

16

Bamberger
Historische Studien

DAS MARTYRIUM IM TEMPLERORDEN

Eine Studie zur historisch-theologischen Relevanz
des Opfertodes im geistlichen Ritterorden der Templer

JOACHIM ROTHER



University
of Bamberg
Press

16 Bamberger Historische Studien

Bamberger Historische Studien

hg. vom Institut für Geschichte
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 16



Das Martyrium im Templerorden

Eine Studie zur historisch-theologischen Relevanz des
Opfertodes im geistlichen Ritterorden der Templer

von Joachim Rother



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg vorgelegen.

1. Gutachter: Prof. Dr. Klaus van Eickels

2. Gutachter: Prof. Dr. Jochen Burgtorf

Tag der mündlichen Prüfung: 23.06.2016

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server OPUS (<http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg

Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Larissa Günther

Umschlagbild: © Joachim Rother

© University of Bamberg Press Bamberg, 2017

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7554

ISBN: 978-3-86309-467-6

eISBN: 978-3-86309-468-3

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-484155

DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-48415>

Danksagung

Eine wissenschaftliche Arbeit ist nicht ohne die tatkräftige Unterstützung zahlreicher anderer Menschen möglich. Zuvorderst danke ich der exzellenten Betreuung meines Doktorvaters Prof. Klaus van Eickels, der mich bereits während des Studiums zu der Arbeit ermutigte und den Prozess mit Rat und Tat begleitete. Des Weiteren gilt mein Dank meinem zweiten Betreuer Prof. Jochen Burgtorf. Gespräche mit ihm dienten mir fortwährend als Inspiration, Ermutigung und gingen stets über das Fachliche weit hinaus. Er war und ist mir Vorbild, und beehrte meine Gedanken immer mit seiner konstruktiven Kritik. Nicht zu vergessen ist das gesamte Lehrstuhlteam der mittelalterlichen Geschichte der Universität Bamberg, insbesondere Dr. Alexandru Anca. Trotz der Entfernung konnte ich auf ihre Unterstützung stets zählen. Mit Rat standen mir zu unterschiedlichen Zeitpunkten zudem zur Seite Prof. Alan Forey, Prof. Sebastian Salvado, Prof. Helen Nicholson, Prof. Jürgen Sarnowsky wie auch Prof. Damien Carraz und Dr. Gil Fishhof. Roland Baierl las jede einzelne Seite der Arbeit Korrektur. Sie alle bestätigten mich in der Bedeutung des Themas, standen mir für Rückfragen zur Verfügung und halfen mir damit, das Projekt zum erfolgreichen Abschluss zu bringen. Unstimmigkeiten und Fehler bleiben trotz dieser Unterstützung nicht aus. Selbige gehen selbstverständlich ausschließlich zu Lasten des Autors selbst.

Verschiedenen Einrichtungen gilt mein Dank. Die Konrad-Adenauer-Stiftung erkannte Potential und Relevanz des Themas und ermöglichte mir die sorgenfreie Umsetzung meines Forschungsvorhabens. Meine Feldforschungen wären ohne die großzügige Unterstützung des Jerusalemer Instituts der Görres-Gesellschaft undenkbar gewesen. Hier gilt insbesondere Pater Dr. Nikodemus Schnabel OSB mein Dank. Prof. Klaus Herbers gestattete mir die Recherchen im Pius Institut für Papsturkunden in Göttingen – sie bereichern die Arbeit maßgeblich.

Ohne ein ebenso liebendes wie leidensfähiges privates Umfeld ist die Abfassung einer umfangreichen wissenschaftlichen Arbeit nicht möglich. Pater Frank Bayard OT, durch eine Konferenz zusammengeführt, wurde mir seitdem zum Freund und spendete uns das Sakrament der Ehe. Dr. Shlomo Lotan nahm sich meiner in einem schwierigen levantinischen Sommer an. Meine tiefe Dankbarkeit und Freundschaft gilt seiner Fami-

lie und ihm. Die Bedingungslosigkeit und das Vertrauen in meine Fähigkeiten, mit der mich meine Familie von Anfang an unterstützte, versetzt mich nach wie vor in Staunen. Mein Vater Franz-Josef schlug sich nächtelang mit den Gedanken seines Sohnes herum, meine Mutter Christa verbrachte Wochen mit Stapeln an Skripten auf dem Nachttisch, mein Bruder Uli vermochte meinen Frust stets mit eigenen umfassenden akademischen Erfahrungen zu lindern. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass diese Arbeit ebenso auch ihr Werk ist.

Zu guter Letzt Danke ich dir, Katharina. Deine Geduld, dein Verständnis, dein Intellekt und deine Liebe suchen ihresgleichen. Dir widme ich diese Arbeit.

- Auf dass uns das Thema Warnung sein möge -

Berlin, Dezember 2016

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	
Abkürzungsverzeichnis	
Abbildungsverzeichnis	
Einleitung	15
I. Fragestellung und zeitliche Abgrenzung	21
II. Quellenlage	23
III. Forschungsstand	29
Voraussetzungen	34
1. Die Genese des Martyriums	34
1.1. Grundzüge des Martyriumsgedankens bis zum ersten Kreuzzug	34
1.2. Das Martyrium auf dem ersten Kreuzzug	52
Der Templerorden im Gefüge der Kreuzzugsbewegung	60
2. Das Martyrium in der Ordens­theologie des Templerorden	60
2.1 Die Ritterorden und ihre Spiritualität	60
2.2 Das Martyrium als Komponente von Spiritualität	69
2.3 Zisterzienser, Templer und die Frage nach spirituellem Austausch	75
2.4 Das Martyrium in den einflussreichen Schriften des Templerordens	87
2.4.1 Das Martyrium als Kernanliegen des <i>De Laude novae militiae</i>	88
2.4.2 Der <i>Sermo Christi Militibus</i> des Hugo Peccator	110
2.4.3 Martyriumsbezüge in der Ordensregel	119
2.4.4 Zusammenfassung: das institutionalisierte	

	Martyrium	137
2.5	Konzeptionelle Implikationen des Martyriums- gedankens bei den Templern	139
2.5.1	Christus- und Nächstenliebe als Grundpfeiler des Martyriumsgedankens	139
2.5.2	<i>intentio</i> als normierender Gültigkeitsparameter des Martyriums	150
2.5.3	Der Suizid als heilsgeschichtlicher Gegensatz des Martyriums	156
2.6	Zusammenfassung: das Martyrium als Sinnbild einer neuen Spiritualität? Die Templer als <i>novus genus theologicae</i> ?	159
3.	Das Martyrium als Element des eigenen Ordens- verständnisses – Devotion und Repräsentation	161
3.1	Heiligkeit und „bewaffnetes Martyrium“	162
3.2	Christologie – die Leitfigur Christi und ihre Wahr- nehmung	168
3.2.1	Das <i>triduum sacrum</i> und der wöchentliche Freitag	173
3.2.2	Die Kreuzsymbolik	185
3.2.2.1	Blut und Anwartschaft: das Kreuz auf dem Habit	187
3.2.2.2	Das wahre Kreuz	198
3.2.3	Christus – das Lamm Gottes	216
3.3	Reliquienkult und Heiligenverehrung	243
3.3.1	Reliquienkult und Martyriumsdevotion	245
3.3.2	Devotionsdarstellungen	263
3.3.2.1	Christusdarstellungen	264
3.3.2.2	<i>Maria compatiens</i>	276
3.3.2.3	Heiligendarstellungen	284
3.4	Jüdische Märtyrer als Vorbild? Makkabäer und die Templer	292
3.5	Das Martyrium als Thema in der Ordenskommuni- kation	321
3.6	Zusammenfassung: das Konzept des Martyriums als konstitutiver Bestandteil des Selbstverständnisses	329

4.	Das Martyrium als Element in der Fremdwahrnehmung des Ordens – Politik und Propaganda	332
4.1	Martyriumsbereitschaft als Motiv für Schenkungen?	332
4.2	Martyriumsspiritualität in frühen Briefen	337
4.3	Die Quellen des apostolischen Stuhls	347
4.3.1	Vorüberlegungen	348
4.3.2	Das Quellenkorpus	351
4.3.3	Päpstliche Mandate	353
4.3.3.1	Das Privileg <i>Milites Templi</i>	353
4.3.3.2	Das Generalprivileg <i>Omne datum optimum</i>	362
4.3.3.3	Weitere Mandate	366
4.3.4	Zusammenfassung: das Privileg des Opfertodes	384
4.4	Das Sterben der Templer in narrativen Quellen	387
4.4.1	Der Tod liegt im Auge des Betrachters – Narration, Perspektivität und Propaganda im Kontext von Martyriumsberichten	388
4.4.2	Drei Fallstudien	393
4.4.2.1	Jacques de Maillé und die Schlacht an den Quellen Cressons, 1. Mai 1187	393
4.4.2.2	Nikolaus und die Niederlage bei Hattin, 4. Juli 1187	407
4.4.2.3	Die Toten von al-Mansurah, 8. – 11. Februar 1250	421
4.4.2.4	Textkritischer Exkurs: der Streit, die Prophetie und das Wunder	446
4.4.2.5	Zusammenfassung: Martyrium und Individuum	452
4.4.3	Das Martyrium in zwei Jahrhunderten Ordensgeschichte	455
4.4.3.1	Das 12. Jahrhundert	455
4.4.3.2	Das 13. Jahrhundert	468
4.4.4	Eine Zäsur? Der Opfertod in den <i>Sermones</i> von Jacques de Vitry	495
4.5	Zusammenfassung: Ideal oder Falle?	508
5.	Das Ende der Märtyrer – die Auflösung des Templerordens	515
5.1	Der Prozess – Verhöre und Folter	518
5.2	Die aragonesischen Templer – ein Sonderfall	530
5.3	Zypern und die Verbrennung der <i>relapsi</i> in Frankreich	540
5.4	Zusammenfassung: von der Bedeutung eines Ideals	546

Schluss	551
Anhang	560
Quellen- und Literaturverzeichnis	592

Abkürzungsverzeichnis

- Bullaire = Bullaire du Temple, in: Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119? - 1150. Recueil des chartes et des bulles relatives à l'Ordre du Temple, hg. von M. d. ALBON, Paris 1913, S. 373–391
- CGT = Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119? - 1150. Recueil des chartes et des bulles relatives à l'Ordre du Temple, hg. von M. d. ALBON, Paris 1913
- CGH = Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1100 - 1310), hg. von J. DELAVILLE LE ROULX, 4 Bde, Paris 1849-1906
- CM = Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Maiora, hg. von H. R. LUARD, 7 Bde., London 1872-1883
- HA = Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Historia Anglorum sive, ut vulgo dicitur, Historia Minor. Item, ejusdem Abbreviatio Chronicorum Angliae, hg. von F. MADDEN, 3 Bde., London 1866-1869
- IP = Itinerarium Peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hg. von H. E. MAYER, Stuttgart 1962
- JL = Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198, hg. von P. JAFFÉ u. S. LÖWENFELD, 2 Bde., Leipzig 1988.

LCI =	Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von E. KIRSCHBAUM, 8 Bde., 1968-1994
LexMa =	Lexikon des Mittelalters, hg. von H.-G. BAUTIER, 9 Bde., München 1980-1999
LThK =	Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von. M. BUCHBERGER, 10 Bde., Freiburg i. Br. 1957-1986
PU Templar =	Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1972
PU Templar, NF =	Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1984
PU HL =	Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Land, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1985
RHC =	Recueil des Historiens des Croisades
Occ. =	Historiens Occidentaux, 5 Bde., Paris 1844-1895
Or. =	Historiens Orientaux, 5 Bde., Paris 1872-1906
RHGF =	Recueil des Historiens des Gaules et de la France, hg. von. M. BOUQUET, 23 Bde., 1738-1876
SBO =	Sancti Bernardi Opera, ed. J. LECLERCQ, C.H. TALBOT u. H.M. ROCHAIS, 8 Bde., 1957-1977

- TBI = Proceedings against the Templars in the British Isles, ed. H.J. NICHOLSON, 2 Bde., Farnham 2011
- TRE = Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. KRAUSE, 36 Bde., Berlin 1977-200

Abbildungsverzeichnis

- Abbildung 1: *Teich von Bethesda mit der Annakirche im Hintergrund.* Foto: Joachim Rother 2014.
S. 200
- Abbildung 2: *Teich von Bethesda. Abgang zum ursprünglich mit Wasser gefüllten Reservoir.* Foto: Joachim Rother 2014.
S. 203
- Abbildung 3: *El-Ghazali Platz von Süd nach Nord blickend.* Foto: Joachim Rother 2014.
S. 205
- Abbildung 4: *Siegel Fulkos von Montpesat,* aus: Saint-Hilaire Paul de, *Les sceaux templiers et leurs symboles,* Puiseux 1991 S. 94.
S. 230
- Abbildung 5: *Christus patiens, Zentrum der Apsis, San Bevignate, Perugia;* aus: Scarpellini, Pietro, *La chiesa di San Bevignate, i Templari e la pittura perugina del Duecento,* in: *Templari e Ospitalieri in Italia,* ed. M. Roncetti, Mailand 1987, S. 109.
S. 266
- Abbildung 6: *Leidenswerkzeuge Christi, San Bevignate, Perugia.* Foto: Fiorucci, Carlo, 1986, Kunsthistorisches Institut in Florenz, Online.
S. 268

Abbildung 7: *Kreuzigungsszene im Templersakramentar Palau*, aus: Fuguet Sans, Joan, *Pinturas, miniaturas y graffiti de los Templarios en la Corona de Aragón*, in: *Religiones militares, contributi alla storia degli ordini religioso-militari nel Medioevo*, hg. v. A. Lutrell u. F. Tommasi, Città di Castello 2008, S. 261.

S. 269

Abbildung 8: *Kreuzigungsszene, Sakramentar von Modena*, aus: Dondi, Cristina, *Missale vetus ad usum Templariorum*, in: *Il Messale dei Templari di Reggio Emilia*, hg. V. D. Boretti, Reggio Emilia 2008, S. 80. Original in der Biblioteca Capitolare in Modena.

S. 273

Abbildung 9: *hl. Bernhard (?) mit Crucifix und Jungfrau Maria*, aus: Deschamps, Paul, *La peinture murale. Le haut moyen âge et l'époque romane*, S. 140.

S. 280

Einleitung

„Diejenigen, die ihr Leben riskieren und in den Kampf ziehen und bereit sind, ihr Leben für die Sache Gottes zu opfern, sind ehrbare Menschen, reinen Herzens und mit gesegneter Seele. Doch die große Überraschung ist, dass diejenigen unter ihnen, die im Kampf getötet werden, nicht als tot angesehen oder dargestellt werden müssen. Sie leben weiter, wie Gott selbst klar zum Ausdruck bringt.“¹ (Sayyid Qutb, 1953)

Als Sayyid Qutb am 19. August 1966 hingerichtet wurde, hatte er seiner Nachwelt einen reichen literarischen und ideologischen Nachlass an die Hand gegeben. Darunter fand sich auch sein 30-bändiger Korankommentar namens *Fī zilāl al-qurʿān*, im Schatten des Koran, aus welchem dieses Zitat stammt.

Der Journalist, Autor und Theoretiker Qutb gilt als einer der wichtigsten islamistischen Denker des 20. Jahrhunderts. Er sah sich und seine Weggefährten als islamische Vorhut im Kampf gegen die liberalen Weltvorstellungen des Westens. Die türkische Revolution unter Atatürk war ihm ein Dorn im Auge. Mehr noch. Sie war ihm Inbegriff einer muslimischen Glaubenskrise, denn sie wies Religion und Staatswesen unterschiedlichen Sphären zu. Sein Mittel gegen den in seinen Augen grassierenden Liberalismus war der bewaffnete Dschihad. Genau diesen wollte er zusammen mit seinen Mitstreitern in die Welt hinaustragen. Und so lieferte er das theologische Rüstzeug für den islamistischen Terrorismus der

¹ *Those who risk their lives and go out to fight, and who are prepared to lay down their lives for the cause of God are honourable people, pure of heart and blessed of soul. But the great surprise is that those among them who are killed in the struggle must not be considered or described as dead. They continue to live, as God Himself clearly states, Saiyid Quṭb, In the shade of the Qurʿān 1, hg. von A. Salahi, 18 Bde., Leicester 2001-2009, S. 164. Die deutsche Übersetzung im Fließtext stammt aus Berman, Paul, *Terror und Liberalismus*, Hamburg 2004, S. 135.*

Neuzeit, der zunächst für und durch die Muslimbruderschaft aufgegriffen, später durch al-Qaida immer weiter verfeinert wurde und uns heute in Form des sogenannten Islamischen Staates in voller Härte entgegenschlägt. Über die erwähnte Vorhut sagte der palästinensisch-islamistische Mentor Osama bin Ladens, Abdallah Yusuf Azzam:

„Und eine sogar noch kleinere Gruppe aus dieser kleinen Gruppe sind diejenigen, die dem weltlichen Leben entfliehen, um nach diesen Ambitionen zu handeln und sich entsprechend auszubreiten. Und eine noch kleinere Gruppe aus dieser Elitegruppe sind diejenigen, die ihre Seelen und ihr Blut opfern, um diesen Ambitionen und Grundsätzen den Sieg zu bringen. Somit sind sie die Creme der Creme. Ruhm lässt sich nur dann erreichen, wenn man diesen Pfad durchläuft.“²

Ali Benhadj, einer der einflussreichsten islamistischen Führer Algeriens, präziserte und verschärfte diesen Gedankengang weiter:

„Wenn ein Glaube, eine Glaubensvorstellung, nicht mit Blut begossen und gewässert wird, wächst er nicht. Er lebt nicht. Grundsätze werden durch Opfer verstärkt, durch Selbstmordoperationen und Märtyrertum für Allah. Glaube wird propagiert, indem man jeden Tag Tote zählt, indem man Massaker und Leichenhäuser addiert. Es kommt kaum darauf an, ob der Mensch, der geopfert worden ist, noch da ist. Er hat gewonnen.“³

2 And an even smaller group from this small group, are the ones who flee from the worldly life in order to spread and act upon these ambitions. And an even smaller group from this elite group, are the ones who sacrifice their souls and their blood in order to bring victory to these ambitions and principles. So, they are the cream of the cream of the cream. It is not possible to reach glory except by traversing this Path. http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_martyrs.htm [Zugriff am 27.01.2016]

3 La vraie foi pousse le croyant au sacrifice, [...] à abandonner ce qu'il a de plus précieux [...]. Si une foi, une croyance n'est pas arrosée et irriguée par le sang, elle ne pousse pas. Elle ne vit pas. Les principes se renforcent par les sacrifices, les opérations suicides et le martyre pour Allah. C'est en comptant quotidiennement les morts, en additionnant massacres et charniers, que la foi se propage. Peu importe que celui

Der Publizist Paul Berman brachte diese politisch-totalitäre Theologie des Todes auf die griffige Formel „Politik des Gemetzels“⁴.

Angesichts eines global aufblühenden islamistischen Terrorismus ist es als Christ bisweilen recht bequem darüber hinweg zu sehen, wie intrinsisch verankert obiger sehr ähnliche Vorstellungswelten auch im Christentum sind. Nimmt man sich Texte eines der bedeutensten Theologen und Heiligen des Mittelalters, Bernhard von Clairvaux, zur Hand, kann man als Vertreter eines friedlichen, auf Liebe basierenden, Christentums in Erklärungsnot geraten, denn inhaltlich sind in einigen seiner Texte nur schwerlich große Unterschiede zur vorangegangenen Zitaten auszumachen. Auch er redet davon, die „Söhne des Unglaubens [zu] zersprengen“⁵ und huldigt dem Märtyrertod:

„Wie ehrenvoll kehren die Sieger aus der Schlacht zurück! Wie selig sterben sie als Märtyrer im Kampf! Freue dich, starker Kämpfer, wenn du im Herrn lebst und siegst! Aber noch mehr frohlocke und rühme dich, wenn du stirbst und dich mit dem Herrn vereinst. Das Leben ist fruchtbringend (an Werken), und der Sieg ist ruhmvoll. Beiden aber wird ein seliges Sterben zu Recht vorgezogen.“⁶

Bernhards Worte speisen sich aus dem Wissen um die Vorbildfunktion des Erlösertodes Jesu Christi. Gewalt spielt in diesem Bild eine Schlüssel-

qui a été poussé au sacrifice n'est plus là. Il a gagné. Nach Encel, Frédéric, Géopolitique de l'Apocalypse. La démocratie à l'épreuve de l'islamisme, Flammarion, 2002 zitiert nach Berman, Terror, S. 157.

4 id, Terror, S. 135.

5 *filiis diffidentiae, in manu fortium suorum dissipatos exterminet*, Bernardus Claraevallensis, Liber ad milites Templi de laude novae militiae, in: SBO 3, S. 214.

6 *Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utriusque mors sacra iure praeponitur.* Ibid., S. 214–215.

rolle, weil die Anwendung selbiger zum Tod führte, aus welchem wiederum das Wunder der Auferstehung und menschlichen Errettung erwuchs. Gewalt und Tod waren im Christentum religionsstiftend, weil sie erst den Zugang zum Heil ermöglichen. Im Gegensatz zu den zwei anderen abrahamitischen Religionen hatte die stiftende Person Jesus Christus diesen Tod zudem *vorgelebt*, denn er war selbst getötet worden. Sogar außerordentlich brutal. Nur so konnte seine Auferstehung folgen. In den ersten Jahrhunderten nach seinem Tod folgten viele Gläubige diesem Weg in der Hoffnung auf Erlösung. Ihr Blutvergießen sah man Tertullian zu Folge als „Saat des Christentums“⁷, was Benhadjs eingangs zitierte Allegorie der „Bewässerung des Glaubens durch Blut“ als altes Konzept identifiziert, das einer breiten christlichen, später muslimischen, Textbasis entlehnt ist.

Natürlich gilt es, die zeitlichen Umstände zu berücksichtigen. Während Azzam oder Benhadj im 20. Jahrhundert schrieben, hatte Bernhard von Clairvaux seine Gedanken in vorreformatorischer Zeit rund 800 Jahre zuvor zu Papier gebracht. Das Wissen um die Gewalttätigkeit des Opfertodes und die Totalität der Hingabe Christi hat den Glauben aber in jeder Epoche, wenn auch unterschiedlich intensiv, begleitet. Vor allem dem mittelalterlichen Menschen war dieses Denken in weiten Teilen selbstverständlich und so rückte die Verehrung des Opfertodes, bis hin zu seiner Nachahmung, ins Zentrum hochmittelalterlicher Devotionspraktiken.

⁷ *semen christianorum*, Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticum*, in: *Corpus Christianorum*, Series Latina 1, hg. v. D. E. Dekkers, Turnhout 1953, 50,13.

Die heute sooft unverstandene intime Verquickung zwischen Glauben, Gewalt und Tod wird mit dem Blick ins Mittelalter nachvollziehbarer, weshalb die Epoche schon aus Sicht zeitgenössischer Herausforderungen intensiver theologischer und historischer Aufarbeitung bedarf. Vorliegende Studie möchte einen Beitrag zu ebenjener Aufarbeitung mit Bezug auf die Phase der Kreuzzüge leisten. Sie war Zeuge einer ähnlichen, jedoch christlichen, Vorhut, wie sie Sayyid Qutb oder auch Abdallah Azzam beschrieben. Die Ritter des Templerordens, Ritter und Mönche zugleich, vereinten in zuvor nie dagewesener Art und Weise die Religion mit dem Dienst an der Waffe und sahen sich ebenfalls als Speerspitze ihres Glaubens. Auch sie beanspruchten für sich das Recht legitimer Gewaltanwendung im Namen Gottes – und sie starben im Kampf, immer in der Gewissheit, dem Glauben zu dienen und den Märtyrertod zu erleiden. Parallelen zu zeitgenössischen Gewaltgemeinschaften religiöser Prägung liegen auf der Hand.

Der geistliche Ritterorden der Templer wurde im Jahr 1119 von Hugo von Payns in Jerusalem als religiöse Gemeinschaft gegründet, die es sich zum Auftrag gemacht hatte, die im Heiligen Land ankommenden Pilger zu schützen. Zunächst assoziiert mit den Augustinerchorherren des Heiligen Grabes in Jerusalem, erlangte die neue Gemeinschaft im Jahr 1129 ihre Eigenständigkeit in Form päpstlicher Approbation und einer eigenen Ordensregel. Damit waren die Templer zeitgenössischer Auffassung nach ein *novus genus*, denn als erster Orden überhaupt vereinte man die traditionell streng getrennten Gesellschaftskategorien der *oratores* mit den *bellatores*. 1139 wurde der Orden exemt und unterstand von nun an nur noch päpstlicher Jurisdiktion. Bereits ab den frühen 1120er Jahren

erfuhr der Orden auch durch die Gläubigen Europas verstärkt Privilegierung. Besitzübertragungen und Schenkungen erlaubten es ihm in der Folge, sich in fast allen Reichen Europas und Teilen Outremer zu etablieren.⁸

Dem Vorbild der Templer folgten bald andere Gemeinschaften, die früheste unter ihnen der Johanniterorden, der, zunächst als reiner Spitalorden gegründet, im 12. Jahrhundert ebenfalls einen bewaffneten Ordenszweig ausbildete. Mit der Gründung des Deutschen Ordens im Zuge des 3. Kreuzzuges sollte sich ein dritter, großer Orden etablieren, der wie die Johanniter auf den Säulen der Pflege und des Waffendienstes fußte. Zu dritt bildeten diese Orden einen großen Teil des in den lateinischen Reichen Outremer stehenden christlichen Heeres.

Gemein war allen drei Gemeinschaften das Feindbild Islam. Mit dieser Feststellung, die einleitend als Schlussbemerkung dienen soll, schließt sich der Kreis zu eingangs angeführten zeitgenössischen Zitaten islamistischer Vertreter. Die Verdammung des Fremden und damit einhergehend die Verehrung des im Widerstand gegen selbiges vermeintlich geheiligten Märtyrers, prägte in vielen Phasen mal stärker mal weniger alle

⁸ Für einen Überblick über die Frühgeschichte des Templerordens seien Barber, Malcolm, *The New Knighthood. A history of the Order of the Temple*, Cambridge 1995; Barber, Malcolm, *The Origins of the Order of the Temple*, in: *Studia Monastica* 12 (1970), S. 219–239; Hiestand, Rudolf, *Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 99 (1988), S. 295–323; Luttrell, Anthony, *The earliest Templars*, in: *Autour de la Première Croisade*, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 193–203 und Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher, *The Origins of the Commandery in the Temple and the Hospital*, in: *La commanderie. Institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*, hg. v. A. T. Luttrell u. L. Pressouyre, Paris 2002, S. 9–18 an die Hand gegeben.

drei der monotheistischen Weltreligionen. Der historisch-theologischen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen gilt die Arbeit.

I. Fragestellung und zeitliche Abgrenzung

Welche Rolle spielte die Idee des christlichen Martyriums im geistlichen Ritterorden der Templer? Dieser Frage geht die vorliegende Untersuchung nach. Weil der Templerorden der erste seiner Art war und als erster und einziger der großen Ritterorden ausschließlich auf das Kriegshandwerk fokussierter war, bleibt der Orden der Templer auch primärer Untersuchungsgegenstand. Der thematischen Eingrenzung auf die *militēs Templi* liegt darüberhinaus die Annahme zugrunde, dass der Templerorden seiner Zeit gesellschaftlich, wie auch in der heutigen Forschung, in vielerlei Hinsicht als Prototyp galt und gilt. Es bietet sich daher an, die Genese einer konzeptionellen Idee an seinem Beispiel nachzuzeichnen.

Der zeitliche Rahmen der Untersuchung ergibt sich aus dem Schicksal des Ordens, welches durch Entstehung und Niedergang gekennzeichnet ist. Wenn auch einleitend das Martyrium als religiöses Phänomen von seinen Ursprüngen bis hin zum ersten Kreuzzug in seinen Grundzügen skizziert wird, so setzt die detaillierte Untersuchung des Martyriumsgedankens in dieser Arbeit mit der Gründung des Ordens 1119 ein und endet mit seiner Auflösung durch Papst Clemens V. und die französische Krone zu Beginn des 14. Jahrhunderts. An verschiedenen Stellen werden Vergleiche zu ähnlich gearteten religiösen Gemeinschaften gezogen, jedoch nicht vertieft.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Hauptkapitel, die anhand der folgenden Fragencluster kurz vorgestellt seien:

1. Welchen Einflüssen unterlag der Martyriumsgedanke bis zum 11. Jahrhundert? In welchem Wechselverhältnis standen Martyrium und Gewalt? War der Martyriumsgedanke zu Beginn der Kreuzzugsphase bedeutsam?
2. Inwiefern war die Idee des Märtyrertodes in Texten von und für den Templerorden verankert? Welchen Grundannahmen und Auflagen folgte das Martyriumskonzept? Gab es eine templer-spezifische Theologie des Martyriums?
3. War der Schlachtentod Bestandteil eines kollektiven Selbstverständnisses? Wie manifestierte sich der Anspruch auf das eigene Opfer in der Spiritualität des Ritterordens?
4. Wurden die Templer von außenstehenden als Kollektiv von Märtyrern wahrgenommen? Inwiefern prägte die Bereitschaft zum Martyrium die Fremdwahrnehmung des Ritterordens? In welchem Verhältnis stehen Martyrium, die Narration darüber und Propaganda?
5. Welche Rolle spielte das Martyriumskonzept während des Templerprozesses?

Im Laufe der Untersuchung hat sich eine durchgängige Kluft zwischen dem Glauben des Individuums an die Verdiensthaftigkeit seines eigenen Opfers und der politischen Wirkmächtigkeit des Martyriumsanspruchs seitens des Kollektivs Templerorden aufgetan. Im Umgang mit dem Themenkomplex Martyrium spielen beide Bedeutungsebenen zu jedem Zeitpunkt eine Rolle, sind manches Mal klar zu trennen, meist aber zutiefst

miteinander verwoben und nicht voneinander zu unterscheiden. Obwohl in der Arbeit der Versuch unternommen wird, beide Bereiche gesondert zu betrachten, gilt es also zu beachten, dass Berichte von und über das Martyrium nie gänzlich apolitisch oder frei von einer eschatologischen Bedeutungsebene sind.

II. Quellenlage

Studien zum geistlichen Ritterorden der Templer sind maßgeblich geprägt durch den Verlust des Ordenszentralarchives.⁹ Der Verbleib der zentralen Dokumentensammlung ist bis heute ungeklärt. Sein Verschwinden könnte sowohl mit dem raschen Fall Akkons im Jahr 1291 zusammenhängen, wie auch durch die Eroberung Zyperns durch die Türken 1517 bedingt sein. Denn mit der Einnahme Zyperns ging der Verlust des Johanniterarchives einher und es gilt als wahrscheinlich, dass, falls Teile des Templerarchives die Auflösung des Ordens überstanden haben, diese Überreste den Johanniterunterlagen auf Zypern einverleibt worden waren.¹⁰

Der Franzose Marquis André d'Albon begann um 1900 damit, Aufzeichnungen, Urkunden, Kartulare und Inventare aus den westlichen Komtureien des Templerordens zusammenzutragen und hinterließ seiner Nachwelt einen reichen Fundus an Quellen, der die Ordensgeschichte bis

⁹ Hiestand, Rudolf, Zum Problem des Templerzentralarchivs, in: *Archivalische Zeitschrift* 76 (1980), S. 17–38.

¹⁰ Vgl. id, *Zentralarchiv*, S. 36–38; Burgtorf, Jochen, *The Central Convent of Hospitallers and Templars. History, Organization, and Personnel (1099/1120 - 1310)*, Leiden 2008, S. 7.

in die 1150er Jahre abdeckt.¹¹ Generell ist damit die Tendenz ersichtlich, dass das erste Jahrhundert der Ordensgeschichte quellentekhnisch besser repräsentiert ist als das 13. Jahrhundert, dies sowohl in Bezug auf normative und theologische Texte, als auch bezüglich Urkunden und Korrespondenzen seitens des Ordens oder der päpstlichen Kurie.

Der Spiritualitätsforschung stehen unterschiedliche Quellengattungen zur Verfügung. Bei dem normativen Text der Ordensregel ist vor allem die sogenannte Primitive Regel, enthalten in § 1 – 76¹², von großer Bedeutung. Sie wurde auf dem Konzil von Troyes 1129 verabschiedet und liegt in einer lateinischen Edition von Gustav Schnürer¹³ und in einer französischen Übersetzung, vielleicht aus den 1130ern stammend, in der Ausgabe von Henri Curzon¹⁴ vor. Sie gibt Aufschluss über die ursprüngliche Ausrichtung des Ordens und weist die Templer als Sprösslinge des kirchlichen Reformgedankens aus. Einen weiteren Abschnitt der Regel bilden die Hierarchischen Statuten, die aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammen und Ergebnis einer wachsenden Gemeinschaft sind, die sich zu strukturellen Anpassungen gezwungen sieht. Nach Regeln zur Wahl des Ordensmeister (§ 198 – 223), Disziplinarmaßnahmen im Falle von Verfehlungen seitens Ordensmitgliedern (§ 224 – 267) und Anweisungen an die Kaplanbrüder (§ 268 – 278) sind auch die Ausführungen

11 *Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119? - 1150. Recueil des chartes et des bulles relatives à l'Ordre du Temple*, hg. von M. d. Albon, Paris 1913.

12 Die Paragrapheneinteilung folgt der Zählung Henri Curzons.

13 *Die ursprüngliche Templerregel*, hg. von G. Schnürer, Freiburg im Breisgau 1908.

14 *La règle du Temple*, hg. von H. d. Curzon, Paris 1886.

zum Konventlebens aufschlussreich, dies vornehmlich in Bezug auf liturgische Aspekte. Vereinzelt eröffnen auch die nachfolgenden Teile der Ordensregel Einblicke in Gedanken zum Märtyrertod.

Ein ausführliches Augenmerk verdienen die Schriften Bernhards von Clairvaux. Obwohl er selbst dem Zisterzienserorden angehörte und kein Templer war, ist sein Einfluss auf die Ordensgemeinschaft der Templer unbestritten. Neben engen Verbindungen zu führenden Personen des frühen Templerordens, die anhand von wechselseitigen Briefen dokumentiert sind, ist es vor allem das *De Laude novae militiae* Bernhards, welches im Zentrum der Aufmerksamkeit dieser Untersuchung steht. Es ist von zentraler Bedeutung für die spirituelle Ausrichtung des Ordens und liegt in der Edition von Jean Leclercq vor.¹⁵ Zusammen mit dem Text *Christi Militibus* des sogenannten Hugo Peccator aus den späten 1120er Jahren stammend ergibt sich eine Textbasis, anhand derer sich Grundlagen der Martyriumsspiritualität im Templerorden nachzeichnen lassen. Hugos Text liegt ebenfalls in einer Ausgabe Jean Leclercqs vor.¹⁶

Weil Ordensmitglieder selbst mit wenigen Ausnahmen nur spärlich Texte oder Schreiben jenseits offizieller Ordenskorrespondenz hervorbrachten, können Schriftquellen alleine die Überlegungen bezüglich des spirituellen Selbstverständnisses des Ordens nicht befriedigend beantworten. An dieser Stelle gilt es alternative Quellen zu finden, die sich beispielsweise in Fresken, Illustrationen, liturgischen Gegenständen oder sfragistischen Materialien präsentieren. Bildmaterialien jeglicher Ar-

15 Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 213–239.

16 Leclercq, Jean, Un document sur les débuts des Templiers, in: Revue d'histoire ecclésiastique 52 (1957), S. 81–91.

tung aus dem Umfeld des Templerordens wurden *bis dato* keiner methodischen Sichtung oder Zusammenstellung unterzogen, weshalb auf archäologische und kunsthistorische Regionalstudien zurückzugegriffen werden muss, die schlaglichtartig Erkenntnisse zur Repräsentation und Wahrnehmung des Martyriumsgedankens liefern können. Die Arbeit greift unter anderem zurück auf Joan Fuguet Sans mit seinen Überlegungen zu den Templerbesitzungen in Aragon¹⁷, auf Damien Carraz und seine kunsthistorischen, beziehungsweise archäologischen Untersuchungen in Frankreich¹⁸ oder auf Pietro Scarpellini speziell für die Tempelkirche San Bevignate in Perugia, Italien.¹⁹

Von großer Bedeutung sind darüber hinaus narrative Quellen. Im Kontext von Martyriumsuntersuchungen im Templerorden sind sie als Gattung zu betrachten, die in Wortwahl und Wirkungsweise einer eigenen Dynamik unterliegt. Quellen muslimischer Autoren scheiden in aller Regel von vorneherein aus, denn in keinem einzigen Fall sind Betonungen größter Rechtsgläubigkeit über Templer in Form des Märtyrertodes in den Quellen ihrer allergrößten Feinde zu finden. Die damit angedeutete politische Bedeutung des Märtyrertodes hat auch Rückwirkungen auf

17 Fuguet Sans, Joan, El castell Templar de Gardeny. Arquitectura i pintura del castell a la llum de les recents excavacions i restauració, in: Romànic tardà a les terres de Lleida, Barcelona 2013, S. 439–460; id, La casa del Palau del Temple, de Barcelona, in: Locus Amoenus 7 (2004), S. 99–109; id, Pinturas, miniaturas y graffiti de los Templarios en la Corona de Aragón, in: Religiones Militares: contributi alla storia degli ordini religioso-militari nel Medioevo, hg. v. A. Luttrell u. F. Tommasi, Città di Castello 2008, S. 237–263.

