche gleichsam nach außen in der durch den Kreuzzug realisierten Befreiung der *ecclesia orientalis* fortsetzen ließ⁸⁰. So gilt die Forderung nach Selbstreinigung des Klerus als Voraussetzung für die Kirchenreform übertragen auch für die Kreuzfahrer als Bedingung für ihre neuartige *militia Christi*⁸¹.

Was Fulcher demnach an dieser Stelle seiner *Historia* mit Guibert von Nogent verbindet, ist die Hoffnung, die am Kreuzzug teilnehmende Ritterschaft werde von ihrer Sündhaftigkeit gereinigt⁸². Dies klingt zunächst in der traditionellen Formulierung des propagandistisch eingesetzten Ablassgedankens nicht besonders originell: *Cunctis autem illuc euntibus, si aut gradiendo, aut transfretando, sive contra paganos dimicando, vitam finierint, peccaminum remissio praesens aderit*, gewinnt aber in der weiteren Ansprache Urbans II. deutlich an sozialer Schärfe und Aussagekraft: *Procedant contra infideles ad pugnam iam incipi dignam, trophaeo explendam, qui abusive privatam certamen contra fideles consuescebant distendere quondam. Nunc fiant milites, qui dudum exstiterunt raptores. Nuncrite contra barbaros pugnant, qui olim contra fratres et consanguineos dimicabant. Nunc aeterna praemia nanciscantur, qui dudum pro solidis paucis mercenarii fuerunt. (...) Quinimo hic tristes et pauperes, illic locupletes; hic inimici Domini, illic amici eius erunt*⁸³. – An dieser bemerkenswerten Rede fällt zum einen die fast wörtliche Übereinstimmung mit Fulchers erst 1127 verfaßtem Lob der Kreuzfahrergesellschaft auf, das oben bereits zitiert wurde⁸⁴. Aus fast 20jährigem Abstand mißt der Chronist dem Papst eine Initialwir-

of ›monumentum aere perennius‹ of that notion for the states founded by the Crusaders. The feudal system of the Latin establishments in the Near East have remained feudalism pure and simple (...) – even in comparison with Anglo-Norman England.«

78 *Historia* I, 1, S. 120f. Vgl. EPP (wie Anm. 71) S. 169–180.

79 *Historia* I, 2, S. 123–130. Vgl. dazu den Kommentar und den englischen Text bei Louise RILEY-SMITH, Jonathan RILEY-SMITH, *The Crusades. Idea and Reality, 1095–1274* (Documents of Medieval History 4), London 1981, S. 41f.

80 Rudolf HIESTAND, *Die päpstlichen Legaten auf den Kreuzzügen und in den Kreuzfahrerstaaten vom Konzil von Clermont (1095) bis zum vierten Kreuzzug*, Habil.-Schrift Kiel 1972, S. 562f. Vgl. dazu EPP (wie Anm. 71) S. 171.

81 Zu Fulchers Bezeichnung der Kreuzfahrer als *milites Christi* vgl. z. B. *Historia* I, 3, S. 136; II, 11, S. 411f. und II, 18, S. 439. Vgl. dazu ERDMANN (wie Anm. 7) S. 301–307.

82 Siehe dazu ausführlich oben Kap. III.

83 *Historia* I, 2, S. 123–125 (meine Hervorhebung). Vgl. dazu ALTHOFF (wie Anm. 1) S. 317ff.

84 Siehe oben bei Anm. 25.

kung zu, in die zweifellos die Erfahrungen des erfolgreichen Ausgangs und die Notwendigkeit der Kontinuierung der Kreuzzugsbewegung eingeflossen sind. Zum anderen formuliert Fulcher an keiner zweiten Stelle seines Werkes eine sozialkritische Position gegenüber den präsumtiven Kreuzzugsteilnehmern so ungeschminkt und deutlich, als wolle er sich hinter dem Zitat des Papstes verschanzen. Denjenigen, die sich in Frankreich in Familien- und Standesfehden einen unwürdigen Krieg lieferten, die sich als Räuber – man wird einfügen dürfen: von Kirchengut – betätigten und die sich als Söldner verdingten, eröffne sich jetzt die Chance auf ewigen Lohn (*aeterna praemia*) und Aufstieg zu Gottes Freundschaft (*Domini amici*).

In dieser Hoffnung stimmen Fulcher und Guibert am vollständigsten überein: der Kreuzzug als heilsgeschichtlich bedeutsame Form der Domestizierung und Integration einer aufstrebenden, jedoch unkontrollierbaren sozialen Gruppe in den göttlichen *ordo* der Gesellschaft. Zieht sich dieser Aspekt wie ein roter Faden durch Guiberts *Gesta Dei per Francos*, wo er letztlich auch Kritik am unwürdigen Verhalten vieler Kreuzfahrer – gerade auch der Heimgekehrten wie Thomas von Marle – provoziert, bleibt es in der *Historia Hierosolymitana* beim flüchtigen Anklang in der Papstrede. Fulcher selbst, so scheint es, ist daran gelegen, die junge Kreuzfahrergesellschaft des Königreichs Jerusalem und der benachbarten Grafschaften nicht an ihre Fehden und Raubzüge im Abendland zu erinnern, sondern ihre Eintracht durch das gemeinsam Erreichte und die besondere Gunst Gottes zu beschwören. Dies mochte umso dringlicher erscheinen, als bereits bei der Amtsübernahme seines Herrn, König Balduins I., im Jahre 1100 ein Zwist zwischen Adelparteien ausbrechen drohte, der nach Balduins Tod anno 1118 aufs neue und stärker virulent wurde⁸⁵. Eine solche Gewichtung bestätigt der – notgedrungen flüchtige – Blick auf Fulchers Entwurf der gesellschaftlichen Stellung von König (*rex*), hohem Adel (*comites, duces, principates*), Ritter (*milites*) und hohem Klerus. – Was der Chronist zum Amt des Königs schreibt, ist von zwei Seiten her zu verstehen: Zum einen muß man seine Erfahrungen im Dienste Balduins von Edessa, insbesondere dessen Konflikte mit dem Patriarchen Daimbert (1099–1102/06) und dem hohen Adel Jerusalems im Umfeld der Königskrönung von 1100 in Rechnung stellen⁸⁶; zum anderen bringt er deutliche theoretische Positionen im universalen Streit zwischen *regnum* und *sacerdotium* in der *Historia* unter, die sich allgemein mit den reformpolitischen Ambitionen Papst Urbans II. und seiner Anhänger decken⁸⁷. Beobachtet man die Wende in Fulchers Bewertung des Kaisers und der zwei Gewalten nach dem Wormser Konkordat 1122, wie dies Verena Epp unternimmt⁸⁸, wird deutlich: Nur in der Harmonie geistlicher und weltlicher Gewalt sieht Fulcher jenen göttlichen *ordo* realisierbar, der der zeitgenössischen Gesellschaft Vorbild und Grundstruktur zugleich war. Die Vorzüge und die Bedeutung eines Zusammengehens zwischen Reich und

85 Zu den Umständen der Wahl Balduins I. im Jahre 1100 vgl. MAYER (wie Anm. 24) S. 62–64; zur Situation im Jahre 1118 und zur Vorgeschichte ebd. S. 70–74.

86 Ausführlich beschrieben von MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte (wie Anm. 23) S. 1–43.

87 *Historia* I, 5, S. 148. Vgl. hier und im folgenden EPP (wie Anm. 71) S. 169–180; zur Veränderung dieser Stelle in der überarbeiteten Fassung der *Historia* siehe ebd. S. 175.

88 Ebd. S. 178.

Kirche konnte Fulcher an Ort und Stelle ermessen, da er die Verhandlungen beim Regierungsantritt Balduins zwischen Daimbert und dem lothringischen Adel unter der Führung Balduins miterlebt haben dürfte. Seine Äußerungen zu diesem heiklen Punkt bleiben jedoch vorsichtig allgemein, vielleicht da er als Kanoniker am Heiligen Grab in den 1120er Jahren und damit im Abfassungszeitraum eng an das kirchliche Oberhaupt Jerusalems gebunden war⁸⁹. Die vorhandenen Zwistigkeiten möchte Fulcher auf die Zeit vor dem Regierungsantritt Balduins beschränkt wissen; mit der an Weihnachten des Jahres 1100 in der Marienkirche von Bethlehem *honorifice* erfolgten Krönung suggeriert er – analog zur Wertung des Wormser Konkordates – den Beginn einer harmonischen Zuordnung von *regnum* und *sacerdotium*. Daß diese optimistische Einschätzung bereits 1101 von einem neuerlichen Konflikt zwischen Patriarch und König um die Stellung von 40 Rittern überholt worden war, verschweigt die Chronik⁹⁰. Die Schwerpunkte der *Historia Hierosolymitana* liegen für die nachfolgende Zeit auf den kriegerischen Verwicklungen, Friedensverhandlungen und Siedlungsprojekten der sich etablierenden Kreuzfahrerstaaten; in den Mittelpunkt gerät zunehmend jene ritterliche Mittelschicht, die als militärisches Rückgrat des jungen Gemeinwesens die territoriale Herrschaftsorganisation durch Burgenbau vorantrieb und der Fulcher 1127 sein überschwengliches Lob zollte⁹¹.

