

*Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift  
»De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux*

VON JOSEF FLECKENSTEIN

Im Jahr 1957 publizierte der hervorragende Kenner der Ordensgeschichte Jean Leclercq ein bis dahin unbekanntes Dokument,<sup>1)</sup> den Brief eines *Hugo peccator* an seine Brüder, die er als *milites Christi* anspricht und die, wie der Brief zeigt, in der Tat echte, mit Waffen kämpfende Ritter waren. Nach dem allein in einer Handschrift von Nîmes zwischen der Templerregel und Bernhards Schrift *De laude novae militiae* überlieferten Brief besteht kein Zweifel, daß es sich bei den Adressaten um Templer handelt: Sie werden – ganz abgesehen von dieser sprechenden Überlieferung – im Text ausdrücklich als solche genannt<sup>2)</sup>. Man erfährt, daß gegen sie wegen ihrer Kämpfe Vorwürfe erhoben wurden und daß diese Vorwürfe bei den Betroffenen zu Zweifeln an ihrer Berufung führten, die der Schreiber zu entkräften sucht. Dieser Schreiber, so meint Jean Leclercq, sei kein anderer als Hugo de Payns, der erste Hochmeister der Templer, gewesen, ein Verwandter Bernhards von Clairvaux<sup>3)</sup>. Für diese Deutung scheint zu sprechen, daß Bernhards Schrift *De laude novae militiae* mit dem erwähnten Brief, mit dem sie gemeinsam überliefert ist, offenbar in einen inneren Zusammenhang gehört; sie ist eindeutig auf die Bitte des Hochmeisters Hugo de Payns geschrieben und an ihn gerichtet, und sie geht außerdem auch auf die gleichen Fragen ein wie der Brief des *Hugo peccator*: nur daß sie sie, wie wir noch im einzelnen sehen werden, aus einer weiteren Sicht und mit einer allgemeineren Begründung behandelt. Da die Schrift Bernhards vor Mai 1136, dem Todesdatum des Adressaten, verfaßt sein muß, ist damit auch für den Brief ein ungefährer Zeitansatz gewonnen: er dürfte um die gleiche Zeit, möglicherweise um einige Jahre vor dem Brief, entstanden sein<sup>4)</sup>.

1) J. LECLERCQ, Un document sur les débuts des Templiers, *Revue d'Hist. eccl.* 52 (1957) S. 80 ff.

2) So bereits in der Adresse: *Christi militibus in templo Iehrosolimitano religiosa conversatione studium suae deuotionis sanctificantibus*: LECLERCQ, Un document (wie Anm. 1) S. 86, ebda S. 88: *milites Templi*.

3) Vgl. dazu J. RICHARD, Le milieu familial (de Bernard), in: Bernard de Clairvaux, Paris 1953 (Commission d'hist. de l'Ordre de Citeaux 3) S. 1 ff. mit genealogischer Tafel; zu Hugo de Payns: M. L. BULST-THIELE, *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri* (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. Folge Nr. 86, 1974) S. 19 ff.

4) LECLERCQ (wie Anm. 1) setzt ihn – unter der Voraussetzung, daß der Schreiber Hugo peccator mit dem Hochmeister Hugo de Payns identisch ist – zwischen 1127 und 1130.

So bestechend indessen die These von Leclercq, daß sich hinter dem *Hugo peccator* des Briefes der Hochmeister Hugo de Payns selbst verberge, auf den ersten Blick erscheinen mag, so ist sie freilich noch keineswegs erwiesen<sup>5)</sup>. Im Gegenteil: ihr steht bereits seit 1958, einem Jahr nach der Publikation von Leclercq, eine zweite These gegenüber, die auf Clément Sclafert zurückgeht, der den Brief erneut ediert und dabei darauf verwiesen hat, daß er in der Handschrift von Nîmes die Überschrift trägt: *Incipit prologus magistri Hugonis de Sancto Victore*. Das heißt, daß der Kopist oder Rubrizist, auf dessen Konto die Überschrift geht, *Hugo peccator* mit dem großen Gelehrten Hugo von Saint-Victor identifiziert<sup>6)</sup>. Es liegt auf der Hand, daß auch diese Identifizierung damit noch nicht gesichert ist. Sclafert hat deshalb auch nach weiteren Kriterien Ausschau gehalten, ohne daß es ihm jedoch gelungen wäre, engere Beziehungen des berühmten Lehrers von Saint-Victor zu den Templern ausfindig zu machen<sup>7)</sup>. Er verweist selbst auf die Tatsache, daß Hugo von Saint-Victor in seinen Schriften zwar häufiger von *milites Christi* spricht, daß er in allen Fällen aber nicht an die Templer, sondern »à tous les *milites Christi*, à tous les Croisés« denke<sup>8)</sup>. Die Templer, an die der Brief zweifellos gerichtet ist, stehen offenbar gar nicht in seinem Blick<sup>9)</sup>.

Muß demnach die Verfasserfrage weiterhin offen bleiben, so wird man immerhin festhalten dürfen, daß bei der Natur des Briefes der Hinweis auf einen geistlichen Verfasser die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es ist denn auch wiederholt festgestellt worden, daß der Brief einen rein geistlichen Charakter trage und daß er darüber hinaus Kenntnisse des Kanonischen Rechts verrate, die von einem Ritter wie etwa Hugo de Payns ganz sicher nicht zu erwarten sind.<sup>10)</sup>

5) Die Identitätsfrage hat auch die Diskussion der Tagung bewegt, die am *non liquet* festhielt. Verf. benutzt die Gelegenheit gern, bes. Frau Bulst-Thiele, Heidelberg, sowie J. Miethke, Berlin, und F. Lotter, Göttingen, für ihre klärenden Beiträge zu danken.

6) L. SCLAFERT, Une lettre inédite de Hugues de Saint-Victore aux Chevaliers du Temple, *Revue d'ascétique et de mystique* 34 (1958) S. 275 ff.

7) SCLAFERT (wie Anm. 6, S. 276) verweist selbst darauf, daß der Brief in dem *Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis*, dem Gesamtverzeichnis seiner Schriften, das schon kurz nach seinem Tod von Abt Gilduin von Saint-Victor zusammengestellt wurde, nicht aufgeführt ist – ein Argument, das allerdings nicht allzu schwer wiegt, da das Verzeichnis unvollständig ist. Das z. Z. beste Werkverzeichnis bei J. EHLERS, Hugo von St. Viktor (Frankfurter Historische Abhandlungen Bd. 7) 1973, S. 186 ff.; es verzeichnet den Brief ebenfalls nicht.