18 Carraz, Damien, Une commanderie templière et sa chapelle en Avignon: du Temple aux Chevaliers de Malte, in: Bulletin monumental 154 (1996), S. 7–24.

19 Scarpellini, Pietro, La chiesa di San Bevignate, i Templari e la pittura perugina del Duecento, in: Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia, hg. v. M. Roncetti, Mailand 1987, S. 93–158.

Quellen christlicher Schreiber. So ist im Gegensatz zu seinen Fortsetzungen unterschiedlicher Autoren²⁰ die *Historia Orientalis* des gut unterrichteten Wilhelm von Tyrus für vorliegenden Untersuchungsansatz von weniger großer Bedeutung, war er doch ein ausgewiesener Kritiker des Ordens und unterstrich nur in Ausnahmefällen die Opferbereitschaft der Templer im Dienste des Christentums. Wenngleich die Absenz einschlägiger Referenzen eine Erkenntnis *ipso facto* darstellt, sind im Gesamtwerk des englischen Benediktiners Matthäus Paris²¹ oder den Quellen von Unterstützern des Ordens zahlreiche Aussage zum Themenkomplex Martyrium greifbar. Zuvorderst sind hier die Schriften von Jacques de Vitry²² und das *Itinerarium Peregrinorum* eines anonymen Autors, entstanden in Akkon in der Zeit des 3. Kreuzzuges, zu nennen. Letzteres liegt in der Ausgabe von Hans Eberhard Mayer vor.²³

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts fanden die Verhörprotokolle niederschrift, die weitreichende Einblicke in den Prozess zur Auflösung des Ordens erlauben. In weiten Teilen erhalten, befinden sich darin Aussagen

20 Continuation de Guillaume de Tyr de 1229 à 1261, dite du Manuscrit de Rothelin, in: RHC Hist Occ 2, S. 489–639; La Continuation de Guillaume de Tyr (1184 – 1197), hg. von M. R. Morgan, Paris 1982.

21 Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Maiora, hg. von H. R. Luard, 7 Bde., London 1872-1883 – 1883; Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Historia Anglorum sive, ut vulgo dicitur, Historia Minor. Item, ejusdem Abbrevatio Chronicorum Angliae, hg. von F. Madden, 3 Bde, London 1866-1869.

22 Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, in: Analecta novissimi spicilegii Solesmensis. Altera continuatio 2, hg. v. J.-B. Pitra, Paris 1888; Iacobus Vitriacensis, Histoire orientale. Historia Orientalis, hg. von J. Donnadieu, Turnhout 2008.

23 Das Itinerarium Peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hg. von H. E. Mayer, Stuttgart 1962. Eine Übersetzung des Textes lieferte Nicholson, Helen, Chronicle of the Third Crusade: a translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Aldershot 1997.

zahlreicher festgenommener Templer zu den unterschiedlichen Anklagepunkten der französischen Krone. Neben den umfassenden Verhörprotokollen aus Frankreich, überliefert in der Edition von Jules Michelet²⁴, sind Quellen unter anderem aus Zypern, ediert durch Konrad Schottmüller²⁵ und Anne Gilmour-Bryson²⁶ sowie umfangreiches Material aus England, jüngst zugänglich gemacht von Helen Nicholson²⁷, erhalten. Vor allem die französischen Protokolle aber gewähren tiefe Einblicke in eine große Bandbreite spiritueller Fragen und finden neben Überlegungen zur Bedeutung des Martyriums während der Auflösung des Templerordens bei den unterschiedlichsten Fragestellungen Verwendung.

Schließlich liefern die Quellen des apostolischen Stuhls umfangreiche Anknüpfungspunkte für die Studie. Ihrer martyriumsbezogenen Relevanz sowohl inhaltlich als auch formularbezogen widmet sich die vorliegende Studie ausführlich. Der Zugang zum Quellenmaterial wird maßgeblich erleichtert durch die wegweisenden Studien Rudolf Hiestands und seinen verschiedenen Vorarbeiten zur *Oriens Pontificus*-Serie.²⁸

24 *Le procès des Templiers*, hg. von J. Michelet, 2 Bde., Paris 1841–1851.

25 Schottmüller, Konrad, *Der Untergang des Templerordens. Mit urkundlichen und kritischen Beiträgen*, 2 Bde., Berlin 1887.

26 Gilmour-Bryson, Anne, *The trial of the Templars in Cyprus. A complete English edition*, Leiden 1998.

27 *The proceedings against the Templars in the British Isles*, hg. von H. J. Nicholson, 2 Bde., Farnham 2011.

28 *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte*, hg. von R. Hiestand, Göttingen 1972 und *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge*, hg. von R. Hiestand, Göttingen 1984.

Weitere Bestände ergeben sich aus Ernst Strehlkes *Tabulae Ordinis Theutonici*²⁹, Hans Prutzs Sammlungen³⁰ sowie den umfassenden Recherchen Fridolin Kehrs.³¹ In der Zusammenschau mit der *Regesta Pontificorum Romanorum*³² lassen sich anhand der päpstlichen Quellen weitreichende Rückschlüsse auf die Rolle der römischen Kurie in der Etablierung und Verbreitung des Martyriumsgedankens bei den Templern ziehen.

III. Forschungsstand

Die Frage nach dem Martyrium im Templerorden ist Desiderat der neuesten Forschung und in den Kontext erwachender Spiritualitätsforschung im Bereich der Ritterorden einzuordnen. Entsprechend rar sind diesbezügliche Bemerkungen in den etablierten Überblicksdarstellungen und Arbeiten zur Ordensgeschichte der Templer, die diesem Aspekt, wenn

29 *Tabulae Ordinis Theutonici, ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*, hg. von E. Strehlke, Berlin 1869.

30 Prutz, Hans, *Malteser Urkunden und Regesten zur Geschichte der Tempelherren und Johanner*, München 1883 und *id, Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin 1888.

31 *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zum Hispania pontifica 1*, hg. von F. P. Kehr, Göttingen 1926-1928.

32 *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, hg. von P. Jaffé u. S. Löwenfeld, 2 Bde., Leipzig 1888.

überhaupt, einige knappe Halbsätze widmen.³³ Der Ansatz blickt demnach auf keinerlei Tradition innerhalb der Templerforschung zurück.³⁴ Ob das Thema übersehen bzw. gemieden wurde oder für vorangegangene Forschergenerationen, die zahlreiche bewaffnete Konflikte, darunter zwei Weltkriege, miterleben musste, schlicht keine Frage war, ist unklar.

Nach Abgabe meiner eigenen unveröffentlichten Zulassungsarbeit mit dem Titel „Das Martyrium im Orden der Templer. Verständnis, Wahrnehmung und Funktion des bewaffneten Martyriums der *Pauperes commilitones Christi*“, eingereicht am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im März 2012, wurde das Thema vereinzelt von der Forschung angerissen, zum Beispiel von Ernst-Dieter Hehl in seinem 2014 erschienenen Aufsatz zur Erweiterung des Martyriumsgedankens im 11. und 12. Jahrhundert³⁵, oder im selben Jahr unter Beleuchtung verschiedener relevanter Quellenstellen narrati-

33 Barber, *New Knighthood*; Demurger, Alain, *Die Templer. Aufstieg und Untergang, 1120 - 1314*, München 1997; Melville, Marion, *La vie des Templiers*, Paris 1951; Nicholson, Helen, *The Knights Templar. A New History*, Stroud 2001; Prutz, Hans, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin 1888.

34 Eine Ausnahme hierzu bildet Alan Foreys Arbeit zur Entstehung der Ritterorden aus den 80er Jahren. Allerdings mündeten seine Hinweise in keine nachweisbaren Forschungsbemühungen diesbezüglich, vgl. Forey, Alan John, *The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), S. 186.

35 Hehl, Ernst-Dieter, *Vom „Dulder“ zum „Kämpfer“*. Erweiterung des Märtyrergedankens durch Krieg (11. und 12. Jahrhundert), in: *Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, hg. v. G Blennemann u. K. Herbers, Stuttgart 2014, S. 195–210.

ver Artung von Helen Nicholson in „Martyrum collegio sociandus haberet: Depictions of the Military Orders' Martyrs in the Holy Land“.³⁶ Während Hehl konzeptuelle Überlegungen darlegt, diese jedoch weniger spezifisch auf die Sondergruppe der Ritterordensmitglieder, sondern größtenteils auf die Kreuzzugsteilnehmer allgemein anwendet, beschränkt sich Nicholsons Auseinandersetzung mit dem Martyrium in den Ritterorden auf die bloße Narration über das Martyrium. Im Fokus stehen bei ihr ordensfremde Quellen, die vom Martyrium der Ordensmitglieder berichten, womit die Arbeit die Idee des Martyriums im Orden der Templer selbst nur oberflächlich berührt. Sylvain Gouguenheim streifte die Thematik ebenfalls, war jedoch primär am Bild der Makkabäer interessiert, weshalb in seinem Fall auch die Erkenntnisse bezüglich der Templer marginal sind.³⁷ Jenseits der vagen Vermutung, dass der Märtyrertod für Mitglieder des Templerordens eine Rolle gespielt haben könnte, brachte die Forschung bisher wenig bleibende Erkenntnisse hervor. Einen ersten Versuch, die Relevanz des Themas in seinem vollen Ausmaß zu etablieren, unternahm ich 2015 in „Embracing Death, Celebrating Life: Reflections on the Concept of Martyrdom in the Order of the Knights Templar“³⁸.

36 Nicholson, Helen, 'Martyrum collegio sociandus haberet': Depictions of the Military Orders' Martyrs in the Holy Land, 1187-1291, in: *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations. Essays in Honour of John France*, hg. v. S. John u. N. Morton, Ashgate 2014, S. 101–118.

37 Gouguenheim, Sylvain, *Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 54 (2011), S. 3–20.

38 Rother, Joachim, *Embracing Death, Celebrating Life: Reflections on the Concept of Martyrdom in the Order of the Knights Templar*, in: *Ordines Militares. Yearbook for the Study of the Military Orders* 19 (2015), S. 169–192.

Die Herausforderung dieser Arbeit besteht darin, den Zugang zu einer theologischen Idee inmitten historischer Forschung zu finden – eine Symbiose, die im Rahmen von Kreuzzugs- und Ordensforschung spätestens mit Carl Erdmanns 1935 erschienener Monographie „Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens“ Vorbilder hat.³⁹ Obwohl sich im Fahrwasser seiner Arbeit die Kreuzzugsforschung, unter anderem vertreten durch Herbert Cowdrey⁴⁰, Jonathan Riley-Smith⁴¹ und Jean Flori⁴², seit Ende der 1970er mit den Aspekten Martyrium und Kreuzfahrt beschäftigt hat, ist der Funke ideengeschichtlich nicht flächendeckend auf andere Forschungsbereiche übergelungen.⁴³

39 Erdmann, Carl, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935.

40 Cowdrey, Herbert E. J., The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War, in: The holy war, hg. v. T. P. Murphy, Columbus 1976, S. 9–32; id, The Mahdia Campaign of 1087, in: The English Historical Review 92 (1977), S. 1–29; id, Martyrdom and the First Crusade, in: Crusade and settlement. Papers read at the 1. Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, hg. v. P. W. Edbury, Cardiff 1985, S. 46–56; Morris, Colin, Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade, in: Martyrs and martyrologies, hg. v. D. Wood, Oxford 1993, S. 93–105; Cowdrey, Herbert E. J., Pope Gregory VII and Martyrdom, in: Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard, Hampshire 2001, S. 3–12; id, Pope Urban II's preaching of the First Crusade, in: The Crusades: the essential readings, hg. v. T. F. Madden, London 2002, S. 16–29; id, Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading, in: The experience of crusading. 1: Western Approaches, hg. v. M. G. Bull u. N. Housley, Cambridge 2003, S. 175–192.

41 Riley-Smith, Jonathan, Death on the First Crusade, in: The end of strife. Papers selected from the proceedings of the colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the Univ. of Durham 2 - 9 Sept. 1981, hg. v. D. M. Loades, Edinburgh 1984, S. 14–31 und id, Crusading as an Act of Love, in: The Crusades. The Essential Readings, hg. v. T. F. Madden, Oxford 2002, S. 31–51.

42 Flori, Jean, Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade, in: Cahiers de civilisation médiévale 34 (1991), S. 121–139.

43 Vereinzelt Studien sind zu finden, so von Smith, Caroline, Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades, in: Al-Masaq: Islam and the

Von Seiten der Theologie und Kirchengeschichte wurde der Themenkomplex Martyrium im Mittelalter zurückhaltend behandelt, wie der Blick in die Theologische Realenzyklopädie⁴⁴, das Lexikon für Theologie und Kirche⁴⁵ oder exemplarisch Roman Siebenrocks Zusammenfassung zur Zeugnisterminologie im Christentum verraten.⁴⁶ Nach Bemerkungen zur Entstehung des Martyriumgedankens und seines Wandels in der Zeit der Christenverfolgung und der frühen Kirche, schließt sich in aller Regel das Verständnis des Martyriumgedankens bei Luther bzw. der Reformation an. Das Mittelalter ist standardmäßig nicht Teil allgemeiner Darstellungen zur Entwicklung des Martyriumgedankens. Die Feststellung dieses Missstandes war ursprünglicher Impetus zur Anfertigung dieser Studie.

Medieval Mediterranean 15 (2003), S. 189–196 oder Shepkaru, Shmuel, To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives, in: *Speculum* 77, 2 (2002), S. 311–341 und id, *Jewish martyrs in the pagan and Christian worlds*, Cambridge 2006.

44 Christen, Eduard, Gerlitz, Peter, Kanarfogel, Ephraim u. Slusser, Michael, „Martyrium“, in: *TRE* 22, S. 196–220.

45 Henze, Barbara, „Märtyrer, Martyrium“, in: *LThK* 6, Sp. 1436–1444.

46 Cicek, Hüseyin I. u. Siebenrock, Roman A, Zeuge und/oder Märtyrer. Klärungen aus der christlichen und muslimischen Tradition, in: *Im Wetteifer um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*, hg. v. W. Guggenberger u. W. Palaver, Innsbruck 2009, S. 105–153.

Voraussetzungen

1. Die Genese des Martyriums
- 1.1 Grundzüge des Martyriumsgedankens bis zum ersten Kreuzzug⁴⁷

Sich Opfern, dem lateinischen *operari* entlehnt, ist „‘Handeln‘ schlechthin“⁴⁸, formulierte Sven Grosse in einer Arbeit zur Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters. Ins hellenistische Griechenland zurückblickend erlebte man in genau dieser Form des „Handelns Gott am mächtigsten“⁴⁹. „Nicht im frommen Lebenswandel, nicht im Gebet, Gesang und Tanz allein [...], sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke“⁵⁰ war die Erfahrung des Göttlichen am greifbarsten. Die dem Opfer zugrundeliegende Logik liegt begründet in einer dies- und jenseitigen Interdependenz, die besagt, dass nur die Hinwegnahme des Lebens an einer Stelle, das Beginnen oder Erstarken von Leben an anderer Stelle bewirken kann.⁵¹ Walter Burkert formulierte: „Das Leben setzt den Tod voraus und erhebt sich gerade aus diesem.“⁵² Dass mit diesem Gedankengang die Grundlage des antiken Opferverständnisses erläutert wird, deutet die enge Verwandtschaft der jüdischen,

47 Die Darstellung folgt in weiten Teilen der Struktur der einleitenden Kapitel meiner Abschlussarbeit, eingereicht an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, am 13.03.2012.

48 Grosse, Sven, Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994, S. 10.

49 Ibid., S. 10.

50 Ibid., S. 10.

51 Vgl. Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 359.

52 Burkert, Walter, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990, S. 94.

später christlichen, Wahrnehmung der Opferidee mit der hellenistischen Zeit an, denn auch ein gewisser Quintus Septimius Florens, besser bekannt unter dem Namen Tertullian, formulierte sehr viel später ähnlich: „Das Blut der Märtyrer ist der Samen des Christentums.“⁵³

Im Judentum wurde das rituelle Brandopfer zunächst in vorexilischer Zeit spiritueller aufgefasst, das kultische Opfer fand kritische Vergeistigung und zielte zu einem höheren Grad auf die Besserung des Lebenswandels des hinter dem Opfer stehenden menschlichen Individuums ab.⁵⁴ In Buch Jesaja wird beklagt: „Die Widder, die ihr als Opfer verbrennt, und das Fett eurer Rinder habe ich satt; das Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke ist mir zuwider. Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!“⁵⁵ Und Hosea formuliert ähnlich prägnant: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“⁵⁶. Weg vom Opfer als Selbstzweck, hin zu „Hörsamkeit und Sozialsinn“⁵⁷, war die Forderung dieser prophetischen Opferkritik.

Die dem Schlachtopfer innewohnende Logik ist äquivalent übertragbar auch auf das Opfer des Gläubigen selbst, so wie es nachexilisch erstmals in den Makkabäerbüchern wie auch dem etwa zeitgleich entstandenen

53 *sanguis martyrurum semen christianorum*, Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticum*, 50,13.

54 Die jüdischen Regelungen zum Brandopfer Tamid finden sich in Num 28,3–8 und 2. Chron 13,11.

55 Jes 1,11; 17.

56 Hos 6,6.

57 Deissler, Alfons, *Das Opfer im Alten Testament*, in: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink, Freiburg i. Br. 1983, S. 35; vgl. auch Angenendt, *Geschichte*, S. 361–362.

Buch Daniel zu Tage tritt.⁵⁸ Als der seleukidische Besatzer Antiochos IV. Epiphanes die Juden dazu zwingen will, Schweinefleisch zu essen, fragt einer der makkabäischen Brüder: „Was willst du uns fragen und von uns wissen? Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten.“⁵⁹ Damit bringt er die Definition des Martyriums gleichsam ohne Umschweife auf den Punkt: lieber tot als gegen die Gesetze zu verstößen.⁶⁰ Der logische Schluss hinter diesem Rational ist nur mittels des Wissens zu ergründen, in dessen Besitz die opferwilligen makkabäischen Brüder freilich schon sind, denn: „Als er [der jüngste der Brüder] in den letzten Zügen lag, sagte er: Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind.“⁶¹ Zugleich nimmt der Opfertod der Brüder eschatologische Dimensionen das ganze jüdische Volk betreffend an.⁶²

58 Zu den Makkabäerbüchern 1, 2, und 4 siehe einleitend Baumeister, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, S. 38–51 sowie im Kontext der Kreuzzüge und speziell der Templer Kapitel 3.4. Für die Deutung der Verfolgung und des Opfers von besonderer Relevanz sind Dan 11,30–12,3. Für ausgewählte Übersetzungen und Kommentierung des Buches Daniel aus dem Hebräischen, siehe Baumeister, Theofried, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern 1991, S. 3–5 und id., *Anfänge*, S. 17–23. Siehe auch: Christen, Gerlitz, Kanarfogel u. Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 203.

59 2 Makk 7,2.

60 Schenker, Adrian, *Das fürbittend sühnende Martyrium*. 2 Makk 7,37–38 und das Kelchwort Jesu, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003), S. 287 und Sievers, Joseph, *Widerstand und Ergebung in den Makkabäerbüchern*, in: *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?*, hg. v. S. Fuhrmann u. R. Grundmann, Leiden 2012, S. 72.

61 2 Makk 7,9.

62 2 Makk 7, 37–38: „Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter und rufe zu Gott, er möge seinem Volk bald wieder gnädig sein; du aber sollst unter Qualen und Schlägen bekennen müssen, dass nur er Gott ist. Bei mir und meinen Brüdern möge der Zorn

Das jüdische Opferverständnis nachexilischer Prägung sollte für die Interpretation des Todes Christi in der Zeugnistheologie vor allem in der Zeit der Christenverfolgungen prägend werden, denn es begegnen Motive, die vornehmlich aus der jüdischen Tradition bekannt sind, so die Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten oder die Idee des Sühnetodes.⁶³ Entscheidend, vor allem in der Abgrenzung zu den jüdischen und später muslimischen Martyriumsvorstellungen, deren Konzepte sich alleine aus der Schrift speisen, ist, dass im Zentrum der christlichen Martyriumsvorstellung von Beginn an eine Person stand, welche die Idee vorgelebt hatte.⁶⁴ Die Berufung auf seinen Namen, das Bekenntnis zu seiner Person sowie die Selbstbezeichnung als Christ standen in der Folge im römischen Reich unter Strafe, weil es mit einer Nichtakzeptanz der römischen Herrschaft, bzw. der kaiserlichen und damit göttlichen Macht einherging. Diese Umstände begünstigten maßgeblich die Herausbildung einer Martyriumsterminologie, als deren nichtkanonische Etappen zunächst die Schrift des sogenannten Hirten des Hermas zu sehen ist, der

des Allherrschers aufhören, der sich zu Recht über unser ganzes Volk ergossen hat.“ Dieses vom jüngsten der Brüder erlebte Erbarmen für sein Volk findet sich in der unmittelbar folgenden Erzählung zu Judas Makkabäus sogleich erfüllt: „Sobald der Makkabäer eine Streitmacht aufgestellt hatte, konnten ihn die Heiden nicht mehr aufhalten; denn der Herr hatte seinem Zorn Gnade folgen lassen“, 2 Makk 8,5; vgl. Baumeister, Anfänge, S. 41 und Sievers, Widerstand, S. 74. 63 „Ohne die Makkabäerbücher und ohne das Buch Daniel wäre eine christliche Theologie des Martyriums kaum denkbar gewesen“, Baumeister, Anfänge, S. 71 unter Bezug auf Fend, William H. C, *Martyrdom and Presecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.

64 „Im Koran findet man kein klares Konzept für ein Prototyp-Martyrium. Eine der wichtigsten Suren hebt ‚nur‘ hervor, dass Gläubige, die auf Gottes Weg ermordert werden, trotz ihres irdischen Endes im Paradies weiterleben.“ Cicek u. Siebenrock, Zeuge, S. 126. Auch Cicek, Hüseyin I, *Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Eine Kriteriaologie im Blick auf Christentum, Islam und Politik*, Münster 2011, S. 33.

um 140 n. Chr. zwischen Menschen unterschied, die für den Namen Gottes gelitten haben oder gestorben sind und denen, die unter nicht tödlicher Verfolgung litten.⁶⁵ Die neutestamentarische Verwendung des Zeugnis-Begriffs zeigt, dass das Martyrium nicht oder zumindest nicht zwangsläufig den Tod beinhaltet, sondern ursprünglich auf Wort- bzw. Tatzeugnisse abzielte.⁶⁶ So wird Jesus selbst als jemand beschrieben, der „das herrliche Bekenntnis“⁶⁷ abgelegt hat, wobei terminologisch kein direkter Zusammenhang zwischen seinem Bekenntnis und seinem späteren Tod zu sehen ist.⁶⁸ Mit dem Martyrium des Polykarp, verfasst um 160 n. Chr. und gesandt an die christliche Gemeinde von Philomelium, findet die neutestamentarische Auffassung der Zeugnisternologie Ablösung durch die technische Voraussetzung des Blutzugnisses mit Todesfolge.

65 Zweitere Gruppe sollte später unter dem Terminus Bekenner bzw. Konfessoren in die Theologie eingehen, siehe: Henze, „Märtyrer, Martyrium“, in: LThK 6, Sp. 1436–1437 und Brox, Norbert, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961, S. 225–226; Baumeister, Anfänge, S. 257–258.

66 Beispielhaft sind hier zu nennen Lk 9,5: „Und wo man euch nicht aufnimmt, da geht fort aus jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen zum Zeugnis gegen sie.“ Joh 5,36: „Aber ich habe euch ja gesagt, daß ihr mich gesehen habt, aber nicht glaubt.“ Joh 10,25: „Jesus antwortete ihnen: „Ich habe es euch schon gesagt. Aber ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, die legen Zeugnis über mich ab.“ Apg 14,3: „Sie blieben nun geraume Zeit dort und predigten freimütig im Vertrauen auf den Herrn, der das Wort seiner Gnade bezeugte, indem er Zeichen und Wunder durch ihre Hände geschehen ließ.“ Vgl. Campenhausen, Hans von, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1964, S. 22–41; das paulinische Martyriumsverständnis kommt der später gängig werdenden Todesimplikation am nächsten, siehe Baumeister, Anfänge, S. 258; Campenhausen, Idee, S. 15–20 sowie Brox, Zeuge, S. 193–195.

67 1 Tim 6,12 und 13.

68 Brox, Zeuge, S. 72–76 sowie Christen, Gerlitz, Kanarfogel u. Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 208.

Von nun an machte „die Vervollständigung des Zeugnisses durch den Tod in Nachahmung Christi [...] den Zeugen zum Märtyrer“⁶⁹.

Nach christlicher Überzeugung legitimiert sich die Bereitwilligkeit zum Leiden aus dem Verlangen, eins zu sein mit Christus, ein Ziel und Bestreben das, Ignatius von Antiochien zufolge, jedem Christen *ipso facto* inne wohnt.⁷⁰ Den Tod in Christi Sinn sah man als den sichersten Weg an, dies zu erreichen, weil man theologischer Überzeugung nach nicht für eine bloße Idee starb, sondern mit jemandem, der schon vorher gestorben war.⁷¹ Man wählte sich in einer Schicksalsgemeinschaft mit Christus, die in ihrer Auslegung derart persönlich wurde, dass man zu der Überzeugung gelangte, dass „die Antriebskraft dieser vollkommenen Mimesis der Geist des auferstandenen Jesus selbst sein müsse“⁷². Die Wesensgleichheit mit Christus im Moment des Todes erklärt, wie Märtyrer und Heilige derart unmenschlichen Qualen und Foltern ertragen

69 Buschmann, Gerd, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998, S. 58; siehe auch Baumeister, Anfänge, S. 258 und 260. Cicek u. Siebenrock, Zeuge, S. 111–112.

70 *Denn ich will nicht, daß ihr den Menschen zu gefallen sucht, sondern Gott gefällt, so wie ihr ihm ja auch gefällt. Denn weder werde ich jemals wieder eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen, noch könnt ihr, wenn ihr schweigt, euren Namen auf ein besseres Werk setzen.* Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer, 2,1, zitiert nach Baumeister, Genese, S. 49. Zur Martyriumsauffassung von Ignatius und seinen Einfluss auf die Zeugnisterminologie siehe ausführlich id, Anfänge, S. 259–266; 270–289 sowie das ganze Kapitel 2 in Hartmann, Nicole, Martyrium. Variationen und Potentiale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert, Frankfurt am Main 2013, S. 19–90; daneben kam es eine ganze Reihe an weiteren möglichen Motivationen das Martyrium zu erleiden, siehe: Christen, Gerlitz, Kanarfogel u. Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 208–209.

71 Vgl. Henze, „Märtyrer, Martyrium“, in: LThK 6, Sp. 1441.

72 Christen, Gerlitz, Kanarfogel u. Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 209; Ignatius von Antiochien drückt den Gedanken der Gemeinschaft mit Christus im Tod prägnant in seinem Brief an die Römer aus: *Gönnet mir, ein Nachahmer zu sein des Leidens meines Gottes. Wenn ihn jemand in sich hat, so bedenke er, was ich will, und leide mit mir, da er meine Bedrängnis kennt.* IgnRöm 6,3.

konnten und es ihnen möglich war, „die bereits grundsätzlich überwundenen widergöttlichen Mächte zu bezwingen“⁷³. Aufgrund der besonderen Nähe zwischen Christus und dem Märtyrer sah man sie in den ersten Jahrhunderten als die wahren Nachfolger Christi an.⁷⁴

Aus theologischer Sicht zeigt sich gerade unter Rückbezug auf das universelle Gnadenversprechen Christi, dass das Fundament des Martyriumdenkens keineswegs der Tod an sich ist. Im Gegenteil. Das Martyrium ist durchwirkt von einer „schöpfungstheologischen Option für das Leben“⁷⁵, weil es sich aus dem Vertrauen auf den Auferstandenen selbst speist.⁷⁶ Die Annahme des gewaltsamen Todes wird damit zum höchsten Zeichen der beiderseitigen Liebe zwischen Christus und dem Gläubigen.⁷⁷

Der Lohn für diese Liebe und das Vertrauen auf die Erlösungsbotschaft deuten darüber hinaus an, dass das Martyrium und das Sakrament der

73 Henze, „Märtyrer, Martyrium“, in: LThK 6, Sp. 1439; Für die Wesensgleichheit ist Röm 6,1–9 grundlegend: „Was werden wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade um so reichlicher werde? Das sei fern! Wir, die wie der Sünder gestorben sind, wie könnten wir noch in ihr leben? Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit dem Bilde seines Todes zusammengewachsen sind, so werden wir es erst recht auch (mit dem Bilde) der Auferstehung sein. Wir wissen ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, der ist von der Sünde frei geworden. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“

74 Vgl. Weismayer, Josef, „Bluttaufe“, in: LThK 2, Sp. 541.

75 Henze, „Märtyrer, Martyrium“, in: LThK 6, Sp. 1441.

76 So zum Beispiel Phil 1,21: „Denn für mich ist Christus das Leben, und das Sterben ein Gewinn.“

77 Diese Liebesbeziehung im Opfer vollzieht jeder Christ im Ursprungsort des Gedächtnisses schlechthin, der Eucharistie, nach, vgl. Henze, „Märtyrer, Martyrium“, in: LThK 6, Sp. 1443.

Taufe sich theologisch nahestehen. Das Resultat beider Gnadengeschenke ist die Aufnahme in eine exklusive Gemeinschaft, die mit grundlegender „Reinigung und Neuwerdung“⁷⁸ verbunden ist.⁷⁹ Was die erbündlich bedingte Schuld bei der Taufe durch Wasser reinwäscht, beseitigt die Gottesferne eines in aller Regel beschwerlichen und sündenbeladenen Lebens durch das Blut des Martyriums.⁸⁰ Der Hirte des Hermas fordert daher Dankbarkeit: „Die ihr wegen des Namens leidet, müßt Gott preisen, weil Gott euch für würdig gehalten hat, daß ihr diesen Namen tragt und alle eure Sünden geheilt werden.“⁸¹ Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht Leben und Werk Cyprians von Karthago⁸², eines wohlhabenden Gelehrten, der als Konvertit zunächst in den Genuss der Taufe kam,

78 Angenendt, Arnold, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, München 2004, S. 41.

79 Prägnant findet sich die Vorstellung der Reinigung durch das Blut des Martyriums in der Johannesoffenbarung, vornehmlich in Offb 7,13–14: „Und einer von den Ältesten nahm das Wort und sagte zu mir: „Die da in die weißen Gewänder gehüllt sind, wer sind sie, und woher sind sie gekommen?“ Da habe ich zu ihm gesagt: „Mein Herr, du weißt es.“ Und er sprach zu mir: „Das sind die, die aus der großen Drangsal kommen, und sie haben ihre Gewänder gewaschen und weiß gemacht im Blute des Lammes. Darum sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel; und der, der auf dem Throne sitzt, wird über ihnen sein Zelt aufschlagen. Sie werden keinen Hunger und keinen Durst mehr leiden, weder die Sonne noch irgendwelche Glut wird sie treffen. Denn das Lamm, das mitten vor dem Thron steht, wird sie weiden und sie zu den Wassern der Lebensquellen führen; und Gott wird jede Träne abwischen von ihren Augen.“ Ausführliche Diskussion findet die Johannesoffenbarung im Kontext der Martyriumsthematik in Kapitel 3.2.3.

80 Vgl. Angenendt, Grundformen, S. 41.

81 Brox, Norbert, Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox, in: Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7, hg. v. N. Brox, Göttingen 1991, S. 440.

82 Clarke, Graeme, „Cyprian v. Karthago“, in: LThK 2, Sp. 1364–1366.

seiner „zweiten Geburt, [die ihn] in einen neuen Menschen umgewandelt“⁸³ hatte, bevor er als Bischof hingerichtet „zur vollkommenen Krone gelangte, die er aus der Hand des vollendenden Herrn empfing“⁸⁴. Beide Themenkreise glichen sich inhaltlich derart an, dass man davon überzeugt war, dass der Märtyrertod die Taufe zu ersetzen vermochte, nämlich dann, wenn ein noch Ungetaufter in engster Bedrängnis an der Gemeinschaft mit Christus festhielt. Seine Zeugenschaft sah man als Ersatz der Taufe durch Wasser, woraus sich die Bezeichnung des Martyriums als Bluttaufe erklärt.⁸⁵

Nach der letzten umfassenden Welle der Christenverfolgung unter Diokletian und Galerius in den Jahren 303 – 305 n. Chr. bzw. mit der Anerkennung und Förderung des Christentums unter Kaiser Konstantin I. und der Mailänder Vereinbarung aus dem Jahr 313, kam die Verfolgung von Anhängern Christi zu einem Ende. Der Märtyrertod war nur noch aus spiritueller Sicht Teil des christlichen Alltags, das tatsächliche Sterben für den Glauben gehörte der Vergangenheit an. Der theologische Diskurs über vergangene Martyriumsakte vermochte in dieser Phase der relativen Ruhe zu erblühen und der Märtyrer selbst, ursprünglich eine lokale Figur und andernorts unbekannt, erlangte über die Verehrung seiner

83 *Nondum secunda nativitas novum hominem splendore toto divinae lucis oculaverat*, Vita Caecilii Cypriani, in: Caecilius Thascius Cyprianus, Opera omnia 3, hg. v. W. v. Hartel, Vindobonae 1871, S. XCII.

84 *Cyprianus tamen etiam ad perfectam coronam Domino consummante profecit*, Vita Caecilii Cypriani, S. CIX.

85 Vgl. Weismayer, „Bluttaufe“, in: LTHK 2, Sp. 541 sowie Brox, Zeuge, S. 86–88. Derartige Fälle sind auch immer wieder im Umfeld des Templerordens anzutreffen, siehe Kapitel 4.4.2.

Reliquien oder der Litaneien vor allem im monastischen Milieu universellen Verehrungscharakter und war damit nicht länger Teil konkreter Lebenswirklichkeit.⁸⁶

Im Frühmittelalter entwickelten sich alternative Formen der Heiligkeit, die sich weg vom Martyrium, hin zu bereits zu Lebzeiten erreichbaren Kategorien christlicher Vollkommenheit bewegten, wobei bestimmte Personenkategorien sich bevorzugt für diese eigneten, darunter insbesondere Jungfrauen, christliche Bekenner, Asketen oder in der Einöde lebende Eremiten.⁸⁷ Dennoch verlor sich auch das erfahrbare Martyrium nie vollständig als Teil des Christseins. Vielmehr erlebte es eine nominelle Verengung, weil, obwohl die Gruppe der frühmittelalterlichen Märtyrer keineswegs homogen war, doch bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein mussten, die bei weitem nicht auf jeden Christen zutrafen. So konnte Nähe zu weltlicher Macht als treibende Kraft hinter einem auch im christlichen Sinne Tod märtyrerischen Charakters fungieren. Der Tod König Eduard des Märtyrers 978, Wenzels von Böhmen um 930 sowie Knuts IV. von Dänemark im 11. Jahrhundert sind Beispiele dafür, wie eine solche

86 Krafft notiert: „Dieser Vorgang [die Überführung der Gebeine des hl. Gervasius und Protasius durch Ambrosius von Mailand in eine Kirche] im Jahr 386 markiert eine Wende in der äußeren Form der Heiligenverehrung, die sich von den Gräbern löste und zu den Altären und in die Städte übertragen wurde.“ Krafft, Otfried, Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation; Ein Handbuch, Köln 2005, S. 15. Gerade den Aufbruch lokaler Verehrung hin zur ortsunabhängigen Popularität betonte auch Hehl, Dulder, S. 195–196.

87 Vgl. Vauchez, André, Der Heilige, in: Der Mensch des Mittelalters, hg. v. J. Le Goff, Frankfurt am Main 1989, S. 340 und ausführlich Weinstein, Donald u. Bell, Rudolph M, Saints and society. The 2 worlds of western Christendom, 1000 - 1700, Chicago 1982, S. 154. Genannte Gruppen waren gemäß verbreiteter theologischer Vorstellung hierarchisch unterhalb den Märtyrern angesiedelt, siehe: Cowdrey, Martyrdom, S. 47 und Shepkaru, Die for God, S. 314–315.