Wie beschreibt Fulcher die soziale Stellung der *milites*? Wird angesichts der akuten militärischen Bedrohung und ungelöster Fragen der Kolonisation etwas von ihrem Selbstverständnis sichtbar, das ihrer neuen Rolle und Bedeutung entspringt? Auch wenn die Termini ›*miles*‹ (103 Belege) und ›*militia*‹ (17 Belege)⁹² durchaus nicht konsequent zur Bestimmung eines sozialen Status herangezogen werden, sondern eher das abendländische Panorama zwischen religiösem Ideal und gesellschaftlicher Praxis abdecken, ist die *Historia* zu dieser Frage ein wertvoller Zeuge. Die Erfahrung gemeinsamen Kämpfens und das Bewußtsein, dies im göttlichen Auftrag zu tun, nivellieren in Fulchers Darstellung hergebrachte soziale Rangunterschiede zugunsten des Bildes einer als Gemeinschaft verstandenen *militia Christi*, in der sich der einzelne sowohl durch militärische als auch durch ethische Vorbildlichkeit exponieren kann. Nur nebenbei sei erwähnt, daß das Epos von der *Conquête de Jérusalem* im ältesten französischen Kreuzliedzyklus zu seinem Helden Thomas von Marle erhebt, der als erster die Mauern Jerusalems erstürmt und bald darauf am Heiligen Grab Tränen der Rührung vergossen habe⁹³ – jenen Thomas, den Guibert von

89 Zu Fulchers Stellung als Kanoniker beim Heiligen Grab vgl. EPP (wie Anm. 71) S. 27–34; zur Frühgeschichte der Gemeinschaft allgemein vgl. MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte (wie Anm. 23) S. 222–229. Zu den Verhandlungen zwischen Daimbert und Balduin z.B. *Historia* II, 3, S. 368f.: *quia de quibusdam apud Balduinum erat (Daimbertus) insimulatus et discordes adinvicem habebantur*.

90 MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte (wie Anm. 23) S. 9–11, 226.

91 Raymond C. SMAIL, *Crusader Castles of the Twelfth Century*, in: *Cambridge Historical Journal* 10 (1951) S. 133–149. Im Überblick auch über ältere Forschungsergebnisse PRAWER (wie Anm. 22) S. 102–142.

92 Die Zahlen stammen aus EPP (wie Anm. 71) S. 251.

93 CARDINI (wie Anm. 9). Zur Überlieferung und Datierung des Epos vgl. L. S. CRIST, s. v. Kreuzzugsdichtung (Franz. Literatur), in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München, Zürich 1991, Sp. 1519f.

Nogent und Suger von Saint-Denis übereinstimmend als den gottlosesten Ritter ihres Jahrhunderts bezeichnen: moralischer Aufstieg vom ›Raub-‹ zum Kreuzritter oder bloße literarische Fiktion? Ersteres kann man angesichts der ungezügelten Gewaltakte des nach Frankreich zurückgekehrten Burgherrn als unwahrscheinlich hinstellen⁹⁴; festzuhalten bleibt aber, daß die Kreuzzugsdichtung ähnlich wie Fulchers Augenzeugenbericht an der Ausformulierung des Typus eines christlichen Kreuzritters und eines vorbildlichen Verhaltenskodex ihren Anteil hatte, der, bedenkt man die literarische ›Karriere‹ Gottfrieds von Bouillon, nicht geringzuschätzen ist.

Fulcher indes erwähnt die Ruhmestaten des Herrn von Coucy nicht. Im Vergleich der beiden Fassungen der *Historia*, das heißt der nach 1104 beziehungsweise nach 1124 redigierten Teile, ist vielmehr von Interesse, daß sich eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs *miles* von ›Reitersoldat‹ zu ›Angehöriger des Ritterstandes‹ andeutet, die mit den inzwischen erfolgten institutionellen Verstetigungen der Kreuzfahrergesellschaft erklärbar werden: *parati sunt ilico milites (...) tam de militibus quam de illis qui equos habere potuerunt vel iumenta*, heißt es in der späteren Überarbeitung einer Kriegsepisode; im Bericht zum Sieg Balduins I. in der Schlacht von Ramla 1105 wird Fulcher noch eindeutiger: *Milites nostri erant quingenti, exceptis illis qui militari nomine non censebantur, tamen equitantes*⁹⁵. Und wenn in demselben Bericht wenig später hinzugefügt wird, es sei besser, sich eines Meineides schuldig zu machen, als einen dummen Tod zu sterben, geht es Fulcher nicht zum einzigen Mal weniger um literarische Didaxe über ritterliche Tugenden als um vernünftiges Handeln angesichts der zu bewältigenden Probleme⁹⁶. Da es in den 1120er Jahren unzweifelhaft zu den vordringlichen Problemen zählte, dem eroberten Gebiet des Königreichs eine kontinuierlich verbürgende politische und soziale Struktur zu geben⁹⁷, ist die Beobachtung von größtem Belang, daß und auf welche Weise Fulcher von der Erhebung einfacher Soldaten (*scutigeri, armigeri*) zu *milites* berichtet: In der Vorbereitung der Schlacht gegen die Fatimiden bei Joppe im Jahre 1101 habe der König befohlen (*monente rege*), um mehr Ritter ins Feld führen zu können (*pro eo quod militum eramus egentes*), sollten alle Adligen ihre Waffenknechte zum Ritter erheben (*quicumque potuit de armigero suo militem fecit*)⁹⁸. Zum Jahre 1124 berichtet Fulcher von einem verdienten Boten, den der Graf von Tripolis auf Bitten des Königs vom Waffenknecht zum Ritter beförderte (*ab armigero in militem proventus est*) und damit auf eine neue (soziale) Stufe hob (*ad hunc gradum eum sublimavit*)⁹⁹.

94 Siehe dazu näher Kapitel III und VI.

95 *Historia* II, 32, S. 495–497 (meine Hervorhebung). Dazu bereits EPP (wie Anm. 71) S. 254f.

96 Die Stelle bezieht sich zwar auf die Sarazenen in der Schlacht von Ramla, ist in ihrer Wertung jedoch durchaus allgemeiner zu verstehen: *In lege sua juraverunt etiam ipsi, numquam propter Francos fugere; sed tandem effugium salus tunc fuit eorum. Maluerunt perjurium incurrere quam morte stulte perire* (*Historia* II, 32, S. 501).

97 Vgl. MAYER (wie Anm. 24) S. 72–80 und PRAWER (wie Anm. 22) S. 20–27 jeweils zur Herrschaft König Balduins II. (1118–1131), die beide von einer starken Königsherrschaft sprechen.

98 *Historia* II, 11, S. 408f.

99 *Historia* III, 31, S. 726f.

Andererseits kommt es zu Abgrenzungen einfacher *militēs* gegenüber *nobiles* oder *militēs nobiles*, die soziale Stratifikationen innerhalb dieser Gruppe wiedergeben: *quam nobiles et probos milites ea tempestate amisimus*, so Fulcher über eine Begebenheit während der ersten Schlacht von Ramla im Jahre 1102¹⁰⁰. Es ist nicht übertrieben, in dem Augenblick von einem feudalen Ordnungsmodell zu sprechen, da in der späteren Redaktion Ritter vorrangig in ihrer Beziehung zu einem Herrn, zumeist König Balduin, erscheinen: *militēs sui*¹⁰¹. Die sich herauskristallisierenden Lehnbindungen, die in der berühmten *Assise de la ligece* im Jahre 1182 noch einmal einer Revision unterzogen wurden¹⁰², gaben der neuen Gesellschaft ihre Statik. Sozialer Aufstieg eines Rittertums im Königsdienst zeichnet sich hier nicht als eine vage Kreuzzugspropaganda ab, sondern als konkrete Bewegung, wenn nicht gar Notwendigkeit der Situation im Heiligen Land in der ersten Konsolidierungsphase. Der Aufstiegsgedanke ist zentral für ein Gemeinwesen, dessen wichtigstes Problem im chronischen Mangel an kriegs- und herrschaftsfähigen Männern lag. Untermauert wird dieser Gedanke bei Fulcher mit einer spezifischen Leistungsethik: Selbst der König muß sein Heil vor Gott ›verdienen‹, sonst führt er sein Volk in die Niederlage¹⁰³. Als im Jahre 1111 die Belagerung von Tyrus scheiterte, warf Fulcher den Kreuzfahrern gar vor, Gott lieber mit Worten als mit Taten zu dienen: *confidunt interdum homines in virtute sua, non considerantes quid apud Deum promeriti sint, qui voce saepe illum invocant et operibus negant*¹⁰⁴.

Es ist nur konsequent, daß Fulcher überhaupt nur in den nach 1124 entstehenden Teilen mit seinen Beobachtungen zur Ausbildung eines ritterlichen Mittelstandes Ansätze einer Standesethik verknüpft. Der militärischen und politischen Konsolidierung folgt die soziokulturelle Verstetigung. ›Ritterlich‹ kann in diesem Sinne beim späteren Fulcher bestimmte Verhaltensformen kennzeichnen, unter denen allerdings die militärische Tugend der *probitas* hervorsteht, die den einfachen Ritter genauso ehrt wie den König und sogar die verfeindeten Seldschuken¹⁰⁵. Den ›höfischen‹ Ritter trifft man in der *Historia* nur schemenhaft an, etwa wenn einmal die *nobilitatis excellentia, militiae probitas, patientiae modestia* und *morum elegantia* Gottfrieds von Bouillon gerühmt werden¹⁰⁶; auch der fromme Ritter steht nicht im Blickpunkt. Das Modell, auf das es ankam, war funktionalistisch und pragmatisch auf die *probitas* der Kämpfenden und Herrschenden konzentriert, deren Domestizierung über Lehnbindungen erreicht wurde. Fulcher erlebte und deutete die Bil-

100 *Historia* II, 19, S. 443. Vgl. auch I, 33, S. 331, wo Fulcher die *militēs nobiles* eigens hervorhebt. Vgl. EPP (wie Anm. 71) S. 253–259.