8) SCLAFERT, Un lettre inédite (wie Anm. 6) S. 278.

9) Es ist zwar bekannt, daß eine Handschrift der lateinischen Templerregel aus Saint-Victor stammt, doch wird sie i. a. Ende des 12. Jahrhunderts datiert. Vgl. M. G. SCHNÜRER, Zur ersten Organisation der Templer, *H. Jb.* 32 (1911) bes. S. 299. Hugo von Saint-Victor ist 1141 gestorben.

10) So bes. M. L. BULST-THIELE, *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri* (wie Anm. 3) S. 23. Anm. 13 und mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die kanonistischen Kenntnisse des Briefschreibers F. LOTTER, Die Konzeption des Wendenkreuzzugs (Vorträge und Forschungen. Sonderband 23. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalt. Gesch.) 1977 S. 20 ff.

Spricht somit alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Hugo von Payns als Verfasser des Briefes auszuschließen ist, so bedeutet dies allerdings nicht, daß er nichts mit ihm zu tun habe. So besteht z. B. kein Zweifel, daß der Inhalt des Briefes ebenso wie derjenige von Bernhards Schrift ganz dem Interesse des Hochmeisters entspricht. Es liegt deshalb sogar nahe zu vermuten, daß der Brief ebenso wie die Schrift Bernhards, mit der er sich aufs engste berührt, von ihm angeregt worden ist. Wie dem aber auch sei: wichtiger und in unserem Zusammenhang entscheidend ist die Tatsache, daß der erwähnte Brief und die Schrift *De laude novae militiae* sich inhaltlich auf den gleichen Sachverhalt beziehen, nämlich auf die Anfangsschwierigkeiten der seit 1118/19 unter der Leitung des Hugo de Payns bestehenden *militēs Templi*. Sie führen uns zentral in unser Thema ein.

Diese Anfangsschwierigkeiten, auf die Brief und Schrift freilich sehr unterschiedlich reagieren, sind uns auch aus der allgemeinen Überlieferung bekannt<sup>11)</sup>. Sie äußerten sich vor allem darin, daß die Templer trotz der wohlwollenden Förderung durch König Balduin II. von Jerusalem keinen rechten Zulauf fanden<sup>12)</sup> – eine Tatsache, die der Brief des *Hugo peccator* jetzt näher erläutert, indem er die Gründe für ihr Stagnieren aufzeigt. Er weiß von Vorwürfen, die sich auf ihre *professio*, ihr Gelübde beziehen, durch das sie ihr Leben *ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum* gewidmet haben. Von diesem Gelübde, dem Angelpunkt des Ordenslebens, wird von Übelgesinnten behauptet, daß es *vel illicita sit vel perniciosā*<sup>13)</sup>: ein Instrument nicht des Heils, sondern der Verderbnis. Der Vorwurf richtet sich, wie man sieht, nicht nur gegen die kriegerische Lebensform, sondern damit zugleich gegen die Existenz der Templer überhaupt. Sie wird in ihrem Kern in Frage gestellt. Diesem kardinalen Vorwurf folgen andere: der Vorwurf der Überheblichkeit; das Verlangen nach einem höheren Orden: *desiderium ordinis alcioris*, das offenbar den Zweifel einschließt, bisher noch keinem hohen Orden anzugehören, und die Behauptung (*dicitur*), daß die *occupatio* der Templer, ihr alltäglicher Waffendienst, der nötigen Kontemplation im Wege stehe<sup>14)</sup>. Auf alle diese Vorwürfe antwortet der Schreiber, daß sie deutlich ihren Urheber verraten: es seien Einflüsterungen des *invisibilis hostis*, des *diabolus*, der nicht schlafe, Ausfluß der *fraus*

11) Vgl. M. MELVILLE, La vie des Templiers (La suite des temps 24) 1951, S. 19 bes. unter Hinweis auf die *Historia orientalis* des Jacobus von Vitry.

12) Vgl. Guillelmi Tyrensis archiep. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* XII, 7. MIGNE, PL. 201, col. 527 mit der freilich kaum haltbaren Nachricht: *Cumque iam annis novem in eodem fuissent proposito, nonnisi novem erant*. Dazu BULST-THIELE (wie Anm. 3) S. 21 f. und unten S. 17 ff.; ferner E. VACANDARD, *Vie de Saint Bernard* 1 (1902) S. 274.

13) LECLERCQ, Un document (wie Anm. 1) S. 87: . . . *audivimus quosdam uestrum a quibusdam minus discretis perturbari, quasi professio uestra, qua vitam uestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione Christianorum dedicastis, . . . illicita sit vel perniciosā*.

14) LECLERCQ (wie Anm. 1) S. 88: (4) *Et si forte in mentem venerit desiderium ordinis alcioris, scitote quia in omni ordine ille est alcior qui est melior . . .* (5) *Sed forte dicitur quia occupatio que nos per exteriora distrahit, in eterni profectus et ascensionum spiritualium impedimentum adducit*.

*inimica*, der *calliditas* und *versutia diaboli*. Ihnen gelte es sich zu widersetzen, und dies müsse in Wachsamkeit, Lauterkeit (*intentio sincera*) und Demut geschehen.<sup>15)</sup>

Man sieht, es sind Verdächtigungen und Anfeindungen von außen und Zweifel im innern, mit denen sich der Schreiber auseinandersetzt. Sie haben offenbar die junge Gemeinschaft gelähmt, und es ist deutlich, daß es die Verbindung von Rittertum und Mönchtum war, die bei den Zeitgenossen, oder jedenfalls bei vielen von ihnen, auf Reserve stieß. Leclercq wie Sclafert sprechen deshalb von einer Krise des Ordens, die der Brief bezeuge. Wir lassen zunächst noch offen, ob dies sinnvoll ist. Es besteht jedenfalls kein Zweifel, daß die Templer, der erste wirkliche Ritterorden der Geschichte, sich noch nach einem Jahrzehnt ihres Bestehens schwer taten, sich vor den Zeitgenossen und vor sich selbst als Orden zu legitimieren. Der Brief des *Hugo peccator* an seine Brüder deutet dieses Problem nur an; er sucht es *praktisch* zu lösen, indem er den Brüdern den Rat gibt, sich an ihre Aufgaben zu halten und sich nicht irre machen zu lassen durch Vorwürfe und Zweifel, die nur Einflüsterungen des bösen Feindes seien. In diesen Aufgaben, dem Kampf des Ordens *contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum*, liegt für den Schreiber der Sinn und Zweck des Ordens, der in seinen Augen offenbar notwendig ist. Eine nähere Begründung dafür gibt er nicht: Es scheint, daß sie sich ihm von selbst verstand. In dem Brief kommt es ihm jedenfalls darauf an, den Brüdern über ihre Zweifel hinwegzuhelfen und sie zu bewegen, im Dienst des Ordens Gott zu dienen. Es ist der Brief eines religiösen Praktikers, eines Mannes, dem es um die Erhaltung des Ordens geht, und der in dieser Absicht die Brüder ermahnt, daß sie ihre Pflicht erfüllen.