„Sakralisierung der Macht“⁸⁸ sich vornehmlich auf Potentaten bezog, deren Wirkmächtigkeit sich vor allem in neuchristianisierten oder christlichen Randländern zu entfalten schien. Wie die Vita der adeligen Heiligen Helen von Skövde zeigt, konnten bisweilen eine ganze Reihe an Faktoren verantwortlich sein für die Verehrung der Person, darunter das tugendhafte Leben, die Förderung des Christentums oder schlicht die Ermordung in einer Kirche. All diesen Persönlichkeiten ist gemein, dass sie den höchsten Kreisen der Gesellschaft entstammten und ihr Leben ein vorzeitiges Ende fand. Nicht immer war es also notwendig, ausschließlich durch heidnische Gegner den klassischen Märtyrertod im Stile der frühen Christen zu finden. Es ergaben sich Mischformen und Hagiographien weisen neben kirchlichen Einflüssen oftmals dezidiert heidnische Sakralvorstellungen auf.⁸⁹

Auch Missionare hatten eine gewisse Chance auf den Märtyrertitel. Noch im Alter von über 80 Jahren war Bonifatius um 754 n. Chr. zur Missionierung der Friesen aufgebrochen. Als Kleriker schon zu Lebzeiten von großer Bekanntheit und mit weitreichendem Einfluss ausgestattet, scheint sich Bonifatius immer wieder den eigenen Märtyrertod ge-

88 Vauchez, Heilige, S. 350.

89 Zu dieser Diskussion einleitend siehe: Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Übers. v. A. Goldhammer, Chicago 1980; weiterführend seien Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Paris 1978 sowie Delaruelle, Étienne, *La piété populaire au moyen age*, Torino 1980 empfohlen.

wünscht zu haben - den er schließlich auch erlangte, erschlagen von einem Heiden bei Dokkum.⁹⁰ Auch Adalbert von Prag⁹¹ oder Brun von Querfurt⁹² hatten wie Bonifatius ein Leben als Geistliche im Dienst der Kirche geführt und krönten schließlich auf Missionsreisen in Osteuropa ihr Wirken mit dem ruhmvollen Märtyrertod.

Diese Beispiele können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die vorangeschrittene Christianisierung die Notwendigkeit zum Martyrium breiter Bevölkerungsgruppen schlicht aufgelöst hatte. Als Ideal und Sehnsucht nach wie vor existent, als Heilige in den obersten Rängen der himmlischen Hierarchie angesiedelt, beschränkte sich das Phänomen auf einige wenige klar umrissene und schwer zugängliche gesellschaftliche Gruppen an den Grenzen der christlichen Reiche.⁹³

Dennoch ging in dieser Phase schwindender Martyriumsrelevanz ein Prozess vonstatten, ohne den sich der Martyriumsgedanke in einer Gemeinschaft wie der Templer unter keinen Umständen hätte herausbilden können: Die Martyriumsidee begann mit dem Aspekt gewaltsamer Gegenwehr vereinbar zu werden.

Der Beginn dieser Entwicklung ist genau dort zu suchen, wo das Christentum bzw. Religionen überhaupt (im Islam verlief das nicht anders)

90 Semmler, Josef, Bernt, Günter u. Binding, Günther, „Bonifatius (Winfried)“, in: LexMa 2, Sp. 417–421; vgl seine Viten der verschiedenen Autoren in: Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini, in: MGH 57 Script. rer. Germ. 57, S. 1–217.

91 Labuda, Gérard, Binding, Günther u. Nahmer, Dieter von der, „A. Vojtech“, in: LexMa 1, Sp. 101–103.

92 Lotter, Friedrich, „B. v. Querfurt“, in: LexMa 2, Sp. 755–756; vgl. Hehl, Dulder, S. 201.

93 So auch Weinstein: „In the period of our study martyrs were not so universally and fervently venerated as were miracle-working healers and intercessors (excluding the early church martyrs who were incorporated in the canon of the mass[)],“ Weinstein u. Bell, Saints, S. 160.

Einfluss auf Territorial- und Machtpolitik erlangten. Mit dem Ende der Christenverfolgung ging eine stete Ausbreitung des christlichen Glaubens einher, im Zuge derer man zunächst mit paganen Volksgruppen und bald mit dem Islam in Konflikt geriet. Es bedurfte exekutiver Organe, die die Konflikte auch tatsächlich austrugen, denn die Gesellschaftsgruppen der *oratores* und *bellatores* waren strikt voneinander getrennt. Die Päpste und der Klerus lieferten die Theologie und Glaubenslehre, die Adeligen und Ritter die Waffen und die Bereitschaft, den Glauben zu verteidigen. Dieses immer symbiotischer werdende Einvernehmen ist Ursprung ebenjener Bewegung, die 1095 gen Jerusalem aufbrechen sollte.

Erste Ansatzpunkte in der Annäherung der Kirche an den *miles* lassen sich bereits in der Karolingerzeit ausmachen, als Priester damit begannen für das Wohlergehen des Reiches, vor allem aber des Königs und seiner Soldaten in der Schlacht zu beten.⁹⁴ Für den im Feudalsystem heimischen adeligen Ritter wurde diese christliche Schirmherrschaft seiner Tätigkeit greifbar gemacht mittels ihm bekannter Schemata. Das wahrscheinlich um 830 entstandene altsächsische Großepos Heliand deutet an, dass das Einlassen auf den Märtyrertod in der Schlacht mit der gegenüber dem Lehnsherrn empfundenen Treue assoziiert wurde: „Tadeln wir sein Tun nicht“, sprach der teure Degen. Wir sollten bei ihm bleiben; sollten mit unserem Herrn leiden. Das ist die Pflicht eines *thegen*, dass er

94 Vgl. Cowdrey, Genesis, S. 15–16, Erdmann, Entstehung, S. 326–335 und Fleckenstein, Josef, Rittertum und ritterliche Welt, Berlin 2002, S. 106–107.

zusammen mit seinem Prinz standhaft bleibe um mit ihm im Ruhm zu sterben.“⁹⁵

Bereits gegen Mitte des 9. Jahrhunderts sind explizite Hinweise der Verschmelzung zwischen weltlichem Soldatentum und dem theologischen Martyriumskonzept zu finden, nicht zufällig eingebettet in feudalistisches Vokabular.⁹⁶ In einer Phase, in der das erstarkende Papsttum immer dominanter als Ordnungsmacht auftrat und sich entsprechend *militēs* verstärkt zu Nutzen machen musste, ermutigte Papst Leo IV. seine fränkischen Truppen im Kampf gegen die Sarazenen keine Angst davor zu haben, „für den wahren Glauben und das Seelenheil und zur Verteidigung des Patrimonium Christi zu sterben“⁹⁷. Auch Johannes VIII., in gleichem Maße mit dem Kampf gegen den Islam beschäftigt, sicherte seinen Soldaten das „ewige Leben“ zu, würden sie im Kampf „gegen Heiden und Ungläubige“⁹⁸ den Tod finden.

95 Diese Überzeugung kommt auch im 11. Jahrhundert immer wieder zum Ausdruck. Gregor VII. spricht an einer Stelle explizit von der *fides* gegenüber dem Herrn, vgl. Noth, Albrecht, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, S. 109; siehe weiter auch Riley-Smith, *Crusading*, S. 36–37.

96 Ausführlich Erdmann, *Entstehung*, S. 22–29.

97 *Novit enim omnipotens, si quislibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione anime ac defensione patrie christianorum mortuus est, ideo ab eo pretitulatum premium consequetur.* XI. Epistolae selectae Sergii II, Leonis IV, Benedicti III, pontificum Romanorum, in: MGH Epp 5, S. 601.

98 *Quia veneranda fraternitas vestra modesta interrogatione sciscitans quesivit, utrum hi, qui pro defensione sancte Dei ecclesie et pro statu Christiane religionis ac rei publice in bello nuper ceciderunt aut de reliquo pro eadem re casuri sunt, indulgentiam possint consequi delictorum, audenter Christi Dei nostri pietate reponдемus, quoniam illi, qui cum pietate catholice religionis in belli certamine cadunt, requies eos eterne vite suscipiet contra paganos atque infideles strenue dimicantes,* Iohannes Episcopus, in: MGH Epp 7, S. 125.

Diese Entwicklungen speisten sich jedoch nicht ausschließlich aus nach außen gerichteten Prozessen. Weitere Prägung erfuhr die kirchlich sanktionierte Gewaltanwendung mit der Herausbildung des Ritterstandes, u.a. in der Zeit der Gottesfriedensbewegung im 10. Jahrhundert. Anschwellende Bevölkerungszahlen hatten mit zu einem ausufernden Fehdewesen konkurrierender Klans beigetragen und fügten der christlichen Gesellschaft vor allem Frankreichs enormen Schaden zu. Um die Einhaltung der göttlichen Waffenruhe (*treuga Dei*) zu garantieren und dem Morden ein Ende zu bereiten, stellte die Kirche eigene Pax-Milizen auf. Diese rekrutierten sich zu großen Teilen aus dem Hochadel, eben jenem Kreis, der zuvor für die gewalttätigen Eskalationen des Fehdewesens verantwortlich war. Sie sollten ein erneutes Aufflammen von Konflikten in einer *de facto* feudalen Beziehung zum Dienstherrn Kirche mit Waffengewalt unterbinden.⁹⁹ Diese nun neue und gleichsam ehrenhafte Rolle der *milites* verlangte nach Legitimation, die dem Ritterstand ab 950 immer mehr durch quasi-liturgische Elemente wie der Schwertsegnung oder der sich daraus entwickelnden Ritterweihe zu Teil wurde.¹⁰⁰ Auf diese Weise verzweigte und vergeistigte sich die Beziehung zwischen Kirche und Soldat zunehmend und auch der Tod, wenn auch gegen Christen erlitten, genoss letztlich das Wohlwollen der kirchlichen Autorität.

99 „Es kam darauf an, diesen durch die Fehde Geschädigten Schutz zu bieten – eine Aufgabe, die letztlich nur die Verursacher des Übels, die *milites*, leisten konnten und zunehmend auch geleistet haben. Es war die bleibende Frucht der Gottesfriedensbewegung, dass sie den *milites* den Schutz der Schutzbedürftigen als ihr spezielles *officium*, als ihr Amt, ans Herz gelegt hat.“ Fleckenstein, Rittertum, S. 106; vgl. auch Cowdrey, Genesis, S. 13–14, Erdmann, Entstehung, S. 53–59 und Forey, Emergence, S. 183–184.

100 Siehe unter andere: Fleckenstein, Rittertum, S. 53–60, insbes. 56–57 sowie 106–107; Cowdrey, Pope Urban II, S. 17; id, Genesis, S. 15–17.

In der Zeit des Reformpapsttums intensivierte sich die Beziehung zwischen *milites* und geistlicher Führung weiter.¹⁰¹ Beide begannen sich zu ergänzen, und das, obwohl das kirchliche Tötungsverbot nach wie vor Gültigkeit besaß. Von dieser Ambivalenz ausgeschlossen blieb jedoch der eigene Tod im Dienst der Kirche, der zwar zumeist nicht als Martyrium betitelt, in seiner Verdiensthaftigkeit doch zumeist keine Zweifel aufwarf. So versprach Papst Leo IX. den deutschen Truppen 1053 in der Schlacht bei Civitate himmlische Belohnungen im Falle des Ablebens¹⁰², und auch Papst Gregor VII. tat selbiges in seiner Kreuzzugskampagne im Jahr 1074 gegen die Seldschuken.¹⁰³ Papst Gregor war es auch, der erstmals die Heiligmäßigkeit einer Person erkannte, gerade weil sie als Soldat gestorben war, womit er aus kirchlicher Sicht eine völlig neue eschatologische Wertschätzung des Soldatenstandes einläutete.¹⁰⁴ Zumindest im Falle der Päpste fiel der Begriff des Märtyrers zwar nie explizit, aber dennoch war die Sprache eindeutig.¹⁰⁵ Die Chance zum erfahrbaren Märtyrertod

101 Vgl. Erdmann, Entstehung, S. 107–133.

102 Vgl. Borgia, Stefano, *Memorie storiche della pintificia città di Benevento* 2, Rom 1764, S. 321; vgl. auch Cowdrey, *Martyrdom*, S. 48.

103 Vgl. *The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, hg. von H. E. J. Cowdrey, Oxford 1972, S. 10–13, Nr. 5. Sein Pontifikat wird bisweilen als Wendepunkt im Umgang des Papsttums mit Kriegsführung und Gewaltanwendung gesehen vgl. Cowdrey, *Christianity*, S. 178–179; id, *Martyrdom*, S. 47–49; id, *Pope Urban II*, S. 17–18; id, *Genesis*, S. 17 und 19–21.

104 Der erste Anführer der Pataria Bewegung war Ariald, der von seinen Anhängern auch schon als Märtyrer verehrt wurde, bevor später der Opfertod Erlembalds, gestorben im Jahr 1075 sowie der des Pataria-Priesters Liutprand, von Papst Gregor wortreich gepriesen wurden, vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 48 und id, *Genesis*, S. 20. Aufschlussreich sind diebezüglich die Texte Bonizo von Sutris, einem eifrigen Unterstützer der Pataria-Bewegung; allen voran der *Liber ad amicum*, siehe ausführlich hierzu: id, *Pope*, S. 4–6.

105 Colin Morris schlägt einen Grund dafür vor: „In all probability popes did not consider themselves authorized to bestow the rank of martyr, which God alone could give; and thought about the penitential system, and the place of the papacy within it, was still not very advanced. It is in the

im Rahmen eines in den Augen der Päpste gerechten Krieges, so scheint es, hatte wieder Einzug in die christliche Lebenswelt gehalten.

Gemein ist all diesen Aufrufen, dass sie dem Konflikt zweier Religionen untereinander geschuldet waren, als solche die römische Kirche in Bedrängnis sahen und somit den für die Kirche kämpfenden Soldaten als den für die gerechte Sache Sterbenden interpretieren konnten. Theologen des 11. Jahrhunderts wie Bischof Anselm II. von Lucca konnten dabei auf Überlegungen der großen Kirchenlehrer im Format eines Augustinus von Hippo oder Isidor von Sevilla zurückgreifen, die in einigen ihrer Schreiben dargelegt hatten, unter welchen Bedingungen Krieg gerecht sein könne.¹⁰⁶ Ermöglicht wurde dies unter anderem durch die grundsätzliche Trennung zweier eng verbundener Elemente, denen immer wieder entscheidendes Gewicht zukommen sollte: Absicht und eigentliche

eleventh century that we find the general promise of salvation to faithful warriors being 'earthed' (so to speak) in the status of martyrdom or in the grant of indulgences, that is, remission of due penance." Morris, *Martyrs*, S. 95.

106 *Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi, dubitare fas non est, vel ad terrendam, vel ad obterendam, vel ad subjugandam mortalium superbiam: quando ne illud quidem quid humana cupiditate geritur, non solum incorruptibili Deo, sed nec sanctis ejus obesse aliquid potest; Aurelius Augustinus, Contra Faustum Manichaeum, in: PL 42, Sp. 448; Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit: 'Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. [3] Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.'* Isidorus Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum*, hg. von W. Lindsay, Oxford 1911, Libri XX, De bello et ludis, Liber XVII, S. 707; vgl. Cowdrey, *Christianity*, S. 177–181. Dennoch blieb das Verhältnis der Kirche zum Tötungsvorgang an sich immer ambivalent, und man hielt Buße für angebracht, selbst im Rahmen eines gerechten Krieges, wenn ein Soldat seinen Gegenüber verwundet oder getötet hatte, vgl. id., *Genesis*, S. 17–18 und weiterführend id., *Bishop Ermenfrid of Sion and the Penitential Ordinance following the Battle of Hastings*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), S. 225–242.

Handlung. Wenn die Intention nicht sündhaft, sondern gottgefällig war, so der Schluss, könne die daraus resultierende Tat im Kern unmöglich verwerflich sein.¹⁰⁷ Bernhard von Clairvaux sollte später diesen Aspekt für die Templer umfassend aufgreifen und erläutern (siehe Kapitel 2.5.2).

Der Umstand, dass der von Augustinus beschriebene Verteidigungskrieg in den Augen der Päpste in 10. und 11. Jahrhundert gegeben war und der beschriebene theologische Gedankengang, dass lediglich die individuelle Intention über den Charakter der Tat entschied, bilden das Rüstzeug, durch welches sich der Martyriumsgedanke vornehmlich während der Zeit des Reformpapsttums auch in Situationen aktiver Gewaltanwendung einzubetten vermochte.¹⁰⁸ Derzeitigem Kenntnisstand nach gibt es keine Hinweise darauf, dass sich Theologen dieser Zeit mit dem Unterschied zwischen dem sich friedlich hingebenden frühchristlichem Märtyrer und dem in der Schlacht unter exzessiver Gegenwehr fallenden Soldaten des 11. Jahrhunderts auseinandergesetzt hätten – vielleicht auch deshalb, weil die Päpste es nicht als Martyrium benannten.¹⁰⁹ Entscheidendes Kriterium war in der historischen Perspektive immer, gegen wen der Tod erlitten wurde, seien es Muslime, Normannen, Ketzler oder gar Gegenpäpste. In all diesen Fällen konnte die gegenwärtig herrschende

107 Auf den Punkt brachte es Augustinus mit dem Satz: *et tandem intelligat quod Christi martyrem non facit poena sed causa*, Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium Donatistam*, in: PL 43, Sp. 522–523.

108 Vgl. Hehl, Dulder, S. 202.

109 Shepkaru deutet diesen Umstand ebenfalls an: „From the canonical viewpoint that emphasized the voluntary aspect of martyrdom, victims who succumbed to superior forces involuntarily could hardly be considered martyrs deserving of reward.“ Shepkaru, *Die for God*, S. 316; siehe auch Cowdrey, *Genesis*, S. 19–20.

kirchliche Autorität auf Basis der Idee des gerechten Krieges und der vorangegangenen Annäherung an den kriegsführenden Ritterstand den legitimen Tod proklamieren und anhand der Wiederaufnahme einer frühchristlichen Idee enorme realpolitische Macht ausüben.

Das Martyrium, ein ursprünglich plakativ widerstandsloser Akt des Aufbegehrens und Zeugnisses gegen den sich im Unrecht befindlichen und gewaltanwendenden Aggressor, war zum Ende des 11. Jahrhunderts hin nicht mehr gänzlich inkompatibel mit Gewalt (siehe ausführlich Kapitel 2.5 und 3.1). Treibende Kräfte hinter diesem Wandel waren neben einer Ausbildung des Ritterstandes feudaler Prägung zum großen Teil die *vicars Christi* selbst. Sie instrumentalisieren die Verheißung des Märtyrertodes für ihre Zwecke und schafften es so, empfängliche Gesellschaftsgruppen an sich zu binden. Auch wenn das Martyriumsversprechen insgesamt eher als Randphänomen in den Konflikten des 9., 10. und 11. Jahrhunderts zu gelten hat, so wurde damit doch der Weg geebnet für die Idee des bewaffneten Heereszuges gen Jerusalem.

1.2 Das Martyrium auf dem ersten Kreuzzug

Was Papst Urban II. im Jahr 1095 auf der Synode von Clermont predigte, war trotz allen vorangegangenen Entwicklungen ein Novum. Zwar konnte er auf eine bereits zu gewissem Grade entwickelte Theologie des Heiligen Krieges aufbauen, jedoch war diese bisher nie verbunden worden mit der spätestens seit dem 2. Jahrhundert gängigen Tradition der Pilgerfahrt, die *per definitionem* unbewaffnet zu vollziehen war, wollte sie

Gültigkeit für sich beanspruchen.¹¹⁰ Ein Resultat dieser Verschmelzung zeigt sich in einem ungewöhnlich breit aufgefasstem Heilsversprechen: gemäß der Überlieferung Fulchers von Chartres versprach Papst Urban II. den „umgehenden Erlass der Sünden für all diejenigen, die auf dem Weg, ob auf dem Land oder dem Wasser oder im Kampf gegen die Heiden, sterben. [...] Lass all die, die als Söldner für wenig Geld gedient haben, nun die ewige Belohnung erlangen.“¹¹¹ Zwar war das Versprechen an sich nicht neu, denn Urban II. selbst hatte wie einige seiner Vorgänger kurz zuvor, in dem Versuch die Kirche Tarragonas wieder aufzubauen, auf ähnliche salvatorische Mittel gesetzt.¹¹² Derartige Ablassinitiativen waren in weiten Teilen jedoch wirkungslos geblieben.

Die Reaktionen auf den Aufruf zur Befreiung der Heiligen Stätten Jerusalems und des Heiligen Landes in Clermont 1095 evozierten allerdings völlig andere Reaktionen als die Jahre zuvor. Die Gründe dafür haben verschiedene Forschergenerationen immer unterschiedlich benannt. Bedeutsam waren sicherlich die Zugkraft Jerusalems und der Umstand, dass der Ritter nun Ritter bleiben konnte und nicht zum frommen, unbewaffneten Pilger werden musste, um sein Heilskonto aufzubessern. Entscheidend waren zudem spirituelle Neuerungen im 9. und 10. Jahrhundert, darunter das aufkommende Verlangen, auch persönlich an den Stätten zu weilen, die Jesus Christus selbst durch seine Anwesenheit, speziell

110 Vgl. Cowdrey, *Christianity*, S. 184. Grundlegend hierzu ist Erdmann, *Entstehung*, S. 284–325.

111 *Cunctis autem illuc cunctibus, si aut gradiendo aut transfretando, sive contra paganos dimicando, vitam morte praepeditam finierint, remissio peccatorum praesens aderit [...]; nunc aeterna praemia nanciscantur, qui dudum pro solidis paucis mercenarii fuerunt.* Fulcherius Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, hg. von H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 135–136.

112 Vgl. Kehr, Fridolin P, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania pontificia I: Katalanien 18,2*, Berlin 1926, S. 287–288 sowie Cowdrey, *Pope Urban II*, S. 26.

durch seinen Tod, gesegnet hatte. Möglicherweise lag deshalb der Bezug zur *imitatio Christi* in Form des Martyriums nie sonderlich fern. Vier der fünf Überlieferungen der Rede Urbans beinhalten direkte und indirekte Bezüge auf ein in Aussicht gestelltes Martyrium, am eindeutigsten der Text Guiberts von Nogent, demzufolge die Rede von Kriegen gewesen sein soll, „die den Lohn des Martyriums in sich“¹¹³ trügen. Bei aller Überlieferungsproblematik ist damit evident, dass das Thema Martyrium zum Auftakt des ersten Kreuzzuges eine Rolle spielte bzw. Urbans Worte bei den Zuhörern, unabhängig davon ob Kleriker oder Adelige¹¹⁴, zumindest im Sinne des Märtyrertodes gedeutet wurden.¹¹⁵

Die Teilnehmer des ersten Kreuzzuges jedoch verwenden den Begriff oder Bezüge auf das Konzept mit einiger Zurückhaltung – die meisten von ihnen gar nicht.¹¹⁶ Ob Chronisten vom Martyrium sprachen oder sich allgemein auf das Konzept bezogen, scheint darüber hinaus zum großen Teil abhängig von der persönlichen Präferenz des Autors gewesen zu sein sowie von der Tatsache, ob sie selber Teilnehmer dieses Zuges waren.

113 *Nunc vobis bella proponimus quae in se habent gloriosum martyrii munus, quibus restat praesentis et aeternae laudis titulus.* Guiberto, abbate monasterii Sanctae Mariae Novigenti, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*, in: *RHC Hist Occ* 4, S. 138.

114 Guibert von Nogent war Abt in Nogent, während der Anonymus der *Gesta Francorum* aktiv kämpfender Ritter war, siehe Cowdrey, *Genesis*, S. 11–12.

115 Diese Aussage war Gegenstand umfassender Forschungsdebatten, denn Riley-Smith versuchte diese einst von Erdmann aufgestellte These zu widerlegen, woraufhin Jean Flori diesen Ansatz in seiner Arbeit *Flori, Mort*, S. 121–139 aufgrund größerer Glaubwürdigkeit überzeugend rehabilitieren konnte. Ich schließe mich Floris Darstellung an, die besagt, dass sich die Identifikation der Kreuzfahrer mit dem Martyrium nicht erst im Zuge der Kreuzzugsunternehmung selbst herausbildete, sondern Bestandteil der Konzeption war.

116 Der anonyme *miles* und Autor der *Gesta Francorum* verwendet den Begriff ausführlich; vor allem Briefe sehen davon ab, vgl. Hehl, *Dulder*, S. 196–197.

Denn einige Schreiber des ersten Kreuzzuges bedienen sich häufig Verweisen auf den Opfertod, vornehmlich die, die das Heilige Land nie betreten hatten, während andere, viele davon Augenzeugen der Unternehmung, davon völlig absahen.¹¹⁷

Raimund von Aguilers, Kaplan des Grafen von Toulouse und selbst auf dem Kreuzzug dabei, verwendet den Martyriumsbegriff gar nicht.¹¹⁸ Auch Fulcher von Chartres, ebenfalls Augenzeuge des Kreuzzuges, umgeht die Terminologie, jedoch mit eindeutigen Verweisen auf das zugrundeliegende Konzept.¹¹⁹ Gänzlich anderer Natur ist der Umgang des anonymen Autors der *Gesta Francorum* mit dem Thema. Selbst ritterlichen Standes, möglicherweise normannischer Abstammung, wendet er den Martyriumsbegriff sowohl bei Erzählungen über lange vergangene Ereignisse wie auch unmittelbar zeitgenössischen Geschehnissen an. Er schreibt: Die vielen Kreuzfahrer, die bei der erfolgreichen Belagerung von Nicaea im Mai und Juni des Jahres 1097 ihr Leben ließen, „empfangen das Martyrium und übergaben ihre glücklichen Seelen freudig und wohlgenütig dem Herrn.“¹²⁰

117 Siehe hierzu den umfangreichen Anhang in Floris Arbeit, der numerisch illustriert, wie attraktiv bestimmte Autoren das Konzept des Opfertodes im Vergleich zu anderen tatsächlich fanden, vgl. Flori, *Mort*, S. 136–139; vgl. auch Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50.

118 Vgl. Flori, *Mort*, S. 136–139; Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50.

119 Vgl. Hehl, *Dulder*, S. 197; Flori, *Mort*, S. 126–127 und 136–139; Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50–51; zu Fulchers Martyriumsverständnis siehe auch ausführlich Kapitel 3.4.

120 *Fuimusque in obsedione illa per VII hebdomadas et III dies, et multi ex nostris illic receperunt martyrium et laetantes gaudentesque reddiderunt felices animas Deo*, Anonymi *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, hg. von H. Hagenmeyer, Heidelberg 1890, S. 192–193; vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 51; Hehl, *Dulder*, S. 198.

Anders geartet ist der Tod des geistlichen Anführers des Kreuzzuges, Adémar de Puy. Er verstarb Anfang August des Jahres 1098 nicht etwa in der Schlacht, sondern an Pest oder Typhus.¹²¹ Dennoch gilt er fast allen Quellen als Seliger, weil sein Tod im Zuge der Kreuzfahrt sein devotes Leben als Bischof bekrönte.¹²² Überhaupt durften auch die Geistlichen, die den Kreuzzugsarmeen voraus gingen, auf den Märtyrertitel hoffen, sollten sie getötet werden.¹²³

Diese zwei Beispiele stehen exemplarisch für die Feststellung, dass zu Beginn des 12. Jahrhunderts, nach der Einnahme Jerusalems und den Erfahrungen des ersten Kreuzzuges, der Märtyrertod insgesamt als sehr weit gefasstes Konzept zu verstehen ist.¹²⁴ Damit stand es im Widerspruch zum Martyriumsverständnis des Frühmittelalters, als nur bestimmte Menschen eine gewisse Anwartschaft auf den Märtyrerstatus haben geltend machen können. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts aber hatte

121 Vgl. Flori, *Mort*, S. 125.

122 Vgl. Raimundus Agilaeus, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, hg. von J. H. Hill, Paris 1969, S. 116–118; *Gesta Dei per Francos*, in: *RHC Hist Occ* 4, S. 210; Radulfo Cadomensi, *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana*, in: *RHC Hist Occ* 3, Paris, S. 673–674.

123 *At epicopi, presbyteri, clerici, ac monachi, ecclesiasticis ornati induvis, praemissi pariter processere crucibus, decertaturos votis adjuvare studentes flebilibus; et ipsi quoque praestolantes, si suos caedi contingeret, martyrii munus.* *Gesta Dei per Francos*, in: *RHC Hist Occ* 4, S. 205; vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 52.

124 Die für den ersten Kreuzzug verfügbaren Beispiele sind vielfach aufgearbeitet worden. Siehe: Riley-Smith, *Death*, S. 14–31; Riley-Smith Auffassung wurde dann berichtigt von Flori, *Mort*, S. 121–139. Letzterer liefert eine vollständige Auflistung aller während des ersten Zuges greifbarer Martyriumsereignisse. Siehe des Weiteren auch Cowdrey, *Martyrdom*, S. 46–56 und Hehl, *Dulder*, S. 195–210.

das Prinzip „Erweiterung“¹²⁵ (Hehl) gefunden, denn weder fand es ausschließlich auf bestimmte Personengruppen Anwendung, noch unterlagen die Umstände eines gültigen Märtyrertodes penibel festgelegten Kriterien. Der Soldat konnte genauso die Wonnen des Martyriums erlangen wie der unbewaffnete Pilger oder der Geistliche und zwar unabhängig davon, ob sie kämpfend in der Schlacht gefallen waren, auf dem Weg verdursteten oder ohne Feindeinwirkung auf einem kenternden Schiff ertrunken waren. Zudem scheint auch das Narrativ über den Tod von Kreuzfahrern weder terminologisch noch inhaltlich fixiert gewesen zu sein. Im Gegenteil, als Konzept scheint es nicht jedem Autor gleichermaßen attraktiv gewesen zu sein. Wo der eine ein Martyrium sah, erkannte der andere schlicht tragische Umstände.

Diese Feststellung deutet an, dass die Martyriumsidee weniger als Argument für einen Kreuzzug oder gar als einer seiner Auslöser zu gelten hat, sondern vielmehr als eine den Zeitgenossen verständliche und begleitende Erläuterung fungierte, wofür man die zahlreichen Risiken einer Kreuzfahrt einging und Heimat und Familie hinter sich ließ.¹²⁶ Für alle jene, die von der Idee der Kreuzfahrt überzeugt waren, bildete es eschatologisches Fundament eines gottgewollten Auftrages.

125 Hehl, Dulder, S. 198: „Der Tod eines Kreuzzugsteilnehmers gilt dem Anonymus als Märtyrertod. Ob dieser Tod gleichsam passiv hingenommen wird, wie bei einem Priester, der in einem von den Seldschuken eroberten Heerlager am Altar erschlagen wird, während er die Messe feiert, oder ob der Kreuzfahrer bei der Beteiligung an einer militärischen Operation fällt, tut nichts zur Sache. Sowohl der Dulder als auch der Kämpfer gelten dem Autor als Märtyrer.“

126 Vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50: „This suggests that martyrdom may have been of less significance as a formative influence upon the Crusade itself than as a means whereby it was accepted and interpreted.“

Das eher unscharfe, wenig fokussierte Verständnis des Martyriums zum Hochmittelalter hin zeigt die Schwächen der Übertragung eines alten Phänomens auf neue, völlig veränderte Umstände auf. Denn rund 1000 Jahre nach Christi Opfertod war das Christentum keine verfolgte Religion mehr. Es war keine Religion mehr, in welcher man keine andere Wahl hatte, als im Erleiden des Todes etwas Positives zu sehen. Im Gegenteil: Das Christentum war selbst wehrhaft geworden und in der Lage, effektive Verteidigung zu leisten. Diesem Umstand musste mit der Inklusion Kämpfender Rechnung getragen werden. Hatte sich die Großartigkeit des christlichen Martyriumsgedankens einst aus der ostentativen Passivität seinen Schächern gegenüber gespeist, hatte man sich vormals am Beispiel eines gewissen Soldaten namens Georg im 3. Jahrhundert nach Christus orientiert, der unter Verfolgung plakativ seine Waffen abgelegt hatte, integrierte man nun den *miles* in das bestehende Martyriumsverständnis.

Erstaunen muss, wie ein eschatologischer Überlebensmechanismus wie das Martyriumskonzept Zeiten überdauert hat, in denen man nicht mehr existenziell darauf angewiesen war. Und doch erlebte es eine, wenn auch zunächst zögerliche, Renaissance als Instrument, als man zu allem, was man als anders wahrnahm, in Konkurrenz trat und in parallel aufstrebenden religiösen Strömungen Feinde erkannte. Unterstützt von gesellschaftlichen Entwicklungen schwoll dieses gleichermaßen eschatologische wie machtpolitische Instrument immer weiter an und entlud seine Macht, als sich die Menschen immer besorgter um ihr Seelenheil zeigten.

Diese äquivalente Übertragung des alten Prinzips hinkte zwar, war aber insofern bedeutsam, als dass nur noch die Frömmigkeit allein (*ex sola devotione!*) mit dem Ziel, die Stätten Christi zu befreien und auf den Spuren

des Gottessohnes zu wandeln, der Antrieb für die Kreuzfahrt ins Heilige Land war. Dann durfte sich der Christ, größtenteils unabhängig von seiner Tat, an der Rechten Gottes wissen. Diese Umdeutung war mitverantwortlich für die Entfesselung ebenjener heiligen Gewalt im Zeitalter der Kreuzzüge. Wenn der Tod und die Angst vor der Sünde nicht mehr gefürchtet werden mussten, weil er aus sich selbst heraus als heilig galt, waren die Schranken offen für jegliche Art religiöser Raserei.

In genau diesem Zeitgeist entstand um 1119 der Templerorden. Er sollte sich wie keine andere religiöse Gemeinschaft vor oder nach ihr auf den Märtyrertod berufen und die Kopplung zwischen aktiver Gewaltanwendung und Märtyrertod verkörpern.

Der Templerorden im Gefüge der Kreuzzugsbewegung

2. Das Martyrium in der Ordenstheologie des Templerordens

2.1 Die Ritterorden und ihre Spiritualität

Die Ritterorden waren, wie die großen Ordensbewegungen der Benediktiner oder Zisterzienser vor ihnen auch, in allererster Linie geistliche Gemeinschaften. Es ist als spezifisches Charakteristikum einer jeden neuen Ordensbewegung zu betrachten, dass den jeweiligen Protagonisten eine ihnen mehr oder weniger eigene Geisteshaltung zugrunde lag, die ebenjenes Anlass zum Anstoß einer neuen Ordensgründung gab. Es liegt somit in der Natur der Sache, dass jeder Orden, als Kind seiner Zeit, Bräuche, liturgische Varianzen oder devotionale Schwerpunkte entwickelte, die ihm als ebensolches zu Eigen sind, bzw. waren. Die Identifizierung selbiger führt notwendigerweise zur Frage nach Einfluss und Bedeutung des Kollektivs und muss sowohl einem internen wie auch externen Vergleich unterzogen werden: Sind festgestellte Charakteristika nur in einzelnen Ordenshäusern nachweisbar? Gibt es übergreifend feststellbare, einende Elemente? Inwiefern hebt sich der betreffende Orden damit im Unterschied zu anderen Gemeinschaften nach außen hin ab?

Es sind Fragen und Überlegungen wie diese, die den Weg zu einem Begriff weisen, der dieser Zeit in der Geschichtsforschung Hochkonjunktur erlebt: Spiritualität. Bereits bei einleitenden Überlegungen zeigt sich, dass die Terminologie nicht ohne Elemente der Soziologie von Einzelnen und Gruppen, Individuen und Kollektiven auskommt und zu erklären ist.

Nur wenn beschriebene Spezifika in abgegrenzten, durch bewusste Zugehörigkeit nomineller oder geistiger Art klar definierten Gruppen betrachtet werden, können deren Einflüsse auf das, was die Spiritualität eines solchen Kollektivs bezeichnet, klar nachverfolgt und analysiert werden.¹²⁷ Der Bezugsrahmen für vorliegende Untersuchung sei somit eindeutig abgesteckt, denn diese Untersuchung möchte unter anderem das spirituelle Fremd- und Selbstbild¹²⁸ der Angehörigen des Templerordens in den Blick nehmen, die sowohl untereinander als auch nach außen hin durch die Mitgliedschaft im Orden und durch das Tragen des Habits eindeutig als solche identifizierbar waren.

Unklar ist jedoch, was Spiritualität in der Geschichtsforschung letztlich beschreibt; der Begriff sei „unscharf“¹²⁹, wie verschiedentlich festgestellt wurde und steht damit in seiner modernen Prägung wohl in Kontrast zu einem möglichen Equivalent im mittelalterlichen Verständnis.¹³⁰ Gründend in der lat. *spiritualitas* als frühchristlicher Neologismus seines griechischen Pendantes erhielt der Begriff in seiner heutigen Verwendung erst

127 Einleitende Arbeiten zum Identitätsbegriff, siehe: Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2013; Emcke, Carolin, Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt am Main 2010.