101 Verena Epp zählt 17 Stellen dieses Typs, von denen alleine 14 dem König gelten (EPP [wie Anm. 71] S. 257, Anm. 167).

102 Siehe dazu bereits oben Anm. 23.

103 Zum Gedanken der Leistungsethik vgl. J. RILEY-SMITH, *Crusading as an Act of Love*, in: *History* 65 (1980) S. 177–192 und EPP (wie Anm. 71) S. 84–89, 299f. Vgl. *Historia* II, 21, S. 454 (meine Hervorhebung) zur Niederlage Balduins bei Ramla: *Cur exaudietur, cum apud Deum hoc non sit promeritus? Vel aut quare inculpatur Deus, cum stulto desiderium suum non implet vel promeruit?*

104 *Historia* II, 46, S. 562.

105 Vgl. beispielsweise für *probitas* *Historia* I, 17, S. 235 (Kreuzfahrer); *Historia* I, 22, S. 253: *miles probissimus* für einen Seldschuken; *Historia* II, 3, S. 365 (König Balduin).

106 *Historia* I, 30, S. 307f.

derung der Kreuzfahrergesellschaft unter der existenziellen Bedrohung der Exklave in einer feindlich gesinnten Welt. Die christlich-ethische Vertiefung des ritterlichen Modells findet sich bei ihm allenfalls in einem Anfangsstadium; sie blieb weitenteils – aus ersichtlichen Eigeninteressen – den daheimgebliebenen kirchlichen Autoren vorbehalten.

V. Neue Ritterschaft zwischen Tradition und Reform: Bernhard von Clairvaux

Die Idee einer mönchisch lebenden Ritterschaft gewann an Dynamik, als um 1127 der Adlige Hugo von Payens mit einem Hilferuf bei einem Verwandten vorstellig wurde, dem Abt Bernhard von Clairvaux. Hugo hatte bekanntlich um das Jahr 1119/20 mit wenigen Gefährten eine Bruderschaft zum Schutze der Pilger am Heiligen Grab gebildet und sich der Lebensform verpflichtet, die er bei den Augustiner-Chorherren vom Heiligen Grab kennengelernt hatte¹⁰⁷. Trotz der Unterstützung durch König Balduin II. von Jerusalem (1118–1131) blieb die Resonanz jedoch schwach, so daß Hugo gezwungen war, in Europa für seine Idee zu werben. Bezeichnenderweise bemühen sich weder Guibert von Nogent noch Fulcher von Chartres um die eher bescheidenen Anfänge der Gemeinschaft der Templer; erst aus der Retrospektive, in den Werken Wilhelms von Tyrus, Michaels des Syrers und Walter Maps, die allesamt gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden, werden die Ritter vom heiligen Tempel zu einer festen Größe der Kreuzzugsgeschichtsschreibung¹⁰⁸. Sucht man dennoch nach früheren Belegen für die historiographische Rezeption des Themas, stößt man bereits in der Chronik Ottos von Freising aus der Zeit vor dem zweiten Kreuzzug (1143/46) auf eine dezidierte kirchliche, gewissermaßen »nachbernhardinische« Beurteilung der geistlichen Ritterorden¹⁰⁹: Der Bischof behandelt im siebten Buch seiner *Historia de duabus civitatibus* die gegenwärtige Zeit, der er angesichts des Zerwürfnisses zwischen *imperium* und *sacerdotium* und des Bürgerkriegs zwischen Heinrich IV. und Heinrich V. in heilsgeschichtlicher Apodiktik den Zerfall der gottgewollten

107 Aus der unübersehbaren Menge einschlägiger Forschungsarbeiten sei verwiesen auf die neueste Synthese von Malcolm BARBER, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*, Cambridge 1994, mit umfangreicher Bibliographie S. 394–419. Aus der älteren Literatur vgl. besonders Etienne DELARUELLE, *L'idée de croisade chez saint Bernard*, in: *Mélanges S. Bernard* (24^e Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes), Dijon 1953, S. 53–67; Antonio OLIVER, *El »Libro del Orden de cavalleria« de Ramón Lull y el »De laude novae militiae« de san Bernardo*, in: *Estudios Lullianos* 2 (1958) S. 175–186 und Josef FLECKENSTEIN, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas* (Vorträge und Forschungen, 26), hg. von DEMS., Manfred HELLMANN, Sigmaringen 1980, S. 9–22.

108 Neben BARBER (wie Anm. 107) S. 6–9 vgl. zur Geschichtsschreibung der Kreuzzüge auch Laetitia BOEHM, »Gesta Dei per Francos« oder »Gesta Francorum«? Die Kreuzzüge als historiographisches Problem, in: *Saeculum* 8 (1957) S. 43–81 (auch in: *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation. Ausgewählte Aufsätze von L. Boehm*, hg. von Gert MELVILLE, Rainer A. MÜLLER, Winfried MÜLLER, Berlin 1996, S. 47–94).

109 Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Walther LAMMERS, übers. von Adolf SCHMIDT (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, 16), Darmstadt⁵ 1990, zur Datierung S. 24ff. Das Werk wird zitiert als: Chronik.

Ordnung voraussagt. Quasi als Vorstufe beschreibt er eine Polarisierung der Gesellschaft zwischen »den schlimmsten Frevlern« und den »glühendsten Eiferern für Gott«¹¹⁰. Wo aber sucht der Ordensbruder des heiligen Bernhard diese Eiferer in seiner Zeit? »So ziehen in dieser Zeit (i. e. um 1100) die einen nach Jerusalem, das Ihre um Christi willen nicht achtend und überzeugt davon, daß sie den Gürtel der Ritterschaft nicht zwecklos tragen, und führen dort, eine neue Art von Ritterschaft begründend (*novum militiae genus*¹¹¹), die Waffen gegen die Feinde des Kreuzes Christi, und zwar so, daß sie immerfort das Zeichen des Kreuzestodes Christi an ihrem Körper tragen und in Lebensführung und Wandel nicht Ritter, sondern Mönche zu sein scheinen. Auch begann seither im Mönchs- und im Klerikerstande die Strenge bis auf den heutigen Tag zuzunehmen, so daß nach gerechtem Ratschluß Gottes die Anhänger der Welt immer tiefer im Schmutz versinken und die Anhänger Gottes durch seine Gnade immer höher zur höchsten Tugend aufsteigen«¹¹².

Der Bischof von Freising erhebt die Ritter des Kreuzzugs zu den Hoffnungsträgern seiner Gesellschaft, die den geschichtlichen Sinn ihres Standes erkannt hätten (*alii contemptis suis pro Christo ac militiae cingulum gestare*). Die Angehörigen des Templerordens stellt er in der Reihenfolge der Anhänger Gottes sogar noch vor seine zisterziensischen Mitbrüder. Der Gedanke des *ad summam virtutum magis ac magis proficere* ist das Aufstiegsmodell, auf das es dem Chronisten angesichts des bevorstehenden Weltendes ankommt. Seine Vorstellung einer *nova militia* scheint gleichsam von sozialen und politischen Implikationen »gereinigt« und in ein eschatologisches Denkmodell integriert, das keine Vermittlung zur sozialen Realität anstrebt. Damit unterscheidet er sich allerdings wesentlich von allen hier untersuchten Autoren. Man muß sich eingedenk des geringen zeitlichen Abstands vor allem die grundverschiedene Ausgangslage vor Augen halten, die für Bernhards richtungsweisende Behandlung der Templerfrage auf dem Konzil von Troyes im Jahre 1128 galt, auf dem als Ergebnis die unter seiner Beteiligung entstandene Templerregel bestätigt wurde¹¹³. Die programmatische Schrift *De laude novae militiae* wird kurz darauf abgefaßt worden sein¹¹⁴. Da die Einstellung des Abtes von Clairvaux zu Kreuzzügen und Templern bereits umfassend untersucht worden ist¹¹⁵, seien im fol-

110 »Und beachte, daß in unserer jetzigen Zeit, die ja als die letzte gilt, die dazu bestimmt ist, den früheren Verbrechen ein Ende zu setzen, die durch die Scheußlichkeit der Laster das Ende der Welt und durch das Gegenteil davon das Herannahen des Reiches Christi ankündigt, – daß in dieser Zeit also einerseits die schlimmsten Frevler und die lüsternsten Liebhaber der Welt leben, andererseits aber auch Menschen voll des glühendsten Eifers für Gott und voll Sehnsucht nach dem Himmelreich« (Chronik VII, 9, S. 515).

111 Wörtliches Zitat aus Bernhard von Clairvaux, *Ad milites Templi. De laude novae militiae*, in: *Sämtliche Werke lateinisch-deutsch*, ed. Gerhard B. WINKLER, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 270. Das Werk wird im folgenden zitiert als: *De laude*.

112 Chronik VII, 9, S. 514f.

113 Die ursprüngliche Templerregel, ed. Gustav SCHNÜRER, Freiburg 1903; vgl. auch die neuere Edition und Übersetzung: *La règle des Templiers*, ed. u. übers. von Laurent DAILLIEZ, Nice 1977.

114 *De laude* I, S. 257–325. Zur Datierung der Schrift vgl. ebd. S. 259. Die Briefe Bernhards werden unter Angabe der Nummer nach derselben Ausgabe zitiert (Bd. 2–3, Innsbruck 1992).

115 Siehe v. a. unter Anm. 107 die Beiträge von FLECKENSTEIN, OLIVER und DELARUELLE. Einen neuesten Überblick gibt die lesenswerte Bernhard-Biographie von Peter DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998, bes. S. 114–124.

genden nur einige prägnante Ideen zur sozialen Problematik des Rittertums aus den ersten Kapiteln der Schrift im Vergleich mit den bereits diskutierten Kreuzzugs-historiographen eingebracht.