Anders der *Liber ad milites Templi* aus der Feder Bernhards von Clairvaux<sup>16)</sup>, als dessen Adressat Hugo de Payns mit seinen Brüdern figuriert: er ist grundsätzlicher Natur. Bernhard hat ihn, wie er selbst erklärt, auf wiederholte, drängende Bitten des Hochmeisters geschrieben<sup>17)</sup>. Dieser *liber de laude novae militiae* soll, obwohl er seit langem bekannt ist und in jeder Geschichte des Templerordens gebührend erwähnt wird<sup>18)</sup>, im Mittelpunkt meines Vortrages stehen; denn es handelt sich zweifellos um eine Schlüssel-schrift. Die schlichte Absicht ist, diese Schlüsselschrift durch Interpretation für unser Gesamtthema zu erschließen, die stille Hoffnung, dabei den einen oder anderen Zusam-

15) LECLERCQ (wie Anm. 1) S. 87 . . . *diabolus . . . non invenit quicquam suum in vobis, ubi et actio ita est, et intentio sincera . . .* S. 88 . . . *tenete humiliter quod Deus contulit, sustinite patienter quod Deus de vobis disposuit.*

16) *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, ed. J. LECLERCQ u. H. M. ROCHAIS in: Sancti Bernardi opera 3 (1963) S. 213 ff.

17) *Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem . . .*

18) Vgl. H. PRUTZ, Die geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters (1908) S. 27 f.; E. VACANDARD, Vie de Saint Bernard 1 (1902), S. 240 ff.; A. WAAS, Geschichte der Kreuzzüge 2 (1956) S. 7 f.; H. E. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (Urban Bücher Nr. 86) 1965, S. 87 f. u. a.

menhang vielleicht etwas genauer, als dies bisher geschehen ist, sichtbar zu machen. Dabei kann uns der erwähnte Brief des *Hugo peccator* als Hintergrund hilfreich sein.

Wir gehen von der Intention des Bittstellers wie des Schreibers aus, der Absicht, die dem *liber ad milites Templi* zugrunde liegt. Er war von Hugo als ein *exhortationis sermo* für sich und seine *commilitones* erbeten, eine Schrift der Ermutigung<sup>19)</sup>. Und dementsprechend erklärt Bernhard, daß er, dem die Lanze zu führen nicht erlaubt sei, diejenigen, denen er mit den Waffen nicht helfen könne, mit seiner Schrift ermuntern wolle (*litteris animare*). Die Schrift Bernhards geht damit offensichtlich bereits im Ansatz über den Brief des *Hugo peccator* hinaus: Die Mahnung wird zur Ermunterung, die Beschwörung gegen Anfechtung und Zweifel zur positiven Schilderung des neuen Ordens und seiner Bestimmung. So scheint auf den ersten Blick eine Wandlung zum Positiven charakteristisch, die in den meisten Handschriften in der Titelformulierung *de laude novae militiae* zum Ausdruck kommt.

Die Formulierung, die sich auf den folgenden Text stützen kann, ist in doppelter Hinsicht interessant. Sie spricht von einer *nova militia* und setzt diese nicht nur stillschweigend von der alten ab, sondern billigt ihr auch Lob und Anerkennung zu. Dies versteht sich nicht von selbst. Wenn man bedenkt, daß die *laudatio temporis acti* noch weitgehend die Grundhaltung der Zeit bestimmt, wird hier besonders deutlich, daß der Gegensatz von alt und neu<sup>20)</sup> zu den Problemen gehört, die den Templern, für die die Schrift geschrieben war, zu schaffen machte. Im Unterschied zum Alten, das im Sinne der Zeit sozusagen durch sich selbst gerechtfertigt war, bedurfte das Neue einer besonderen Legitimation, und es ist bezeichnend, daß Bernhard von Clairvaux, selbst Angehöriger und Haupt eines neuen Ordens, die Legitimation liefert und dabei als entschiedener Fürsprecher des Neuen in Erscheinung tritt.

Bei diesem Neuen handelt es sich um eine neue Art des Rittertums, ein *novum militiae genus*, dessen besonderen Rang Bernhard gleich zu Beginn des 1. Kapitels seines Traktats kennzeichnet<sup>21)</sup>, indem er betont, daß es erst kürzlich in jener Gegend auf der Erde entstanden sei, wo einst das Licht aus der Höhe Fleisch angenommen habe, um die Fürsten der Finsternis zu verjagen. So sei auch die neue, den früheren Jahrhunderten unbekannt Art der *militia* eine Heerspitze des Heils (*cornu salutis*) im Hause Davids. Sie zeichne sich durch einen doppelten Kampf aus, der körperlicher und spiritueller Natur sei und damit

19) S. o. Anm. 17. Dementsprechend wird die Schrift in der handschriftlichen Überlieferung häufig als *sermo exhortatorius* bezeichnet; vgl. den Überblick in Sancti Bernardi opera 3, S. 208 f.; dazu M. L. BULST-THIELE (wie Anm. 3) S. 24.

20) Dazu: J. SPÖRL, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterl. Fortschrittsbewußtseins, H. Jb. 50 (1930) S. 297 ff. und 498 ff. und W. FREUND, Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters (Neue Münsterische Beiträge z. Gesch.-Forsch. 4) 1957.

21) *Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris, et in illa regione, quam olim in carne praesens visitavit Oriens ex alto* . . . Liber ad milites Templi, ed. LECLERCQ u. ROCHAS (wie Anm. 16) S. 214.

die Aufgabe des Ritters mit derjenigen des Mönchs vereinige. Eben dieser Vereinigung gilt Bernhards Lob; denn sie erst bewirke, daß der neue *miles* ebenso über Dämonen wie über Menschen siege. Er bleibe, auch wenn er falle, Sieger, da ihm das ewige Leben sicher sei. So ermuntert Bernhard die Templer: »*Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei.*« Ihre Existenz ist wohl begründet, weil Christus selbst für sie die *causa militandi* ist.