128 Zum Begriff des Selbstbildes unter Kreuzfahrern, siehe: Vökl, Martin, Muslime - Märtyrer - Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge, Stuttgart 2011, S. 12.

129 Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, hg. von C. Kasper u. K. Schreiner, St. Ottilien 1994, S. 7.

130 Siehe Eberl, Immo, Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens, Darmstadt 2002, S. 159–160 sowie Hödl, Ludwig, „Spiritualität“, in: LexMa 7, Sp. 2124; Leclercq, Jean, Die Spiritualität der Zisterzienser, in: Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit; eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler; Aachen, Krönungssaal des Rathauses 3. Juli - 28. September 1980, hg. v. K. Elm, Köln 1980, S. 149–157.

als frz. *spiritualité* seine maßgebliche Prägung im französischen Katholizismus des beginnenden 20. Jahrhunderts und setzte sich erst nach 1945 in Deutschland durch.¹³¹ Die vergleichsweise späte Auseinandersetzung mit dem *Terminus* mag zu der begriffsinhaltlichen Unklarheit beigetragen haben. Entsprechend weit ist folglich die Bandbreite der Aspekte, die man gemeinhin unter dem Begriff sammelt und es ist dahingehend der Praktikabilität geschuldet, dass der Historiker dazu neigt, in Mustern der Gruppenzugehörigkeit, in vorliegendem Fall der Ordenszugehörigkeit, zu denken.

Weil sich eine Gruppe auch jenseits jeglicher Institutionalisierung definieren kann, ist mit Spiritualität grundsätzlich aber ein weit größerer, zumeist auf die persönliche Mentalitätsebene abzielender Wirkungskreis angezeigt, der entsprechend seines Anwendungsgebietes unterschiedlich zu verstehen ist. Wo man im monastischen Leben das Gebet, die Schriftlesung, die Gewissensprüfung und Andacht als elementare Manifestationen von Spiritualität verstand, bildete seit dem frühen Christentum sowohl das Martyrium als Element der Nachfolge Christi oder das Eremitendasein, wie später auch zum Beispiel die Wallfahrt oder der Mystizismus einen Teil der Prägung von Spiritualität.¹³² Schon vor gut 20 Jahren schieden sich die Geister aufgrund dieses Komplexitätsproblems des Begriffes „Spiritualität“ speziell im Bereich der Ritterorden. Als Hans-Dietrich Kahl die Aufgabe zuteilwurde, die 6. Ordines Militares Konferenz im

131 Vgl. Sudbrack, Josef, Waldenfels, Hans, Weismayer, Josef, Fraling, Bernhard, Fuchs, Gotthard, Tremel, Hubert u. Becker, Sylvia, „Spiritualität“, in: LThK 9, Sp. 853; siehe auch allgemein Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, hg. von M. Viller, 17 Bde., Paris 1937-1995.

132 Vgl. Hödl, „Spiritualität“, in: LexMa 7, Sp. 2124.

polnischen Thorn 1991 mit dem Schwerpunkt der Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter zusammen zu fassen, bemerkte er kritisch, dass es bezweifelt werden darf, dass „die Volksfrömmigkeit in den Begriff“¹³³ der Spiritualität einbezogen werden kann, wie Stefan Kwiatkowski es gerne gesehen hätte. Genauer betrachtet zeigt sich aber auch, dass die Uneinigkeit nicht bezüglich der eigentlichen Kerndefinition von Spiritualität herrscht, sondern bezüglich dessen Ausprägung und Anwendbarkeit, denn nichts anderes beschreibt der Disput um die Volksfrömmigkeit und die aufgezählten Beispiele.

Angesprochener Kern ist vielen Definitionen gemein: Spiritualität beschreibe das Verhältnis, die Grundhaltung eines Individuums oder auch einer Gruppe zum Transzendenten, „ist Folge und Ausdruck seines religiösen [...] Daseinsverständnisses“¹³⁴ und zielt auf die „Vollendung des Menschen, [...] die Nachfolge Christi [und/oder] Gotterkennen“ ab.¹³⁵

Ähnlich versuchte es Peter Dinzelbacher in seinen Überlegungen zum Konzept der persönlichen Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux zu formulieren. Er suchte sich von der Kategorie der Zugehörigkeiten zu lösen

133 Kahl, Hans-Dietrich, Die Spiritualität der Ritterorden als Problem. Ein methodologischer Essay, in: Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter, hg. v. Z. H. Nowak, Torún 1993, S. 271.

134 Wiggerman, Karl-Friedrich, „Spiritualität“, in: TRE 31, S. 709; Siehe auch Sudbrack, Waldenfels, Weismayer, Fraling, Fuchs, Tremel u. Becker, „Spiritualität“, in: LThK 9, Sp. 852–860; Hödl, „Spiritualität“, in: LexMa 7, Sp. 2124.

135 Hödl, „Spiritualität“, in: LexMa 7, S. 2125; allgemein auch Pfeifer, Michaela, Gibt es eine Zisterzienserspiritualität? Die Problematik des zisterziensischen Ursprungscharismas anhand von Texten des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Spiritualität und Herrschaft. Konferenzband zu „Zisterzienser, Multimedia, Museen“, hg. v. O. Schmidt, H. Frenzel u. D. Pötschke, Berlin 1998, S. 10–30.

und versteht Spiritualität ebenfalls in erster Linie als die Beziehung zwischen Mensch und Transzendente – dies auf einer „emotionalen, aber auch verstandsmäßigen“¹³⁶ Basis. Auch die Thorner Konferenz bezeichnete „das bewusste Öffnen [des Menschen] gegenüber dem geglaubten Wirken dieses ‚Heiligen Geistes‘“¹³⁷ als elementar. Wenn Dinzelbacher nun nicht nur die Beziehung eines Menschen zu seinem Gott, sondern auch zu „seiner irdischen Umwelt, d.h. zu Mitmenschen“¹³⁸ in den Begriff inkorporiert, so schließt sich der Kreis auch zu christlichen Ordensgemeinschaften.

Unklarheit herrscht desweiteren im Zusammenhang mit der Frage, welches Maß an Wechselwirkung zwischen Spiritualität und realem Handeln zu bestehen habe. Während Kaspar Elm Spiritualität als „Spezifikum geistlicher Korporationen“ versteht, welches gerade „unabhängig vom Grad ihrer tatsächlichen Realisierung“¹³⁹ ist, so sieht Giles Constable im Gegenzug in den Schnittpunkten zwischen Devotion und daraus resultierender Handlung den eigentlichen Spiritualitätsbegriff angesiedelt.¹⁴⁰ Die Frage danach „wie Glaube gelebt wird und was die Menschen taten,

136 Dinzelbacher, Peter, Zum Konzept persönlicher Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern, in: Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, hg. v. C. Kasper u. K. Schreiner, St. Ottilien 1994, S. 102, Anm. 20.

137 Kahl, Spiritualität, S. 272.

138 Dinzelbacher, Konzept, S. 102, Anm. 20.

139 Kahl, Spiritualität, S. 271.

140 Vgl. Constable, Giles, The reformation of the twelfth century, Cambridge [u.a.] 1996, S. 14–15; Vgl. Purkis, William J, Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095 - c.1187, Woodbridge 2008, S. 8.

um diesem Glauben nachzugehen“¹⁴¹ ist für diese Studie zentral und soll immer wieder dazu anregen, im Kontext der Martyriumsforschung nach den Wechselwirkungen zwischen Glaube und konkreter Handlung zu fragen.

Obwohl es hilfreich ist, sich über den geradezu ausufernden Bedeutungshorizont des Spiritualitätsbegriffes bewusst zu sein, ist es gerade im Kontext der Ordensforschung, speziell der Ritterordensforschung, sinnvoll, im Sinne der soziologischen Schemata von Gruppenzugehörigkeit zu denken. Dies nicht nur, weil davon auszugehen ist, dass Zeitgenossen und auch Ordensangehörige selbst durch die offensichtlich wahrnehmbare Zugehörigkeit von Mitmenschen zu religiösen Institutionen in eben solchen Mustern dachten und sich entsprechend einordneten, sondern vor allem, weil gerade der Sonderstatus der Templer als lange Zeit dominante und permanente militärische Kraft in Outremer ihre Wahrnehmung von außen als Institution verstärkt haben muss.¹⁴² Der Orden war ein festes, institutionell klar umrissenes Kollektiv der mittelalterlichen Gesellschaft und muss demnach auch aus Sicht der Forschung als solches behandelt werden.

141 „[H]ow a faith is lived and what people do about their religious beliefs“, Constable, *reformation*, S. 14.

142 Zum Bild der Templer in der öffentlichen Wahrnehmung, siehe u.a.: Barber, Malcolm, *The Social Context of the Templars*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 34 (1984), S. 27–46; Menache, Sophia, *The Templar Order: a Failed Ideal?*, in: *Catholic Historical Review* 79 (1993), S. 1–21; ead., *A Clash of expectations: Self Image versus the Image of the Knights Templar in Medieval Narrative Sources*, in: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hg. v. R. Czaja, Toruń 2005, S. 47–58; Nicholson, Helen, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the military orders, 1128 - 1291*, Leicester 1993.

Es darf nicht davon ausgegangen werden, dass der Bedeutungsinhalt des Forschungsbegriffs Spiritualität statisch und in seiner jeweiligen Ausprägung fixiert ist. Ganz im Gegenteil muss klar sein, dass er inhaltliche Schwankungen, Entwicklungen und Reduzierungen einbezieht, die es nachzuzeichnen gilt. Zurecht weist Jochen Schenk darauf hin, dass im Falle der Templer, wie bei jeder anderen Ordensgemeinschaft auch, wohl kaum davon auszugehen sei, dass die spirituelle Denkweise der Gründungsväter in jeglicher Hinsicht übereinstimmte mit den Überzeugungen folgender Templergenerationen.¹⁴³ Mit dem Wachstum von Institutionen geht zwangsläufig Wandel einher, der entweder zur Schärfung, bzw. Verwässerung, oder aber zu Verlust und Wiederaufnahme einzelner spiritueller Aspekte führte.¹⁴⁴ Ob deshalb in Frage gezogen werden muss, ob man überhaupt von einer institutionellen Templerspiritualität sprechen kann, bleibt zunächst dahingestellt.¹⁴⁵ In der folgenden Arbeit als Spiritualität verstandener Bedeutungsnexus sieht die Entwicklung seiner verschiedenen Komponenten aber als natürlichen Teil an, den es nachzuverfolgen gilt.

Es ist festzuhalten, dass trotz der Emanzipationsrufe aus Thorn die Spiritualitätsforschung im Bereich der geistlichen Ritterorden immer noch in den Kinderschuhen steckt. Dabei liegt gerade in der Verschmelzung von Ordensidee und militärischer Gewaltanwendung eine besondere Herausforderung für die theologisch interessierte Geschichtswissenschaft, deren Relevanz eigentlich keinerlei weiterer Begründung bedarf. Man scheint

143 Vgl. Schenk, Jochen, Some hagiographical evidence for Templar spirituality, religious life and conduct, in: *Revue Mabillon* 22 (2011), S. 101.

144 Vgl. Elm, Kaspar, Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hg. v. Z. H. Nowak, Torún 1993, S. 11.

145 Vgl. Schenk, Evidence, S. 101.

sich hier jedoch weitestgehend mit dem Gedanken arrangiert zu haben, dass die Bewegung der Ritterorden wohl wenig theologisch-spirituelle Unterschiede zu den nicht-militärischen Orden ihrer Zeit aufwies, mit der Ausnahme, dass bei den einen Waffengewalt gestattet war, bei den anderen nicht. Zum Teil muss dieser Überlegung natürlich zugestimmt werden, denn die Templer entsprangen dem theologischen Geist des späten 11. Jahrhunderts, speziell dem des 1. Kreuzzuges, und weisen in ihrer spirituellen Konzeption notwendigerweise Parallelen zu verschiedensten Gedanken und Konzepten ihrer Zeit auf. Einblicke hierzu brachten einige Studien des Benediktiners Jean Leclercq, der über seine Forschungen zu Bernhard von Clairvaux auch Erkenntnisse zu den Templern lieferte.¹⁴⁶ Pionierarbeit leistete zudem der 1991 erschienene Aufsatz von Anne-Marie Legras und Jean-Loup Lemaître, die erstmals einen Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs der Templer und Johanniter über den Zugang von erhaltenen Inventarlisten und Liturgie lieferten.¹⁴⁷ Der damit gesetzte methodische Trend sollte sich später in den Arbeiten Cristina Dondis fortsetzen.¹⁴⁸ Die Vorträge des 6. Ordines Militares Kolloquiums, als Druckwerk erschienen 1993, fokussierten sich getreu der Ursprungsidee der Tagungsserie vornehmlich auf den Deutschen Orden und die Johanniter,

146 Leclercq, Jean, *Saint Bernard's Attitude toward war*, in: *Studies in medieval Cistercian history*, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1976, S. 1–40; id, document, S. 86–89.

147 Vgl. Legras, Anne-Marie u. Lemaître Jean-Loup, *La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, in: *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle. Textes en hommage a Lucie Fossier*, hg. v. C. Bourlet u. A. Dufour, Paris 1991, S. 77–137.

148 Vgl. Dondi, Cristina, *The Liturgies of the Religious Military Orders*, in: *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, hg. v. U. M. Lang, Chicago 2009, S. 143–158; ead, *The Liturgy of the Canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and a catalogue of the manuscript sources*, Turnhout 2004.

sind aber in den methodischen Ansätzen auch für die Templerforschung als wegweisend zu betrachten. Besonders hervorzuheben sind hierin die Arbeiten von Gabriela Wiechert und Edward Potkowski.¹⁴⁹ Die jüngere Forschung hat vor allem durch Studien von Helen Nicholson¹⁵⁰, Sebastián Salvadó¹⁵¹, Damien Carraz¹⁵², Tom Licence¹⁵³, Jochen Schenk¹⁵⁴ und William Purkis¹⁵⁵ zumeist erfolgreich versucht die immer deutlicher zu Tage tretenden Defizite der Templerforschung auf diesem Feld mittels unterschiedlicher Zugänge zu schließen.

149 Wiechert, Gabriela, Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hg. v. Z. H. Nowak, Toruń 1993, S. 131–146 sowie Potkowski, Edward, *Spirituality and reading. Book collections of the Teutonic Order in Prussia*, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, S. 217–240.

150 Nicholson, Helen, Saints venerated in the Military Orders, in: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hg. v. R. Czaja, Toruń 2005, S. 92–113; ead, *The Head of St. Euphemia: Templar Devotion to Female Saints*, in: *Gendering the Crusades*, hg. v. S. Edington, Cardiff 2001, S. 108–120.

151 Salvadó, Sebastián E, Interpreting the Altarpiece of Saint Bernard: Templar Liturgy and Conquest in Thirteenth-Century Majorca, in: *Iconographica: Rivista di iconografia medievale e moderna* 5 (2006), S. 48–63; id, *Icons, Crosses and the Liturgical Objects of Templar Chapels in the Crown of Aragon*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgdorf, Farnham 2010, S. 183–197; id, *Templar Liturgy and Devotion in the Crown of Aragon*, in: *On the margins of crusading: the military orders, the Papacy and the Christian world*, hg. v. H. Nicholson, Farnham 2011, S. 31–44.

152 Carraz, Damien, *La spiritualité de la chevalerie au XIIe siècle d'après le cartulaire du Temple de Richerenches*, in: *Au Moyen Âge entre Provence et Dauphiné. Archéologie et histoire autour de Lachau en Baronnies, actes du colloque de Lachau, 25-27 septembre 2009*, hg. v. M. Bois, Le Luminaire-Archéo-Drôme 2013, S. 75–90.

153 Licence, Tom, *The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints*, in: *Crusades* 4 (2005), S. 39–57.

154 Schenk, Evidence, S. 99–119; id, *The Cult of the Cross in the Order of the Temple*, in: *As ordens militares: freires, guerreiros, cavaleiros*, hg. v. I. C. Fernandes, Palmela 2012, S. 207–219.

155 Vgl. Purkis, *Crusading Spirituality*.

2.2 Das Martyrium als Komponente von Spiritualität

Basierend auf der Grundannahme dieser Arbeit, derzufolge der im Kampf gegen die Feinde des Glaubens erlittene Märtyrertod von besonderer Bedeutung im Orden der Templer gewesen sein muss, stellt sich die Frage, ob das diesem Gedanken zugrundeliegende Konzept des Martyriums tatsächlich als Bestandteil des Sammelbegriffs „Spiritualität“ gelten muss. Mit anderen Worten: Ist von einem Spiritualitätsaspekt die Rede, wenn man über das Martyrium reflektiert?

Man ist zunächst verleitet, diese Frage angesichts ihrer offensichtlichen Simplizität zu missachten, denn zum einen war die Idee des Martyriums durch die Geschichte des Christentums hindurch bis hin zu den Kreuzzügen in ihrer Popularität zwar Schwankungen unterworfen, ist aber nie gänzlich aus dem christlichen Horizont verschwunden; zum anderen hat der gewaltgeladene Kontext der Kreuzzüge der Martyriumsidee sicherlich neuen Auftrieb verliehen. Angesichts der angedeuteten Komplexität des Spiritualitätsbegriffs ist die Frage damit aber nur ungenügend beantwortet. Hierzu sollen an dieser Stelle drei einer Antwort dienliche Überlegungen formuliert werden:

1: Gemäß der im vorangegangenen Kapitel dargelegten Überlegungen müsste das Konzept des Martyriums Teil des Selbstverständnisses von Ordensmitgliedern der Templer sein, und innerhalb des gesamten Bezugssystems, d.h. in großen Teilen des Ordens, nachweisbar sein. Zudem müsste es von seiner Idee her auf Vollendung gerichtetes Handeln repräsentieren. Während letzter Aspekt *per definitionem* auf das Martyrium zutrifft, lediglich durch die nicht wenig bedeutsame Prämisse der *intentio*

Einschränkung findet (s.u. Kapitel 2.5.2), sind die beiden anderen Punkte zentraler Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

2: Kaspar Elm formulierte Spiritualität als ein „Spezifikum geistlicher Korporationen, [...] als Orientierung auf bestimmte normative Forderungen, unabhängig vom Grad ihrer tatsächlichen Realisierung“¹⁵⁶. Seine Überlegung ist insofern bedeutsam, als das sie nicht nur zum Vergleich der Ritterorden untereinander auffordert, um einen Aspekt als ordensspezifisch zu charakterisieren, sondern weil er damit auch die Frage nach der Normierung eines theologisch-eschatologischen Konzepts stellt. Ganz konkret wird neben den feierlichen Privilegien der römischen Kurie, die Ordensregel der Templer mitsamt den Statuten nach Hinweisen zum Martyrium zu durchsuchen sein, weil sie als Texte mit normativem Charakter den ganzen Orden betreffen.

3: Der von Kaspar Elm verwendete Begriff des ‚Spezifikums‘ offenbart die Notwendigkeit der Abgrenzung des mittelalterlichen Martyriumbegriffs von der *imitatio Christi*-Terminologie.¹⁵⁷ Die jesuanische Aufforderung des „Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme das Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8, 34 bzw. Mt 10, 38)

¹⁵⁶ Kahl, *Spiritualität*, S. 271.

¹⁵⁷ Zum Gedanken der *imitatio Christi* im monastischen Kontext, siehe: Kohlhaas, Radbert, *Das Motiv der Imitatio in der Sakramententheologie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 8,1 (1963), S. 47–57; Tinsley, Ernest J, *The imitation of God in Christ. An essay on the biblical basis of Christian spirituality*, London 1960; Constable, Giles, *The ideal of the imitation of Christ*, in: *Three studies in medieval religious and social thought. The interpretation of Mary and Martha; The ideal of the imitation of christ; The orders of society*, hg. v. G. Constable, Cambridge 1998, S. 143–248; Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 22–29; Southern, Richard William, *Western society and the church in the middle ages*, Harmondsworth 1970 sowie die Arbeiten in *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, hg. von C. W. Bynum, Berkeley 1982.

als Kernbotschaft der Nachfolge Christi liegt beiden Konzepten zu Grunde. Während aber das frühe Christentum das Martyrium eng mit der *imitatio*-Aufforderung verknüpfte, es als dessen „Verdichtung“ (Karl Suso Frank) verstand, wurde der Gedanke des Martyriums im Mittelalter abgelöst von der *imitatio*-Idee, die in der mittelalterlichen Wahrnehmung zum Beispiel in der Pilgerfahrt, vor allem aber in der Entscheidung zu einer monastischen Lebensweise Ausdruck fand.¹⁵⁸ Der in der benediktinischen Nachfolge zu deutende Christozentrismus der zisterziensischen Spiritualität ist Paradebeispiel eines auf der *imitatio Christi*-Lehre fußenden monastischen Verständnisses (s.u. Kapitel 2.3).¹⁵⁹

Gemäß den Ausführungen Bernhards von Clairvaux sind nur durch die Tugendhaftigkeit des Mönches und dessen empathische Teilhabe am Leiden des Herrn durch Askese und *memoratio* bzw. *recordatio*, die Nachfolge Christi und die letztliche Teilhabe am Heil möglich.¹⁶⁰ Weil im Gegensatz zu den Franziskanern später das *claustrum* bei den Zisterziensern nicht verlassen werden durfte (sie folglich auch nicht auf Kreuzfahrt gehen

158 Frank, Karl Suso, „Nachfolge Jesu“, in: TRE 23, S. 687; Baumeister, Genese, S. XIII; frühe Mönche sahen sich allein aufgrund ihrer entbehrensreichen Lebensweise als Märtyrer in der Nachfolge Christi und der frühen Märtyrer, Constable, Giles, Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages, in: Culture and spirituality in medieval Europe, hg. v. G. Constable, Aldershot 1996, S. 11, IX.

159 Siehe ausführlich: Leclercq, Jean, Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 8,1 (1963), S. 58–72 sowie Wipfler, Esther, „Corpus Christi“ in Liturgie und Kunst der Zisterzienser im Mittelalter, Münster 2003, S. 13–21.

160 „In uns können genauso wenig wie in Christus Beispiel und Sakrament getrennt werden. Wir können nicht nachahmen ohne teilzuhaben, noch teilhaben ohne Nachahmung. Die Nachahmung ist der einzige Weg, der zur Vereinigung mit dem Herrn führt.“ Leclercq, Christusnachfolge, S. 64.

durften¹⁶¹), geschah die wortgetreue Nachfolge einer Pilgerfahrt in weiten Teilen über die Projektion des himmlischen Jerusalems auf das Kloster: der Mönch galt auch und vor allem bei Bernhard als Bewohner Jerusalems.¹⁶²

Das konsequente Weiterdenken der *imitatio*-Idee zisterziensischer Prägung könnte sich im militärischen Kontext der Kreuzzüge im Orden der Templer manifestiert haben, in welchem das Martyrium als Klimax des *imitatio Christi*-Gedankens mit selbigem erneut konzeptionelle Verknüpfung fand¹⁶³, weil nun auch real das Martyrium gegen die Feinde des

161 Vgl. Constable, Giles, Opposition to pilgrimage in the Middle Ages, in: Religious Life and Thought, hg. v. G. Constable, London 1979, S. 125–146 und Leclercq, Jean, Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 55 (1960), S. 212–225.

162 *Puto enim hoc loco Prophetam Ierusalem nomine designasse illos, qui in hoc saeculo vitam ducunt religiosam, mores supernae illius Ierusalem conversatione honesta et ordinata pro viribus imitantes, et non veluti hi qui de Babylone sunt, vitam in perturbatione vitiorum scelerumque confusione vastantes.* Bernardus Claraevallensis, Sermones super Cantica Canticatorum, in: SBO 2, S. 112, noch prägnanter in einem Brief Bernhards an Alexander, den Bischof von Lincoln, um 1129: *Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione, et cognitione quadam spiritus sociata.* id, Epistolae 1, in: SBO 7, S. 158, Nr. 64. Siehe weiter: Purkis, Crusading Spirituality, S. 99; Leclercq, Attitude, S. 10; Kienzle, Beverly Mayne, Cistercians, heresy and crusade in Occitania. 1145 - 1229. Preaching in the Lord's vineyard, York 2001, S. 59–60; Brundage, James, The Transformed Angel (X 3.31.18): The Problem of the Crusading Monk, in: Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Shannon 1971, S. 55–62; id, Crusades, clerics and violence: reflections on a canonical theme, in: The experience of crusading. 1: Western Approaches, hg. v. M. G. Bull u. N. Housley, Cambridge 2003, S. 149–150 und Auffarth, Christoph, Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002, S. 119–121. Dass auch die monastische und asketische Lebensform als Martyrium aufgefasst werden konnte zeigt, Angenendt, Arnold, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, S. 55–61.

163 Es sei hier auf die Untersuchung von William Purkis hingewiesen, der gezeigt hat, dass sich der Kreuzzugsaufruf Urbans II. in seiner *imitatio*-Idee unterscheidet zu den Aufrufen des zweiten

Christentums erlitten werden konnte – eine Möglichkeit, die Jahrhunderte vorher nicht in vergleichbarem Umfang gegeben war (siehe Kapitel 1.1).¹⁶⁴

Es ist hierbei im Verständnis Bernhards von entscheidender Bedeutung, dass die wahre und vollständige *imitatio Christi* nicht im Zuge einer temporären Unternehmung wie einem Kreuzzug nachvollzogen werden konnte, obwohl dieser an sich, wie seine Predigten zeigten, auch verdienstvoll ist.¹⁶⁵ Die Übertragung und Weiterführung des *imitatio*-Gedankens auf die Templer kann aber nur deshalb funktionieren, weil auch sie

Kreuzzuges, die vornehmlich unter zisterziensischer Leitung stattfanden (Bernhard von Clairvaux, Eugen III.). Er geht zudem noch weiter und vertritt die Meinung, dass die *imitatio* Devotion in den zisterziensischen Kreuzzugsaufrufen gänzlich absent ist, siehe: Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 85, 90–91 und 94–95. Gegenteilige Meinungen werden von Cole, Penny J, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095 - 1270*, Cambridge 1991, S. 59–60 und Katzir, Yael, *The Second Crusade and the Redefinition of Ecclesia, Christianitas and Papal Coercive Power*, in: *The Second Crusade and the Cistercians*, hg. v. M. Gervers, New York 1992, S. 9 vertreten.

164 Noch Petrus Damiani beklagt sich im Sommer 1058 über die in seiner Zeit fehlende Chance auf den Märtyrertod: *Quia si pro amore Christi tam dulcis est mihi poena, cum deest, quam prompto susciperetur animo, si persecutor offerret? Vell pro Christo subire martyrium, non habeo cessante stadio facultatem, ipse me verberibus atterens ostendo saltim ferventis animi voluntatem*. Petrus Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, in: MGH Epp 4, S. 157, Nr. 56; vgl. Constable, *Attitudes*, S. 20, IX.

165 Dies macht ein Brief Bernhards an die Schwester eines Kreuzfahrers deutlich, der anstelle seinen Schwur einzulösen und gen Jerusalem zu reisen lieber den Zisterziensern beitritt. Bernhard beglückwünscht ihn zur Wahl des wahren Jerusalems: *Quod tibi nec grave debet videri nec asperum, quia cum Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab eo, et faciem induit euntis Ierusalem, non quae occidit prophetas, sed ea cuius participatio in idipsum*. Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* 2, in: SBO 8, S. 437; an anderer Stelle präzisiert Bernhard: *Neque enim terrenam, sed caelestem requirere Jerusalem monachorum propositum est*; id, *Epistolae* 2, S. 379–380. William Purkis hat dies in seiner Arbeit genauestens herausgestellt: „The evidence considered above suggests that Bernard believed the only true way to follow Christ and to go beyond ‘fleshly’ knowledge was to renounce the secular world for full religious profession. In this respect, the

eine dauerhafte Ordenseinrichtung sind.¹⁶⁶ Die *imitatio Christi* lag für Bernhard im „Herzen des **monastischen Lebens**“¹⁶⁷ (Purkis), nicht außerhalb - ersterem gab er immer heilsmäßigen Vorrang vor dem Waffenhandwerk.¹⁶⁸ Innerhalb des monastischen Zweiges erkannte er allerdings in vielen verschiedenen Ordensbewegungen einen möglichen Weg zum Heil.¹⁶⁹

In aufgezeigtem Sinne verstanden bildet das Martyrium als ‚Verdichtung‘, als korporale Steigerung der *imitatio Christi*-Idee zweifelsohne einen Bestandteil von Ordensspiritualität, der in voneinander separierter Form nicht neu war, sondern bereits seit Jahrhunderten zentrales devotionales Bezugsmoment monastisch-spirituellen Verständnisses bildete.

crusade - whilst undeniably helpful and meritorious - was too elementary, because it was a temporary form of lay devotion that emphasizes the primacy of the earthly over the heavenly Jerusalem.” Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 100.

166 Vgl. Fleckenstein, Josef, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift "De laude novae militiae" Bernhards von Clairvaux*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. J. Fleckenstein u. M. Hellmann, Sigmaringen 1980, S. 15.

167 Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 100.

168 Leclercq, *Attitude*, S. 10. Siehe auch Bernhards eigene Aussage im *De Laude* zum Kapitel XI. *De Sepulcro: utrumque nobis pariter necessarium erat, et pie vivere, et secure mori*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 230. Weiterführend: Leclercq, *Christusnachfolge*, S. 58–72 und Sommerfeldt, John R, *The Social Theory of Bernard of Clairvaux*, in: *Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Shannon 1971, S. 35–49, bes. S. 36–37.

169 In seiner *Apologia* an Cluny schreibt er, dass es für alle Orden unmöglich ist einen Mann zu halten, oder auch für alle Männer, sich an einen einzigen Orden zu halten: *praesertim cum tenere impossibile sit vel unum hominem omnes Ordines, vel unum Ordinem omnes homines?* Und später: *Inde etenim scriptum est: In domo Patris mei mansiones multae sunt (Joh 14,2). Sicut itaque illic multae mansiones in una domo; ita hic multi ordines sunt in una Ecclesia.* Bernardus Claraevallensis, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in: SBO 3, S. 85 und 88. Diese Idee war in der monastischen Welt zu dieser Zeit weit verbreitet. Neben Joh 14,2 bildete zumeist 1 Kor 12,15 den biblischen Ankerpunkt. Vgl. Sommerfeldt, *Social Theory*, S. 38 und Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 13–14.

2.3 Zisterzienser, Templer und die Frage nach spirituellem Austausch

Dass der Zisterzienserorden für spirituelle Einflüsse dieser Art für den Templerorden Paten gestanden haben könnte, ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, dass beide Orden dem Reformgedanken des 11. Jahrhunderts nahestanden.¹⁷⁰ Beide Orden wiesen auf nahezu allen Hierarchieebenen persönliche oder verwandtschaftliche Verbindungen zueinander auf, die den spirituellen Austausch in nicht unbeträchtlicher Weise gefördert haben dürften.¹⁷¹

Angesichts der Prominenz Bernhards von Clairvaux in der Forschung wird oftmals übersehen, dass schon auf niedrigerer Ebene, beispielsweise unter einfachen Brüdern, nachweislich Beziehungen zwischen beiden Orden unterhalten wurden.¹⁷² So bestanden enge freundschaftliche Verhältnisse zwischen dem Zisterzienser Gauchier und einem unbekanntem

170 Vgl. García-Guijarro Ramos, Luis Beltrán, Ecclesiastical reform and the origins of the military orders: new perspectives on Hugh of Payns' letter, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. Upton-Ward, Aldershot 2008, S. 77–83; Cerrini, Simonetta, *La révolution des Templiers*, Paris 2009, S. 102.

171 Siehe hierzu die Studie Jochen Schenks zu den familiären Hintergründen bei den Templern, Schenk, Jochen, *Templar Families: landowning families and the Order of the Temple in France, c.1120 - 1307*, Cambridge 2012, S. 75–125 sowie S. 254: „All things considered, one wonders if any exchange of ideas and spiritual aspiration between friends and relatives who had taken different habits did not occur more frequently than is implied by the few.“ Einleitend zum Spiritualitätsbegriff bei den Zisterziensern siehe: Pfeifer, *Zisterzienserspiritualität*, S. 10–30; McGuire, Brian Patrick, *The meaning of Cistercian spirituality: thoughts for Cîteaux's nine-hundredth anniversary*, in: *Cistercian studies quarterly* 30 (1995), S. 92–110 und den Band *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*, hg. von C. Kasper u. K. Schreiner, St. Ottilien 1994.

172 Vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 254.

Templer in Outremer. In einem Brief spricht der Zisterzienser von einer zwischen ihnen bestehenden *amicitia spiritualis*, und er bedauert die große Distanz, aufgrund derer sie sich nicht sehen könnten.¹⁷³ Obwohl er sich der unterschiedlichen Ausrichtung beider Orden bewusst ist, sind sich beide einig in dem Verlangen, die Heiligen Stätten zu sehen, wie es der Templer in Jerusalem im Gegensatz zu seinem Freund jeden Tag tun könne.¹⁷⁴ Diese spirituelle Verbundenheit scheint auch in institutionalisierter Form bestanden zu haben. So finden sich die Templer als einer der wenigen Orden in allen vierzehn untersuchten zisterziensischen Listen der Gebetsverbrüderung wieder.¹⁷⁵ Auch die Annahme von Schenkungen an die Templer in Zisterzienserhäusern und andersherum war nicht unüblich.¹⁷⁶ Schenkungen an beide Orden legen zudem nahe, dass man auch in der Öffentlichkeit von einer Verbindung unter beiden Orden

173 *Utinam viderem te, non scriberem tibi: et impleret tunc Deus desiderium meum super terram. Desiderio enim desideravi videre faciem tuam, sed hoc longe est a me, et ultra spem meam. Infinita enim terrarum spatia et vastissimi maris interjecta profunditas inveniunt mihi hujus desideratae et desiderandae visionis dulcedinem. In persona Fratris Gaucherii ad quemdam militem Templi de amicitia spirituali, in: PL 196, Sp. 1616.*

174 *Praetera ligat te disciplina militum, et militiae Christi, ad quem misisti manum tuam et me claudit poenitentia pauperum Christi, quam juravi et statui custodire. [...]. Quotidie perambulas officinas nostrae redemptionis, et adoras in loco ubi steterunt pedes ejus, vides ubi natus sit, ubi fatigatus sit, ubi miracula fecerit, ubi mortem pertulit, et omne itinerarium ejus felicibus oculis admiraris. Ad extremum vides sepulchrum ubi sepultum est corpus Jesu, ubi virgineus flos Mariae linteis et aromatibus conditus est. Unde et resurrexit hic primus et maximus flos qui apparuit in terra nostra. Id, Sp. 1616. Vgl. auch Vogel, Christian, Das Recht der Templer. Ausgewählte Aspekte des Templerrechts unter besonderer Berücksichtigung der Statutenhandschriften aus Paris, Rom, Baltimore und Barcelona, Berlin 2007, S. 59; Schenk, Templar Families, S. 102–103.*

175 Vgl. Wollasch, Joachim, Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 84 (1973), S. 188–232; Vogel, Recht, S. 58; Bulst-Thiele, Marie Luise, The Influence of St. Bernard of Clairvaux on the Formation of the Order of the Knights Templar, in: The Second Crusade and the Cistercians, hg. v. M. Gervers, New York 1992, S. 57–65.

176 Vgl. Schenk, Templar Families, S. 90.

ausging. Waren an einem Ort beide Orden ansässig, so bedachte man häufig beide zu gleichen Teilen mit Zuwendungen¹⁷⁷ - eine Praxis, die gerade in Regionen wie Burgund oder der Champagne im Nordosten Frankreichs von Familien befördert worden sein dürfte, deren Mitglieder einem der beiden Orden beitraten.¹⁷⁸

In der spirituellen Ausrichtung des Templerordens spielte Bernhard von Clairvaux eine Sonderrolle. Schon zu Lebzeiten war sein Einfluss auf den Ritterorden umfassend, was sich allein anhand seiner Schreiben an und für die Templer zeigt.¹⁷⁹ Vor allem aber waren es seine Netzwerke auch in die Führungsriege des Templerordens, welche seinen beträchtlichen Einfluss sicherstellten.¹⁸⁰ Andreas von Montbard, der später selbst Meister des Templerordens werden sollte, war Bernhards Onkel und unterhielt mit seinem Neffen bis zu dessen Tod ausführlichen Briefkontakt, der von gegenseitiger Wertschätzung und spiritueller Verbundenheit geprägt war.¹⁸¹ Zudem waren zwei Brüder von Andreas und ein weiterer

177 Vgl. Vogel, *Recht*, S. 58.

178 Vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 95–104.

179 Zuweilen wird auch die weiße Farbe des Templerhabits zisterziensischem Vorbild zugeschrieben, siehe: Bulst-Thiele, Marie Luise, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri*. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19 - 1314, Göttingen 1974, S. 22; Demurger, *Templer*, S. 40 und 66–67; Vogel, *Recht*, S. 57–58.