Bevor Bernhard in den ersten vier Kapiteln von *De laude* die Vorstellung des Mönchsritters zur Synthese bringt, lassen sich in seinen Briefwechseln Entwicklungsmomente dieser Idee festmachen, von denen zwei hier zu nennen sind. Anfang 1125 beglückwünscht der Abt den Grafen Hugo von der Champagne, Förderer der Abtei Clairvaux seit frühesten Tagen und zugleich Lehnsherr Hugos von Payens in der Champagne¹¹⁶, zu seinem Eintritt in die Gemeinschaft der Tempelritter: Um der *causa Dei* willen habe sich der Graf zu einem Ritter und der Reiche zu einem Armen erniedrigt¹¹⁷. Zwei Jahre später relativiert Bernhard indessen den Gedanken des kämpfenden Gottesdieners in einer Weise, die letztlich das Eintreten für die Templer nur aus der besonderen Situation der Kreuzfahrerstaaten oder der Verpflichtung gegenüber Hugo von Payens beziehungsweise Hugo von der Champagne plausibel erscheinen läßt. An den Benediktiner Suger von Saint-Denis, den engen Vertrauten König Ludwigs VI., richtet er – unter Anspielung auf Sugers eigene Stellung am Königshof – ungewöhnlich harsche Worte der Kritik für die Anmaßung einer zugleich klerikalen und ritterlichen Lebensform: »Ich frage, welch ein Ungeheuer der ist, der zugleich als Kleriker und Ritter erscheinen will, aber keins von beiden ist. (...) Er vermischt ganz und gar die Stände (*confudit penitus ordines*) und mißbraucht mit viel Genuß beide Dienste, indem ihm auf der einen Seite der Prunk, nicht aber die Verpflichtung des weltlichen Lebens gefällt (*eum delectat poma, non militia saecularis*), auf der anderen Seite die Einkünfte, nicht die Pflege des geistlichen Lebens«¹¹⁸. Bernhard offenbart hier, kurz vor dem Konzil von Troyes, einen traditionellen ethischen Begriff von der weltlichen Ritterschaft, der treffend mit den *bellatores* des älteren funktionalen Dreiständeschemas umrissen wäre und als dessen Exponent der König erscheint, dem jede sakrale Aura abgesprochen wird: »Ebenso stützt sich die königliche Würde mehr auf Waffen als auf Psalmen«¹¹⁹. Die Bewaffneten sind zur Wahrung der weltlichen Friedensordnung berufen; der Klerus zum Gottesdienst. Diesen Grundsatz betont er zu einem Zeitpunkt, da er bereits unmittelbar mit der Abfassung der Templerregel und der Vorbereitung des Konzils beschäftigt war. Man muß sich dies ins Gedächtnis zurückrufen, besonders wenn man das zweite Kapitel von *De laude* mit dem Titel *De militia saeculari* zu deuten hat.

Bereits in der Anrede der Lobschrift wendet der Abt von Clairvaux den alten monastischen Topos des *miles* beziehungsweise der *militia Christi*, den er in seinem

116 Vgl. BARBER (wie Anm. 107) S. 11.

117 Ep. 31, Bd. 2, S. 410–413.

118 Ep. 78, Bd. 2, S. 642–661, hier 656f. (meine Hervorhebung). Zu Suger vgl. ausführlich das folgende Kapitel dieses Beitrags. Fast wörtlich greift um 1145 ein englischer Archidiakon den Gedanken Bernhards zur Kritik an den geistlichen Ritterorden auf, wenn er an den Bischof Heinrich von Winchester schreibt über das »neue Ungeheuer, das aus Reinheit und Verdorbenheit besteht, und zugleich Mönch und Ritter ist« (nach BARBER [wie Anm. 107] S. 41).

119 Ep. 78, Bd. 2, S. 659.

gesamten Werk selbst gerne als Bild für die mönchische Berufung gebraucht¹²⁰, konsequent auf die Tempelritter unter ihrem Meister Hugo von Payens an¹²¹. Daß es sich dabei um ein *novum militiae genus* handelt, ist Thema und Leitmotiv des anschließenden *Sermo exhortatorius* (Kapitel 1 der Schrift) an die *milites Templi*. Typologisch erinnert die Predigt an den Kampf Christi gegen die *tenebrarum principes* an eben den Stätten, die jetzt erneut von den Ungläubigen beherrscht seien¹²². Die Metapher, die Bernhard im folgenden zur Charakterisierung der ritterlich-mönchischen Synthese verwendet, ist die eines doppelten Feindes und doppelten Kampfes: des ritterlichen Kampfes gegen Feinde von Fleisch und Blut und des mönchischen Kampfes gegen Dämonen und Laster (*vitiis sive daemoniis bellum*)¹²³. Hielt er im Suger-Brief von 1127 noch beide Funktionen unter Hinweis auf den gesellschaftlichen *ordo* auseinander, spricht er jetzt vom *homo uterque*, der das Schwert (der Ritterschaft) und den Gürtel (das *cingulum castitatis* der Mönche) vereint trage. Eine solche ›Qualifikation‹ schütze vor Dämonen und Menschen gleichermaßen, so daß Bernhard den Templern zuruft: »Schreitet also sicher voran, ihr Ritter, und vertreibt unerschrocken die Feinde des Kreuzes Christi (*inimicos crucis Christi*)«¹²⁴. Keinen Zweifel läßt die Metaphorik daran, daß der Abt von Clairvaux die Templer als das qualifizierte und erfolgversprechende Modell zur Lösung der militärischen Aufgaben im Heiligen Land ansieht. Das Kapitel 4 der Schrift *De conversatione militum Templi* konkretisiert diesen Gedanken: »Den Kampf, und nicht die Pracht, den Sieg, und nicht den Ruhm haben sie im Sinn; sie mühen sich mehr, Furcht zu erregen als Bewunderung«¹²⁵. Aber es ist unzweifelbar ein Modell, das auf die besondere Situation in den chronisch bedrohten Kreuzfahrerstaaten zugeschnitten ist, für den gesellschaftlichen *ordo* im Abendland mithin ohne direkte Folge bleibt. Zentrale Aufgabe der Templer sei – so insistiert die Schrift am Ende von Kapitel 4 –, das Heilige Grab zu bewachen (*sepulcrum vigilanter fideliterque custodiant*), dafür trügen sie ihr Schwert und schulden sie sich für den Kampf¹²⁶.

Wie Guibert von Nogent und auch Suger von Saint-Denis räumt Bernhard dem realistischen Erscheinungsbild der abendländischen Ritterschaft einen hohen argumentativen Stellenwert ein: »Was ist der Zweck, was die Frucht dieser weltlichen, ich nenne sie nicht Ritterschaft (*militia*), sondern Verderbtheit (*malitia*), wenn dabei sowohl der Tötende eine Totsünde begeht als auch der Getötete ewig zugrundegeht?«¹²⁷ Den *bellator* als Hüter der weltlichen Friedensordnung vermißt der Abt in

120 Vgl. beispielsweise die berühmte Apologie an den Abt Wilhelm von Saint-Thierry aus dem Jahre 1125, ediert in der Gesamtausgabe (wie Anm. 111), Bd. 2, S. 182; das Offizium des hl. Victor (nach 1137), ebd. S. 212; unter Verwendung von 2 Tim 2,3 in Ep. 1, ebd. S. 260 (1125); Ep. 2, ebd. S. 268 und 284 (um 1120); Ep. 65, ebd. S. 560 (vor 1131) u. ö.

121 *Hugoni, militi Christi et magistro militiae Christi* (De laude, Prolog, S. 268).

122 De laude I, S. 270. Die Kapitel 5–9 der Schrift sind im einzelnen dem Leidensweg Christi im Heiligen Land gewidmet.

123 De laude I, S. 270.

124 Ebd.

125 *Pugnam quippe, non pompam, victoriam, sed non gloriam cogitantes, et studentes magis esse formidini quam admirationi* (De laude IV, S. 284).

126 Ebd.

127 *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?* (De laude II, S. 274).

seiner eigenen Zeit. Deswegen verzichtet er im Kapitel »Von der weltlichen Ritter-schaft« demonstrativ auf die Verwendung des Begriffs *militia*. – »Nur die unvernünftige Leidenschaft des Zorns oder die Gier nach eitlem Ruhm oder die Begierde nach irdischem Besitz erregen und wecken unter euch Kämpfe und Streitigkeiten«¹²⁸. In seiner Geißelung unberechenbarer Fehden und eines luxuriösen Lebensstils sieht man wiederum die Anklänge an ein älteres Ideal, das noch vor den Gottesfriedenskonzilien den illustrativsten Ausdruck in der Vita des Grafen Gerald von Aurillac aus der Feder Abt Odos von Cluny (927–942) erfuhr¹²⁹. Erstmals findet sich dort formuliert, wie man auch als *bellator* Erlösung und sogar Heiligkeit erreichen konnte: Liebe zu den Armen, Keuschheit, Gerechtigkeit, Bußfertigkeit und Frömmigkeit¹³⁰. Das mönchische Ideal konnte dem Adel vorgehalten werden, auch ohne – wie Guibert von Nogent – die Konversion und damit den Wechsel der Lebensform einzufordern¹³¹. Bernhard rekurriert aus mehreren Gründen auf dieses alte Modell: Auf der einen Seite konnte man vor dem weithin akzeptierten, trostlosen Erscheinungsbild der *militia saecularis* den Reformgedanken einer *nova militia* – wer denkt nicht an das *novum monasterium* – als vordringlichen und gottgewollten Auftrag definieren. Damit nimmt er der präsumtiven Kritik die Spitze, die er selbst vormals auf den Begriff des »*ordines confudare*« gebracht hatte¹³². Das ethische Ideal des mönchisch gesinnten Ritters war gegen diesen Vorwurf immun. Der christliche Auftrag des Kreuzzugs stellte dabei das plausible Verbindungsglied zwischen dem älteren Heiligkeitstopos und der gesellschaftlichen Wirklichkeit her.