Der Traktat Bernhards trägt, wie man sieht, seinen Titel *de laude novae militiae* mit vollem Recht; er ist eindeutig für die Templer bestimmt, und wenn das Lob, das sie erhalten, in manchen Formulierungen an die Aufrufe zum Kreuzzug erinnert und man deshalb meinen könnte, daß es auch allgemein für die ritterlichen Kreuzfahrer mitgelten könnte, so ist dies hier zweifellos nicht intendiert. Obwohl Bernhard, der große Propagator des Kreuzzuggedankens<sup>22)</sup>, bei anderer Gelegenheit die Kreuzfahrer auch in der üblichen Weise *milites Christi* nennt, bleibt dieser Terminus hier auf die *nova militia* eingeschränkt, die im Traktat nur die Templer umfaßt. Die übrigen Ritter bilden die *militia saecularis*, die in starkem Kontrast zur *nova militia* steht und praktisch mit der alten *militia* identisch ist. Für sie gilt dementsprechend das alte Verdikt, daß wer im Kampf tötet, eine Todsünde begeht, und wer getötet wird, zugrunde geht<sup>23)</sup>. Im zweiten Kapitel wird eigens umschrieben, was für sie charakteristisch ist: die Ritter, die ihr angehören, bedecken ihre Rösser mit seidenen Decken und kleiden ihre Panzer mit kostbaren Stoffen, bemalen ihre Lanzen, Schilde und Sättel und schmücken Zügel und Steigbügel mit Gold, Silber und Edelsteinen, um mit all dem Pomp nur dem Tod entgegenzueilen<sup>24)</sup>. In Bernhards Augen sind diese ritterlichen Zeichen nur *ornamenta muliebricia*: »weibischer Schmuck«. Und dies gilt auch für das lange Haar, die modischen, langen Gewänder und die langen Handschuhe, die sie tragen und die den echten Bedürfnissen des ritterlichen Daseins widersprechen. Was ein Ritter brauche, seien im Grunde nur drei Dinge: er muß tapfer sein, um sich zu verteidigen, gewandt, sich zu bewegen und fähig, anzugreifen.<sup>25)</sup> Aber dies genüge dieser Art von Rittern nicht, sie treiben ein gefährliches Geschäft, führen Krieg und

22) Vgl. E. DELARUELLE, L'Idée de croisade chez Saint-Bernard in: *Mélanges Saint Bernard* (Dijon 1954) S. 54 ff.; P. E. PFEIFFER, Die Stellung des hl. Bernhard zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften, *Cisterzienser-Chronik* 46 (1934) S. 273 ff.

23) B. Urbani II. papae sermones, MIGNE, PL. 151, col. 576, dazu H. E. J. COWDREY, Pope Urban II's preaching of the first crusade, *History* 55 (1970) S. 177 ff.

24) *Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loriceis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis.* Liber ad milites Templi (wie Anm. 16) S. 216.

25) . . . *tria esse praecipue necessaria praeliantis, ut scilicet strenuus industriusque miles et circumspectus sit ad se servandum, et expeditus ad discurrendum, et promptus ad feriendum, a. a. O. S. 216.*

provizieren Streit, und die Gründe dafür seien nichts anderes als irrationale Anwandlungen von Zorn, eitle Ruhmsucht und die Gier nach irdischem Besitz.<sup>26)</sup>

Es ist klar: für sie, die Bernhard statt *militia* lieber *malitia* nennen möchte, gilt sein Lob nicht. Sie bilden nur den dunklen Hintergrund für das leuchtende Bild, das er von der *nova militia* und ihren Gliedern zeichnet, den *milites Christi*, die den Kampf Gottes und daher sicher kämpfen. Der *miles Christi* ist sicher, wenn er tötet, und sogar noch sicherer, wenn er getötet wird.<sup>27)</sup> Er führt sein Schwert nicht ohne Grund: *Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*: Darum nützt er sich selbst, wenn er getötet wird, und er nützt Christus, wenn er tötet. Denn er tötet Heiden. Der Tod der Heiden aber dient dem Ruhm Christi. Doch geht es nicht darum, daß die Heiden getötet werden müßten. Das sei nur der Fall – ein Not- und Grenzfall –, wenn sie nicht auf andere Weise an der Bedrohung und Unterdrückung der Gläubigen gehindert werden könnten. Auch dies wieder Formulierungen, die für die Kreuzzüge allgemein und für alle Kreuzfahrer gelten können. Sie werden jedoch auch hier wieder speziell für die Templer in Anspruch genommen, da diese »durch göttlichen Wink für den Waffendienst eingesetzt (*divinitus ordinati*), zum Schutz aller Jerusalem, die *civitas Domini*, halten« und dafür sorgen, daß das Volk der Christen sicheren Zugang zu ihr behält.<sup>28)</sup>

Dieser besonderen Aufgabe entspricht die Lebensform der *milites Templi*, die im 4. Kapitel beschrieben wird, dem zentralen Kapitel des Traktats. Für das Leben der Templer sind danach drei Dinge fundamental und wesentlich: sie leben in Zucht und Gehorsam, indem sie allein dem Wink ihres Meisters folgen; sie verzichten auf allen Überfluß und wohnen *absque omni propria* in einem Hause, und sie führen ein gemeinsames Leben ohne Frauen und Kinder. Das heißt: sie befolgen die drei sog. evangelischen Räte: Gehorsam, Armut und Keuschheit, die die Angelpunkte des monastischen Lebens bilden.<sup>29)</sup> Indem sie sich an diese halten, schließen sie sich an die Mönche an, bleiben dabei aber Ritter, doch ist es wesentlich, daß sich damit zugleich ihr Rittertum ändert; denn die Befolgung der evangelischen Räte bewirkt, daß die Templer als Ritter auf alles das verzichten, was mit jenen nicht in Einklang steht. Das aber sind gerade die Errungenschaften, die für ihre weltlichen Standesgenossen, die Angehörigen der *militia saecularis*, einen bedeutsamen Inhalt ihres Lebens ausmachen und die sie mit Stolz erfüllen: Schach- und Würfelspiel,

26) *Non sane aliud inter vos bella movet litesque suscitatur, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrenae qualiscumque possessionis cupiditas.*

27) Cap. III: De nova militia, S. 217: *Miles . . . Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit.*

28) a. a. O. S. 218: *Si autem, quod verum est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis, nec aliud sane quidquam melius professis, quibus, quaeso, potius quam quorum manibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion pro nostro omnium munimine retinetur, ut . . . securi ingrediatur gens iusta, custodiens veritatem?*

29) Zu den evangelischen Räten, die das Mönchtum in Gelübde verwandelt hat: R. N. FLEW, *The perfection in the Christian theology* (1934).