180 Siehe hierzu detailliert Schenk, *Templar Families*, S. 96–104.

181 *Litterae tuae, quas novissime transmisisti, invenerunt me in lectulo decumbentem. Accepi eas obvis manibus; libenter legi, libenter relegi, sed libentius te vidissem. Legi in illis desiderium tuum videndi me, legi et metum tuum pro periculo terrae, quam Dominus sua praesentia honoravit; periculo civitatis, quam suo sanguine dedicavit.* Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* 2, S. 203, Nr. 288; Richard, Jean, *La milieu familial*, in: Bernard de Clairvaux, hg. v. T. Merton, Paris 1953, S. 3–15; Fossier, Robert, *La foundation de Clairvaux et la famille de Saint Bernard*, in: *Mélanges Saint Bernard*. XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes (8e centenaire de la mort de Saint Bernard), Dijon 1954, S. 19–27; Burgtorf, *Central Convent*, S. 481–482; Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 57–61. Zwei Brüder von Andreas sind dem Zisterzienserorden in Cîteaux beigetreten.

Neffe Bernhards selbst Zisterzienser.¹⁸² Auch Evrard de Barres, dritter Meister des Ordens, zählte Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis zu seinen engen geistlichen Beratern. Der in der Ordensgeschichte recht ungewöhnlichen Niederlegung des Meisteramtes von Evrard im Herbst 1152 folgte sein Eintritt in das Zisterzienserkloster in Clairvaux, wo er noch rund 20 Jahre lebte.¹⁸³ Als ehemaliger Templer schien die Entscheidung für den Zisterzienserorden und die Rückkehr zum Ort seines Mentors die natürliche Wahl gewesen zu sein. Bernhard war nach Aussage des Zisterzienserkapitels Notre-Dame in Paris „Patron und Vater“¹⁸⁴ der Templer und wurde, wie das Beispiel Evrards zeigt, von diesen auch als solcher wahrgenommen.¹⁸⁵

182 Vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 253.

183 Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 50–51. Die genauen Gründe für seine Amtsniederlegung sind unbekannt. An sich war der Vorgang des Ordenswechsels unzulässig, nicht so allerdings, wenn mit päpstlicher Erlaubnis und von dem Verlangen motiviert, einem strengeren Orden beizutreten, siehe *La règle*, S. 237, §437 sowie Bulst, Marie Luise, *Noch einmal das Itinerarium Peregrinorum*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21 (1965), S. 595. Zur Diskussion siehe Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 50–51, Anm. 36; Demurger, *Templer*, S. 101 und Schenk, *Templar Families*, S. 93.

184 [*Confirmavit, presente sancte religionis patrono et patre, videlicet Clarevallensis Abbate, et domino Andrea de Baldimento, et compluribus pie recordationis viris. Cartulaire général de Paris ou recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris, 528-1180, hg. von Lastayrie Du Saillant, Robert C. de, Paris 1887, S. 298, Nr. 321; Die Vita Prima drückt sich ähnlich aus: praedicto Patre specialique patrono suo, S. Bernardi Vita Prima, in: PL 185, Sp. 323. Eine in der Forschung recht wenig beachtete Forma iuramenti beschreibt den Zisterzienser als sanctus Pater noster Bernardus, Henriquez, Chrysostomus, Regula, constitutiones et privilegia ordinis cisterciensis, Antverpiae 1630, S. 478.*

185 Die Kenntnis über die familienartige Zusammengehörigkeit beider Orden war anscheinend auch noch in der Mitte des 17. Jahrhundert bekannt, als Angelo Manrique seine *Annales Cistercienses* verfasste. Er beschrieb den Tod einiger Templer in der Schlacht bei *Vadum Jacobum* im August 1179 und erklärte dass *Templi Martyres* aus der Familie der Zisterzienser dort ihren Tod gefunden hätten. Sie seien Söhne Bernhards gewesen, vgl. Manrique, *Angel, Cistercienses Seu*

Der Einfluss des Zisterziensers blieb bei den Templern auch nach seinem Tod 1153 bestehen, wenngleich sich offensichtlich nicht alle Ordensmitglieder über die Details seiner Bedeutung für den Orden einig waren. So hielten einige der in Frankreich verhörten Templer im frühen 14. Jahrhundert Bernhard von Clairvaux für den Gründer des Templerordens.¹⁸⁶ Eine Vielzahl von Ordensbrüdern wusste, dass das Tragen des Gürtels über ihrem Habit einer Anweisung des hl. Bernhards entsprach, worauf man offensichtlich sehr stolz war.¹⁸⁷ Das Wissen um die prägende Rolle Bernhards tradierte sich innerhalb des Ordens und zeigt, welchen Rang er zunächst als Person, später als kanonisiertere Heiliger im Templerorden einnahm.

Varius Ecclesiasticae Annales A Conditio Cistercio 3: Continens Ab Anno MCLXXIV usque ad MCCXII inclusive, London 1649, S. 97.

186 Procès 1, S. 145: *Primeremant que le religion deu Temple lu fete et fondée e nom de Deu, damada sancta Maria, et fu divisea et establie per monseigneur sant Bernart et des pluseus prudomes.* Procès 1, S. 121: *tua religio (Christi adhuc voca Templum) que per generale concilio in honore beate gloriosse virginis Marie matris tue fuit fact et fundata per beatum Bernardum sanctum confessorem tuum, qui pro dicto negocio et officio per sanctam ecclesiam Romanam fuit ellectus, qui dicta religio cum alios probos viros doctavit [sic!] et deputavit.* Schottmüller, Konrad, Der Untergang des Templerordens. Mit urkundlichen und kritischen Beiträgen 2, Berlin 1887, S. 67: *Interrogatus de cingulo dixit, quod injuctum fuit ei, ut haberet cingulum supra camisiam ad honorem beati Bernardi, qui fuit fundator ordinis.* Vgl. Rother, Embracing Death, S. 183.

187 *Que cordule ex instructione beati Bernardi portabantur,* Procès 1, S. 603; *cordule, quibus ex ordinatione beati Bernardi cingebantur supra camisias cum quibus jacebant,* Procès 1, S. 613; ebenso mit fast gleicher Wortwahl Procès 1, S. 615–616; *Cordulis unde volebant assumptis cingebantur in signum castitatis, ex precepto beati Bernardi, super camisias cum quibus jacebant,* Le procès des Templiers 2, hg. von J. Michelet, Paris 1851, S. 223; *Ex ordinatione beati Bernardi cingebantur cordulis unde volebant assumptis super camisias cum quibus jacebant,* Procès 2, S. 228; *Cordulis unde volebant assumptis cingebantur super camisias cum quibus jacebant, ex ordinatione beati Bernardi,* Procès 2, S. 232; Schottmüller, Untergang 2, S. 67: *Interrogatus de cingulo dixit, quod injuctum fuit ei, ut haberet cingulum supra camisiam ad honorem beati Bernardi, qui fuit fundator ordinis.* Vgl. Schenk, Templar Families, S. 87.

Dokument einer lebendigen Verehrungstradition ist eine Darstellung des Heiligen Bernhards auf einem Altarbild in der früheren Templerkapelle in Palma de Mallorca. Und auch ein Wandgemälde in Metz zeigt möglicherweise den Zisterzienser.¹⁸⁸ Der mallorquinische Altar zeigt im Zentrum Bernhard in der weißen Zisterzienserrobe; seine Darstellung wird flankiert von vier weiteren hagiographischen Darstellungen aus seinem Leben. Eine Besonderheit bildet hierbei die Abbildung der ‚Maria lactans‘, bzw. das Milchwunder der ‚Lactatio‘, bei welchem ein Milchstrahl, ausgehend von der nackten Brust Marias, vom Heiligen Bernhard kniend und mit zum Gebet gefalteten Händen mit dem Mund empfangen wird. Sie ist die früheste bekannte ‚Lactatio‘-Darstellung des Heiligen Bernhard die derzeit bekannt ist (siehe Kapitel 3.3.2.2).¹⁸⁹

Der Bernhardsdaltar aus der Templerkapelle Mallorca hat nicht nur einen Zisterzienser als zentralen Devotionsmittelpunkt, sondern knüpft gezielt an zisterziensische Motive an, die offensichtlich auch den spirituellen Bedürfnissen der Templer auf Mallorca entsprach. Der Standort des Altares in einer Templerkapelle verweist demnach nicht nur auf eine Bernhards-Verehrung der mallorquinischen Templer, sondern notwendigerweise auch auf eine direkte spirituelle und liturgische Verbindung beider

188 Salvadó, *Altarpiece*, S. 48–63 sowie Fuguet Sans, *castell*, S. 456–460. Bezüglich Metz: Abbildung in Deschamps, Paul, *La peinture murale en France. Le haut moyen âge et l'époque romane*, Paris 1951, S. 140. Komposition und Attribute lassen an eine Bernhardsdarstellung denken; diesen Verdacht äußerte auch schon Bouteiller, Ernest de, *Sur l'oratoire de Templiers à Metz*, in: *Bulletin de la Société d'archéologie et d'histoire de la Moselle* 7 (1864), S. 151–154.

189 Vgl. Salvadó, *Altarpiece*, S. 51. Ein weiteres Beispiel einer *Lactatio* Darstellung ist die südniederländische Darstellung der „Vision des hl. Bernhard“ aus der Sammlung Dormagen, Köln, siehe: *Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit; eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler; Aachen, Krönungssaal des Rathauses* 3. Juli - 28. September 1980, hg. von K. Elm, Köln 1980, S. 545, F 12.

Orden zueinander, die im Falle Mallorcas möglicherweise auf die einflussreiche Zisterzienserniederlassung in Poblet zurückzuführen ist.¹⁹⁰ Auch bei den Templern in Akkon wurde der Heilige Bernhard verehrt.¹⁹¹

Schenk betont zu Recht, dass diese Indizien keine allgemein verbreitete Bernhardsverehrung im Templerorden beweisen.¹⁹² Berichte über die reliquienähnliche Verehrung von Kleidungsstücken Bernhards durch die Templer schon zu Lebzeiten machen die Aussage jedoch weiter glaubwürdig: die *Vita Prima* hält fest, dass die *Fratres Jerosolymitani Templi* „ihrem genannten Vater und besonderen Patron, seine Tunika zurückgaben, welche ihnen für besondere Segnungen dienlich war“¹⁹³.

Darüber hinaus gebührt der mit der *Lactatio*-Darstellung verbundenen Marienverehrung Aufmerksamkeit. Zwar ist die Mariendevotion schon vor Bernhard bei den Zisterziensern verankert. Die Marienmystik des 12. Jahrhunderts (wie im Übrigen auch die Christusmystik) ist dennoch eng mit seiner Person verknüpft.¹⁹⁴ Der Rolle Marias als Mittlerin zwischen Bernhard und Christus sowie als „Mitleidende an der Passion“¹⁹⁵ Christi

190 „The existence of the altarpiece begs to be intimately associated with the Cistercian liturgy.“ Salvadó, *Altarpiece*, S. 59.

191 Vgl. *ibid.*, S. 52; Schenk, *Templar Families*, S. 92; Dondi, *Liturgy*, S. 227.

192 „[H]is veneration has left only sporadic traces in the Templars' liturgies“. Schenk, *Templar Families*, S. 92.

193 *Fratres autem Jerosolymitani Templi, fidelis militiae professores, cum novam habere eo tempore domum in Urbe coepissent, redeunte praedicto Patre specialique Patrono suo, tunica m ejus pro proximam benedictione servabant*, *Vita Prima*, S. 323.

194 „No Cistercian came to be as closely associated with devotion to Mary as St Bernard of Clairvaux.“ Rubin, *Miri, Mother of god. A history of the virgin Mary*, New Haven 2009, S. 150. Vgl. weiter: *Die Zisterzienser. Geschichte, Geist, Kunst*, hg. von A. Schneider, A. Wienand, W. Bickel u. E. Coester, Köln 1977, S. 166; Eberl, *Zisterzienser*, S. 163.

195 Wipfler, *Corpus*, S. 13, außerdem: Schiller, *Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst 2*, Gütersloh 1968, S. 21–22.

ist im Kontext der Martyriums-, bzw. Templerforschung nicht hinreichend bearbeitet worden, obwohl die Mariendevotion im Templerorden seit langem bekannt ist. Auch hier ergeben sich allem Anschein nach Parallelen zum Zisterzienserorden, die der Untersuchung harren.

Eindringlich werden die institutionellen und strukturellen Einflüsse der Zisterzienser durch eine Aussage von Philippe de Plessis, des 13. Meisters des Templerordens, illustriert. In einem Schreiben an Arnold I., Abt von Cîteaux, bittet er um dessen Gebete angesichts der schwierigen Lage der Christen im Heiligen Land und fährt fort: „Und weil unser Haus seine Einrichtung [*institutio*] von euch und euren Vorgängern hat, so scheint es uns, dass wir in besonderer Weise gehalten sind, euch zu lieben, wie auch ihr in gleicher Weise uns lieben solltet.“¹⁹⁶ Die Formulierung *ex vestra institutionem* [sic!] suggeriert keine lose Verbundenheit, sondern geradezu einen gemeinsamen institutionellen Ursprung beider Orden.

196 *Et quum tantis miseriis et calamitatibus opprimamur, necesse est nobis, ut vestris orationibus, de quibus plurimum in domino confidimus, de miseriis predictis resurgamus. Et quoniam domus nostra ex vestra et antecessoribus vestris institutionem cepit, videtur nobis, quod vos specialiter tenemur diligere et vos similiter nos debetis amare.* Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 361. Vgl. Nicholson, *Knights*, S. 28 sowie Demurger, *Templer*, S. 86.

Die vielschichtigen Verbindungen und Einflüsse beider Orden zueinander dürfen aus Sicht der Spiritualitätsforschung nicht übersehen werden.¹⁹⁷ Angesichts der vorgebrachten Punkte „fragt man sich ob ein Austausch an Ideen und spirituellen Sehnsüchten [...] nicht noch häufiger auftrat“¹⁹⁸ als es die vorhandene Quellenlage suggeriert.¹⁹⁹

Auch die theologisch-konzeptionelle Einführung des Martyriumsgedankens im Templerorden könnte als ebenjene „Verdichtung“ des *imitatio Christi*-Gedankens das Resultat zisterziensischen Einflusses sein. Schon die „höchst militarisierte monastische Kultur“ der Zisterzienser (Schenk) und deren Bild des „Mönches als Krieger“ (Newman), der sich im spirituellen Kampf um die Erlösung gegen die Versuchungen der Welt und des Teufels ausdrückte und mit dezidiert militärischem Vokabular Beschreibung fand, bildete einen für beide Seiten nachvollziehbaren allegorischen Anknüpfungspunkt auch für die Weiterentwicklung des Gedankens in ein nun auch physisch gewaltgeladenes Umfeld.²⁰⁰

197 Die Bedeutung der Zisterzienser für die Kreuzzugsbewegung stellte unter anderem Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 86–119 heraus.

198 „All things considered, one wonders if an exchange of ideas and spiritual aspirations between friends and relatives who had taken different habits did not occur more frequently than is implied by the few surviving letters of Bernhard of Clairvaux to his Templar relative Andrew of Montbard or Gaucher’s single surviving letter to his Templar friend.” Schenk, *Templar Families*, S. 254.

199 Entsprechend den Erkenntnissen seiner Studie sieht Schenk vor allem in den persönlichen Verbindungen zwischen Ordensmitgliedern einen potentiellen Kanal für den spirituellen Austausch zwischen beiden Orden, siehe: id, *Templar Families*, S. 103.

200 Newman, Martha G, *The boundaries of charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098 - 1180*, Stanford 1996, S. 29-35, insbes. 30: „Military imagery can be found throughout Cistercian writings, but some of the most vivid language is found in Bernard’s parables“; vgl. auch Schenk, *Templar Families*, S. 103. Militärischen Bilder, derer man sich im Martyriumskontext bediente, waren aber keinesfalls neu. So sind bei Cyprian von Karthago im 3. Jahrhundert die den Verfolgungen Kaiser Valerians zum Opfer gefallenen Christen *fortissimi ac fidelissimi milites*

Theologisch-spiritueller Verbindungsglied zwischen den Zisterziensern und der angenommenen Martyriumsdevotion der Templer könnte die maßgeblich durch Bernhard von Clairvaux geprägte, zisterziensische Affinität zu Teilhabe und Nachempfindung der Leiden Christi bilden.²⁰¹ Fußend auf der wiederentdeckten menschlichen Natur Christi fühlte man

Christi, Caecilius Thascius Cyprianus, Opera omnia 2: Epistulae, hg. von W. v. Hartel, Vindobonae 1871, S. 832. An anderer Stelle bezeichnet er die Märtyrer als *Dei milites* oder *veri et spiritales Dei milites*, Cyprianus, Epistulae, S. 583.

201 „[T]he theme of tenderness and compassion for the sufferings and helplessness of Christ“ war Schlüsselmerkmal der monastischen Spiritualität des 11. und 12. Jahrhunderts, deren Vorreiter die Zisterzienser waren, Constable, Giles, Twelfth-century spirituality and the late Middle Ages, in: Religious life and thought (11th - 12th centuries), hg. v. G. Constable, London 1979, S. 27–60. Constable folgt in seinem Zitat dem wegweisendem Werk von Southern, Richard W, The Making of the Middle Ages, London 1953, S. 227–228; „the imitation of Christ was (quite literally) at the heart of the monastic life“, Purkis, Crusading Spirituality, S. 100. Vor allem durch die „Betonung der Menschlichkeit Christi [rückten] insbesondere Inkarnation und Passion in der Vordergrund der Betrachtung“, Wipfler, Corpus, S. 13–14 und Dutton, Marsha L, Intimacy and Imitation: The Humanity of Christ in Cistercian Spirituality, in: Erudition at God's service, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1987, S. 33–69; Rachel Fulton dazu: „The movement towards a more inward an compassionate devotion, in which the individual strove imaginatively to share in the pain of his Lord, became really strong in the eleventh century, and in the twelfth it governed much of the thought about the passion.“ Fulton, Rachel, From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200, New York 2005, S. 61. Ähnlich formuliert es Anne Lester: „Moreover, Cistercian spirituality was predicated on an understanding of imitation and intimacy with the humanity of Christ on earth.“ Lester, Anne Elisabeth, A shared imitation: Cistercian convents and crusader families in thirteenth-century Champagne, in: Journal of Medieval History 35 (2009), S. 368 sowie auch Schreiner, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994, S. 80: „Mit einem gefühlsarmen Christentum wollten sich die mystischen theologen des 12. Jahrhunderts nicht zufriedengeben. [...] ‚Erfahrung‘ (experientia) und ‚Affekt‘ (affectus) wurden zu Leitbegriffen einer neuen Frömmigkeit. Christus, der leidende Mensch, und Maria, die von Schmerzen geplagte Frau und Mutter, rückten in die Mitte frommer Übung und Betrachtung.“

sich zu einer Intimität mit dem ans Kreuz genagelten Christus eingelassen, die eine empathische Fokussierung auf die Fleischlichkeit Christi und seinem Leidens- und Todesweg zur Folge hatte.²⁰²

Symbolischen Ausdruck fand diese Form der Frömmigkeit in allen Zeichen, die mit der Passion in unmittelbarem Zusammenhang standen. Neben der Symbolik des Blutes²⁰³ war dies vor allem das universelle Zeichen des Kreuzes (siehe Kapitel 3.2.2).²⁰⁴ Das Kreuz als Vehikel des Todes und der Liebe ist für Bernhard von zentraler Bedeutung, diesem sei er „innig zugetan: daran hänge ich, das umfasse ich mit aller Liebe“²⁰⁵, wie

202 Dutton, *Intimacy*, S. 33–69; von der Osten, Gert, *Der Schmerzensmann*. Typengeschichte eines deutschen Andachtsbildwerks. Von 1300 bis 1600, Halle 1933, S. 10 verwendet die Bezeichnung des „geschichtlichen Christus“, um die Darstellung des leidenden Erlösers zu beschreiben. Die Frühe Kirche hatte dagegen aufgrund der Erkenntnis der Göttlichkeit Christi ein Zurücktreten der Leidensaspekte in der Devotion gesehen, Merkel, Helmut, „Feste und Feiertage“, in: *TRE* 11, S. 118.

203 Die Affinität zum Blut nahm bisweilen für heutige Verhältnisse abstruse Formen an, eindrucksvoll illustriert in einem erhaltenen ‚Andachtsbildchen‘ möglicherweise niederrheinischen Ursprungs aus dem frühen 14. Jahrhundert, welches Bernhard und eine Nonne zu Füßen des vor Blut triefenden Gekreuzigten darstellt; siehe: Die Zisterzienser, S. 571, F 31. Siehe auch Lane, Anthony N, *Bernard of Clairvaux: theologian of the cross*, in: *The atonement debate*, hg. v. D. Tidball, Grand Rapids 2008, S. 263.

204 Morris resümiert: „Devotion to the crucified humanity of Christ was prominent in monastic spirituality in the twelfth century [...] and in its most fully developed form in the Cistercians.“ Morris, Colin, *The papal monarchy: the Western church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, S. 376; Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 89; Altermatt, Alberich, *Christus pro nobis*. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den „*Sermones per annum*“, in: *Analecta Cisterciensia* 33 (1977), S. 123.

205 *Quae vero mundus reputat crucem, illis affixus sum, illis adhaereo, illa toto amplector affectu*. Bernardus Claraevallensis, In *Quadragesima*, in: *SBO* 4, S. 379. Die spezielle Affinität zur Thematik des Leidens ist bei Bernhard vielfach ersichtlich: *Quid autem est manducare ejus carnem, et bibere sanguinem, nisi communicare passionibus ejus, et eam conversationem imitari, quam gessit in carne?* id, In *Psalmum „Qui habitat“*, in: *SBO* 4, S. 394; *ut quidquid nos temporaliter cruciat, respectu Dominicae passionis sapore mutato, nova nobis suavitate dulcescat*. id, *Liber Sententiarum, Series Secunda*, in:

er sagt.²⁰⁶ Er bedauere über alle Maßen, dass er „Dich, Herr Jesus, nicht sah, wie Du am Kreuze hingst“²⁰⁷, „denn er kam, um Mensch zu werden, zu leiden und zu sterben, damit wir nicht des ewigen Todes stürben [...] – geh, und tu dies ebenso.“²⁰⁸ Das Einfühlen in ebenjene heilbringenden Leiden Christi verstand Bernhard als Kern der *imitatio Christi*. „Christus nachzufolgen, das bedeutet, seine Leiden nachzuvollziehen.“²⁰⁹

Bernhard ist mit dieser Art der Devotion im Kontext seiner Zeit zu betrachten, welche durch Reformbewegungen und Kreuzzug geprägt, die Person Christi immer zum Vorbild hatte.²¹⁰ Dennoch ist er es, der als „Begründer der Passionsfrömmigkeit im eigentlichen Sinne“²¹¹, als „zentrale Gestalt für die Christologie und Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts“²¹² gilt. Und obwohl es schwierig ist, spirituelle Einflüsse zwischen dem Orden der Templer und der Zisterzienser im Detail nachzuweisen,

SBO 6, S. 28. Laut Colin Morris ist auch Bernhards Verständnis von 2 Kor 5,16 im Sinne des Leidens Christi zu verstehen, siehe: Morris, Colin, Christ after the Flesh, in: *Ampleforth Journal* 80 (1975), S. 44–51 und Rother, Embracing Death, S. 182, Anm. 64.

206 Vgl. Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 8. „Bernhard rückt die wechselseitige Liebe zwischen Gott und dem Menschen in das Zentrum seines theologischen Konzepts, wobei der Kreuzigung als zentralem Liebesbeweis eine Schlüsselrolle zukam.“ Lutz, Gerhard, *Das Bild des Gekreuzigten im Wandel: die sächsischen und westfälischen Kruzifixe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Petersberg 2004, S. 35.

207 *Quis me consolabitur, Domine Iesu, quia te non vidi in cruce suspensum, plagis lividum, pallidum morte*, Bernardus Claraevallensis, In Ascensione Domini, Sermo 2, in: SBO 5, S. 128.

208 [V]eniens incarnari, pati, mori, ne moremur in aeternum: propter quod Deus exaltavit illum, quia resurrexit, ascendit, sedit a dextris Dei. Vade, et tu fac similiter. *Ibid.*, S. 130.

209 [S]equendo Christum, id est eius passionem imitando, id, De Diversis, in: SBO 6, S. 296; vgl. Leclercq, *Christusnachfolge*, S. 67.

210 Vgl. Leclercq, Jean, La dévotion médiévale envers le crucifié, in: *La Maison Dieu* 75 (1963), S. 119–132; Morris, *Papal Monarchy*, S. 376–378.

211 Köpf, Ulrich, „Passionsfrömmigkeit“, in: *TRE* 27, S. 726.

212 Lutz, *Bild*, S. 35.

„so scheint es doch zunehmend wahrscheinlich, dass persönliche Bande zwischen Templern und Zisterziensern wesentlich in der Schaffung auch institutioneller Bindungen zwischen beiden Orden waren“²¹³. So äußert auch Purkis die Vermutung, dass die „Idee der Christusmimesis der Templer zu einem großen Teil den Bemühungen Bernhards zugeschrieben“ werden muss.²¹⁴

2.4 Das Martyrium in den einflussreichen Schriften des Templerordens

Im folgenden Kapitel wird sich der Frage zugewandt, ob das Konzept des Martyriums in den grundlegenden Ordentexten eine Rolle spielt, ob demnach der besonderen militärischen Ausrichtung des Ordens auch aus spiritueller Sicht Rechnung getragen wird. Für die Interpretation dieser drei charakterlich höchst unterschiedlichen Schreiben sei erneut der in Kapitel 2.1 – 2.3 erläuterte soziale Kontext in Erinnerung gerufen, ohne welchen die Prägung der Texte unverständlich bleibt. Zunächst werden das *De Laude Novae Militiae* sowie das Schreiben des sogenannten ‚Hugo Peccator‘ einer ausführlichen Analyse unterzogen, bevor der Fokus auf den einzigen normativen Text der Gruppe, die Ordensregel, gelegt wer-

213 „It is difficult to reconstruct in any detail whether, and to what extent, Templar spirituality was influenced by the Cistercians, but it seems increasingly likely that personal bonds between Templars and Cistercians were vital in the creation of institutional bonds.“ Schenk, *Templar Families*, S. 103.

214 Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 108: „The application of ideas of Christo-mimesis to the Templars must be attributed in large parts to the efforts of Bernard of Clairvaux“, wobei Purkis keine Unterscheidung zwischen der Martyriumsidee und dem *imitatio* Konzept trifft.

den soll. Die Auswahl der Texte entspricht dem derzeitigen Forschungsstand bezüglich der für den gesamten Orden spirituell und theologisch relevanten Richtlinien.²¹⁵ Die Untersuchungsreihenfolge der Werke soll es ermöglichen, Rückschlüsse dahingehend zu ziehen, auf welche Weise ein theologisch-theoretisches Konzept wie das des Martyriums Eingang in einen für Ordensmitglieder verbindlichen Rechtstext gefunden haben kann.

2.4.1 Das Martyrium als Kernanliegen des *De Laude Novae Militiae*

Der *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militiae* des Zisterziensers Bernhard von Clairvaux hat seit je her seinen Platz in der historischen Forschung inne und wird von Josef Fleckenstein als „Schlüsselschrift“²¹⁶ für den Templerorden bezeichnet. Die Bezeichnung trägt der Tatsache Rechnung, dass der Orden zum Zeitpunkt der Abfassung des Textes²¹⁷

215 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 44.

216 Fleckenstein, *Rechtfertigung*, S. 12.

217 „The date of its composition is not known. [...] [I]t has a terminus a quo of 1120 [...] and a terminus ante quem of 24 May 1136“, Selwood, Dominic, *Quidam autem dubitaverunt: The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology*, in: *Autour de la Première Croisade*, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 222, 226. Carlson glaubt das Datum der Abfassung weiter eingrenzen zu können: „The dates of the founding of the Knights Templar at the Council of Troyes in January 1128 and the death of their first magister, in May 1136, have been used as termini for dating Bernard’s treatise; he must have written it between the founding of the order and Hugh’s death. The *terminus ex quo* is indubitable: Bernard was present at the founding of the order, he does seem also to have written an early draft of the order’s *regulae*, and the *De laude* speaks of the Knights Templar as already in existence. Another consideration, however, Bernard’s involvement with another matter of religious practice and a tangential product of this second involvement, enables reducing the terminus *ad quem* of the *De laude* by five or perhaps six years and determining that the treatise was written after 1128 certainly, but before 1131.“ Carlson, David R, *The Practical Theology of St*

noch jung war und diesen mit einem Wertekanon versah und Richtlinien zur Verfügung stellte, aus denen sich ein ordenseigenes Selbstverständnis entwickeln konnte.²¹⁸ Mit 41 derzeit bekannten Manuskripten war der Einfluss des Schreibens zudem beträchtlich.²¹⁹ Es ist daher nicht übertrieben, Bernhard unter Berücksichtigung des Einflusses der Ordensregel und des Briefes des ‚Hugo Peccator‘ als spirituellen Schöpfer des Tempelordens zu betrachten, auch wenn er nominell nicht dessen Gründer war.²²⁰ Dabei wird der Tatsache, dass Bernhards Schreiben nicht losgelöst von seiner Zugehörigkeit zum Zisterzienserorden gelesen werden kann, oft nur oberflächlich Beachtung geschenkt. Bernhard war und blieb theologisch und spirituell Zisterzienser.

Sein *Liber* fällt nicht zufällig in eine schwierige Phase der noch jungen Ordensgemeinschaft. Bernhard war von Hugo von Payns dem ersten Meister des erst später approbierten Ordens mehrmals gebeten worden, eine Predigt der Ermutigung (*exhortationis sermonem*²²¹) zu verfassen, weil sich diese neue Gemeinschaftsform auch noch nach mehreren Jahren Anfeindungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen gegenüber sah. Diese Anfeindungen bezogen sich auf das, was Bernhard als [n]ovum

Bernard and the Date of the *De laude novae militiae*, in: *Erudition at God's service*, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1987, S. 142; Purkis schließt sich seinem Urteil an, Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 101.

218 Bei den Verhören in Frankreich beschrieb Bruder Helias Aymerici Bernard als denjenigen, der den Templern neben anderen rechtschaffenden Männern ihre Lebensweise gelehrt und zugewiesen hat: *qui dicta religio cum alios probos viros doctavit [sic] et deputavit*. Procès 1, S. 121. Dies könnte sich allerdings auch auf die Ordensregel beziehen.

219 Cerrini, *révolution*, S. 94–99.

220 Vgl. Nicholson, *Knights*, S. 26; Barber, *New Knighthood*, S. 44.

221 Bernardus Claraevallensis, *Liber*, S. 213.

*genus*²²² bezeichnet: Die Templer bildeten eine bisher unbekannte Verschmelzung, einen „Hybrid“²²³ (Brundage) aus zwei traditionell getrennten gesellschaftlichen Bereichen, dem der Ritter mit dem der Mönche, und zeitgenössische Christen mussten sich fragen, ob eine solche Glaubensform tatsächlich gottgefällig sein konnte. Zusätzlich steht aus Sicht der Forschung bis heute immer wieder auch Bernhards Aufruf zur Heidentötung im Vordergrund der Betrachtung des *De Laude*, welche er auf bemerkenswerte Art und Weise zu rechtfertigen versuchte.²²⁴

Auffallend hierbei ist, dass der Aspekt des Sterbens in den meisten Betrachtungen des *De Laude* seitens der Forschung außen vor gelassen wird, obwohl er doch bei genauerem Hinsehen das zentrale Motiv bildet, das immer wieder auftauchend, als Dreh- und Angelpunkt von Bernhards elaborierter Argumentation erscheint. Gerade wenn Bernhard in seiner Theologie den Wert des diesseitigen Lebens eines Christen von seinem Nutzen für das jenseitige ableitet²²⁵, und die Schrift als zentraler „spiritueller

222 Ibid., S. 214. *Später: ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsitan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.* Ibid., S. 221.

223 Brundage, *Crusades*, S. 153.

224 Die Forschung zu den Templern hat diesen Aspekt in umfassender Weise bearbeitet, siehe: Barber, *Social Context*, S. 32–35; id, *New Knighthood*, S. 44–49; Carlson, *Practical Theology*, S. 133–147; Cousin, Dom P, *Les Débuts de l'Ordre des Templiers et Saint Bernard*, in: *Mélanges Saint Bernard. XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes (8e centenaire de la mort de Saint Bernard)*, Dijon 1954, S. 41–52; Fleckenstein, *Rechtfertigung*, S. 13–17; Nicholson, *Knights*, S. 26–27; Melville, *vie*, S. 56–59; ead, *Les Débuts de l'ordre du Temple*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. J. Fleckenstein u. M. Hellmann, Sigmaringen 1980, S. 23–31; Forey betont die ausgeprägte gesellschaftliche Skepsis gegenüber Neuerung an sich als einen Aspekt der Kritik am Orden, vgl. Forey, *Emergence*, S. 190–192.

225 *Quid enim Christi prodesse poterat, sive mors nequiter viventi, sive vi ta damnabiliter morienti? Numquid denique aut mors Christi etiam nunc male usque ad mortem viventes a morte aeterna liberat*, Ber-

Leitfaden²²⁶ für die Templer gelten soll, so muss geklärt werden, wie Bernhard den so häufig erwähnten Tod eines Ordensritters in die christliche Heilsbotschaft einordnete. Nur aus dieser heraus kann das Schreiben des Zisterziensers für die Ordensritter letztlich zu deuten sein.

Das Hauptanliegen Bernhards, den Templern eine Anleitung zum Heil anzubieten, scheint zunächst auf zwei verschiedenen Ebenen verfolgt zu werden, die der analytischen Trennung bedürfen.

Die erste Ebene widmet sich dem Kollektiv, sprich der gesamten Ordensgemeinschaft der Templer und spricht den Orden als Institution an. Bernhard geht hier vornehmlich auf die Kritik von außen ein. Er entgegnet den Kritikern, dass „er [Gott] auch heute seinem Volk Erlösung schafft und uns das Horn des Heils errichtet im Hause seines Knechtes David, [weil] es sich, so sage ich, um ein der Welt noch unbekanntes Rittertum handelt“.²²⁷ Die Templer kämpfen also die „Schlachten ihres Herrn“²²⁸, sind „Gerechte“, weil der Tod, den sie verursachen, „Christi Gewinn“²²⁹ ist. Es ist dieses Vokabular, das auf die gesamtchristlich eschatologische Komponente der Endzeit hinweist: die Frage nach dem „Lohn für diesen

nardus Claraevallensis, Liber, S. 230; treffend formuliert es Diers, Michaela, Bernhard von Clairvaux: elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken, Münster 1991, S. 377: „Bernhard definiert Leben von seiner letztgültigen Bedeutung, d.h. vom ewigen Leben her.“; Altermatt, Christus, S. 37: „Um Bernhards Beurteilung und Schau der Welt gerecht zu werden, muss man sie vom Ende her verstehen, von dem, was die eigentliche Bestimmung der Welt und des Menschen ist.“

²²⁶ Barber, *New Knighthood*, S. 44.

²²⁷ *Faciens etiam nunc redemptionem plebis suae, et rursus erigens cornu salutis nobis in domo David pueri sui. Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 214.

²²⁸ *At vero Christi milites secure praelitantur praelia Domini sui*, *ibid.*, S. 217.

²²⁹ *Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum*, *ibid.*, S. 217.

Gerechten [Streiter]²³⁰ offenbart sich psalmisch, wenn „Gott auf Erden Gericht hält“²³¹. Den Templern wird durch Bernhard eine gezielt endzeitliche Komponente zugeordnet, durch die sie als zentrales Element im göttlichen Heilsplan identifiziert werden können. Durch der Ritter „starker Hand wird Zion, unsere befestigte Stadt, zu unser aller Schutz gehalten“, damit nach der Vertreibung all derer, „die das göttliche Gesetz überschreiten, das gerechte Volk in Sicherheit einzieht, das dem Herrn Treue bewahrt.“²³²

Laut Bernhard kündigt schon das Alte Testament vom Kommen der Templer, wodurch ein roter Faden durch die biblische Offenbarungsgeschichte gelegt wird.²³³ Ist ihre Mission dann erfüllt, so „wird er selbst in sein Erbe und in sein Haus zurückkehren“ und man wird sagen: „Der Herr hat sein Volk erlöst und es befreit. Sie werden kommen und jubeln auf Zions Höhe, sie werden strahlen vor Freude über die Gaben des Herrn.“²³⁴

Versucht man die Tiefe der Rhetorik Bernhards zu ergründen, so ist davon auszugehen, dass der Schärfe seiner Äußerungen hier zwar die Spitze zu nehmen ist, seinen eschatologischen Aussagen dennoch aber

230 *De isto dicet homo: si utque est fructus iusto?* Ibid., S. 217.