Auf der anderen Seite ließen die Erfahrungen des ersten Kreuzzugs kaum zu, daß Bernhard den Kreuzzug an sich als heilstiftend definierte. Bekanntlich thematisierte er später die Sündhaftigkeit der Kreuzritter in seinen Predigten zum zweiten Kreuzzug, als er den Verlust Edessas gegen die Feinde des Glaubens zu erklären hatte¹³³. Damit schließt sich der Gedankengang zu einem klaren Bild, das den Verhältnissen im Heiligen Land und in der Heimat gerecht zu werden scheint: Die ethische Läuterung des waffentragenden Adels nach einem mönchischen Ideal ist das übergreifende, höchst traditionelle Modell Bernhards, das zu seiner Zeit besondere Brisanz durch die Gewalttätigkeit ritterlicher Aufsteiger vom Typ eines Thomas von Marle beziehen mochte. Der Kreuzzug an die Stätten des Wirkens Christi, der ja dezidiert mit dem Sündenablaß verknüpft war, bot den sowohl historisch-politisch als auch heilsgeschichtlich bedeutsamen Anlaß, die angestrebte Reform des Rittertums institutionell zu festigen. Und es kann nicht erstaunen, daß ein Zisterzienser zu

128 Ebd.

129 Zu Bedeutung und Inhalt der Vita jetzt Joachim WOLLASCH, Cluny – »Licht der Welt«. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 39–43. Grundlegend zu unserer Frage Paul ROUSSET, L'idéal chevaleresque dans deux Vitae clunisiennes, in: Etudes de civilisation médiévale (IX^e–XII^e siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande, Paris 1975, S. 623–633.

130 WOLLASCH (wie Anm. 129) S. 40f.

131 Siehe bereits oben Kapitel III.

132 Siehe oben bei Anm. 118.

133 Vgl. z. B. Ep. 457 *Ad universos fideles*, Bd. 3, S. 890–892 von 1147: *Suscitavit proinde semen nequam, filios sceleratos, paganos, quos ut pace vestra dixerim, nimis diu sustinuit christianorum fortitudo, perniciose insidentes dissimulans (...).*

diesem Zweck dem Organisationsmodell des Ordens die Bewahrung essentieller ethischer und spiritueller Verpflichtungen zutraute¹³⁴: Einer weitgehend unkontrollierbaren, weder durch alte Traditionen, noch durch aktuelle Hierarchien zu bindenden Ritterschaft stellte Bernhard das Modell des zentralen, asketischen und auf christliche Tugenden verpflichteten Ritterordens entgegen, dessen primärer Auftrag der des christlichen *bellator* am Heiligen Grab war. Wenn der heilige Bernhard ritterlichen Aufstieg im Blick hat, ist dies die Rückkehr zum alten Ideal des weltlichen *miles Christi*, ob in der korporativen und modernen Form des Ritterordens im Heiligen Land oder in der Individualität des frommen Adligen vom Schlag eines Gerald von Aurillac. Sein Briefverkehr mit den Grafen Hugo von der Champagne und Wilhelm II. von Nevers bringt jedenfalls die Freude darüber zum Ausdruck, daß die Idee des mönchischen Adligen auch in der Heimat noch Anhänger fand¹³⁵.

VI. Der sakrale König als Steigerung des *miles Christi*: Suger von Saint-Denis

Der berühmte Abt des Königs Klosters Saint-Denis endlich stellt ritterlichen Aufstieg und ritterliches Verhalten in jenen Bezugsrahmen, als dessen Architekt man ihn selbst bezeichnen könnte: denjenigen der Königsideologie¹³⁶. In dieser Sicht bündelt die *Vita Ludovici Grossi*, die Suger zwischen 1138 und 1144 verfaßte, einerseits die Erfahrungen mit den Insubordinationen einer gewaltsamen Ritter- und Burgherrenschicht, die nur durch die königliche Autorität zu zügeln war, und andererseits den Aufstieg eines ritterlichen Ethos, das für König und Adel verbindliche Werte und Normen formulierte. Im Helden der *Vita*, König Ludwig VI. (1108–1137), finden sich diese gleichsam personifiziert, so daß man hier nach einer politischen Indienstnahme des *miles Christi* für den Königsgedanken zu fragen hat. Und dies zu einem Zeitpunkt, da man mit jenem Terminus bereits eindeutig den Kreuzfahrer und Mönchsritter konnotierte, welcher Ludwig – anders als sein Sohn – nun gerade nicht war. Die historische Bedeutung dieses Königs sieht bereits sein Biograph auf einem anderen Feld: Ludwig VI. steht am Beginn des innenpolitischen Zentralisierungs-

134 Zu diesem Aspekt ausführlich u. a. Jörg OBERSTE, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern* (12.– frühes 14. Jahrhundert), Münster 1996, bes. S. 140–159.

135 Zum Brief an Hugo von der Champagne nach seinem Eintritt in den Templerorden siehe oben bei Anm. 117; zu Wilhelm von Nevers, der Kartäuser wurde, vgl. Ep. 515, Bd. 3, S. 474: *Et quidem dignum erat terminare, carissime, tam laudabile tuae conversionis initium digno te fine quantocius perficere (...)*.

136 Im Überblick das Dictionnaire des lettres françaises (wie Anm. 30) S. 1412–1414; neuerdings zu Suger Michel BUR, *Suger, abbé de Saint-Denis, régent de France*, Paris 1991; immer noch wichtig Otto CARTELLIERI, *Abt Suger von Saint Denis, 1081–1151*, Berlin 1898. Zur politischen Aktivität König Ludwigs VI. vgl. Achille LUCHAIRE, *Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne*, Paris 1890; Jean DUFOUR, *Louis VI, roi de France (1108–1137) à la lumière des actes royaux et des sources narratives*, in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris 1990, S. 456–482. Zum Verhältnis Sugers zu den Kapetingern vgl. auch die beiden Sammelbandbeiträge Eric. BOURNAZEL, *Suger and the Capetians*, in: *Abbot Suger and Saint-Denis*, hg. von Paula GERSON, New York 1986, S. 55–72 und Michel BUR, *A Note on Suger's Understanding of Political Power*, ebd. S. 73–75.

prozesses der kapetingischen Königsherrschaft, der 100 Jahre später in der Zeit Philipps II. Augustus (1180–1223) vollends zum Durchbruch kam. Yves Sassier unterstreicht, daß es sich bei dem Prozeß, den er als »Le retour de la royauté (1108–1223)« überschreibt, vor allem um eine Restauration der rechtlichen Lehnsbindungen handelte: »Le nouvel ordre qui se dessine au XII^e siècle est bien, sous cet angle, un ordre féodal«¹³⁷. Abt Suger wird auf diesen Aspekt zu sprechen kommen.

Blicken wir zuerst auf das christlich-ritterliche Tugendsystem, das voran der König und abgestuft alle positiv besetzten Personen der *Vita* verkörpern, fällt der geradezu schematisch wiederholte Entwurf dieses Verhaltenskodex ins Auge: Wahrung des Rechts, Schutz von Kirchen, Frauen, Kaufleuten und Hilflosen, Wohltaten gegenüber Armen und Kirchen, Demut vor Gott und den Heiligen, kämpferische Tugenden gegen die Feinde Gottes und der weltlichen Ordnung. Auch Suger ist demnach den Idealen der Gottesfriedenskonzile verpflichtet, er gibt ihnen nur eine besondere Richtung, indem er den König (und eben nicht die Bischöfe) zum höchsten Sachwalter dieser Ziele bestimmt. Zwischen Prolog und Schlußkapitel der *Vita* entspannt sich ein Bogen über dem Themenfeld des frommen Königs: Gleich zu Beginn wird Ludwigs kämpferischer Eifer (*strenuitas*) *circa cultum ecclesiarum Dei devotionem et circa regni statum mirabilem* lobend hervorgehoben¹³⁸. Gottesdienst und erfolgreiche Königsherrschaft gehören zusammen – wie sehr, das demonstriert im letzten Kapitel der Abschiedsgruß des sterbenden Königs an seinen Sohn: »*Protegat te et tuos, fili karissime, omnipotentis Dei, per quem reges regnant, validissima dextera*«¹³⁹. Die gleiche Argumentation verfolgt auch die Krönungsszene des 14. Kapitels, in der es heißt, der Erzbischof Daimbert von Reims habe Ludwig mit der Salbung das Schwert der weltlichen Ritterschaft genommen (*abjecto saecularis militiae gladio*) und ihn mit dem geistlichen Schwert gegen alle Sünder gegürtet (*ecclesiastico [gladio] ad vindictam malefactorum accingens*)¹⁴⁰. Die qualitative Steigerung, die in dieser Aussage liegt, ist aufschlußreich, da Ludwig sich schon vor seiner Krönung als Freund der Kirche und kompromißloser Verfechter des Rechts erwiesen hatte¹⁴¹. Übt mithin der junge Ludwig bereits alle Tugenden des christlich geprägten Rittertums, handelte er erst nach der Königsweihe und -salbung in sakraler Funktion als Stellvertreter Gottes. Die Sakralisierung des Königsamtes stellt sich bei Suger als Steigerung der Vorstellung vom *miles Christi* dar.