Jagd und Gesang, die skurrilen Dichtungen der *fabulatores* und vor allem die *ludorum spectacula*, das Schaugepränge der Waffenspiele Tjost, Buhurt und Turnier.<sup>30)</sup> Dementsprechend tragen sie auch kein langes Haar, und ihre Rüstung ist schmucklos, wie ihre Pferde ohne die farbigen, wappengeschmückten Decken bleiben<sup>31)</sup>; denn sie denken an Kampf, aber nicht an Prunk, an Sieg, aber nicht an Ruhm, und es ist nicht ihre Kraft, sondern die Kraft des Herrn, auf die sie vertrauen. So, erklärt Bernhard, habe sie Gott als seine Diener erwählt, damit sie, mit dem Schwert in der Hand und kampfverfahrenen, das Heilige Grab beschützen.

Da sie den Namen *milites Templi* tragen und dieser Name als eine Art Ausdruck ihres Wesens erscheint, gehe ich noch kurz auf das 5. Kapitel *de Templo* ein, in dem Bernhard die Bedeutung des Tempels für die Templer behandelt, um danach zu versuchen, diese Nachrichten in den weiteren Zusammenhang der Geschichte der Templer (und der geistlichen Ritterorden überhaupt) zu stellen und nach ihrer historischen Bedeutung zu fragen.

Bernhard sieht den Tempel von Jerusalem in doppelter Gestalt: der alten, glänzenden des Tempels Salomos und der gegenwärtigen dessen, den die nach ihm benannten Ritter bewohnen.<sup>32)</sup> Er ist weniger glänzend als der alte, der durch Gold und Silber, behauene Steine und die Mannigfalt seiner Hölzer ausgezeichnet war, aber nicht geringer an Ruhm; denn dieser Tempel ist verehrungswürdig durch die Tugenden und die heiligen Handlungen seiner Bewohner. Er ist mit Waffen, nicht mit Edelsteinen geschmückt, und statt goldener Kronen hängen Schilde an seinen Wänden; statt mit Kandelabern, Rauchpfannen und Krügen ist er mit Zügeln, Sätteln und Lanzen ausgestattet<sup>33)</sup>. Seine Bewohner folgen dem Beispiel ihres Herrn, der einst selbst die Händler mit der Geißel aus dem Tempel vertrieben hatte, indem sie die Ungläubigen von den heiligen Stätten fernhalten und Tag und Nacht auf ehrenvollem Posten stehen. Sie ehren damit den Tempel des Herrn, dem sie zugleich ihre friedlichen Opfer darbringen: nämlich brüderliche Liebe, frommen Gehorsam und freiwillige Armut.

Immer wieder weist Bernhard auf diesen Zusammenhang der Templer mit der Armut und den evangelischen Räten hin. Es ist der Grundgedanke seiner Rechtfertigung der Templer als Orden. Die Templer, so erklärt er weiter, stehen im Zentrum dessen, was in

30) Dazu H. NAUMANN, Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums in: Handbuch der Kulturgeschichte (1938) S. 66 ff. und N. DENHOLM-YOUNG, The tournament in the thirteenth century in: Studies in medieval history presented to F. M. POWICKE, ed. by R. W. Hunt, W. A. Pantin und R. W. Southern (1948) S. 240 ff.

31) Cap. IV, S. 220/1: *Equos habere cupiunt fortes et veloces, non tamen coloratos aut phaleratos*. . . Otto von St. Blasien (Chronica c. 26, hg. v. A. Hofmeister, SS. rer. Germ. 1912, S. 38) betont, daß dieser Schmuck *ad ostendendam sue dignitatis magnificentiam* diene.

32) Vgl. cap. V, S. 222.

33) *Ornatur tamen huius quoque facies templi, sed armis, non gemmis, et pro antiquis coronis aureis, circumpendentibus clypeis paries operitur; pro candelabris, thuribulis atque urceolis, domus undique frenis, sellis ac lanceis communitur.*

Jerusalem und im Heiligen Land vor sich geht, eine kleine Schar, *paucos admodum in tanta multitudine hominum*: nur ganz wenige unter den vielen, die nach Jerusalem strömen, die keine Verbrecher und Sünder, Räuber und Gotteslästerer, Mörder und Ehebrecher sind<sup>34</sup>. Sie erfreuen mit ihrem Aufbruch ebenso ihr eigenes Volk wie diejenigen, denen sie zu helfen eilen, und sie stiften einen doppelten Nutzen, indem sie die einen schützen und die anderen vor Unterdrückung bewahren. Vor allem aber kommt ihr Schutz dem Berg Sion zugute, der heiligen Stadt Jerusalem, und es ist Christus selbst, der in ihnen triumphiert<sup>35</sup>. In dieser Feststellung gipfelt Bernhards Lob der *nova militia*. Es ist das Höchste, was er den Templern sagen kann.

Seine weiteren Ausführungen sind den übrigen heiligen Stätten in Palästina gewidmet, Bethlehem, Nazareth u. a., die nur noch indirekt mit den Templern in Beziehung stehen. Sie können hier auf sich beruhen.

Wir suchen zunächst eine kurze Zwischenbilanz zu ziehen. Überblickt man, was Bernhard in seiner Schrift über die Templer zu sagen hat, so fällt auf, daß er sie betont als eine neue Art der *militia* behandelt, eine *militia*, deren Aufgabe wesentlich durch den Kreuzzug bestimmt wird, deren Besonderheit aber darin liegt, daß ihre Mitglieder als *milites* monastische Prinzipien befolgen. In ihrer Befolgung sieht Bernhard sogar ihre eigentliche Rechtfertigung. Es sind also im Grunde Mönchs-Ritter, die die neue *militia* bilden, die aber – was nicht minder auffällig ist – von Bernhard nie so genannt werden. Der Begriff *monachus* kommt für sie überhaupt nicht vor. Sie heißen vielmehr *milites Christi* (wie auch gewöhnliche Kreuzfahrer genannt werden konnten) oder aber *milites Templi*.