231 *Utique est Deus iudicans eos in terra.* Ibid., S. 217.

232 *Quibus, quaeso, potius quam quorum minibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion pro nostro omnium munimine retinetur, ut depulsis divinae transgressoribus legis, secura ingrediatur gens iusta, custodiens veritatem?* Ibid., S. 218; Siehe auch Barber, Social Context, S. 36; Dinzelbacher, Peter, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998, S. 122.

233 *Videsne quam crebra veterum attestatione nova approbatur militia,* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 219.

234 *Redemit Dominus populum suum et liberavit eum, et veniet et exsultabunt in monte Sion, et gaudebunt de bonis Domini.* Ibid., S. 218. Die endzeitliche Komponente speist sich zu einem großen Teil aus dem Buch der Offenbarung, siehe hierzu das Kapitel 3.2.3.

eine reelle Erwartungshaltung zu attestieren ist. Es wurde mehrfach betont, dass Bernhard in seiner Zeit das Ende aller Tage durch das Kommen des Antichristen und die letztliche Errichtung des Reiches Gottes kommen sah.²³⁵ Dank der Dichtung des englischen Templers Henry d'Arcys aus Lincoln ist bekannt, dass auch unter einigen englischen Templern die Überzeugung verbreitet war, dass der letzte Kampf gegen den Antichristen in Prägung des Buches der Offenbarung des Johannes bevorstand. Durch die enge Verbindung des Ordens zum Tempelberg dürfte man sich außerdem im Klaren darüber sein, dass man selbst dabei eine besondere Rolle spielen würde, weil unweit davon die Ankunft des Antichristen selbst erwartet wurde (siehe Kapitel 3.2.3).²³⁶ Bernhards eindrückliche Beschreibungen der eschatologischen Bedeutung des Ordens sind in genau diesem Erwartungskontext zu deuten und zeigen, dass das Wirken der Templer in seinem Verständnis für das ganze Christentum von Bedeutung war, weil es die Heilsgeschichte insgesamt voranbrachte. Die Rolle der Templer leitet sich auf der Ebene des Kollektivs also nicht aus einem Selbstzweck ab, sondern aus der göttlichen Vorsehung des Parusiechristus der Offenbarung: „denn er schafft auch heute seinem Volk Erlösung und errichtet uns das Horn des Heils im Hause seines Knechtes David!“²³⁷

235 Dinzelbacher, Konzept, S. 120; Radcke, Fritz, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Langensalza 1915, S. 9 und 25; Kahl, Hans-Dietrich, Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the years 1146 - 1148, in: The Second Crusade and the Cistercians, hg. v. M. Gervers, New York 1992, S. 36–37; Kahl weist auch auf den starken Einfluss der augustinischen Endzeitlehre bei Bernhard hin, sie u.a. Amelung, Eberhard, „Gericht Gottes“, in: TRE 12, S. 487.

236 Vgl. Licence, Templars, S. 45.

237 *Faciens etiam nunc redemptionem plebis suae, et rursum erigens cornu salutis nobis in domo David pueri sui. Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 214.

Die zweite Argumentationsebene des *De Laude* widmet sich dem Individuum und bezieht sich noch stärker auf Bernhards Sorge um die Heilserlangung des einzelnen Ordensritters und seines Wirkens im Bezugssystem des Ordens. Es ist wichtig, die institutionellen Rahmenbedingungen zu bedenken, denn nur innerhalb dieses Gefüges behalten Bernhards Aussagen ihre Gültigkeit. Templerzugehörigkeit verweist nicht nur aus institutioneller, sondern auch aus eschatologischer Sicht bei Bernhard keineswegs auf den Status eines Kreuzfahrers oder andersherum.²³⁸ Beides schloss sich, schon rein rechtlich gesehen, gegenseitig aus.²³⁹

Ist der Ritter in den Templerorden eingetreten und hat sich damit von der „Verderbtheit“²⁴⁰ des weltlichen Rittertums losgesagt, bieten sich ihm

238 Fleckenstein formuliert: „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.“ Fleckenstein, Rechtfertigung, S. 14; Jonathan Riley-Smiths Aussage, dass die Botschaft des *De Laude* im gleichen Maße auf alle Kreuzfahrer anzuwenden ist, ist kritisch zu sehen. Riley-Smith, Jonathan u. Riley-Smith, Louise, *The Crusades: Idea and Reality, 1095 - 1274*, London 1981, S. 101; Hehl, Dulder, S. 205; Bysted, Anne Lise, *Crusading Ideology and Imitatio Christi in Anders Sunesen, Bernard of Clairvaux and Innocent III*, in: *Les élites nordiques et l'Europe occidentale (XIIe - XVe siècle): actes de la rencontre franco-nordique organisée à Paris, 9-10 juin 2005*, hg. v. T. Lehtonen u. E. Mornet, Paris 2007, S. 132 ist überzeugt, dass sich das *De laude* auf Templer und Laien gleichermaßen bezieht. Brundage verweist auf die Absenz eines Kreuzzugschwures bei Mitgliedern der Ritterorden; dieser wäre für den Status des Kreuzfahrers aus rechtlicher Sicht eine Notwendigkeit, siehe: Brundage, *Crusades*, S. 152.

239 Siehe hierzu allgemein Hiestand, Rudolf, „Gott will es!“ Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998 und id, *Annus vere iubileus. Zur Konzeption des Kreuzzuges bei Bernhard von Clairvaux*, in: *Cistercienser Chronik 105* (1998), S. 191–198.

240 *non dico, militiae, sed malitiae*, Bernardus Claraevallensis, *Liber*, S. 216.

laut Bernhard zwei Heilsoptionen, die zusätzlich zur Ordenszugehörigkeit und der monastischen Lebensweise eines Ordensmitgliedes wirksam werden.

Die erste Chance für den Heilserwerb bildet das Töten der ungläubigen Feinde Christi. Weil das christliche Tötungsverbot von universeller Gültigkeit ist, umgeht Bernhard die Problematik per Terminologie und entmenschlicht die Ungläubigen über den Begriff der *malicia*, sodass der Templer zum „Mörder der Bosheit“²⁴¹ wird, was ihn zweifelsohne zum „Rächer Christi“²⁴² und „Verteidiger der Christenheit“²⁴³ macht. „Ein Ritter Christi, sage ich, tötet mit gutem Gewissen“²⁴⁴, denn „wenn er tötet nützt er Christus“.²⁴⁵ Noch eindeutiger: „Der Christ rühmt sich, wenn er einen Ungläubigen tötet, weil Christus zu ehren kommt.“²⁴⁶ Bei den weltlichen Rittern ist „Christus nicht die Ursache des Kampfes“²⁴⁷, bei den Templern hingegen schon, daher ist deren „Heerdienst heilig und sicher“.²⁴⁸ Es ist die Intention, welche die Mittel heiligt und als Maßstab für die Rechtmäßigkeit herangezogen wird: „Wenn nun die Sache des Kämp-

241 *non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida*, *ibid.*, S. 217.

242 *et plane Christi vindex [...] reputatur*. *Ibid.*, S. 217.

243 *defensor christianorum reputatur*. *Ibid.*, S. 217. Abschnitt III. 5. des *De Laude* widmet sich in der Folge in aller Ausführlichkeit dem Tötungsverbot und stellt selbst die Frage: *Quid enim? Si percuteretur in gladio omnino fas non est christiano, cur ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit, et non potius omnem eis militiam interdixit?* *Ibid.*, S. 217–218.

244 *Miles, inquam, Christi securus interimit*, *ibid.*, S. 217.

245 *praestat [...] Christo cum interimit*, *ibid.*, S. 217.

246 *In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur*, *ibid.*, S. 217. Unter Hinweis auf den Römerbrief wiederholt Bernhard: *Non enim sine cause gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*. *Ibid.*, S. 217.

247 *Christus non est causa militandi*, *ibid.*, S. 215.

248 *O vere sancta et tuta militia*, *ibid.*, S. 215.

fenden eine gerechte ist, da wird ihr Ausgang nicht schlecht sein können“²⁴⁹. Dieser Gedanke wird auch für das Martyriumskonzept noch im Detail zu diskutieren sein.

Bernhard greift hier auf eine ganze Reihe an Motiven und christlichen Grundsätzen zurück, die ihm helfen, das Töten als eschatologisch verdienstvoll darzustellen.

Eines der diesen Äußerungen zugrundeliegenden Prinzipien ist das Streben nach Gewinn für Christus, welches, wie Michaela Diers herausstellte, in Bernhards Schriften häufiger anzutreffen ist.²⁵⁰ Auch diesem Gedanken liegt eine eschatologische Komponente zugrunde, denn die Heilsmehrung, die „Mehrung des Guten“²⁵¹ durch das Töten, zielt auf das Hinstreben der Kirche und des Christentums zur Vervollständigung und zum Ende ab. Auch die im Textkanon Bernhards immer wieder auftauchende Aggressivität und Gewalttätigkeit der Heiden ist für seine Argumentation zur Tötung auch im *De Laude* entscheidend, denn nur über diesen Vorwurf ist letztendlich der aus defensiven Motiven zu rechtfertigende christliche Krieg gegen die Heiden zu legitimieren.²⁵² Deutlich kommt hier seine Anhängerschaft an den augustinischen Gedanken des *bellum iustum* zum Vorschein, wobei er noch in einem „blassen Anhang“ (Dinzelbacher) hinterherschreibt, dass, sofern es andere Möglichkeiten

249 *Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

250 Vgl. Diers, Bernhard, S. 376.

251 *Ibid.*, S. 388.

252 Vgl. *ibid.*, S. 383–392; Leclercq, Attitude, S. 1–40.

gibt, die Heiden von der Unterdrückung der Christen abzuhalten, deren Tötung doch zu vermeiden sei.²⁵³

Die weiter oben angesprochene zisterziensische Vermenschlichung der Person Christi trägt zudem dazu bei, dass Bernhard die Templer im wortwörtlichen Sinne als Verteidiger Christi betrachtet, wodurch das Handeln der Ordensritter Einbettung in den christlichen *ordo*-Gedanken findet. Dieser versteht den Begriff des Friedens nicht als Absenz von Krieg, sondern als Bewahrung der gottgewollten, christlichen Ordnung (was durchaus auch mittels Krieg geleistet werden kann).²⁵⁴ Da Christus als *Princeps Pacis* (Jes 9,5) Frieden und damit die christliche Ordnung personifiziert gegen welche die Heiden ankämpfen, kann der Krieg der Heiden als persönlicher Angriff gegen Christus selbst gewertet werden.²⁵⁵ Weil „die Völker, die am Krieg Lust haben, zerstreut und zerhauen werden“ müssen und weil „Leute, die bei uns Unruhe stiften [...] aus der Stadt des Herren

253 *Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 217; Dinzeltbacher, Bernhard, S. 120 sowie Burgtorf, Jochen, Die Ritterorden als Instanzen zur Friedenssicherung, in: Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung - Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, hg. v. D. R. Bauer, K. Herbers u. N. Jaspert, Frankfurt am Main 2001, S. 170–171. Dinzeltbachers Urteil über die Einschränkungsbemühungen Bernhards bezüglich der Gewaltanwendung der Templer steht in argem Kontrast zur Interpretation, die Jean Leclercq anführt, siehe Leclercq, Attitude, S. 23; auch Cousin nennt die Gewaltlosigkeit zuerst, Cousin, Débuts, S. 47. Der Diskussion zuträglich ist auch Diers, Bernhard, S. 373.

254 Dinzeltbacher, Bernhard, S. 116–117; Kahl, Hans-Dietrich, Die Kreuzzugeschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. D. R. Bauer u. G. Fuchs, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 272–275. Zum Friedensverständnis und der Friedensschaffung im Kontext der Kreuzzüge siehe: Bulst-Thiele, Influence, S. 60; Burgtorf, Ritterorden, S. 165–200; van Eickels, Klaus, Les bons et mauvais usages de la paix au Moyen Âge, ou la mutation de l’an mil n’a-t-elle vraiment pas eu lieu?, in: Paroles de paix en temps de guerre, hg. v. S. Caunas, R. Cazals u. N. Offenstadt, Toulouse 2006, S. 31–37. 255 Rother, Embracing Death, S. 175–177.

ausgerottet werden“ müssen marschieren daher auch die Templer „friedensschaffend [*pacifici*] in den Kampf“²⁵⁶, obwohl sie dadurch natürlich *de facto* Krieg führen. Das Töten dient somit der Friedenserstellung und damit Christus selbst, wodurch es heilsmäßig für den Ordensritter verdienstvoll wird.²⁵⁷

Die zweite Möglichkeit, die Bernhard den Ordensrittern der Templer als verdienstvoll repräsentiert, ist der Tod, genauer, das Martyrium. Der aufgrund seines Glaubens erlittene Tod zeigt sich im *De Laude* als omnipräsentes Motiv. Stilistisch findet es mittels der Steigerung des militärischen Sieges zum seelischen Sieg Eingang in das Schreiben. Bernhard schreibt:

„Wie ehrenvoll kehren die Sieger aus der Schlacht zurück! Wie selig sterben sie als Märtyrer im Kampf! Freue dich, starker Kämpfer, wenn du im Herrn lebst und siegst! Aber noch mehr frohlocke und rühme dich, wenn du stirbst und dich mit dem Herrn vereinst. Das Leben ist fruchtbringend und der Sieg ist ruhmvoll. Beiden aber wird ein seliges Sterben zu Recht vorgezogen. Denn wenn schon die ‚selig sind, die im Herrn sterben‘, sind es dann nicht vielmehr jene, die für den Herrn sterben?“²⁵⁸

²⁵⁶ *Veri profecto Israelitae procederunt ad bella pacifici*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 221.

²⁵⁷ Leclercq, *Attitude*, S. 23. Immer wieder ist das Bild der Templer als friedensstiftende Soldaten anzutreffen, so auch bei Bischof Elbert von Châlon-sur-Marne, der 1131 die Templer als Ritter beschrieb, die „das Rittertum des allerhöchsten und friedens- (stiftenden) Königs annahmen“: *Milites Templi sancte civitatis Jerusalem summi atque pacifici regis milicia professi quantum solatium quantumque tutelam indigenis*, Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne, *histoire et monuments: suivi des cartulaires inédits de la commanderie de la Neuville-au-Temple, des abbayes de Toussaints, de Monstiers et du prieuré de Vinetz 1*, hg. von É. d. Barthélemy, Paris 1861, S. 394. Vgl. auch Schenk, *Templar Families*, S. 211, Anm. 39, Barber, *Social Context*, S. 40 und Forey, *Emergence*, S. 185.

²⁵⁸ *Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utriusque mors sacra iure praeponitur. Nam si beati qui in Domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur?* Bernardus Claraevallensis, Liber,

Dieser rhetorischen Zuspitzung bedient sich Bernhard im *De Laude* häufig. Der Templer setzt „sich freudig für Christus ein; aber mehr sehnt er sich danach aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein: das ist nämlich besser.“²⁵⁹ Er „tötet mit ruhigem Gewissen, noch ruhiger stirbt er“²⁶⁰ aber. Bernhard lässt keinen Zweifel an der Frage aufkommen, was er aus der Perspektive des Heils als wertvoller erachtet. Die genannten Vergleiche illustrieren dies.

Zieht man weitere Textstellen zu Rate, so fällt auf, dass Bernhard einen Zweifel auch deshalb nicht aufkommen lassen muss, weil er dem Töten einen anderen eschatologischen Stellenwert beimisst als dem Martyrium. Beide Vorgänge sind Begegnungen mit Gott²⁶¹, aber er präzisiert: „wenn er tötet nützt er Christus“, „wenn er stirbt nützt er sich selbst“.²⁶² Anders ausgedrückt: „Wenn er aber selbst umgebracht wird, so ist es klar, dass er nicht untergegangen, sondern ans Ziel gelangt ist. Der Tod, den er verursacht, ist Christi Gewinn; wenn er ihn erleidet sein eigener.“²⁶³ Man rühmt den Christen, wenn er „einen Ungläubigen tötet, weil Christus zu

S. 214–215; die Vorstellung der Vereinigung mit Christus ist bereits bei Ignatius von Antiochia anzutreffen, vgl. Baumeister, Anfänge, S. 282.

259 *Stat quidem fidenter libenterque pro Christo; sed magis cupit dissolvi et esse cum Christo: hoc enim melius.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 214.

260 *Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior.* Ibid., S. 217.

261 *Securi ergo ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu, illud sane vobiscum in omni periculo replicantes: sive vivimus, sive morimur, domini sumus.* Ibid., S. 217.

262 *Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit.* Ibid., S. 217.

263 *Cum autem occiditur ipse, non periisse, sed pervenisse cognoscitur. Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum; quam excipit, suum.* Ibid., S. 217.

Ehren kommt. Wenn ein Christ [aber] stirbt, offenbart sich die Hochherzigkeit des Königs, da der Ritter zur Belohnung geführt wird.“²⁶⁴

Diese umfassende Betonung der Wertigkeit des Todes für die eigene Person zeigt, dass Bernhards Sorge dem Heil des einzelnen Ordensritters galt.²⁶⁵ Immer wieder betont er die glorreiche Finalität, das ruhmreiche Angekommen-Sein (*pervenisse; remunerandus educitur*) des gefallenen Templers. Mit diesem Gedanken wird dem absoluten eschatologischen Stellenwert des Martyriums Ausdruck verliehen. Seine Begründung erhält der Opfertod erneut aus dem *imitatio*-Gedanken. Der getötete Tempeler nützt sich selbst und wird zur Belohnung geführt, weil er sich als Christ *per definitionem* „danach sehnt, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein“²⁶⁶, was laut Bernhards Darstellung nur durch den Tod abschließend zu erreichen ist. Der gewaltsame Tod für Christus ist die ultimative Form der Nachfolge. Bernhard greift auf den Römerbrief zurück, um den Gedanken der Vereinigung weiter zu vertiefen: „Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm

264 *In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas asperitur, cum miles remunerandus educitur.* Ibid., S. 217; siehe hierzu auch Diers, Bernhard, S. 376–383; Diers kommt zu dem Schluss, „daß der Heidentod nicht in seiner die Seelenrettung des Ritters vermittelnden Form, sondern aus sich selbst einen Gewinn für Christus darstellt“, für den Ordensritter aber eschatologisch nicht verdienstvoll sein soll. Angesichts des Gründungszweckes des Templerordens, die *infidelitatis spurca et tyrannica rabie propulsata*, scheint eine solche Schlussfolgerung allerdings geprägt von einer Missachtung des Adressaten des *De Laude*.

265 Vgl. Altermatt, Christus, S. 10.

266 *Sed magis cupit dissolvi et esse cum Christo*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 214. In den *Sermones per annum* behandelt Bernhard die Bestimmung des Menschen expliziter: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Ad hoc vivimus, fratres, ad hoc vocati sumus, ad hoc nobis dies hodiernus illuxit.* id, In vigilia nativitatis, Sermo Quintus, in: SBO 4, S. 229. Ausführliche Belegstellen aus dem bernhardinischen Kanon in, Altermatt, Christus, S. 57 und Anm. 54 und 55.

auch in seiner Auferstehung vereinigt [*complantati*] sein.²⁶⁷ Mit der Unmittelbarkeit von Begriffen wie *dissolvere, esse cum Christo* oder *complantatus* wird sehr bewusst der Bogen zu dem Verständnis des christlichen Martyriums als Christus-Mimesis (*μίμησις*) geschlagen. Dabei ging es bereits frühchristlichen Autoren wie Ignatius von Antiochien, der sich im Angesicht seines eigenen Martyriums als *μίμητήν*²⁶⁸ (Nachahmer) des Leidens Gottes bezeichnete, darum „Konformität“ (Karl Suso Frank) mit Christus zu erreichen, welche als Höhepunkt der *imitatio* nur durch das Martyrium zu erlangen ist.²⁶⁹ Der einzelne Märtyrer wird „christusgleich“²⁷⁰, eben *complantatus*, also wörtlich „zusammengepflanzt“ mit Christus. Daher leitet sich das Primat des Sterbens über das Töten ab.

Die Martyriumsschrift Bernhards kommt ganz im Sinne der patristischen Vorgänger auch nicht umhin, sich der Rolle des Leidens zu widmen, die für die Erlösungsbedeutung Christi zentral ist.²⁷¹ Dieser Anspruch des Leidens bezieht sich schon auf die entbehreungsreiche Lebensweise der Templer, aber auch von Mönchen oder allegorisch Pilgern allgemein: Diese spüren vor lauter Freude bei Ankunft am Grab (!) Jesu nicht mehr den „mühevollen Weg, noch achten sie auf die Last der Un-

267 *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 236. Der Stelle ist Römer 6,5 entlehnt: „Denn wenn wir mit dem Bilde seines Todes zusammengewachsen sind, so werden wir es erst recht auch (mit dem Bilde) der Auferstehung sein.“

268 Baumeister, Genese, S. 24.

269 Frank, „Nachfolge Jesu“, in: TRE 23, S. 687.

270 Ibid., S. 687.

271 Zu den literarischen Einflüssen der patristischen Werke, siehe Leclercq, Jean, Nouveaux aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard, in: Cahiers de civilisation médiévale 31-32 (1965), S. 299–326, bes. S. 309 oder Altermatt, Christus, S. 22–23.

kosten, sondern, wie solche, die den Preis für die Mühe und den Siegeskranz für den Lauf erlangt haben, „freuen sie sich“²⁷². Auch abseits des *De Laude* wird Bernhard nie müde unter Bezug auf die Heilige Schrift, das Leid als notwendige Begleiterscheinung jeder Phase des menschlichen Lebens zu sehen, das letztendlich als Zeichen der Gottesfurcht dem Martyrium vorangehen kann: Wie könne man sich dem Leiden denn entziehen wollen, so fragt er nämlich, wenn man so viele Menschen jeglichen Alters und Geschlechts und Zustandes „nicht nur geduldig, sondern gar eifrig alle möglichen Arten an Qualen für Christus willkommen heißen sieht? [...] Richtet eure Augen auf eine beliebige Phase eures Lebens, so werdet ihr überall eine Vielzahl an Vorbildern sehen, die sich tapfer eilen die Märtyrerkrone zu erlangen.“²⁷³

Vor allem aber ist Jesus Christus für Bernhard der Schmerzensmann: Er war „gleichsam ein Aussätziger, der Geringste der Menschen, endlich der Mann der Schmerzen (*virum dolorum*)“, der „von Gott geschlagen und gedemütigt“²⁷⁴ wurde. Interessant ist hier der Zusatz, dass Christus „ohne Schönheit und Gestalt“²⁷⁵ war, denn auch in Bernhards Arbeit über die Templer findet man Aussagen, die gezielt auf die Vernachlässigung des

272 *Puto iam prae gaudio non sentiunt viae laborem nec gravamen reputant expensarum, sed tamquam laboris praemium cursuque bravium assecuti, iuxta Scripturae sententiam, gaudent vehementer cum invenerint sepulcum*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 236.

273 *Quid namque pati non possis, cum videas iuvenes, pueros, virgines, anus, senes, decrepitos, diversa pro Christo, non solum excepisse, sed etiam exquisisse tormenta? [...], ubicumque reflexeris oculos, invenies in his aetatibus multitudinem exemplorum ad palmam martyrii viriliter cucurrisse*. id, *De Diversis*, S. 242.

274 *novissimum virorum, plane virum dolorum, a Deo percussum et humiliatum*, id, *Sermo in feria IV hebdomadae sanctae*, in: SBO 5, S. 58.

275 *Vidimus, inquit, eum, et non erat ei aspectus, nec speciosum forma prae filiis hominum, tamquam leprosum*, id, *Sermo in feria IV hebdomadae sanctae*, S. 58. Die Anlehnung erfolgt an Jesaja 53,2.

Äußeren abzielen, vordergründig zunächst, um sich von der weltlichen Ritterschaft abzusetzen: „Sie scheren sich die Haare, da sie wohl wissen, dass es auch nach dem Apostel für einen Mann eine Schande ist, die Haare lang zu tragen. Niemals gekämmt, selten gebadet, erscheinen sie vielmehr borstig, weil sie die Haarpflege vernachlässigen“.²⁷⁶ Auch wenn dies zunächst konstruiert erscheinen mag, könnte eine Verbindung bestehen zwischen der Demütigung und Selbstvernachlässigung zu Lebzeiten, die sich durch äußere Unschönheit und Vernachlässigung ausdrückt, und dem Ausblick auf das Martyrium, welches die substantielle Schönheit und Herrlichkeit mit sich bringt. Die später noch zu analysierenden Martyriumsberichte beinhalten immer wieder explizite Vermerke auf die körperlichen Attribute, die Ebenmäßigkeit der Gesichtszüge und die vergleichlose Schönheit der Haare von Märtyrern.

Mit dem Hinweis auf den Tod erinnert Bernhard die Templer an die Notwendigkeit der Schmerzen des Herren: „Wenn er [Christus] aber nicht körperlich gelitten hätte, hätte er die Schuld nicht getilgt“²⁷⁷ und wenig später: „Je schmachvoller nämlich der stirbt, der den Tod nicht verdient hat, mit desto mehr Recht lebt der, für den er stirbt.“²⁷⁸ Es ist davon auszugehen, dass sich die Templer als Adressaten dieses Schreibens mit diesen Worten identifizierten.

276 *Capillos tondent, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit. Numquam compti, raro loti, magis autem neglecto crine hispidi, pulvere foedi, lorica et caumate fuscii.* id, Liber, S. 220.

277 *Alioquin si corporaliter non pateretur, debitum non solvisset,* ibid., S. 231.

278 *Quanto sane indignius moritur qui mortem non meruit, tanto is iustius, pro quo moritur, vivit.* id, Liber, S. 232. Die Aussagen Bernhards im De Laude stehen im Kontext seiner Schriften zur Karwoche, in welchen er sich dem Erlösungswerk Christi über seinen Leidensweg als menschgewordener Gottessohn nähert: „Im Leben übte er ein leidendes Handeln und im Tode ertrug er ein

Obwohl dieser Lobpreis des Leides anderes suggeriert, so symbolisiert der Märtyrertod von seiner Grundidee her keinerlei Form von Heroismus, auch und vor allem nicht bei den Templern²⁷⁹; dies unterstreicht Bernhard schon für das reguläre Ordensleben: „Bei ihnen gibt es überhaupt kein Ansehen der Person“.²⁸⁰ Im Martyrium erklärt sich die Absenz des Heldentums durch den Mimesis-Charakter im Todesmoment. Immer wieder betont Bernhard, dass der Ritter vor dem Tod keine Angst haben muss, sogar im Gegenteil: „sicher ist ein Leben dann, wo der Tod ohne Furcht erwartet, ja sogar voll Wonne ersehnt und mit Hingabe empfangen wird“.²⁸¹ Natürlich steht dahinter zunächst der unumstößliche Sieg Christi über den Tod, wodurch auch der Christ hoffen darf: „da er im

tätiges Leiden, da er mitten auf der Erde unser Heil wirkte. Deshalb will ich Zeit meines Lebens all der Mühen gedenken, die er beim Predigen ertragen, der Ermüdung auf seinen Wanderungen, seiner Versuchungen während des Fastens, der Nachtwachen im Gebet, seiner Tränen des Mitleids. Ich will auch an seine Schmerzen denken, an die Schmähungen, an das Anspeien, an die Backenstrieche, an die Verhöhnungen, die Beschimpfungen, die Nägel usw., das ihn alles in so reichlichem Masse traf und über ihn erging.“ *Et in vita passivam habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae. Proinde memor ero, quandiu fuero, laborum illorum quos pertulit in praedicando, fatigationum in discurrendo, tentationum in ieiunando, vigiliarum in orando, lacrimarum in compatiendo. Recordabor etiam dolorum eius, conviciorum, sputorum, colaphorum, subsannationum, exprobrationum, clavorum horumque similium, quae per eum et super eum abundantius transierunt.* id, *Sermo in feria IV hebdomadae sanctae*, S. 64; Übersetzung nach Altermatt, Christus, S. 116.

279 Schon Brun von Querfurt unterstrich dies unter Bezug auf die Angst: *Si Deus trepidat, turpe est, si homo paveat, cum carnis mors prope accedit? Purgantur tremore mortis electi, sine quibus non sunt a levibus peccatis*, Brun von Querfurt, *Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, in: *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte: Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*, hg. v. J. Strzelczyk u. L. Weinrich, Darmstadt 2005, S. 112. Vgl. Hehl, Dulder, S. 201.

280 *Persona inter eos minime accipitur*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 220.

281 *O, inquam, vita segura, ubi absque formidine mors exspectatur, immo et exoptatur cum dulcedine, et excipitur cum devotione!* Ibid., S. 215.

Tode unterging, um aufzuerstehen, schenkte er den Sterbenden die Hoffnung der Auferstehung“²⁸². Zudem aber spielt die frühchristliche Vorstellung eine Rolle, dass im Moment des Todes Christus selbst in dem Sterbenden wirkt, ihn in seinem Leiden trägt, eins mit ihm wird und somit die Unsäglichkeit des Schmerzes erträglich wird.²⁸³

Diese Überzeugung erklärt sich aus der Entsprechung der Leidenssituation Christi und der des Märtyrers.²⁸⁴ „Die Teilnahme am Leiden Jesu bedeutet Teilnahme am Auferstehungsleben Jesu im gegenwärtigen Leben und in der Zukunft, die das unter den Bedingungen dieser Welt wirksame Heil voll offenbar werden lässt.“²⁸⁵ Nur in diesem Wissen kann Bernhard seine Lobpreisung auf den Tod verfassen, ja jedem Templer den gewaltsamen Tod gegen die Feinde Christi geradezu wünschen.

Zudem wird mit dem christologischen Bezug des Satzes „Je schmachvoller nämlich der stirbt, der den Tod nicht verdient hat, mit desto mehr Recht lebt der, für den er stirbt“ betont, dass auch der Tod des einzelnen Ordensritters immer eine gesamtchristliche Bedeutung hat. Bernhards Formulierung zeugt hierbei zunächst von der antiken Opferidee, die immer nur über die Hingabe und den damit einhergehenden Verlust des Einen, den Gewinn des Neuen, des Anderen, erwirkt – dies auf individueller wie auf kollektiver Ebene. Im patristischen Textkanon zeigt sich diese in den bekannten Worten Tertullians: „Das Blut der Märtyrer ist die

282 et mortem moriendo securam reddidit, quoniam quidem resurrecturus occubuit, et spem fecit morientibus resurgendi. Ibid., S. 230.

283 Vgl. Baumeister, Anfänge, S. 279.

284 Ibid., S. 278.

285 Ibid., S. 278.

Saat [*semen*] des Christentums“.²⁸⁶ In seinem Kapitel zum salomonischen Tempel bedient sich Bernhard explizit Tertullians Aussage und verknüpft Jerusalem und den Tempel direkt mit dem Martyriumsgedanken und der Heilsgeschichte im Kontext der Templer. Unter Rückgriff auf das Christuswort über das Weizenkorn in Joh 12,24–25²⁸⁷ schreibt er:

„Du bist ein gutes, ja ein sehr gutes Erdreich, da du in deinen fruchtbaren Schoß aus dem Schatz des Vaterherzens das himmlische Samenkorn aufgenommen hast; du hast aus dem himmlischen Samen eine so reiche Saat an Märtyrern [*semine martyrum*] hervorgebracht. Als fruchtbarer Boden hast du sogar aus dem Rest der zurückgebliebenen Gläubigen eine dreißigfache, ja sechzigfache und hundertfache Frucht hervorgebracht, die sich auf der ganzen Erde verbreitet hat. Die von der großen Menge deiner Süße trefflichst Gesättigten und reichlichst Gespeisten verströmen daher allenthalben die Erinnerung an den Überfluss deiner Süße: Sie haben dich geschaut.“²⁸⁸

Es ist im wahren Wortsinn die Martyriums-, also die „Zeugnis“-Idee, die Bernhard mittels der Weizenkorn-Allegorie dem Templermartyrium zuschreibt. Demzufolge waren und sind es noch immer Märtyrer als Zeugen der Wahrheit Christi, die maßgeblich für die Verbreitung und Bezeugung des christlichen Glaubens verantwortlich sind. So kommt nicht nur

286 *sanguis martyrum semen christianorum*, Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticum*, 50,14.

287 Joh 12,24–25: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht. Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, der wird es zu ewigem Leben bewahren.“

288 *Terra, inquam, bona et optima, quae in fecundissimo illo sinu tuo ex arca paterni cordis caeleste granum suscipiens, tantas ex superno semine martyrum segetes protulisti, et nihilominus ex omni reliquo fidelium genere fructum fertilis gleba tricesimum, et secagesimum, et centesimum, super omnem terram multipliciter procreasti. Unde et de magna multitudine dulcedinis tuae iucundissime satiati et opulentissime saginati, memoriam abundantiae suavitatis tuae ubique eructuant qui te viderunt*, Bernardus Claraevallensis, *Liber*, S. 224.

dem Märtyrer selbst der Gewinn des Heils zu, sondern die gesamte christliche Bevölkerung profitiert vom Zeugnis der Gerechten, weil sich in ihnen, um erneut Bernhards Worte zu verwenden, „die Hochherzigkeit des Königs offenbart“²⁸⁹. Obwohl Christus den Tod besiegt hat ist das Sterben seiner Jünger notwendig. Warum? „Sicher damit die Wahrheit Gottes sich beweise.“²⁹⁰

Die Erwartung des Martyriums, die Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift *De Laude novae militiae* an die Templer formuliert, die Großartigkeit des Todes, die er in Aussicht stellt, entspricht der „eschatologischen Dynamik“²⁹¹, der konstanten „Bewegung nach vorn“²⁹², die Alberich Altermatt Bernhards Spiritualität attestiert. In Bernhards Verständnis befindet sich der Christ immer auf dem Weg und durchläuft verschiedene Stationen auf dem Weg ins Heil, die, da von kurzer Dauer, nur von relativer Bedeutung sind. Es ist demnach der Tod, der als Schlüsselereignis im Leben eines Templers ins Zentrum der Betrachtung des Traktats Bernhards rückt. Die Auferstehung Christi tritt in seiner Bedeutung auffällig in den

289 In morte christiani, Regis liberalitas aperitur, *ibid.*, S. 217.

290 *Si ergo lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit nos a lege peccati et mortis, ut quid adhuc morimur, et non statim immortalitate vestimur? Sane ut Dei veritas impleatur.* *Ibid.*, S. 235. Dinzlacher weist darauf hin, dass dieser zweite Teil des *De Laude* möglicherweise schon abgefasst war, und dann dem Schreiben an die Templer lediglich angefügt wurde. Entsprechend würden „die Rezipienten hier nicht mehr berücksichtigt“, Dinzlacher, Bernhard, S. 122. Die im Fließtext vorgestellte Interpretation unterstützt diese Aussage nicht, sondern versteht den zweiten Teil vielmehr als integralen Bestandteil der Heilsbotschaft an die Templer.

291 Altermatt, Christus, S. 34.

292 *Ibid.*, S. 34.

Hintergrund.²⁹³ Dem Martyrium im Sinne eines gegen die Feinde Christi erlittenen Opfertodes kommt eschatologisch gesehen eine Mittlerfunktion zu, weil es den Übergang vom beschwerlichen Leben in einen Zustand ewigen Heiles zur rechten Seite des Herrn markiert. Weil der tugendhafte Ordensritter dabei Christus selbst erwirbt, kann er sich seines Heils sicher sein, denn Christus selbst hat durch sein Opfer den ewigen Tod besiegt. Bernhard sieht an dieser Stelle nicht umsonst den Ritter „ans Ziel gelangt“, beendet also seine wortgewaltige Rhetorik des Weges und markiert hierdurch auch rhetorisch den Höhepunkt des christlichen Heilsweges. Das Anliegen Bernhards, sich dem Seelenheil der Templer zu widmen, hat zudem zur Folge, dass die Bedeutung des Krieges von einem Selbstzweck zu einem Instrument entwickelt. Krieg ist im Martyriumsverständnis nicht um seiner selbst willen wichtig, sondern ist Medium des Heils, weil er das Martyrium überhaupt erst ermöglicht. Aus dieser Sicht kann erlittene Gewalt also heilswirksam sein – eine Interpretation, die Bernhard nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges auch notgedrungen auf Kreuzfahrer angewandt hat.²⁹⁴

Eine Vielzahl der Gedanken, die Bernhard im *De Laude* den Templern gegenüber anspricht, sind mit der Heilserlangung der Ordensritter verknüpft; selbst die zunächst im eschatologischen Kontext als unwichtig er-

293 Vgl. auch Schein, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: crusader Jerusalem and the Catholic West (1099 - 1187)*, Ashgate 2005, S. 73; diese Feststellung ist nicht im Allgemeinen für die Spiritualität Bernhards gültig, die sich neben dem Todesgedächtnis ebenso maßgeblich auf die Osterzeit stützt, siehe: Leclercq, Christusnachfolge, S. 68–71.