Diese Beobachtung schließt freilich nicht aus, daß auch der gesalbte König späterhin mit vollem Lob als »wahrer Ritter« oder »wahrhaftig ritterlich« bezeichnet wer-

137 GUILLOT/RIGAUDIÈRE/SASSIER (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 244.

138 Suger von Saint-Denis, *Vita Ludovici Grossi*, MIGNE PL 186, Sp. 1253–1340 (bis Kap. 21); neuere Ausgaben und Übersetzungen liegen vor mit Suger, *Vie de Louis VI le Gros*, ed. Henri WAQUET, Paris 1929 (kritische Edition) und neuerdings Suger, *The Deeds of Louis the Fat*, ed. Richard CUSIMANO, John MOORHEAD, Washington, D.C. 1992. Zitiert wird im folgenden nach Waquet nur: *Vita Ludovici*, hier Prolog, S. 4.

139 *Vita Ludovici* 34, S. 280 (meine Hervorhebung). Vgl. Prv. 8,15: *per me reges regnant et legem conditores iusta decernunt*.

140 *Vita Ludovici* 14, S. 86.

141 *Praefatus autem Ludovicus, quoniam in adolescentia ecclesie amicitiam liberali defensione promeruerat, pauperum et orphanorum causam sustentaverat, tyrannos potenti virtute perdomuerat* (*Vita Ludovici* 14, S. 84).

den kann: Den Feldzug, der im Jahre 1130 dem Tyrannen Thomas von Marle das Leben kostete und dessen Ländereien der Krone zuführte, beschloß Ludwig mit der Belagerung des rebellischen Herrn der Burg Livry (bei Paris). Als sein Cousin, der Graf Rudolf von Vermandois, verletzt wurde, warf sich der König persönlich in die Schlacht, wie es einem wahrhaftigen Ritter ziemt (*quia militaris vir erat*)¹⁴². ›Ritterlich‹ bleibt bei Suger häufig das Attribut für den erfolgreichen Kampf in gerechter Sache, bei dem es dann keineswegs auf christliche Milde und Gnade ankam, sondern auf harte Bestrafung der Feinde und auf den dauerhaften Erfolg der militärischen Operationen. In dieser ›weltlichen‹ Verwendung des Begriffs ist es kein Widerspruch zum Ethos, wenn das königliche Heer – wie es mittelalterlicher Strategie entsprach – zur Niederwerfung Heinrichs I. von England die Normandie plünderte¹⁴³ oder wenn Suger bei der Eroberung der Burg eines verräterischen Seigneurs die Verstümmelung der Mannschaft als einen Akt der Frömmigkeit beschreibt: *gladiis eis (i. e. den Feinden) eos aggrediuntur, impios pie trucidant, membris emutilant, alios dulcissime eviscerant (...). Nec discredendum est divinam manum tam celerem maturasse ultionem, cum et per fenestras vivi aut mortui proitiuntur*¹⁴⁴. Der rächende Gott und der rächende König gehören fest in Sugers Bild von Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit. Über die Gewalttaten des Burgherrn Hugo von Le Puiset brachten im Jahre 1111 die Barone und Bischöfe der Ile-de-France erbitterte Klage vor den König, *quia eorum terras lupo rapacior devorabat*¹⁴⁵. Suger fährt fort, diese Großen baten darum, *ut partem Dei, cuius ad vivicandum portat rex imaginem, vicarius eius liberam restituat*¹⁴⁶. Der sakrale König und *miles Christi* hatte nach Sugers Begriff den Kampf im eigenen Land zu führen, wo rebellische Ritter und Burgherren den von Gott gesetzten *ordo* störten. Nicht weniger als 19 von 34 Kapiteln der *Vita* enthalten Episoden über königliche Vergeltungsfeldzüge in der Ile-de-France, Champagne, Auvergne und Normandie, aus denen Ludwig immer wieder siegreich hervorgeht. Aus heutiger Sicht gilt, daß er damit die Grundlagen für eine Durchsetzung zentraler königlicher Rechtsansprüche und Ordnungsautorität über das Krongut hinaus gelegt hat¹⁴⁷.

Fast schematisch entwerfen solche Episoden zugleich auch den Antitypus des christlichen Ritters. Beispielhaft sei das Kapitel 15 herausgegriffen, das sich unmittelbar an die Königskrönung Ludwigs am 3. August 1108 in Orléans anschließt. Suger leitet zum königlichen Alltag über mit der Bemerkung, Ludwig habe als König nicht unterlassen können, was er bereits als junger Mann auf sich genommen habe, *videlicet ecclesias tueri, pauperes et egenos protegere, paci et regni defensionem*

142 Vita Ludovici 31, S. 256.

143 *Rex itaque Ludovicus, cum terram Normannie ea de parte in conspectu suo silere coegisset, modo multa, modo pauca manu, indifferenter rapinis eam exponebat, tam regem quam suos longa devexationis consuetudine omnino floccifaciens vilipendebat* (Vita Ludovici 26, S. 196).

144 Vita Ludovici 17, S. 120 (meine Hervorhebung).

145 Vita Ludovici 19, S. 134.

146 Ebd.

147 Vgl. zur Bewertung der Regierungszeit Ludwigs VI. neben den Angaben unter Anm. 136 auch GUILLOT/RIGAUDIÈRE/SASSIER (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 244–251 und BOURNAZEL (wie Anm. 28) S. 35–70.

*insistere*¹⁴⁸. Die folgende Beschreibung des rebellischen Hugo von Crécy macht deutlich, gegen wen Kirche und Reich einer Verteidigung bedurften: *Hugo Creciacensis juvenis idoneus, armis strenuus, tam rapinis quam incendiis aptus tociusque regni turbator celerrimus*¹⁴⁹. Nur den berühmten Thomas von Marle schildert die *Vita* in noch dunkleren Farben als *hominem perditissimum, Deo et hominibus infestum*, dessen Tyrannei selbst sein eigener Vater fürchtete und dessen Tod im Jahre 1130 Suger ein ganzes Kapitel wert ist¹⁵⁰. Übergriffe gegen Kirchen und Kaufleute waren für Ritter dieses Schlags an der Tagesordnung¹⁵¹; beide fielen indessen unter die Schutzbestimmungen der Gottesfriedenskonzile und damit unter eine besondere Form des Königsschutzes¹⁵². Daß Ludwig sich dieser Verpflichtung bewußt war, bringt sein Biograph mehrfach zum Ausdruck. In der Formel des zweiten Kapitels, *defensor oratorum, laboratorum et pauperum*¹⁵³, klingt das Friedenskonzept durch; in der Fehde gegen den Grafen Ebles von Roucy läßt Ludwig sein Heer samstags und sonntags pausieren, um die *Treuga Dei* nicht zu verletzen¹⁵⁴. Überhaupt ist für den Abt von Saint-Denis das Recht der ureigenste Fundus königlicher Herrschaft, *cum et rex et lex eandem imperandi excipiant majestatem*¹⁵⁵. Ludwigs Eingriff in der Auvergne im Jahre 1109 wird von Suger mit der Bemerkung gerechtfertigt, die Königsherrschaft ende nicht an den Grenzen des Kronlandes¹⁵⁶. Die Königsmacht hatte im ganzen Reich die Friedensordnung zu wahren und einen unkontrollierten Aufstieg zu unterdrücken.

Für diese Aufgabe war dem Abt von Saint-Denis der Kreuzzug freilich kein geeignetes Modell, ging es ihm doch nicht primär um die ›Domestizierung‹ der aufstrebenden Ritterschaft in einer begrenzten Dienstverpflichtung, sondern um die dauerhafte Regelung von Landbesitz, Burgenbau und Friedenswahrung. Die Kreuzzüge blieben für Suger ein Abenteuer, auf dem man freilich – wie der Graf Robert von Flandern – ritterliche Ehre gewinnen oder – wie der Châtelain Hugo von Le Puiset – sich von seiner Sündenlast reinigen konnte¹⁵⁷. Im Jahre 1146 mußte der Abt den jungen Ludwig VII. – bekanntermaßen erfolglos – vor der Kreuznahme sogar warnen, um den Gegnern des Königs keinen Vorteil zu verschaffen¹⁵⁸. Für die Umsetzung

148 Die ganze Stelle lautet: *Ludovicus igitur Dei gratia rex Francorum, quoniam in adolescentia idipsum consueverat, dissuescere non potuit, videlicet ecclesias tueri, pauperes et egenos protegere, paci et regni defensionem insistere* (Vita Ludovici 15, S. 88).

149 Ebd.

150 Das Zitat aus Vita Ludovici 7, S. 30; sein Tod wird beschrieben ebd. 31, S. 250–256.

151 Vgl. die Überfälle auf Kaufleute, über die in Vita Ludovici 11, S. 70; 31, S. 252 und 33, S. 274 berichtet wird, sowie z. B. den Angriff des Herrn von Le Puiset auf das Priorat Toury (ebd. 21, S. 152–168).

152 Allgemein HOFFMANN (wie Anm. 37), bes. S. 240–245 und GUILLOT/RIGAUDIÈRE/SASSIER (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 203–211.

153 Vita Ludovici 2, S. 14.

154 Vita Ludovici 5, S. 26. Vgl. dazu HOFFMANN (wie Anm. 37) S. 245.

155 Vita Ludovici 16, S. 106 (meine Hervorhebung).

156 Vita Ludovici 25, S. 180.

157 Über Robert von Flandern heißt es: *comite Flandrense Roberto accito, viro mirabili, Christianis et Sarracenis a primordio Hierosolymitanae viae armis famosissimo* (...) (Vita Ludovici 19, S. 142); zu Hugos Fahrt ins Heilige Land vgl. ebd. 22, S. 170.