Diese Beobachtung ist, wie uns scheint, symptomatisch. Wir nehmen sie zum Anlaß, nach den Voraussetzungen der *nova militia* zu fragen. Dabei haben wir der Tatsache Rechnung zu tragen, die dem Brief des Hugo peccator zugrunde lag, der Tatsache nämlich, daß die Templer gleichsam als Vorboten der geistlichen Ritterorden zunächst weitgehend auf Ablehnung stießen. Ich deutete bereits an, daß diese Ablehnung mit der Neuartigkeit der Lebensform der Templer zusammenhing, die ritterliche und monastische Elemente miteinander verband. Es ist dies eine Verbindung, die den früheren Jahrhunderten in der Tat unbekannt war und die auch noch nach den Vorstellungen der Zeitgenossen jedenfalls gegen die herkömmliche Ordnung verstieß<sup>36</sup>. Für diese Ordnung ist bekanntlich charakteristisch das Nebeneinander der geistlichen und weltlichen Gewalt, die Aufgliederung des öffentlichen Lebens in wenige große Aufgabenbereiche und deren Zuweisung an die verschiedenen, klar getrennten Stände: Bauer, Ritter, Geistlichkeit. Sie waren zwar

34) Diese Stelle, an der Bernhard (S. 223) die kleine Schar der Templer mit der großen Masse der Kreuzfahrer konfrontiert, stellt diesen das bitterste Zeugnis aus, indem er sie als *sceleratos et impios, raptores et sacrilegos, homicidas, periuros atque adulteros* charakterisiert.

35) a. a. O. S. 223: *Sic Christus, sic novit ulcisci in hostes suos, ut non solum de ipsis, sed per ipsos quoque frequenter soleat tanto gloriosius, quanto et potentius triumphare.*

36) W. SCHWER, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee, 2. Aufl. (1952), passim. S. Nachtrag.

einander zugeordnet, aber diese Zuordnung setzte eben ihre Abgrenzung voraus. Sie bildete die mittelalterliche Norm. Was für die Geistlichkeit wie für die übrigen Stände galt, galt für das Mönchtum sogar in verschärfter Form: es grenzte sich mit der Abkehr von der Welt, mit der es ins Leben getreten war, am entschiedensten von den anderen ab. Darum mußten der Verquickung von Rittertum und Mönchtum überhaupt die größten Hindernisse im Wege stehen. Es war denn auch die Regel, daß ein Ritter, der sich entschloß, als Mönch in ein Kloster einzutreten, das *cingulum militare* ablegen mußte: er konnte als Mönch kein Ritter bleiben<sup>37)</sup>. Die Beispiele solcher Conversionen sind Legion.

Was führte dazu, daß es trotzdem zu dieser Verbindung kam? Und welche Seite, die ritterliche oder die monastische, hat dazu den Anstoß gegeben?

Geht man von den europäischen Verhältnissen aus, so muß man feststellen, daß sowohl das Rittertum wie das Mönchtum in der Zeit der Kreuzzüge starke Wandlungen erfahren haben, daß sie sich damit vielleicht auch angenähert, aber keineswegs miteinander verbunden haben. Was die Wandlungen im Rittertum angeht, so muß in diesem Zusammenhang genügen, auf die Forschungen Carl Erdmanns hinzuweisen, der den Prozeß seiner Verchristlichung (auf den es hier vor allem ankommt) im einzelnen aufgezeigt hat<sup>38)</sup>. Er äußert sich in einem neuen christlichen Standesethos, das auch im ritterlichen Zeremoniell sinnhaften Ausdruck fand, und gipfelt darin, daß allen Rittern, die den Kreuzzug auf sich nahmen, die Bezeichnung *milites Christi* zuerkannt wurde. Alles dies ist die Frucht langer und zäher kirchlicher Bemühungen, die sich grundsätzlich auf das ganze Rittertum bezogen, nicht aber darauf, auch noch einzelne Ritter in besonderen Verbänden enger an die Kirche heranzuziehen. Andererseits zeigt auch das Rittertum selbst in keinem europäischen Land die Tendenz zu ordensähnlichen Zusammenschlüssen.

So wird man nur in einem sehr allgemeinen Sinne in der Verchristlichung des Rittertums und seiner damit gewonnenen engen Beziehung zum Heidenkampf eine, aber ganz gewiß nicht die einzige Voraussetzung für die Entstehung der Ritterorden sehen dürfen.

Ähnliches gilt für das Mönchtum, dessen Wandlungen nicht weniger tiefgreifend waren. Sie sind dadurch charakterisiert, daß sie die Phase des relativ einheitlichen benediktischen Mönchtums beenden, indem sie seit dem letzten Viertel des 11. Jahrhunderts zur Entstehung mehrerer neuer Orden führen: Kartäuser, Zisterzienser, Prämonstratenser, die alle von einem neuen Ernst des Armutsgedankens erfüllt, neue Formen des monastischen Lebens verwirklichen.<sup>39)</sup> Damit macht sich ein Zug zur Auflockerung, zur Vielfalt

37) Ein Beispiel für sich: Otto von Steuflingen *noster monachus, . . . postquam secundo de Hierosolimis est reversus, amore Dei tactus militiae cingulum solvit, huic mundo terga dedit, ex huius mundi naufragio nudus evasit, castra Dei militaturus intravit*: Die Zwifalter Chroniken Ortliebs und Bertholds, hg. v. E. KÖNIG und K. O. MÜLLER (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 2, 1941) S. 244.

38) C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935, Neudruck 1955), passim.

39) Dazu bes. H. GRUNDMANN, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter in: Archiv für Kulturgesch. 37 (1955) S. 132 ff. und Neudruck in: ders.; Ausgewählte Aufsätze (Schriften der MGH, 25, 1, 1976) S. 41 ff.

bemerkbar, der weiterwirkt und eine vorher nicht gekannte Mannigfaltigkeit religiöser Lebensformen hervorruft<sup>40)</sup>. So sind seit dem Ende des 11. und besonders im 12. Jahrhundert neben den großen Ordensgemeinschaften die Orden von Grandmont und Fontevrault entstanden, die Kongregationen der Gilbertiner und der Kreuzherren, die klösterlichen Gemeinschaften der Humiliaten, der Antoniter, Trinitarier, der Hospitaliter zum Heiligen Geist oder auch ordensähnliche Laienbruderschaften wie die *Fratres de ponte* und manche andere mehr.<sup>41)</sup>

Ihr wesentliches Kennzeichen ist, daß sie sich alle an eine Regel binden, und zwar entweder an die Regel Benedikts oder an die sogenannte Regel Augustins, die nun aber entsprechend den besonderen Anliegen der Orden umgeändert werden. Daraus ergibt sich, verglichen mit dem benediktischen Mönchtum, als entscheidendes *Novum*, daß mit der Vielzahl der Orden eine Spezialisierung ihrer Aufgaben eingetreten ist, die ihre Sonderart bestimmt. Jetzt gibt es Orden, die sich mehr nach innen, vor allem aber solche, die sich verstärkt nach außen wenden und in Predigt und Seelsorge oder in der Krankenpflege, in der Beherbergung von Pilgern, im Brückenbau oder auch im Loskauf von Gefangenen ihre Hauptaufgabe sehen. Sie zeigen offensichtlich eine veränderte Beziehung zur Außenwelt; denn deren Bedürfnisse, nicht die der Mönche sind es, die jetzt zu Sonderaufgaben der neuen Orden werden. Damit hängt zusammen, daß nun auch das Laienelement in ihnen oder in Verbindung mit ihnen (etwa in Gestalt der Konversen) eine größere Rolle spielt<sup>42)</sup>. Man sieht dies besonders deutlich bei den Hospitalgemeinschaften, die aus Laienvereinigungen hervorgegangen, dann aber ebenfalls Orden geworden sind.<sup>43)</sup>