294 Vgl. Constable, Giles, *A report of a lost sermon by St Bernard on the Failure of the Second Crusade*, in: *Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, hg. v. J. R. Sommerfeldt, Shannon 1971, 49–54; Kahl, *Kreuzzugeseschatologie*, S. 262–315.

scheinenden Hinweise auf Kleidung und Nahrung der Ordensritter dienen der Illustration von Demut und Vermeidung von Überfluss, die einem gottgefälligen Leben entgegenstehen. Die Chance auf das Martyrium bildet dabei den immer wieder auftauchenden Bezugsrahmen und Maßstab, der letztlich am Ende aller heilsmäßigen Bemühungen steht und diese überragt, weil es Mimesis Christi bedeutet. Selbst der Sieg gegen die Feinde des Christentums ist einer Mimesis mit Christus soteriologisch nicht gewachsen. Die *imitatio*-Idee hatte sich zwar vom Konzept des Martyriums getrennt, fand aber zumindest theoretisch und theologisch im Traktat Bernhards an die Templer wieder Verknüpfung. Gerade weil das Martyriumskonzept nun als Krönung der *imitatio*-Idee gelebt werden konnte, ist es keinerlei Überraschung, dass sich Bernhards Schreiben mit diesem Kernanliegen an eine junge christliche Gemeinschaft wendet, welche sich der Nachfolge Christi in besonderer Weise verpflichtet hatte. Bernhards Verständnis nach können die Templer als Institution zum ersten Mal seit Ende der Christenverfolgungen und der Zeit der Missionare legitim die vollständige *imitatio*-Christi erleben: das tugendhafte Leben in der monastischen Gemeinschaft kann mit einem vor Gott verdienstvollen Tode gekrönt werden.²⁹⁵ Worte eines Autors, dem selbst diese Chance verwehrt blieb.

²⁹⁵ Leclercq drückt dies treffend aus: „The greatness of the profession of arms lies in the risk of death”, Leclercq, *Attitude*, S. 24.

2.4.2 Der *Sermo Christi Militibus* des Hugo Peccator

Das zweite Schreiben ist der Brief eines bisher nicht näher identifizierten Autors, der sich selbst als ‚Hugo Peccator‘, also als Hugo der Sünder, bezeichnet. Die Datierung wird auf die Jahre zwischen 1127/28 und dem Konzil von Troyes im Januar 1129 eingegrenzt²⁹⁶, die Autorenschaft hingegen ist nach wie vor unklar. Sowohl der Augustiner-Chorherr Hugo de Saint-Victor aus der Nähe von Paris kommt hierbei in Frage, wie auch der erste Meister des Ordens Hugh de Payns, wobei letzterer aus verschiedenen Gründen wahrscheinlicher ist.²⁹⁷ Auch nachfolgende Untersuchung wird eine Autorenschaft Hugh de Payns weiter nahelegen.

296 Vgl. Cerrini, Simonetta, *Le fondateur de l'ordre du Temple à ses frères: Hugues de Payns et le Sermo Christi militibus*, in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Hampshire 2001, S. 100.

297 Die Autorenschaft ist höchst umstritten. Dailliez ist fest von der Urheberschaft Hugos von Saint Viktor überzeugt; Dailliez, Laurent, *Les Templiers. Gouvernement et institutions*, Nizza 1980, S. 24. Malcolm Barber bezweifelt zwar Hugo von Saint-Victore als Autor, hält aber auch Hugh de Payns für unwahrscheinlich, Barber, *New Knighthood*, S. 42. Auch Selwood kommentiert: „The authorship of Hugh of St. Viktor is unlikely“, vor allem, weil er keine erkennbare Verbindung zum Templerorden aufweise, Selwood, *Quidam*, S. 223–224. Grundlegend zur Diskussion ist vor allem Sclafert, Clement, *Une lettre inédite de Hugues de Saint-Victore aux Chevaliers du Temple*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 34 (1958), S. 275–299 heranzuziehen, dessen Meinung sich bereits anhand des Titels erkennen lässt. Cerrini, Purkis und Ramos erachten Hugo von Payns als Autoren, vgl. Cerrini, *fondateur*, S. 99–110; in ihrem Artikel von 1996 favorisiert sie noch Hugo de Saint-Victore, ead., *La tradition manuscrite de la Règle du Temple. Etudes pour une nouvelle édition des versions latine et française*, in: *Autour de la Première Croisade*, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 211–213; García-Guijarro Ramos, *Ecclesiastical*, S. 77–83; Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 103 sowie Forey, *Emergence*, S. 190–191. Den Stand der Diskussion hat Fleckenstein mit „non licet“ beschrieben. Dieses Urteil besitzt nach wie vor Gültigkeit, siehe: Fleckenstein, *Rechtfertigung*, S. 10.

Es ist vor allem die Dominanz des Martyriumsthemas im *De Laude novae militiae*, die auch die Frage an Hugos Text stellen lässt, ob der Opfertod in diesem Schreiben ebenfalls eine Rolle spielt. Der Text stammt in keinem Fall von Bernhard, auch nicht aus Reihen der Zisterzienser. Diese Feststellung ist insofern wichtig, als dass auf diese Weise ausgeschlossen werden kann, dass das Martyriumskonzept möglicherweise nur aufgrund persönlicher Präferenz eines Autors Eingang in die Texte gefunden hat. Ein Nachweis der Martyriumsthematik auch in Hugos Schreiben würde auf eine umfassendere eschatologische Relevanz dieses Themas bei den Templern schließen lassen.

Inwiefern die Texte voneinander beeinflusst sind, ist schwierig zu beantworten, weil die Abfassungsdaten nicht zweifelsfrei verifiziert werden können. Selbst die Frage, ob der Text *Christi Militibus* vor oder nach dem *De Laude* entstanden ist kann nicht ohne weiteres beantwortet werden. Leclercq sieht das *De Laude* klar beeinflusst von Hugos Text.²⁹⁸ Barber äußert vorsichtig die Vermutung, dass bei dem Fund des *Christi Militibus* zwischen einer Kopie der Ordensregel und des *De Laude* der Anordnung der Texte eine Chronologie zugrunde lag. Er selbst räumt aber ein, dass es keinerlei Beweis dafür gibt.²⁹⁹

Das Schreiben Hugo Peccators ist geprägt von der anhaltenden Kritik an der jungen Ordensgemeinschaft (siehe Kapitel 2.4.1). Der als persönliche Antwort für die Ordensritter verfasste Brief ist eine emotionale Apologetik der aktiven Lebensweise der quasi monastisch lebenden Templer und

298 Vgl. Leclercq, document, S. 91.

299 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 42.

damit ein lebendiges Beispiel der Templer als Produkt der Reformbewegung.³⁰⁰ Die Argumentation dreht sich letztlich um zwei Kernthemen, die der Autor seinen Lesern immer wieder in Erinnerung ruft: Handlungsintention und Tugendhaftigkeit der eigenen Lebensweise als Kernelemente der *imitatio Christi*.³⁰¹ Sie entscheiden über Gottes Wohlwollen und beide sind nicht nur für das Leben entscheidend, sondern ebenso für den Tod.

Dabei sind die Hinweise, die der Text bezüglich der eschatologischen Bedeutsamkeit des Martyriums im Templerorden liefert, zunächst rar. Vor allem im Vergleich zu Bernhards Schreiben scheint der Text *Christi Militibus* gänzlich anderer Natur. Es sind vielmehr kleine Randbemerkungen, die einen ideengeschichtlichen Zusammenhang mit dem *De Laude* nahe legen.

Schon ein Teil der Anrede bietet Anlass zu eingehenderer Untersuchung.³⁰² Hugo benennt zunächst eindeutig die Templer: *Christi militibus in templo Iehrosolimitano* [sic!] und fügt dann nach der Nennung des eigenen Namens einen Halbsatz an: *pugnare et vincere et coronari in Christo Ihesu Domino nostro*.³⁰³ Hiernach beginnt der eigentliche Inhalt des Briefes an die Ordensmitglieder.

300 Ramos verweist zurecht auf die zu einseitige Betrachtungsweise des vorliegenden Textes in der Forschung, der nach wie vor im Schatten der Forschungen zu Bernhard von Clairvaux steht. García-Guijarro Ramos, *Ecclesiastical*, S. 82–83; siehe außerdem Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 106.

301 Vgl. Barber, *Social Context*, S. 33; Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 103.

302 Dies wurde jetzt auch an anderer Stelle festgestellt: Nicholson, *Martyrum*, S. 101–118.

303 *Christi militibus in templ Iehrosolimitano religiosa conversatione studium suae devotionis sanctificantis, Hugo peccator: pugnare et vincere et coronari in Christo Ihesu Domino nostro*. Leclercq, *document*, S. 86.

Die Infinitivkonstruktion stellt aus mehrererlei Hinsicht einen ungewöhnlichen Einstieg in das Schreiben Hugo Peccators dar. Zunächst ist der Brief insgesamt zwar nicht frei von kriegerischem Vokabular, aber er hat einen deutlich anderen Fokus und beschäftigt sich nur oberflächlich mit der Tatsache des Tötens und der Kriegsführung.³⁰⁴ Der Einleitungssatz scheint aus einem anderen, grundlegenden Themenkomplex zu stammen, der auch inhaltlich den nachfolgenden Ausführungen vorangestellt, bzw. zu Grunde gelegt scheint. Die Anordnung der drei Infinitive fungiert wie eine Art Steigerung.

Die Bedeutung von *pugnare*, also kämpfen, scheint zunächst offensichtlich, da der Begriff zur *professio* der Templer mindestens zwei Anknüpfungspunkte liefert. Zum einen könnte der physische, militärische Kampf gegen die Feinde Christi gemeint sein, zum anderen aber auch der innere Kampf eines Mönches gegen die teuflischen Versuchungen und das Streben nach einem tugendhaften Leben. Letzteres ist Hauptaugenmerk des Briefes.

Der Infinitiv *vincere* schließt sich nahtlos an die obige Interpretation des *pugnare* an und beschreibt das Ziel bzw. Ergebnis des Kampfes. Der Sieg wird errungen über die im Text so häufig zitierten „Versuchungen des Feindes“³⁰⁵, der danach „trachtet, eure guten Taten, die ihr mit vernünftigem und gerechtem Eifer vollbringt, zu zerstören“³⁰⁶. Auf der anderen Seite schließt *pugnare* erneut die militärische Komponente ein, beschreibt

304 Vgl. García-Guijarro Ramos, *Ecclesiastical*, S. 78.

305 *inimica temptatio*, Leclercq, document, S. 89.

306 *Ille autem, qui semper temprat invisibilis hostis, crudeliter persequens, bonum opus vestrum, quod rationabili et iusto zelo facitis, corrumpere nititur*, *ibid.*, S. 87.

auch den erwünschten Sieg der Templer über die „Gegner des Glaubens, gegen die zu kämpfen ihr euch mit eurem Leben verpflichtet habt.“³⁰⁷

Mit dem Infinitiv passiv *coronari*, ‚gekrönt werden‘, erfährt der Gedanken- gang seine Steigerung. Alle drei Infinitive beziehen sich jeweils auf *in Christo Ihesu Domino nostro*, aber das ‚gekrönt werden in Jesus Christus‘ verweist auf den gewaltsamen Tod Christi und in der Parallele auf den gewaltsamen Tod der Templer im Kampf und der Erlangung der Märtyrerkrone. Das Bild des Gottesmannes, dessen gerechtes Opfer durch die Verleihung der Krone oder des Kranzes als siegreicher Weg zum Heil gekennzeichnet ist, blickte bereits im 12. Jahrhundert auf eine lange, schon vorchristliche Tradition zurück.³⁰⁸ Die Referenz auf die Krone lässt daher wenig andere Schlüsse zu, als dass Hugo hier einen direkten, leicht verständlichen Hinweis auf den christlichen Opfertod an den Anfang seines Textes gestellt hat.

Die Trias der Textbausteine bildet ein Motto, bzw. einen Leitfaden, welcher Struktur das Templerdasein idealerweise folgen soll: der Kampf der Ritter, führt über den Sieg zum ewigen Leben. Natürlich lassen die Textbausteine auch eine rein monastische Lesart zu; die Wortwahl suggeriert

307 *Quasi professio vestra, qua vitam vestram ad portanda arma contra inimicos fidei [...] dedicatis*, *ibid.*, S. 87; vgl. Forey, *Emergence*, S. 192–193.

308 Zur Verwendung des Kranzes in den patristischen Texten, siehe: Baumeister, *Anfänge*, S. 198, 214, 242 und 254. Ausführlicher Brekelmans, Antonius J, *Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum*, Rom 1965 und Baus, Karl, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn 1940.

allerdings bei jedem einzelnen Wort auch eine heilsrelevante Bedeutungsebene, die in der Krone des Martyriums ihren soteriologischen und unzweifelhaften Abschluss findet.

Im zweiten Absatz greift Hugo die Thematik des Lohns auf. Erneut warnt er vor den Versuchen des Teufels, den aufrechten Arbeiter an der guten Sache um seinen gerechten Lohn zu bringen. Der Teufel suggeriere, dass die Ritter „aus Hass und Wut töten“ und „Beute aus reiner Gier“³⁰⁹ machen würden. Dabei haben die Templer „einen gerechten Grund zu hassen, weil ihr nicht die Menschen, sondern die Sündhaftigkeit hasst.“³¹⁰ Genauso „habt ihr einen gerechten Grund habgierig zu sein, denn was ihr euch nehmt ist rechtmäßig, weil ihr es auch aufgrund ihrer [der Ungläubigen] Sünde nehmt. Es steht euch rechtmäßig zu, als Gegenleistung für eure Mühen“.³¹¹ Gemäß Lukas 10,7, so schreibt er, verdiene der Arbeiter nämlich seinen Lohn.³¹² Hugo schließt mit dem Vergleich eines guten Nachbarschaftsverhältnisses, dessen zweiter Teil bereits Anleihen an Johannes 15,13 erkennen lässt: „Wenn ein Mann also für seine hilfreichen Worte seinem Nachbar gegenüber belohnt wird, dann sollte doch sicherlich auch ein Mann bezahlt werden, der sein Leben gibt, um das seiner Nachbarn zu bewahren.“³¹³

309 *et quia causarum actionem corrumpere laborat intentione, suggerit odium et furorem dum occiditis, suggerit cupiditatem dum spoliatis*, Leclercq, document, S. 87.

310 *Ideo enim dico: ‚Non inique oditis‘, quia non oditis hominem, sed iniquitatem.* Ibid., S. 87.

311 *Ideo vero dico: ‚Non iniuste concupiscitis‘, quia hoc aufertis quod pro peccatis eorum iuste tollitur, et vobis pro labore vestro iuste debetur: Dignus est enim operarius mercede sua.* Ibid., S. 87.

312 *Dignus est enim operarius mercede sua.* Ibid., S. 87.

313 *Si homini ad edificationem proximorum verba preferenti premium redditur, homini pro servanda vita proximorum animam suam ponenti merces non debetur (sic)?* Ibid., S. 87.

Die Zuspitzung dieses Vergleiches auf den Märtyrertod kommt erneut überraschend, weil der vorangegangene Abschnitt sich dem Tod in der Schlacht mit keinem Wort gewidmet hat. Dennoch wirkt der Hinweis in diesem Abschnitt nicht im Geringsten fehl am Platz, widmet er sich doch als einziger im ganzen Brief der Verknüpfung zwischen Kriegsführung und dessen Implikationen in Form von Lohn. Die Zuspitzung des Lohngedankens auch auf das Martyrium, wenn auch nur in einem einzigen Satz, ist vielmehr sogar als folgerichtig zu beschreiben, weil Hugo dadurch der ganzen Bandbreite der Eventualitäten der Templerprofessio Aufmerksamkeit schenkt.

In einer dritten Bemerkung sind ebenfalls Bezüge zur Argumentation Bernhards von Clairvaux zu spüren. Anlass ist die Kritik Außenstehender an dem Mangel an Kontemplation durch die aktive Lebensweise der Templer – „Einsamkeit“ sagen sie, „sei der Freund der Kontemplation“³¹⁴. Erneut ist es die Verbindung zwischen Arbeit und spirituellem Lohn, die den Fortgang der Argumentation bestimmt. Hugo antwortet den Kritikern: „Ihr wollt in seinem Königreich zu seiner Rechten und Linken sitzen; ihr wollt dort sitzen und still sein, während er regiert, aber ihr wollt nicht arbeiten und werdet müde, wenn er kämpft.“ Die Kritiker wüssten nicht, wovon sie reden, resümiert er – „was ihr fordert ist nicht gerecht“³¹⁵ „Jeder, der herrschen möchte, darf nicht vor der Mühsal davonrennen, und jeder, der nach der Krone strebt, darf auch dem Kampf nicht entfliehen.“³¹⁶ Er bekräftigt seine Aussage mit einem Vergleich zu

314 *Solitudo enim amica contemplationis est*, *ibid.*, S. 88.

315 *Quod vos petitis beatum esset, sit amen iustum esset. Ideo, quia iustum non est quid petitis, nescitis quid petatis*. *Ibid.*, S. 88.

316 *Ordo enim iustitiae hoc exigit ut qui vult regnare non refugiat laborare; qui querit coronam non subterfugiat pugnam*. *Ibid.*, S. 88.

Christus: „Christus selbst, dessen Vorbild ihr folgen sollt, hat sich, bevor er sicher aufgestiegen ist in den Himmel zur Rechten des Vaters, geplagt auf Erden, indem er gottlose und schlechte Menschen bekämpft hat.“³¹⁷

Zum zweiten Mal tritt dem Leser das Bild der Siegeskrone in Verbindung mit der Thematik des Kampfes entgegen, wodurch sich eine Interpretation des Siegesymbols als Märtyrerkrone erneut aufdrängt. Auch die Parallelsetzung des Krönungsbildes mit dem Christusvergleich und dessen Aufstieg in den Himmel zur Rechten Gottes bekräftigen und ergänzen das Bild des Martyriums geschickt. Die von Hugo vorgestellte Kausalität der Ereignisse, nur wer kämpft hat auch eine Chance auf die Krone, fügt sich dabei nahtlos in den bereits diskutierten Eingangssatz des Briefes ein: kämpfen – siegen – gekrönt werden. Bemerkenswert ist, dass im Wirken Christi auf Erden eine Entsprechung zum gewalttätigen Auftreten der Templer gesehen wird. Auch Christus hat gemäß Hugo zunächst auf Erden gegen die Ungläubigen gekämpft; *pugnando* macht hierbei keinerlei Unterschied zwischen militärischem Kampf und dem dezidiert friedlichen Kampf Christi. Erst nach seinem Wirken war es ihm aber möglich, über den Tod zu siegen (*vincere*), indem er selbst starb, um dadurch die Krönung zu empfangen und letztlich zur Rechten Hand seines Vaters im Himmelreich zu thronen.

Die Wortwahl *laborare*, „sich abmühen, sich quälen“³¹⁸, impliziert nicht nur eine Art Mühe im Sinne von Arbeit, sondern zielt absichtlich auf die Komponente des Leides und der Mühsal der *professio* ab: *qui vult regnare*

317 *Ipse Christus, quem sequi debetis, priusquam ad celum ad dexteram Patris securus ascendit, in terram cum impiis et malis hominibus pugnando laboravit.* Ibid., S. 88.

318 „laborare“, Habel, Edwin u. Gröbel, Friedrich, *Mittelateinisches Glossar*, Paderborn 1989, Sp. 212.

non refugiat laborare.³¹⁹ Der Parallelismus des anschließenden Satzes hat die Übertragung des Leidensaspektes auch auf diesen zur Folge: *qui querit coronam non subterfugiat pugnam*.³²⁰ *Regnare* wird also mit *corona* und *laborare* mit *pugna* gleichgesetzt. Einfach und eher subtil werden Kriegsführung und Martyriumskonzept auf diese Weise eingewoben in den Vergleich zum Wirken Jesu Christi.

Die Analyse des Martyriumsthemas in Hugos Schreiben legt mehrere Schlüsse nahe: Insgesamt tritt das Martyrium weit weniger dominant auf als es im *De Laude* von Bernhard der Fall ist. Dies verwundert insofern nicht, als dass das Thema des Briefes sich nicht gezielt mit der Problematik der Kriegsführung und dessen Implikationen auseinandersetzt, sondern grundsätzlicher der Frage nach der aktiven Lebensweise einer monastischen Gemeinschaft nachgeht. Dennoch ist der Martyriumsgedanke auch in diesem Text nachweisbar und findet immer wieder Eingang auch in die von Hugo entwickelten Argumentationslinien.³²¹ Die Wertigkeit des Martyriums steht für Hugo außer Frage, sie bedarf keiner ausführlichen Diskussion und erst recht keiner Rechtfertigung. Fast natürlich wird das Thema mit den übrigen Ausführungen verwoben. Dies legt den Schluss nahe, dass Hugo die Vertrautheit mit dem Gedankengut des Opfertodes voraussetzt. Nur mit explizitem Vorwissen um die Verknüpfung der eigenen Profession mit dem Martyrium sind die vereinzelt Verweise zu deuten. Gerade deshalb kann das Thema aber auch immer wie-

319 Leclercq, document, S. 88.

320 *Ibid.*, S. 88.

321 Licence findet in dem Text keinerlei Hinweise auf den Opfertod; dieses Aussage überrascht nach vorangegangenen Ausführungen, siehe: Licence, *Templars*, S. 41.

der aufgegriffen werden und ergänzend den Tenor des Briefes unterstützen. Dieser Tenor beschäftigt sich mit etwas Grundsätzlicherem, welches die Lebensweise der Templer betrifft und damit eine notwendige Grundvoraussetzung auch für das Heil durch die Schlacht und das Martyrium bildet. Es gilt festzuhalten: obwohl der Text ein vollständig anderes Anliegen hat, ist er durchwoben vom Martyriumskonzept als letztendlichem Weg zur rechten Seite Gottes.

2.4.3 Martyriumsbezüge in der Ordensregel

In beiden vorangegangenen Texten konnte gezeigt werden, dass der Gedanke an das christliche Martyrium an die Ordensmitglieder herangetragen wurde. Im Folgenden gilt zu überprüfen, ob sich die Thematik auch in der Ordensregel der Templer niederschlug. Die Notwendigkeit dieses Untersuchungsvorgangs erklärt sich aus der Relevanz einer Regel für eine Ordensgemeinschaft. Sie „bildet die notwendige Grundlage jeglichen Ordenslebens, erst durch sie und die hinzutretenden monastischen *Consuetudines* wird ein Orden begründet, und sie definiert [...] seine individuelle Zielsetzung“³²², so formulierte es Gabriela Wiechert treffend.

Möchte man das Martyrium auf Basis der vorangegangenen Untersuchungen als ideelles, eschatologisches Ziel der Ordensritter sehen, so stellt sich die Frage, ob eine Bestrebung dieser Artung überhaupt Eingang in eine Ordensregel, d.h. in einen normativen und damit in einen in seinen Anweisungen verbindlichen Text Eingang finden kann.

³²² Wiechert, *Spiritualität*, S. 131.

Zudem muss gefragt werden, woher der Martyriumsgedanke in der Regel, sofern nachweisbar, stammen kann, ist die ursprüngliche Fassung des Textes der Regel doch der früheste der drei hier untersuchten Traktate und kann damit weder vom *De Laude* Bernhards noch dem Schreiben Hugos beeinflusst worden sein. Zwar ist Bernhards Anwesenheit bei der Abfassung der Ordensregel durch den Prolog und die Zeugenliste des Textes nachgewiesen³²³, allerdings bleibt die Tatsache bestehen, dass sein tatsächlicher Einfluss auf die Inhalte der Regel höchst kontrovers diskutiert wird.³²⁴ Eine wie auch immer geartete Zuarbeit seinerseits darf jedoch, nach der Bewertung aller zur Verfügung stehenden Indizien, angenommen werden.

Verschiedentlich glaubte man mit viel Kleinarbeit nachweisen zu können, dass die Regel kurze Zeit nach dem Konzil nochmals einer Überarbeitung durch Stephan, dem Patriarchen von Jerusalem, in der ersten Hälfte des Jahres 1130 unterzogen wurde³²⁵; Rudolf Hiestand zerstreute diese Überlegungen allerdings schlüssig.³²⁶ Zwar schließt auch er nicht aus, dass der ursprüngliche Konzilstext Redaktionen unterlegen ist, „doch gibt es

323 *non debemus silenter transire, quibus videntibus et versa sententias proferentibus ego Iohannes Michaelensis presentis pagine – iussu concilii ac venerabilis abbatis Clare vallis [Bernardij], cui creditum ac debitum hoc erat – humilis scriba esse divina gratia merui, nomina partum in concilio residentium. [...] Supra memoratus abbas [Bernardus] Clare vallis non defuit, cuius sententiam prescripti libera voce collaudabant.* Templerregel, S. 131. Streckenweise wurde eine Absenznotiz Bernhards auf das Konzil von Troyes herangezogen um zu belegen, dass der Zisterzienser tatsächlich gar nicht in persona anwesend war; diese Behauptung ist allerdings nicht haltbar, wie Hiestand in Hiestand, Kardinalbischof, S. 299–300 zeigt.

324 Zurecht verweist Hiestand einschränkend auf die Tatsache, dass Bernhard nicht der Initiator des Konzils war; er war nicht der treibende Motor hinter den Bemühungen Hugos, siehe Hiestand, Kardinalbischof, S. 300.

325 Vgl. Templerregel, S. 109–128.

326 Vgl. Hiestand, Kardinalbischof, S. 302–304.

keinen Beweis, wann diese in den Text gekommen sind³²⁷. Die erste Übersetzung der lateinischen Ordensregel ins Französische wird einvernehmlich in die Amtszeit des zweiten Ordensmeisters Robert von Craon datiert (1136 – 1149)³²⁸.

Der Prolog der Regel ordnet den neuen Templerorden ganz in die monastische Tradition ein und legt im Umkehrschluss großen Wert darauf, die Templer von Kreuzfahrern abzugrenzen. Der Text stellt den Mönch als Vorgänger des Tempilers dar, nicht den Kreuzfahrer, denn benediktinischer Überzeugung folgend wird unter anderem der Auffassung Ausdruck verliehen, dass es das Verlangen nach permanentem Gehorsam ist, was den Templer antreibt. „Auf ewiglich“³²⁹ will der Ritter dieser Gemeinschaft beitreten, welcher von Gott aufgetragen wurde, die Heilige Kirche zu verteidigen.³³⁰ Damit ist der Unterschied zu regulären Kreuzfahrern gleichzeitig in Worte gefasst.

Vor allem aber, so fährt der Prolog fort, müsse der zukünftige Templer seine *professio* mit reinem Eifer und steter Beharrlichkeit ausführen, denn nur wenn beides unverdorben bewahrt wird, verdiene er es in „Gesell-

327 Ibid., S. 312.

328 Vgl. Cerrini, Simonetta, A New Edition of the Latin and French Rule of the Temple, in: The military orders. 2. Welfare and warfare, hg. v. H. J. Nicholson, Aldershot 1998, S. 212; Templerregel, S. 128.

329 *Ante omnia autem, quicumque es, o Christi miles, tam sanctam conversationem eligens, te circa professionem tuam oportet puram adhibere diligentiam ac firmam perseverantiam, qua a Deo tam digna, sancta et sublimis esse dinoscitur, ut, si pure et perseveranter observetur [...].* Templerregel, S. 130.

330 Ausnahmen gab es für weltliche Ritter, die auf bestimmte Zeit dem Templerorden beitreten wollte, siehe La règle, S. 65–66.

schaft der Soldaten [*militares*] zu verweilen, die ihre Leben für Jesus Christus gegeben haben“³³¹. Es ist zunächst erstaunlich, wie sehr der Gedanke an die Denkmuster Bernhards von Clairvaux im *De Laude* erinnert. Der Tod eines Gotteskriegers ist demnach nicht *per se* ein verdienstvoller Tod, sondern die Gestaltung seiner Lebensweise bestimmt maßgeblich die Gottgefälligkeit des Todes. Der fundamentale eschatologische Unterschied zwischen dauerhaftem monastischem Leben und temporärem Kreuzzugsengagement findet erneut Betonung. Exklusiv wird dem monastisch Lebenden und als Soldat für die Sache Gottes Sterbenden der Himmlische Lohn zugeschrieben. Zur Zeit der Abfassung der Regel konnte dies nur auf die Templer zutreffen. Autoren des ersten Kreuzzuges hätten der in der Templerregel ausgedrückten Überzeugung sicherlich grundlegend widersprochen (siehe Kapitel 1.2). Auch Bernhard vertrat später eine weniger restriktive Auffassung.

Obwohl die auf dem Konzil von Troyes 1129 erarbeitete lateinische Regel ganz offensichtlich vom Konzept des Martyriums spricht, kommt sie ohne dessen begriffliche Nennung aus. Erst die altfranzösische Übersetzung einige Jahre später weist eine Präzisierung der Terminologie auf: *tu desserviras a tenir compaignie entre les **martirs** qui donerent por Jhesu Crist lor armes*.³³² Nun sind es nicht mehr die für Christus gestorbenen *militares*, wie die lateinische Regel es noch besagte, sondern die *martirs*, in deren

331 *Ante omnia autem, quicumque es, o Christi miles, tam sanctam conversationem eligens, te circa professionem tuam oportet puram adhibere diligentiam ac firmam perseverantiam, que a Deo tam digna, sancta et sublimis esse dinoscitur, ut, si pure et perseveranter observetur, inter militares, qui pro Christo animas suas dederunt, sortem obtinere mereberis.* Templerregel, S. 130.

332 *La règle*, S. 12.

Gemeinschaft sich die Templer wännen dürfen.³³³ Genau dieses Wort wurde in der wortwörtlichen Übersetzung ersetzt.

Simonetta Cerrini stellte in ihren Studien zur Ordensregel die These auf, dass der lateinische Text die offizielle Fassung darstellt, die von den Konzilsvätern und Bernhard von Clairvaux überarbeitet und abgesegnet wurde. Die französische Fassung hält sie für eine Übersetzung eines ursprünglichen für das Konzil vorbereiteten Entwurfs.³³⁴ Legt man diese Annahme den vorangegangenen Beobachtungen zu Grunde so zeigt sich, dass die offizielle Fassung den Begriff des Märtyrers meidet, wohingegen die für die Ordensbrüder bestimmte Fassung den Begriff auf den eigenen Orden aber anwendet. Diese Beobachtung deutet einen eklatanten Unterschied zwischen Selbstwahrnehmung und Kanonistik an und fügt sich ein in das Bild der Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts, nur unwillig Soldaten als Märtyrer zu akzeptieren (siehe ausführlich Kapitel 3.1).

Erneut fühlt man sich an Gedankengänge Bernhards erinnert, wenn in der Folge im Prolog das schwarz-weiß Bild vom guten und schlechten Rittertum, von Templern und weltlichen Ritter, gezeichnet wird. Der Orden der Templer erneuere das Rittertum insgesamt, weil der Stand davor Gerechtigkeit und Pflichten missachtete und nicht für die Schwachen, Witwen, Waisen und Kirchen, sondern für sich selbst kämpfte und tötete. Gott sandte nun aber diese guten, neuen Ritter vom Heiligen Land aus

³³³ Vgl. Zum Vergleich die lateinische Version: *Ante omnia autem, quicumque es, o Christi miles, tam sanctam conversationem eligens, te circa professionem tuam oportet puram adhibere diligentiam ac firmam perseverantiam, que a Deo tam digna, sancta et sublimis esse dinoscitur, ut, si pure et perseveranter observetur, inter militares, qui pro Christo animas suas dederunt, sortem obtinere mereberis.* Tempelregel, S. 130

³³⁴ Vgl. Cerrini, New, S. 212.

nach Frankreich, „die für unser aller Erlösung und zur Verbreitung des wahren Glaubens nicht zögern, ihre Leben Gott gerne als Opfer anzubieten“³³⁵.

Wie es schon bei Hugo Peccators Text zu beobachten war, überschneiden sich die Begrifflichkeiten des monastischen Milieus des Öfteren mit denen des militärisch-kriegerischen, sodass in vorliegender Passage zunächst unklar ist, ob die Phrase *animas suas hostiam deo [...] offere* dem physischen Martyrium oder vielmehr dem allgemein mönchischem Opfer der Weltentsagung, des Gehorsams, der Keuschheit und vor allem dem Kampf gegen den Teufel zuzuordnen ist. Das Erleiden des Opfers *pro nostra salute vereque fidei propagatione* klärt den Sachverhalt allerdings auf: denn das Opfer wird nicht nur, wie dies auch im traditionellen Mönchtum der Fall ist, für das Heil aller erbracht, sondern auch zur Verbreitung des wahren Glaubens, was zweifelsohne auf den Kontakt der Templer mit Nicht-Christen schließen lässt.³³⁶ Das diskutierte Zitat stellt wie das *De Laude* die Verbindung zwischen dem Opfertod der Templer

335 *Qui pro nostra salute vereque fidei propagatione non cessant animas suas hostiam deo placentem offerre*. Templerregel, S. 130. Die französische Variante des Textes variiert nur minimal: *lesquels por les salus de nos et por l'acrosissement de la veraie foy ne cessent offrir lor armes a Dieu, plaisant sacrefice*. La règle, S. 13.

336 Der Aspekt der Verbreitung des Glaubens scheint allerdings fehl am Platz, weil es weder laut Bernhard noch anderer informierter Autoren die Aufgabe der Templer (auch nicht die der Kreuzfahrer) war zu missionieren, sprich Ungläubige für das Christentum zu gewinnen. Die Gründung der Templer basiert ja gerade auf der Annahme, dass geraubtes christliches Territorium auch rechtmäßig mit Gewalt verteidigt werden darf – legt demnach die Überzeugung zu Grunde, dass der ungläubige im Regelfall getötet werden muss. Es wäre möglich, dass es erneut der Zeugnis-Gedanke Tertullians ist, der hier aufgegriffen wird: das Bekenntnis der Templer, als Märtyrer für ihren Glauben zu sterben, soll auch die Ungläubigen von der unumstößlichen Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen; bereits das frühe Christentum kannte die Wirkung des standhaften Zeugnisses auf Andersgläubige. Dies bleibt allerdings eine Vermutung.

und dem allgemeinen christlichen Heil her, auch wenn dieses nicht weiter ergründet wird.

Nach der Nennung der Teilnehmer und zwei weiterer formaler Abschnitte das Konzil betreffend beginnt die eigentliche Regel. Auch nur für einen begrenzten Zeitraum dienenden Ordensrittern wird eine Teilhabe am Heil zugesichert, solange sie sich von den Verlockungen der Welt abwenden, der Liebe Gottes verschreiben und den Versuchungen des Fleisches trotzen. Diese *militēs ad terminum* müssen, gestärkt durch die heilige Messe, „keine Angst haben in die Schlacht zu ziehen, wenn sie dafür die Krone erwarten dürfen“³³⁷. Sowohl aus Bernhards *De Laude* wie auch aus dem Schreiben Hugo Peccators ist das Begriffspaar *pugna* und *corona* bekannt. Beide Texte bearbeiten das Thema der Furcht aber tiefgreifender als es die Regel tut. Mögliche Gründe hierfür seien an dieser Stelle außen vor gelassen. Es genügt die Beobachtung, dass auch dieses Thema in der Ordensregel angesprochen wird.

Aus Sicht der Martyriumsthematik findet der Text der Regel seinen Höhepunkt in einem Paragraph, der überschrieben ist mit: „Über den Löwen“³³⁸. Der Beginn des Absatzes überrascht zunächst in Anbetracht des Titels: „Denn es ist gewiss, dass ihr im Besonderen damit beauftragt seid, es eure Pflicht [*debitum*] ist, euer Leben für das eurer Brüder zu geben

337 *Idcirco, venerabiles fratres, vobis maxime debetur, quia presentis vite luce despecta contemptoque vestrorum corporum cruciatu sevientem mundum pro De amore vilescere perhenniter promisistis: divino cibo refecti et satiati ac dominicis preceptis eruditi et firmati post misterii divini consummationem nullus pavescat ad pugnam et paratus sit ad coronam.* Templerregel, S. 135; vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 18.