158 In diesem Sinne äußert sich Wilhelm von Saint-Denis, der Schüler und Biograph Sugers in der Vita Sugerii Abbatis, III, 1, MIGNE PL 186, Sp. 1201.

seiner Königsideologie griff Suger auf ein älteres Modell zurück, das sich allerdings als höchst zukunftssträchtig für die hochmittelalterliche Verfassung Frankreichs erweisen sollte: den »ordre féodal«, den Yves Sassier mit dem Herrschaftsantritt Ludwigs VI. 1108 beginnen läßt und dessen Gesetzmäßigkeiten Neuaufsteigern im Adel nur dann Chancen einräumten, wenn sie sich in den Dienst des Königs oder eines Fürsten stellten¹⁵⁹. Suger stellt dar, wie dieser »ordre« den König band, seiner höchststrichterlichen Autorität jedoch zugute kam. Er berichtet in der *Vita* vom Feldzug Ludwigs VI. gegen den Grafen der Auvergne aufgrund einer Fehde mit dem Bischof von Clermont im Jahre 1126: Der Herzog Wilhelm VIII. von Aquitanien, Lehnsherr des Grafen und Vasall des Königs, forderte, daß man den Beschuldigten vor das Königsgericht rufen solle, damit er, der Herzog, seine Pflicht als Ratgeber und Helfer seines Lehnsmannes erfüllen könne, ohne gegen den König kämpfen zu müssen. Dieser seinerseits mußte den Feldzug beenden und sich mit dem zufriedengeben, was im Rahmen des Lehnsrechtes erlaubt war¹⁶⁰.

VII. Schluß

Suger hat im Anfangsstadium miterlebt, was sich erst unter Philipp II. Augustus und seinen Nachfolgern in der Praxis bewähren sollte: Das Lehnsrecht untermauerte die Position des Königs, wenn er es extensiv nutzte und als höchster Lehnsherr in den Prozessen vor der *curia regis* seine Ansprüche durchzusetzen oder das Lehen einzuziehen versuchte¹⁶¹. Der berühmteste Fall ist sicher der Prozeß gegen Johann ohne Land im Jahre 1202, der wegen Nichterfüllung seiner Vasallenpflichten aller französischen Lehen für verlustig erklärt wurde¹⁶². Die jüngste Untersuchung von Marie-Thérèse Caron¹⁶³ zeigt aber das Systematische dieser Entwicklung. – Halten wir als erstes Fazit fest: Am Ende der Kreuzzugsepoche, das sich freilich bis zur Rückkehr Ludwigs des Heiligen (1226–1270) aus Akkon im Jahre 1254 hinzog, hatte sich das Gesicht des französischen König- und Rittertums entscheidend gewandelt. Die kirchlichen Gelehrten, die im 12. Jahrhundert Zeuge dieser Transformationen waren, haben auf unterschiedliche Weise versucht, den unübersehbaren Machtzuwachs vieler kleiner Burgherren und die Entstehung einer quasi unkontrollierbaren Schicht von Berufskriegern, den Rittern, in die Bahnen der Kirche oder des Königtums zu lenken. Sie taten es, indem sie legitime Wege gesellschaftlichen Aufstiegs vorzeichneten. Die ersten drei hier behandelten Autoren unternahmen, anknüpfend

159 GUILLOT/RIGAUDIÈRE/SASSIER (wie Anm. 21) Bd. 1, S. 247–274. Vgl. zu dieser Vorstellung bei Suger bereits DUBY (wie Anm. 10) S. 334–338.

160 *Vita Ludovici* 29, S. 232–240. Zu dieser Stelle vgl. bereits François L. GANSHOF, *Was ist das Lehnswesen?*, Darmstadt 1961, S. 175f.

161 Vgl. die Einschätzung von Yves Sassier zur Bedeutung Ludwigs VI. in dieser Entwicklung: »Le règne de Louis VI marque à cet égard le véritable tournant: en défendant les églises contre les seigneurs d'Ile-de-France, la royauté sait (...) utiliser sa force coercitive pour, finalement, faire prévaloir le principe en vertu duquel toute décision de sa cour (...) possède pleine force exécutoire« (GUILLOT/RIGAUDIÈRE/SASSIER [wie Anm. 21], Bd. 1, S. 252).

162 Vgl. GANSHOF (wie Anm. 160) S. 177.

163 Marie-Thérèse CARON, *Noblesse et pouvoir royal en France (XIII^e–XVI^e siècle)*, Paris 1994, bes. S. 23–73.

an ältere Vorstellungen der Gottesfrieden und mönchischer Viten, den Versuch einer moralischen Einbindung in den Kodex des christlichen Ritters. Die Kreuzzüge und die Ritterorden waren dabei allerdings mehr als ein abstraktes Denkmodell, sie entsprangen einem politischen Projekt, das – zumindest für kurze Zeit – von der Fiktion einer neuen lateinisch-christlichen Gesellschaft im Heiligen Land genährt wurde. Bei Suger übernimmt der König und das mit ihm verbundene Recht die Funktion der Ordnung des Ganzen und Legitimation des Neuen. Denkt man an den dauerhaften Aufstieg zahlloser kleiner Herrschaftsträger im königlichen Dienst – etwa in den Ämtern der Grands officiers¹⁶⁴ – und das ebenfalls dauerhafte Wiedererstarken der königlichen Zentralmacht, ist er der politischste Autor dieser Untersuchung.

Wie tiefgehend diese neuen Strukturen den älteren »ordre seigneurial« (Sassier) in Frankreich veränderten, können vielleicht am eindringlichsten die Urkunden Philipps II. nach der Eroberung der Normandie und dem Waffenstillstand von Thouars im Oktober 1206 belegen¹⁶⁵: Philipp belehnte in großem Maßstab seine eigenen Amtsträger mit normannischen Lehen in den Termini des alten ligischen Lehnsrechtes¹⁶⁶. Unterdessen hatte sich in den Kreuzfahrerstaaten wegen des ständigen Mangels an militärischer Schlagkraft eine Sozialstruktur ausgebildet, die den Qualifikationen und Erwartungen abendländischer Ritter auf das beste entgegenkam. Primär aus dieser Notwendigkeit bildeten sich nicht zuletzt die geistlichen Ritterorden, deren hochrationale Organisation eher den Anforderungen des gemeinschaftlichen Kämpfens und der Schaffung einer militärischen Infrastruktur genügte, als der Umsetzung eines religiösen Ideals¹⁶⁷. In beiden Fällen könnte man von pragmatischen, machtpolitischen Impulsen für soziale Veränderungen sprechen. Kirchenleute, wie die hier untersuchten, haben darauf mit theoretischen Konstruktionen reagiert, ohne die eine theologisch fundierte Sicht auf und transzendente Begründung von Geschichte, Gesellschaft und Herrschaft im Mittelalter nicht auskommen durfte¹⁶⁸.

164 Im Überblick bei BOURNAZEL (wie Anm. 28), passim.

165 Zum politischen Hintergrund vgl. John W. BALDWIN, Philippe Auguste et son gouvernement. Les fondations du pouvoir royal en France au Moyen Age, Paris 1991, engl. 1986, bes. S. 250–269, 285–300. Als Edition liegt vor: Recueil des actes de Philippe Auguste, roi de France, ed. Jacques MONICAT, Jacques BOUSSARD, Bd. 3: Années du règne 1206–1215, Paris 1966.

166 Actes de Philippe Auguste, Nr. 975 aus dem Jahre 907; vgl. auch die Nrn. 986, 994, 995, 1024, 1075, 1076, 1078, 1128, 1156, 1159, 1186, 1195 und 1224 (alle zwischen 1207 und 1211).

167 Michael der Syrer berichtet über die Anfänge der Templer im Jahre 1118/19, daß König Balduin II. eingedenk der militärischen Schwäche seines Reichs die Gefährten um Hugo von Payens von der Nützlichkeit einer gemeinschaftlichen Lebensform überzeugt habe (zitiert bei BARBER [wie Anm. 107] S. 7).

168 Vgl. dazu allgemein Gert MELVILLE, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: Formen der Geschichtsschreibung, hg. von Reinhart KOSELLECK, Heinrich LUTZ, Jörn RÜSEN, München 1982, S. 86–146; Otto Gerhart OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme (Vorträge und Forschungen, 35), hg. von Frantisek GRAUS, Sigmaringen 1987, S. 65–117. Neuerdings vgl. insbesondere den Sammelband: Sozialer Wandel im Mittelalter (wie Anm. 43).

Über die Funktion und soziale Bedeutung solcher Konstruktionen läßt sich auch im Kontext moderner soziologischer Theorien etwas sagen: Um zu zeigen, aus welchen Gründen veränderte sozioökonomische Parameter ein gesellschaftliches System auf Dauer zur Akzeptanz zwingen, liefert die Evolutionstheorie unter dem Stichwort ›Stabilität durch Anpassung‹ ein altbewährtes Erklärungsmodell, in dessen Zentrum die verfügbaren »Wissensressourcen« stehen, die ein System über die im Fluß befindlichen Bedingungen ins Bild setzen. Unkontrollierbare sozioökonomische und emergente Prozesse seien auf diesem Wege in gesteuerte Strukturveränderungen zu übersetzen¹⁶⁹. Nach den anfänglichen Beobachtungen könnte man unterstellen, daß die gesellschaftsorientierten Reflexionen mittelalterlicher Kirchenleute maßgeblich sowohl die notwendigen sozialen »Wissensressourcen« als auch die traditionellen Normen und Werte bereitstellte, um die Ziele und Dimensionen von bewußten Anpassungsvorgängen zu formulieren. Man könnte zuspitzen: Aufstieg ist in der mittelalterlichen Ständegesellschaft als Anpassungsphänomen zu bewerten, um neuen wirtschaftlichen und politischen Notwendigkeiten gerecht zu werden; allerdings muß er sich gegen ein konservatives und restriktives Normensystem erst durchsetzen¹⁷⁰. In diesem Prozeß spielte die Kirche die entscheidende Vermittlungsrolle.