Blickt man von hier aus auf den Templer- und die übrigen Ritterorden so ist deutlich, daß die monastische Entwicklung Elemente bereitstellt, die bei ihnen wiederkehren. Man könnte also ähnlich wie für die ritterliche auch für die monastische Komponente dieser Orden ihre abendländische Genealogie bestimmen: Aus ihr kommt die auf Benedikt oder Augustin zurückgreifende Regel, kommt auch, in eigentümliche Abwandlung, der Armutsgedanke der *pauperes commilitones Christi*. Und die verstärkte Beziehung des sich wandelnden Mönchtums zum Laientum bietet eine weitere Voraussetzung für die Entstehung der Ritterorden.

Ein europäischer Zusammenhang ist also unverkennbar da. Aber zweifellos steckt in den Ritterorden, in der Bindung des Ritters an die mönchischen Gelübde, im Griff des Mönches nach dem Schwert noch etwas, das weder aus der Eigenentwicklung des

40) Vgl. Anselm von Havelberg, *Liber de una forma credendi et multiformitate vivendi*, MIGNE, PL. 188, 1141 ff.; dazu GRUNDMANN (wie Anm. 39) und W. BERGES, Anselm von Havelberg in der Geistesgesch. des 12. Jahrhunderts, *Jb. f. Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956) S. 39 ff.

41) Über die neuen kleineren Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften: M. HEIMBUCHER, *Die Orden u. Kongregationen der katholischen Kirche*. 3 Bde. (2. u. 3. Aufl. 1907/33) s. v.

42) H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1935, Neudruck 1961) bes. S. 157 ff. u. ö.

43) Vgl. J. RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus (A History of the Order of St. John of Jerusalem 1) 1967*, S. 42 ff.; dazu R. HIESTAND, unten S.31 ff.

Mönchtums noch aus der Sozialgeschichte des Rittertums ableitbar ist. Denn weder das eine noch das andere trug die Tendenz zur gegenseitigen Verbindung und Durchdringung in sich. Ihre Verbindung lag nicht, wie selbst ein so guter Kenner wie Bruno Schumacher meinte, »in der Luft«<sup>44)</sup>; sie war vielmehr, von den normalen Verhältnissen Europas her gesehen, durchaus ungewöhnlich. Sie durchbrach in der Tat die geltende Norm, und dies ist offensichtlich auch der Grund, weshalb die Templer, als sie sich darüber hinwegsetzen, auf so breite Ablehnung stießen.

Damit ist aber auch deutlich, daß es kein Zufall war, daß die Verbindung von Rittertum und Mönchtum, wie wir sie zuerst bei den *militēs Templi* beobachten, auf dem Kreuzzug im Heiligen Land zustande kam, das heißt: unter Bedingungen, die mit den europäischen nicht vergleichbar waren. Im Fall des Hugo de Payns und seiner Gefährten ist bekannt, daß sie als Kreuzfahrer wie all die anderen ins Heilige Land gekommen waren und sich, wie Wilhelm von Tyrus in diesem Punkt wohl glaubhaft berichtet<sup>45)</sup>, zusammaten, um für den Schutz der Pilger auf ihrem Wege nach Jerusalem zu sorgen. Sie sonderten sich von den übrigen Kreuzfahrern zunächst nur dadurch ab, daß sie als feste Gemeinschaft dauernd im Heiligen Land verbleiben wollten, um sich seinem Schutz zu widmen. Ihr Zusammenschluß diente also von vornherein einem militärischen Bedürfnis, wurde aber, wie das bei Kreuzfahrern nicht verwundern kann, religiös motiviert, und um ihrer Gemeinschaft festen Halt zu geben, nahmen sie von den Augustiner Chorherren vom Heiligen Grab, an die sie sich anlehnten, deren Regel an<sup>46)</sup>. Es ist uns ausdrücklich bezeugt, daß sie trotzdem noch immer als Laien galten<sup>47)</sup>. Man darf vielleicht vorgegreifend sagen, daß ihr Status dem eines Dritten Ordens gleichkam.

Dies ist die Situation, die dem Brief des Hugo peccator zugrunde lag: eine Situation, die gekennzeichnet ist durch die Widerstände der Zeitgenossen gegen den Versuch der Templer, sich als Orden zu verfestigen, denen im Innern die Unzufriedenheit der Brüder mit dem bisher erreichten Status entsprach. Während die Widerstände von außen, wie wir sahen, eindeutig darauf zurückgehen, daß die Bemühungen der Templer um eine Verschmelzung von Rittertum und Mönchtum der gültigen Norm widersprach, sieht man andererseits, daß die Templer diese Verschmelzung zwar faktisch realisierten, zu ihrer

44) B. SCHUMACHER, Die Idee der geistlichen Ritterorden im Mittelalter, Altpreußische Forschungen (1924) H. 2, S. 14 f.

45) Guillelmi Tyrensis archiep. historia rerum in partibus transmarinis gestarum XII, 7, MIGNE, PL. 201, col. 526 f.: *Prima autem eorum professio, quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis . . . iniunctum est, ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incurstantium insidias pro viribus conservarent.*

46) Vgl. M. MELVILLE, La vie des Templiers (La suite des temps 24) 1951, S. 20 ff.; u. K. ELM unten S.147 ff.

47) Interessant in dieser Hinsicht das Zeugnis Anselms von Havelberg in seinen Dialogi I, 10, MIGNE, PL. 188, col. 1156: *Nempe congregati sunt ibi (scil. in Jerusalem) laici, viri religiosi, et vocant se milites de Templo; denen der Papst bezeugt habe eos non esse inferioris meriti, quam vel monachos, vel communis vitae canonicos . . .*, von denen sie offensichtlich unterschieden werden.

Begründung aber nur auf die Aufgabe verweisen konnten, die sie übernommen hatten. Hugo peccator setzte ihre Notwendigkeit voraus und leitete daraus die Legitimation der jungen Gemeinschaft ab.