Damit ist für das Hoch- und Spätmittelalter ein geradezu typischer institutioneller Mechanismus beschrieben: Die Erfahrung einer dynamischen sozialen Mobilität, die man in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Adel und in den städtischen Kommunen sammeln konnte, hatte etwas grundsätzlich Beunruhigendes. Während die Integration städtischer Freiheiten und bürgerlicher Lebensformen in den gesellschaftlichen *ordo* eine Leistung vor allem spätmittelalterlicher dominikanischer und franziskanischer Theologen war¹⁷¹, reflektieren die hier ausgewählten Vertreter des älteren Mönchtums über die neue Ordnung an der Spitze der Gesellschaft, den Adel. In der sozialen Realität, deren gewaltsame Züge gerade auch für Kirchen und Klöster alltäglich erfahrbar waren, gerierte sich der aufstrebende Ritterstand als Usurpator von Titeln und Territorien. Die Frage seiner ›Domestizierung‹ war zugleich die Frage der Gültigkeit einer durch weltliche und geistliche Große repräsentierten Friedensordnung, mithin die Kernfrage königlicher und adlig-feudaler Herrschaft überhaupt. Darauf suchten alle Autoren eine Antwort, indem sie – auf höchst unter-

169 In einer auch für das Mittelalter trefflichen Auflösung des rein statischen Charakters beschreibt Winfried Schulze die frühneuzeitliche ständische Gesellschaft als »Gesellschaft begrenzter Ressourcen, die mit einem statischen Normensystem ihre Mobilität kontrollierte«: Winfried SCHULZE, Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik, in: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12), hg. von DEMS., München 1988, S. 1–17, hier S. 13.

170 Am problematischen Verhältnis »Kaufleute und Kirche/Kirchenrecht« ist dies schnell einsichtig zu machen. Vgl. hierzu aus der umfangreichen Literatur: John W. BALDWIN, The Medieval Merchant Before the Bar of Canon Law, in: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters 44 (1959) S. 287–299; I. IBANÈZ, La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIII^e siècle: l'intérêt, les prix et la monnaie, Paris 1967 und neuer Jacques LE GOFF, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988, frz. 1986.

171 Vgl. neuerdings beispielsweise Ulrich MEIER, Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994.

schiedliche Weise – mit dem alten Ideal des *miles Christi* operierten. Man könnte diesem Typus von Gesellschaftsdiskurs bei Kirchenleuten des 12. Jahrhunderts verallgemeinernd das Anliegen unterstellen, über Aufstiegsmodelle Vorstellungen von Legitimität und Mobilität miteinander zu vereinen. Dafür reichte es freilich nicht aus, das überlieferte Bild aus der Vita Gerald's von Aurillac und den Canones der Gottesfriedenskonzile zu rezitieren. Nur durch Vorschläge einer Applikation auf zeitgenössische Entwicklungen und Lebensumstände war überhaupt an gesellschaftliche Wirksamkeit zu denken. Der *Policraticus* Johannes' von Salisbury aus dem Jahre 1159 etwa greift die Frage des Rittertums gleichsam aus staatsrechtlicher Perspektive auf: Zwei Dinge, die auch ein Kleriker benötigt, brauche es, um ein Ritter zu werden, *electio* und *professio*¹⁷². Unter Wahl versteht Johannes die Auswahl eines Ritters durch einen *dux*; unter Profess den Treueschwur gegen seinen Lehnsherrn. Und indem Johannes über den Ritus des Ritterschwurs nachdenkt, dessen Kern er im kirchlichen *sacramentum fidelitatis* sieht, definiert er die *legitima professio militiae* zugleich als eine Treuebindung gegenüber christlichen Prinzipien¹⁷³. Was hier – nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzugs – geschieht, ist die Rationalisierung eines ritterlichen Aufstiegsmodells, indem der Zugang zur Ritterchaft formalisiert und zugleich mit der ethischen Verpflichtung zu christlicher Tugend verbunden wird.

Die Idee dieses Beitrags war es, angesichts einschlägiger Färbungen eines nicht geringen Teils der mittelalterlichen Historiographie und eines Teils der Traktatliteratur den religiösen Diskurs über gesellschaftlichen Wandel als elementares Bedürfnis der mittelalterlichen Herrschaftsordnung zu definieren. Dessen Leistung war als Anpassungs- und Vermittlungsleistung zu beschreiben, die nicht nur eine retrospektiv-bewertende Seite hatte, sondern vielmehr dort auf sozialen Wandel prospektiv einwirken konnte, wo sie verbindliche Normen und Werte für einen legitimen Wandel projizierte. Dem emergenten sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Aufschwung des französischen Rittertums versuchte man so, das Modell eines von weltlicher und kirchlicher Seite sanktionierten Aufstiegs entgegenzuhalten. – Der Melusine-Mythos hat in seiner spätmittelalterlichen Form den Aufstieg und die Läuterung eines Rittergeschlechtes aus eigener Kraft inszeniert: militärische Macht, Burgenbau, Herrscherdienst, Kreuzzug, Klostergründung und günstige Heirat¹⁷⁴. Das mochten aus der Sicht der Lusignan und ihrer Standesgenossen die entscheidenden Momente gewesen sein. Aus der quasi gegenüberliegenden Sicht der alten adligen und kirchlichen Eliten bedurfte es vor allem regulierender Steuerungsmöglichkeiten. Als Bausteine einer solchen restriktiven Ethik ritterlichen Aufstiegs wurden das Ideal des *miles Christi*, die Kreuzzugsteilnahme, die Ritterorden und das sakrale Königtum in den vorgestellten Texten des 12. Jahrhunderts instrumentalisiert. Diese

172 John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Clement WEBB, London 1909 (ND Frankfurt a. M. 1965), VI, S. 16–24. Vgl. zur Interpretation dieser Textstelle auch POLY/BOURNAZEL (wie Anm. 28) S. 178–184. Einführend mit Überblick über Editionen und Forschungsliteratur Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi, Bd. 6, Rom 1990, S. 408f.

173 *Policraticus*, VI, S. 24. Diesen Gedanken führt Jean FLORI am Beispiel des Ritterschlags weiter fort: *Chevalerie et liturgie* (wie Anm. 13), bes. S. 409–442.

174 Siehe ausführlich oben Kap. II.

konstruierte ›Neuordnung‹ darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die neuen Familien – kraft der Normativität des Faktischen – einen Umsturz der bisherigen Adelsstrukturen herbeiführten. Was könnte dies besser zum Ausdruck bringen als das berühmte Losungswort der mächtigen Herren von Coucy¹⁷⁵: *Roi ne suis / Ne prince, ne duc, ne comte aussi / Je suis le Sire de Coucy*.

RÉSUMÉ FRANÇAIS

À la fin de l'époque des croisades qui s'est inexorablement rapprochée avec le retour de Saint Louis (1226–1270) d'Acre en 1254, le visage de la royauté et de la chevalerie françaises a changé de manière décisive. Les érudits ecclésiastiques qui, au XII^e siècle, furent les témoins de cette transformation, ont cherché de différentes façons à orienter dans les voies de l'Église ou de la royauté l'augmentation immense de la puissance de nombreux petits châtelains et la naissance d'une classe quasi incontrôlable de combattants professionnels, les chevaliers. Ils l'ont fait en déterminant les chemins légitimes de l'ascension sociale. Les trois premiers auteurs traités ici (Guibert de Nogent, Foucher de Chartres et Bernard de Clairvaux) ont entrepris, en relation avec les représentations plus anciennes de la Paix de Dieu et des Vies monastiques, une tentative d'intégration morale dans le code du chevalier chrétien. Les croisades et les ordres de chevalerie y étaient cependant plus qu'un modèle de pensée abstrait, elles avaient leur source dans un projet politique qui – au moins pour une brève période – fut nourri de la fiction d'une nouvelle société latine et chrétienne en Terre Sainte. Chez Suger, le roi, et le droit lié à lui, assument la fonction de mise en ordre de la totalité, et de légitimation de la nouveauté. Entre-temps, du fait du besoin constant d'une force de frappe militaire, s'était formée dans les États croisés une structure sociale qui correspondait au mieux aux qualifications et aux attentes des chevaliers occidentaux. À partir de cette nécessité les ordres religieux de chevalerie se sont formés en premier lieu, dont l'organisation hautement rationnelle satisfaisait plutôt aux exigences du combat commun et à la création d'une infrastructure militaire qu'à la mise en pratique d'un idéal religieux. Dans ce cas, on pourrait parler d'impulsions pragmatiques, et fondées dans une politique de puissance, données à des changements sociaux. Les gens d'Église, et parmi eux ceux qui font l'objet de cette étude, y ont réagi par des constructions théoriques indispensables quant à une vision théologiquement fondée de l'histoire, de la société et du pouvoir au Moyen Âge.

175 Nachweis in André DUCHESNE, *Histoire généalogique des maisons de Guînes, d'Ardres, de Gand et de Coucy*, Paris 1631. E. de l'ÉPINOIS, *Histoire de la Ville et des Sires de Coucy*, Paris 1858, S. 129f. schreibt diese Devise Enguerrand III. (1190–1242) zu. – Für weiterführende Hinweise habe ich Werner Paravicini, Gert Melville und Rolf Große zu danken.