Damit ergibt sich in bezug auf unsere Ausgangsfrage, daß es zumindest ein rein militärisches Bedürfnis war, der Zwang zum Schutz der Pilger im Heiligen Land über lange Zeit, das Hugo de Payns und seine Gefährten bestimmte, im Interesse dieser Aufgabe in ihrer Gemeinschaft Rittertum und Mönchtum miteinander zu verbinden. Wie die Kritik der Zeitgenossen, die übrigens auch in den folgenden Jahrhunderten nicht verstummt ist<sup>48)</sup>, zeigt, wies diese Verbindung die Schwäche auf, daß sie zunächst nur faktischer Natur war, das heißt: daß sie der alten Norm, die sie durchbrach, keine neue entgegenstellen konnte, die jene außer Kraft setzte oder zumindest neben jene trat und den Templern ermöglichte, ihre Sonderstellung auch ideell zu legitimieren.

Hier nun wird deutlich, daß diesem Bedürfnis, das Hugo de Payns bewog, die Hilfe seines mächtigen Verwandten Bernhard von Clairvaux anzurufen, in unserem Liber exhortationis de laude novae militiae seine positive Entsprechung findet. Sie liegt darin, daß der Liber exhortationis die neue Existenzform der Templer, indem er sie mit der *nova militia* identifiziert, zugleich zur Idee erhob. In der *nova militia* hat die Idee des Ritterordens ihren ersten überzeugenden Ausdruck gefunden. Das aber bedeutet, daß Bernhard von Clairvaux, die religiöse Autorität der Zeit, dem Orden gleichsam zu seinem höheren Selbst verholfen hat. Indem er die Idee der *nova militia* als eine neue Norm begründet und verkündet hat, hat er den um ihre Existenz ringenden Templern gegeben, was sie brauchten: die notwendige ideelle Legitimation.

So markiert der Liber exhortationis in der Geschichte der Templer in der Tat einen Wendepunkt. Er schließt die Zeit der Anfangsnöte ab – man wird hier besser nicht von einer Krise sprechen, die erst eingetreten wäre, sondern von den Schwierigkeiten des Beginns, die von Anfang an bestanden und jetzt erst überwunden wurden, als Bernhard von

48) Bezeichnend für das 14. Jahrhundert Konrad von Megenberg, der in seiner Ökonomik (hg. v. S. KRÜGER, MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters III, 5, 1973 ff.) in dem (noch nicht erschienenen) Buch III f. 139 auf die geistlichen Ritterorden eingeht: *de religiosis militaribus, qui clerici non sunt, immo laici religiosi . . .* und wenig später mit unverhohlener Aversion: *Quid autem aliud proderunt hii ordines laicorum; Non hostilibus turmis renuunt, si non sanguinem suum pro Christi nomine fundant. Similes forsitan gallis gallinaciis, id est capponibus, qui cum testibus suis sint viduati, cum gallinis pinguantur, sed ipsas non fecundant . . . Ad nichil aliud sunt utiles nisi ad coguinam.* Vgl. Konrad von Megenberg, Buch der Natur (hg. von Franz Pfeiffer, 1961) S. 196 f.; Thomas Cantimpratensis, Liber de natura rerum (hg. von H. Boese, 1973) S. 207.

Schon bei Thomas' Verweis auf eine Predigt des Dominikaners Jordanus de Saxonia ad canonicos et clerum, in der dieser jeden, *qui sine debito fructu se clericum vel canonicum profitetur*, mit Kapaunen vergleicht, die nicht singen und keine Kinder zeugen und deshalb nur für die Küche des Teufels nützlich sind.

Für freundlichen Hinweis danke ich auch an dieser Stelle der Editorin, Frau Dr. Sabine Krüger.

Clairvaux den Ritter-Brüdern mit der Idee der *nova militia* zu Hilfe kam, die sofort eine erstaunliche Zugkraft entfaltete.

Es ist bekannt, daß Bernhard den Hochmeister Hugo de Payns auch in seinen Bemühungen um die Erlangung einer eigenen Ordensregel unterstützt hat<sup>49)</sup>, die hier nur noch kurz erwähnt seien, weil sie in einem inneren Zusammenhang mit dem Liber de laude novae militiae stehen. Dabei kann hier die schwierige und noch weiterer Klärung bedürftige Textgeschichte der Templerregel ganz auf sich beruhen. Wesentlich in unserem Zusammenhang ist nur, daß Hugo de Payns offensichtlich aus der Bedrängnis, die der eingangs zitierte Brief bezeugt, im Jahre 1128 dem Konzil von Troyes sein Anliegen vortrug, daß es darauf zu Verhandlungen kam, die zur Abfassung der begehrten Regel führten, daß diese Abfassung, an der auch Bernhard selbst beteiligt gewesen sein soll, jedoch erst 1130 zum Abschluß kam. In dieser Zeit oder kurz danach dürfte auch der Liber exhortationis, der die Regel nicht erwähnt, entstanden sein. Es ist die Zeit, in der der Aufstieg des Ordens beginnt. Als Hugo de Payns 1130 von seiner Reise zum Konzil, die er von Frankreich auf ganz Westeuropa ausgedehnt hatte, zurückkehrte, führte er den wenigen wartenden Brüdern eine große Zahl neuer Ritter zu. Wilhelm von Tyrus gibt für die Zeit der Abfassung der Chronik – um 1144 – die Zahl von rund 300 Ordensrittern in Jerusalem an.<sup>50)</sup> Kein Zweifel also, daß die eigene Regel, die den Orden konstituiert, und der Liber exhortationis, der ihm seine beflügelnde Idee gab, diesen Aufstieg eingeleitet haben. Diese Idee aber, die Idee des Ritterordens, von der schließlich alle Ritterorden gezehrt haben, ist nach dem Zeugnis des Liber exhortationis untrennbar mit dem Kreuzzugsgedanken verbunden: sie ist nichts anderes als seine komprimierte Form.

#### Nachtrag:

Zu dem auf S. 17 behandelten Ständeproblem ist noch auf zwei inzwischen erschienene gewichtige Arbeiten hinzuweisen: O. G. OEXLE, Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 12 (1978), 1 ff.; und G. DUBY, Les tres Ordres ou l'imaginaire du féodalisme (Paris 1979).

49) P. COUSIN, Les débuts de l'ordre des Templiers et Saint Bernard. Mélanges St. Bernard, Dijon 1953, S. 41 ff., dazu M. L. BULST-THIELE (wie Anm. 3) S. 22 f.

50) Wilhelm v. Tyrus, Historia XII, 7 (wie Anm. 45) MIGNE, PL. 201, col. 527; dazu A. WAAS, Gesch. der Kreuzzüge 2 (1956) S. 14 f.