338 Die verschiedenen Textversionen weisen bezüglich ihrer Kapitel unterschiedliche Zählungen auf. Schnürer ordnet das Kapitel *De leone nullum datur mandatum* als Nummer 46 der Regel ein. In der Edition von Curzon hat das Kapitel *Dou lion* Nummer 56.

und auch die Ungläubigen von der Erde zu tilgen, die dem Sohn der Jungfrau feindlich gesinnt sind.“³³⁹ Erst jetzt folgt der eigentliche Abschnitt über den Löwen. Der Löwe, so der Paragraph, sei von dem eigentlich für die Templer gültigen Jagdverbot ausgenommen, weil, wie der Text unter zur Hilfenahme weiter alttestamentarischer Zitate weiß, umher schleicht und sucht wen er verschlingen kann.³⁴⁰

Schwerlich könnte ein Satz deutlicher die Existenz des Konzepts des Martyriums im Regeltext belegen. Was in der bisherigen Untersuchung einer Interpretation und genauere Hinsehen bedurfte, präsentiert sich nun schnörkellos und ohne rhetorische Maske als unmissverständlicher Aufruf an die Ordensgemeinschaft der Templer: das eigene Leben als Opfer darzubringen für seinen Mitbruder und Jesus Christus selbst ist nicht nur Teil der Berufung eines Tempelers, es ist vielmehr sogar seine Schuld bzw. Pflicht gegenüber Christus. Die französische Textvariante unterstreicht den *imitatio* Gedanken im Todesvorgang noch deutlicher, denn er nennt

339 *Nam est certum, quod vobis specialiter creditum est, & debitum pro fratribus vestris animam ponere, atque incredulos, qui semper Virginis filio minitantur, de terra delere.* Aus im folgenden Fließtext genannten Gründen ist das Zitat nicht aus Schnürer, sondern aus der frühesten Edition des Pariser Manuskripts von *Deliciae Equestrum sive Militarium Ordinum, Et Eorum Origines, Statuta, Symbola Et Insignia, Iconibus additis*, hg. von F. Mennens, Köln 1613, S. 250 entnommen. Die französische Version des Textes entschärft die lateinische Formulierung etwas, indem sie die Auslöschung der Heiden durch die Verteidigung der Heiligen Stätten gegen die Heiden ersetzt: *Veritable chose est que a vos est doné especiaument, si come por dette, que vos devés metre vos armes por vos freres, ensi comme fist Jhesu Crist, et defendre la terre des mescreans paiens qui son enemis au fill de la Virge Marie.* La règle, S. 58.

340 Die volle Stelle lautet: *Ut leo semper feriat. Nam est certum, quod vobis specialiter creditum est, & debitum pro fratribus vestris animam ponere, atque incredulos, qui semper Virginis filio minitantur, de terra delere. De Leone nos hoc dedimus, quia ipse circuit, quarens quem devoret, & manus eius contra omnes, omniumque manus contra eum.* *Deliciae Equestrum sive Militarium Ordinum*, S. 250. Die schon von Schnürer als fehlerhaft bezeichnete Edition von Knöpfler, Alois, *Die Ordensregel der Tempelherren*, in: *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), S. 686 lässt das Wort *debitum* wegfallen.

Christus als Vorbild: „es ist eure Pflicht, euer Leben für eure Brüder zu geben, so wie es Jesus Christus getan hat“³⁴¹.

Der einzelne Satz wirkt in beiden Textvarianten ungeschickt eingearbeitet in einen Kontext, der zur Opferthematik nicht passt. Schnürer erkannte diese ebenfalls und versuchte dem Rechnung zu tragen, indem er den Satz vollständig verschob und selbstständig, ohne jegliche quellenmäßige Grundlage, einen Paragraph früher einbaute.³⁴² Aber auch hier bewahrt der Satz seine Eigenständigkeit. Er wirkt nach wie vor wie ein Fremdkörper und von seiner einleitenden Wortwahl *quoniam est certum* wie die Antwort auf eine Frage.³⁴³

Eine weitere Textstelle in der Regel vermag Aufschlüsse über die Martyriumsthematik zu geben. Paragraph 6 der lateinischen Textedition³⁴⁴ ermahnt erneut zu einem reinen Herzen, weil man nur mit einem solchen dem Vergleich zum weisesten aller Propheten standhält. Nur ein reines Herz, so verspricht der Regeltext, erlaubt es einem auch die Worte des

341 *Veritable chose est que a vos est doné especiaument, si come por dette, que vos devés metre vos armes por vos freres, ensi comme fist Jhesu Crist, La règle, S. 58.*

342 Paragraph 45 in seiner Edition: *specialiter iniungimus et precipimus omni fratri professo, ne in bosco cum arcu vel abalista iaculari audeat, nec cum illo, qui hoc fecerit, ideo pergat, nisi gratia eum custodiendi a perfido gentili, quoniam est certum, quod vobis specialiter creditum est et debitum pro fratribus vestris animas ponere etiamque incredulos, qui semper virginis filio inimicantur, de terra delere; Templerregel, S. 146.* Jede vorherige Edition derselben Manuskripte unterscheidet sich dahingehend von der Schnürers.

343 Möglicherweise entlarvt die Verwendung gerade der lateinischen Formulierung in der Regel die erste Verwendung des später im Templerkontext sehr üblichen Verses aus Johannes 15,13: *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat qui pro amicis suis.* Siehe hierzu ausführlich Kapitel 2.5.1.

344 In der Curzon-Edition entspricht dies Paragraph 63.

Herrn zu sagen, die da gewesen seien: „Ich nehme an den Kelch des Heiles, das heißt den Tod durch meinen eigenen Tod. Durch meinen Tod ahme ich [*imitabor*] den Tod des Herrn nach, denn so wie Christus für mich sein Leben gegeben hat, so bin ich bereit, mein Leben für das der Brüder zu geben. Dies ist ein angemessenes Angebot, ein lebendiges [*viventem*] Opfer und Gott wohlgefällig.“³⁴⁵

Erneut unterscheidet sich die Passage des lateinischen Textes von der französischen Überlieferung: „*Calicem salutaris accipiam*. Das heißt: Ich nehme an den Kelch des Heiles. Dies bedeutet: ich sühne den Tod Jesu Christi durch meinen eigenen Tod. Denn so wie Jesus Christus sein Herz für mich gegeben hat, so bin ich bereit auf die gleiche Weise mein Leben für das meiner Brüder hinzugeben. Dies ist ein angemessenes Angebot; ein lebendiges Opfer und Gott überaus wohlgefällig.“³⁴⁶

William Purkis weist anhand dieser Stelle zunächst auf die Unterschiede zwischen der Nachahmung und Sühne des Todes Christi hin: *imitabor* und *vengerai*. Er sieht in der Änderung der Wortwahl seitens der Konzilsteilnehmer einen direkten Hinweis auf die *imitatio Christi*-Idee auch im Templerorden.³⁴⁷ Die Abänderung lässt darüberhinaus einen Wandel des theologischen Fokus erkennen, denn es stehen nicht mehr die Feinde

345 ‚*Calicem salutaris accipiam*‘ id est morte, id est morte mea mortem domini imitabor, quia sicut Christus pro me animam suam posuit, ita et ego pro fratribus animam meam ponere sum paratus. Ecce competentem oblationem, ecce hostiam viventem Deoque placentem. Templerregel, S. 6.

346 *Calicem salutaris accipiam*. Ce est a dire: Je penrai le calice de salu. Ce est: Je vengerai la mort de Jhesu Crist por ma mort. Car ensi come Jhesu Crist mist son cors por moi, et je sui apareilliés en tel maniere metre m’arme por mes freres. Ici a covenable offerte; veés ci vif sacrifice et mult plaisant a Dieu. La règle, S. 63–64.

347 Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 107.

Christi im Zentrum, sondern der sich opfernde Templer und sein persönliches, individuelles Heil. Dieses ist durch den Tod aber nur zu erreichen – erneut offenbart sich die Similarität zum *De Laude* von Bernhard – wenn das Herz des Betreffenden rein [*mundo corde*³⁴⁸] ist. Durch den Zusatz *pro fratribus*, in der französischen Version präzisiert durch *por mes freres*, wird zudem die Gleichartigkeit des Opfers mit dem Christi unterstrichen: Christus gab das Leben für mich, ich gebe das Leben für meine Brüder. Erneut zeigt sich, dass die Idee der Nachfolge Christi Kern der Martyriumsvorstellung ist. Außerdem offenbart sich an dieser Stelle das Grundprinzip des Opferverständnisses: die Hinwegnahme des einen Lebens hat zwangsläufigen Nutzen für das Leben von anderen.

Es ist bezeichnend, wie Psalm 115,4: „ich nehme an den Kelch des Heiles und den Namen des Herrn werde ich ausrufen“³⁴⁹ mit christologischem Bezug verbunden wird. In Anlehnung an das Bitten Christi am Ölberg, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen³⁵⁰, verweist der Text der Templerregel auf die willentliche Annahme dieses Kelches durch die Templer, welcher, wie die lateinische Version wörtlich sagt, den „eigenen Tod bedeutet“. Theologisch gesehen bringt sich der Templer damit in die gleiche Situation wie Christus, muss sich für oder gegen den Gehorsam gegenüber Gott entscheiden, der zwar den Tod, aber die schlussendliche Erlösung bedeutet. Nur aus diesem Gedanken heraus kann das erbrachte Opfer der Templer auch als *hostia vivens* bezeichnet werden. Bekanntlich ergibt sich auch Christus dem Willen seines Vaters, denn in ihm liegt das

348 Templerregel, S. 136.

349 *Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo.* Vulgata 115,4.

350 *Et cum processisset paululum, procidit super terram: et orabat ut, si fieri posset, transiret ab eo hora et dixit: Abba pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me: sed non quod ego volo, sed quod tu.* Mk 14,36; vgl. auch Mt 26,42.

Heil. So fügt er hinzu: „Aber nicht was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)“³⁵¹.

Welche Einzelheiten gibt die Ordensregel der Templer über das Martyriumskonzept preis?

Zunächst ist festzustellen, dass die Ordensregel sich in der Tat mit einem Thema beschäftigt, welches in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts hoch umstritten war. Eine „Institutionalisierung der Heiligenverehrung zum Prozessverfahren der Heiligsprechung“³⁵² war erst in seiner Entstehung begriffen und noch keinesfalls waren synodale oder päpstliche Zuständigkeiten gänzlich abgesteckt.³⁵³ Erst das zwischen 1170 und 1180 anzusetzende Dekret *Audivimus* von Papst Alexander III. deutete eine Entscheidungshoheit zugunsten des Papsttums an.³⁵⁴ Hinzu kommt die Problematik der Akzeptanz des Schlachtenmartyrers³⁵⁵ (zu beidem vgl. Kapitel 3.1). Die Ordensregel der Templer scheint diesen zeitgenössischen Diskurs zu reflektieren, denn der Begriff des Märtyrers taucht im unmittelbar konziliarisch abgeseigneten Dokument nicht auf, wohingegen der Vernakulartext den Tod der eigenen Ordensritter als Martyrium ansieht

351 *sed non quod ego volo, sed quod tu.* Mk 14,36.

352 Holzbauer, Hermann, Mittelalterliche Heiligenverehrung. Heilige Walpurgis, Kvelaer 1972, S. 35.

353 Kellermann, Diether, Lanczkowski, Günter, Lattke, Michael u. Laube, Johannes, „Heiligkeit“, in: TRE 14, S. 652; ausführlich Wetzstein, Thomas, Heilige vor Gericht: das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter, Weimar 2004, S. 203–243.

354 Vgl. einleitend Kellermann, Lanczkowski, Lattke u. Laube, „Heiligkeit“, in: TRE 14, S. 652.

355 Cole, Penny J, Application of theology to current affairs: memorial sermons on the dead of Mansurah and on Innocent IV, in: Historical Research. The Bulletin of the Institute of Historical Research 63 (1990), S. 236–237; Smith, Martyrdom, S. 189; MacGregor, James Bruce, Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, ca. 1070-ca. 1200, in: Church History 73 (2, 2004), S. 320.

und es als solches benennt. An keiner anderen Stelle tritt der Begriff des Märtyrers sonst in Erscheinung, obwohl nicht zu bestreiten ist, dass beide Textvarianten von ein und demselben Phänomen, nämlich dem des Opfertodes, sprechen.

Diese Vermeidungshaltung der Konzilsväter hat ihren Grund unter anderem in der Textgattung, denn eine Ordensregel ist das verbindliche Kerndokument einer Ordensgemeinschaft und spiegelt, von kurialer Seite abgesehen, den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen dem Selbstverständnis des jeweiligen Ordens und der kirchlichen Anerkennung wieder. Hätte man den Begriff des Märtyrers von kirchlicher Seite akzeptiert, so hätte man *de facto* eine Großzahl an gefallenen Templern in der Folge als Heilige anerkennen müssen, denn das Martyrium stellte nach wie vor den urchristlichsten Weg zur Heiligkeit dar. Diese Problematik war vorhersehbar bei einem Ritterorden, dessen Hauptaufgabe in der Kriegsführung bestand.

Die Tatsache, dass das Ideal des Martyriums dennoch Eingang in einen normativen Text gefunden hat, ist in seiner Bedeutung kaum überzubewerten. Zudem ist die Regel der einzige der drei untersuchten Texte, der mit Sicherheit auch inhaltliche Beeinflussung von Templern selbst erfuhr und damit zu einem großen Teil ordensintern entstanden ist. Gerade weil der Text einer Ordensregel Aufschluss über das Selbstverständnis des betreffenden Ordens gibt, dessen ideelle, theologische und gemeinschaftliche Zielsetzung formuliert sowie Ausdruck des Anspruches an jeden einzelnen Ordensritter ist, ist es bemerkenswert, dass ein normativer Text ein solches Ideal nicht nur berücksichtigt, sondern zu einer „Pflicht“ erhebt. Gut informierte Zeitgenossen der Templer wussten von dieser Art

der Forderung in der Ordensregel und kamen nicht umhin, diese zu bewundern.³⁵⁶

Die Betrachtung des Martyriumsaspektes offenbart, mit welcher Vehemenz der Orden seine Mitglieder forderte, wie umfassend und ganzheitlich die Ordensregel den Rittern das Gelöbnis der Nachfolge Christi vor Augen führte und auch zumindest theoretisch von ihnen verlangte. Nur durch diese vollständige Hingabe in geistlicher wie auch körperlicher Form ist für Ritter im Templerorden der Dienst an Gott möglich. Welche Relevanz diese Pflicht auf dem Schlachtfeld tatsächlich hatte, wird noch zu ergründen sein.

Die Singularität dieser Beobachtung wird zusätzlich unterstrichen durch die Tatsache, dass kein anderer der drei großen Ritterorden einen ähnlichen Versuch unternommen hat, den Tod auf dem Schlachtfeld als Zeichen der ultimativen Christusnachfolge in seinen Regeltext zu inkorporieren. Weder der Text der Deutschordensregel noch der der Johanniter weist Hinweise diesbezüglich auf.³⁵⁷ Lediglich der spanische Santiagoorden, päpstlich anerkannt im Jahr 1175 und militärisch und politisch weit weniger bedeutend als der Templerorden, zeigt Reminiszenzen an das Martyriumsverständnis der Templer auf und hielt dieses in der Regel fest.

356 *Post hec vero tempore, domini Eugenii pape mandato, cruces rubeas vestimentis suis exterius affixerunt, vestes albas in signum innocentie deferentes; per cruces autem rubeas martyrium designantes, eo quod sanguinem proprium secundum institute regule pro defensione Terre sancta effunderesunt professi, et Christi cruces inimicos viriliter expugnando a Christianorum finibus propellere*, Iacobus Vitriacensis, *Histoire orientale*, S. 264.

357 Hehl unterscheidet nicht zwischen Templern und den „sonstigen Ritterorden“. Vgl. Hehl, *Dulder*, S. 205.

Der Gedanke ist allerdings weit weniger umfassend und elaboriert aufgegriffen.³⁵⁸

Die Ordensregel der Templer ist damit im Kontext ihrer Zeit einzigartig und fügt sich ein in die bisherigen Hinweise, die die Analyse des *De Laude novae militiae* des Bernhard von Clairvaux wie auch der *Sermo Christi Militibus* geliefert haben. Zudem gilt es im Rückgriff auf den Spiritualitätsdiskurs im Kontext der geistlichen Ritterorden zu unterstreichen, dass die Verankerung des Martyriumsthemas im Text der Ordensregel das Martyrium im Sinne Kaspar Elms als Bestandteil von Spiritualität im Sinne einer „normativen Forderung“ (siehe Kapitel 2.1) qualifiziert. Der Gedanke an den Opfertod ist damit eindeutig als Element der Spiritualität der Ordensbrüder zu verorten, weil er „unabhängig vom Grad der tatsächlichen Realisierung“ Eingang in die selbstgegebenen normativen Verbindlichkeiten des Ordens gefunden hat.

Wenn die Ordensregel chronologisch gesehen die früheste der drei bisher untersuchten Schriften ist, so stellt sich die Frage, welchem Einfluss der Martyriumsgedanke in der Regel zuzuschreiben ist und von wessen Seite die Einbettung des selbigen vorangetrieben wurde, dies umso mehr,

358 *A Conversi namque ad Dominum se de liberis nequitiae servos iustitiae facientes, non sua sed potius fratrum commoda quaerentes, Deum super omnia et proximum diligentes, corpora sua iugi martirio propter Christum exponentes, in obedientia sub alieno domino degentes, primum Deo, deinde hominibus propter Deum placere satagunt.* The Rule of the Spanish Military Order of St. James: 1170 - 1493, hg. von E. Gallego Blanco, Leiden 1971, S. 78. Zusätzlich *ibid.*, S. 85: *Cum eius perfecta caritas foras omnem abiiciat timorem, et predicti fratres pro exaltatione christianae fidei et fratrum defensione, personas et res universas diversis periculis et martirijis indifferenter exponant, Deum tota mente et totis viribus et proximum sicut se ipsos diligere comprobantur.* Ein herzliches Dankeschön an Prof. Alan Forey, dem ich diesen Hinweis zu verdanken habe, siehe auch Forey, *Emergence*, S. 186 und Rot her, *Embracing Death*, S. 179, Anm. 46.

wenn man bedenkt, dass aller Wahrscheinlichkeit nach keiner der Gründungsväter der Templer Teilnehmer des ersten Kreuzzuges war, auf welchem der Märtyrergedanke zumindest von einigen, allerdings zumeist nicht selbst beteiligten Autoren des Kreuzzuges, propagiert wurde (siehe Kapitel 1.2).³⁵⁹

Das verbindende Element zwischen der Regel und dem *De Laude* bilden die Zisterzienser in der Person von Bernhard von Clairvaux. Kapitel 2.3 stellte bereits die weitreichenden Verbindungen zwischen beiden Orden dar. Auch wenn Anthony Luttrell einen Einfluss Bernhards auf den Orden vor dem Konzil von Troyes 1129 ausschließt, so sprechen Indizien doch dafür, dass Bernhard ausführlichen Kontakt mit den Gründervätern des Ordens unterhielt.³⁶⁰ Sein gutes Verhältnis zu seinem Onkel Andreas von Montbard, späterer Ordensmeister sowie Gründungsmitglied des Templerordens, wird Bernhard schon vor dem Konzil die Idee des Templerordens vertraut gemacht haben. Auch die eindringlichen Worte Hughs de Payns, überliefert im Prolog des *De Laude*, weisen auf einen wie auch immer gearteten Kontakt zwischen dem Ordensgründer und Bernhard hin, der, dies ist allerdings nicht zu belegen, wahrscheinlich schon vor der Zeit des Konzils von Troyes begonnen hat: „ein, zwei oder sogar drei Mal hast du mich gebeten, liebster Hugo, wenn ich mich nicht täusche, dir und deinen Waffenbrüdern eine Predigt der Ermunterung zu schreiben.“³⁶¹

359 Vgl. Luttrell, *earliest Templars*, S. 200.

360 Vgl. *ibid.*, S. 199.

361 *Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 213. Bernhard gesteht, dass er die Antwort auf Hugos Schreiben aufgeschoben habe; dies suggeriert eine gewisse Vorlaufzeit

Da die vorangegangenen Briefwechsel nicht erhalten sind, ist es unmöglich, auf etwaige Themen zu schließen. Es ist allerdings durchaus vorstellbar, dass Hugh de Payns seine Reise in den Westen mit dem Ziel der Anerkennung der Rittergemeinschaft so weit wie möglich vorbereitete, vielleicht sogar mit Bernhard abstimmte, dessen Einfluss bei der Kurie zu dieser Zeit sich bereits abzuzeichnen begann; Hughs enge Verbindung mit Andreas von Montbard war dabei zusätzlich sicherlich von großem Nutzen.

Die Bedeutung der *imitatio Christi*-Idee für die Zisterzienser wurde ebenfalls bereits veranschaulicht. Schon die Verwandtschaft der Themen in der Regel und dem *De Laude* und deren Ausarbeitung machen es schwer, am Einfluss Bernhards und der anderen anwesenden Zisterzienser bei der Abfassung der Regel zu zweifeln.³⁶² Es ist zu vermuten, dass schon die *imitatio Christi*-Idee mit ihrer Martyriumskonnotation in der Ordensregel der Templer auf die Ritter zugeschnittenem, zisterziensischem Einfluss zuzuschreiben ist. Natürlich war man auf dem Konzil mit dem Gedanken der Nachfolge bestens vertraut und so mag es der Abstimmung zwischen Hugo und Bernhard zuzuschreiben sein, dass die Christusnachfolge für einen militärischen Orden konsequent weitergedacht wurde und damit auch seinen Platz in der Regel fand. Im Umkehrschluss muss dieser Gedanke wohl auch der spirituellen Prägung der ersten Templer entsprochen haben; hiervon ist bei der immer wieder zu Tage

zwischen der ersten Anfrage Hugos und der Antwort Bernhards im *De Laude*: *Distuli sane aliquamdiu, non quod contemnenda videretur petitio, sed ne levis praecepsque culparetur assensio, si quod melius melior implere sufficeret, praesumerem imperitus, et res admodum necessaria per me minus forte commoda redderetur.* Ibid., S. 213.

362 Vgl. Menache, Clash, S. 49; Barber, New Knighthood, S. 15.

tretenden Dominanz des Gedankens auszugehen.³⁶³ Es ist zu bedauern, dass entsprechende Briefe von Hugh de Payns nicht mehr erhalten sind. Auf die Problematik, den bis in den Tod gehenden Ritter in dem offiziellen Dokument einen Märtyrer zu nennen, wurde bereits hingewiesen. Möglicherweise war die Überlegung des für Christus sterbenden Tempplers sogar ein Argument, dass bei der Approbation der Regel und des gesamten Ordens half, denn schwerlich konnte man die Wertigkeit des Opfertodes eines Christen, der gegen Heiden kämpft, angesichts des Märtyrerreichtums der frühen Kirche in Frage stellen.

Möglicherweise sind auch bereits gesammelte Erfahrungen der ersten Templer mitverantwortlich gewesen für eine Auseinandersetzung mit dem Thema des Todes auf dem Schlachtfeld. Immer wieder betonte die Forschung, dass die junge Ordensgemeinschaft bereits eine eigene Lebensweise und Gepflogenheiten entwickelt hatte und diese auch vor dem Konzil vortrug, wodurch selbige Berücksichtigung auch in der Regel fanden.³⁶⁴ Die ersten nachweisbaren militärischen Verwicklungen der Templer größeren Ausmaßes sind auf das Jahr 1129 zu datieren, was mit dem Konzil nur wenig schlüssig korreliert.³⁶⁵ Die Belagerung von Damaskus in diesem Jahr hatte sich als eklatanter Fehlschlag mit zahlreichen

363 Malcolm Barber bezeichnete die ersten Templer als „typical of their generation; pious laymen seeking an outlet for their religious impulses“. Barber, *Social Context*, S. 28.

364 Vgl. Menache, *Clash*, S. 50; Upton-Ward, Judith, *The Rule of the Templars: The French Text of the Rule of the Order of the Knights Templars*, Woodbridge 1992, S. 11.

365 Dennoch formuliert Hiestand, dass Hugo „[n]ach Jahren des Kampfes im Hl. Lande mit einigen Mitbrüdern in den Westen gekommen war“, Hiestand, *Kardinalbischof*, S. 299; es gibt keine Belege für seine Aussage, aber entsprechend ihrer *vocatio* ist von frühen, womöglich eher kleinen Geplänkeln und Kampfhandlungen auszugehen.

Opfern herausgestellt und war der Relevanz des Martyriumsthemas sicherlich nicht abträglich.³⁶⁶ Die Komplexität des Gedankens in der Regel, im *De Laude* und im Schreiben Hugo Peccators lassen jedoch eher auf eine Geburt des Konzepts aus dem *imitatio* Gedanken des Zisterzienserordens schließen.

2.4.4 Zusammenfassung: das institutionalisierte Martyrium

Die Zusammenschau der Ergebnisse aus den drei für die Templer als Kerntexte zu verstehenden Schreiben erlaubt die Formulierung mehrerer Deduktionen. Die Erwartung des Martyriums stellte einen eschatologischen Referenzpunkt dar, der in unterschiedlicher Intensität in den grundlegenden Schriften Verwendung findet. Vor allem die zwei nachweislich von Bernhard von Clairvaux beeinflussten Texte bezeugen die Relevanz des Themenkomplexes für die frühen Templer. Entscheidend ist die Beobachtung, dass nicht nur theoretisch-theologische Schriften, sondern auch die Regel als Text mit verbindlichem Charakter die Aufforderung zum Opfertod explizit als Anspruch an die Ritter des Templerordens formuliert.

Mit der Inkorporation dieses Anspruches im Kontext seiner zeitgenössischen Einzigartigkeit verlässt der Themenkomplex ‚Martyrium‘ die Marginalität und erwächst zu einem Wesenszug des Templerordens. Das Idealbild des Todes präsentiert sich als Teil der Institution Templerorden,

³⁶⁶ Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 28 und Phillips, Jonathan, Hugh of Payns and the 1129 Damascus crusade, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. Barber, Aldershot 1994, S. 141–147.

findet somit Institutionalisierung, weil es immer wieder als verbindlicher Anspruch an die Mitglieder einer auf Dauer angelegten Gemeinschaft herangetragen wurde.³⁶⁷ Natürlich hat Malcolm Barber recht, wenn er sagt, dass die kraftvolle Sprache von Schriften wie dem *De Laude* zunächst lediglich ein Bild („image“) war und keineswegs die „substance“ des Ordens bildete.³⁶⁸ Das Wesentliche sei geprägt von den Anforderungen der Realität wie der Notwendigkeit von Versorgung und Spenden. Auch Barber räumt aber ein, dass Bestandteil des Wesentlichen zeitgleich immer auch die Aussicht auf das Paradies war, welche der Orden versprach. Es bleibt zu fragen, inwiefern das Idealbild der Erlangung des Paradieses durch den Märtyrertod im Laufe der Ordensgeschichte auch wirklich, nicht nur theoretisch, zum wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses des Ordens geworden ist.

Festzuhalten ist, dass der Templerorden mit dem Vorgang des Versuches der Institutionalisierung der Martyriumsidee in seiner Zeit alleine ist und einen einzigartigen Prozess in Gang zu setzen versuchte, der Selbstver-

367 Auch Hehl kommt in seiner neuesten Arbeit nun zu dem Schluss, dass der „Orden gleichsam eine institutionalisierte Form des Märtyrertums“ sei, Hehl, Dulder, S. 205. Seine Untersuchung erlaubt diesen Schluss meines Erachtens jedoch nicht, weil er isoliert Bernhards theoretisch-theologisches Traktat *De Laude* als Argument anführt. Aus genannten Gründen qualifiziert dies das Konzept des Martyriums nicht als institutionalisiert.

368 „*De Laude*, however, for all its potent and evocative language and persuasive power does represent only an image; it was not the substance of the Order. This substance was rooted in contemporary economic realities. Such realities, as Professor Duby has shown, can both influence and be influenced by, the image.“ Barber, Social Context, S. 39; eine ähnliche Formulierung verwendet Alan Forey: „The Order’s Rule and Customs provide a mainly theoretical impression of attitudes“, Forey, Alan, How the Aragones Templars viewed themselves in the late thirteenth and early fourteenth century, in: Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden, hg. v. R. Czaja, Toruń 2005, S. 59.

leugnung, Gehorsam, aber vor allem auch Heilsverlangen und Christusliebe oberste Priorität einräumt. Was diese Tatsache für die Reputation des Ordens bedeutete und welche weitreichenden Implikationen dies für die Institution des Ordens an sich hatte, wird in Kapitel 4 analysiert.

2.5 Konzeptionelle Implikationen des Martyriumsgedankens bei den Templern

Die vorangegangenen Überlegungen zum institutionalisierten Martyrium werfen die Frage auf, ob die Templer mit ihrem Verständnis des Opfertodes etwas Neues kreierten oder einer alten Idee lediglich einen neuen Anstrich verliehen, sie gewissermaßen in neuem Kontext verorteten. Dabei soll weniger auf das Problem der Bewaffnung zum Zeitpunkt des Todes eingegangen werden, welches vielmehr ein Widerspruch zu unserer heutigen Denkweise zu sein scheint. Im Gegenzug soll an ausgewählten Stellen nach den dem Martyrium zugrundeliegenden Konzepten und Ideen gefragt werden, um festzustellen, inwiefern die Ordenstheologie der Templer tatsächlich Neuland beschritten hat.

2.5.1 Christus- und Nächstenliebe als Grundpfeiler des Martyriumsgedankens

Jedweder Diskurs des Themenkomplexes Martyrium kommt nicht umhin, sich dem Konzept der Liebe in seinen verschiedenen Ausprägungen

zu widmen, war es doch die Liebe Christi zu den Menschen, die das jesuanische Opfer bedingte und letztlich zur allumfassenden Hoffnung auf Erlösung Anlass gab. Von so grundlegender Bedeutung durchdrang der Gedanke der Liebe zu Christus und zu jedem Nächsten der christlichen Ethik und Moralvorstellung, vor allem auch die Begründung einer christlichen Ethik des Krieges, wie Riley-Smith aufzeigte.³⁶⁹

Es sind in besonderem Maße die Texte des ersten Kreuzzuges, die den Rahmen für ein Verständnis schufen, welches die Anwendung von Gewalt in christlicher Wahrnehmung nicht anders zu legitimieren wusste als durch die Stärke des Konzepts der Liebe (siehe Kapitel 1).³⁷⁰ Nur sie vermochte dem Aufruf zum Heiligen Krieg eine moralische Wertigkeit zu verleihen, das heißt, das Töten, aber auch den eigenen Tod als verdienstvoll, gottgewollt und als letztendlichen Sieg zu begründen. In Folge dessen konnte der Vorgang der Kreuzesnahme als direkter Hinweis nicht nur auf die Christusliebe des Einzelnen verstanden, sondern zeitgleich auch als Erfüllung des christlichen Gebotes der Nächstenliebe gedeutet werden. Zahlreiche zeitgenössische Texte spielen explizit auf die Hilfsbedürftigkeit der orientalischen Christen an, die zu schützen der Kreuzzug unabdingbar sei.³⁷¹

In der monastischen Kultur des christlichen Abendlandes spielte das Konzept der Liebe seit jeher eine entscheidende Rolle für den einzelnen Gläubigen, aber auch dessen gesamte Gemeinschaft. Das 12. Jahrhundert

369 Vgl. Riley-Smith, *Crusading*, S. 32.

370 *Ibid.*, S. 49–50.

371 Vgl. Cowdrey, *Pope Urban II*, S. 16–29; *id.*, *Martyrdom*, S. 49–50.

betonte aufs Neue die elementare Bedeutsamkeit der Liebe zu Christus³⁷² – allen voran Bernhard von Clairvaux in seinem *De diligendo Deo*.³⁷³ Folglich offenbart sich auch in den Schriften der Ritterorden die Liebe zu Christus und Gott, aber auch deren Gebot der Nächstenliebe in verschiedener Form als Kernelement der jeweiligen *vocatio*.³⁷⁴ Schon die Tempelregel bezieht sich in knapp vierzig Erwähnungen auf die *amor Dei* und auch Bernhard greift im *De Laude* das Thema immer wieder auf und zentriert Kernargumente seines Schreibens auf dieses höchste aller Geschenke.³⁷⁵

372 Constable, *Attitudes*, S. 19–22. Ein aufschlussreiches Beispiel zum Verständnis der Gottesliebe im 11. und 12. Jahrhundert findet sich in Cäsarius von Heisterbachs *Dialogus miraculorum*, in welchem das Gespräch zwischen einem wunderwirkenden Zisterzienser und seinem Abt überliefert ist: *Dic mihi fili, quae est causa tantorum miraculorum? Respondit ille: Nescio domine. Non plus ceteris fratribus oro, non plus iciuno, non plus vigilio, non plus laboro; sed unum scio, quod me extollere non potest prosperitas, neque frangere adversitas, sive de persona mea sit, sive de aliorum. [...] Et cognovit Abbas quoad causa tantae virtutis esset amor Dei, et contemptus rerum terrenarum.* Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, hg. von J. Strange, Köln 1851, S. 221–222; vgl. Constable, *Twelfth*, S. 37.

373 In *De diligendo Deo* beschreibt Bernhard die drei zentralen, aufeinanderfolgenden Stufen des Weges zu Gott, welche untrennbar mit der Liebe verbunden sind. In der ersten Stufe liebt der Mensch nur sich selbst: *Et est amor carnalis, quo ante omnia homo deligit seipsum propter seipsum.* Dann folgt die Liebe zu Gott um des Menschen Willen: *Amat ergo iam Deum, sed propter se interim, adhuc non propter ipsum.* In der dritten und letzten Stufe liebt man Gott um Gottes Willen: *Iste est tertius amoris gradus, quo iam propter seipsum Deus diligitur.* Bernardus Claraevallensis, *Liber de diligendo deo*, in: SBO 3, S. 138, 140 und 141. Siehe auch Schwillus, Harald, *Liebesmystik als Chance und Herausforderung*, Berlin 2007, S. 34–36

374 Für die beiden anderen großen Ritterorden, die Johanniter und später den Deutschen Orden, war dies in maßgeblicher Weise präsent durch den Hospitaldienst. Aber auch bei den Templern ist die Nächstenliebe beispielsweise in Form der Armenspeisung vertreten.

375 Überhaupt ist der Stellenwert von Emotionalität und Gefühlsleben entscheidend für die Spiritualität des 11. und 12. Jahrhunderts, ohne welche sich auch die Affinität zum Gefühl des Leidens und Schmerzes nicht erklären ließe. Siehe hierzu die Literaturhinweise in Kapitel 2.2.

Insbesondere für den Martyriumsakt ist das Motiv der Liebe maßgeblich, denn aus theologischer Sicht hatte sich „die Totalität der Liebe Jesu in seinem Tod gezeigt“³⁷⁶ und auch für Bernhard war der Kreuzestod „zentraler Liebesbeweis“³⁷⁷. Den sich vornehmlich aus Adelskreisen rekrutierenden Templern dürfte der Analogieschluss zum aus der romantischen Liebe bekannten sich gänzlich Hingeben, sich aus Liebe vollständig Opfern, ebenfalls nicht fremd gewesen sein.³⁷⁸ Obwohl es die romantische Liebe in der Ordensumgebung nicht geben durfte, forderte diese den Einzelnen ebenso zur Gänze wie die spirituelle Liebe zu Christus oder den eigenen Mitbrüdern. So formulierten einige Verteidiger des Templerordens vor der Anklagekommission am 7. April 1310: „Der Glaube der Templer wurde erschaffen und gegründet in der Nächstenliebe und Liebe einer wahren Brüderlichkeit“³⁷⁹. Auch Bernhards idealisierte Todesexhortatio macht häufig Gebrauch vom Liebestopos, der in seinen Ausführungen zuweilen selbst einen romantisierenden, dennoch oder vielleicht auch deshalb überaus wirkungsvollen Charakter annimmt. Die Liebe von und zu Gott ist Kernmotivation seiner Argumentationslinie, wenn er sagt:

376 Baumeister, Anfänge, S. 142.

377 Lutz, Bild, S. 35.

378 Nicholson, Helen, *Love, War and the Grail. Templars, Hospitallers and Teutonic Knights in medieval epic and romance, 1150 - 1500*, Leiden 2001, S. 49–75; Riley-Smith, *Crusading*, S. 36; Dinzelbacher, Peter, Die "Bernhardinische Epoche" als Achsenzeit der europäischen Geschichte, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hg. v. D. R. Bauer u. G. Fuchs, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 38–39 sowie Schenkl, Maria Assumpta, Bernhard und die Entdeckung der Liebe, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hg. v. D. R. Bauer u. G. Fuchs, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 151–179.

379 *Ad defensionem religionis respondent et dicunt simpliciter quod religio Templi in caritate et amore vere fraternitatis tradita et fundata fuit*, Procès 1, S. 167.

„weder Tod noch Leben [können] euch von der Liebe Gottes trennen“³⁸⁰. Nur die Liebe des Herrn erlaube es zu sagen: „Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn.“³⁸¹

Ohne das Argument der Gottesliebe lässt sich Bernhards Eifer und Vehemenz bezüglich des ‚Geschenk des Todes‘ nicht verstehen. Denn nur die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch macht das Martyriumsversprechen zu dem, als was es in der Geschichte des Christentums hindurch wahrgenommen wurde: zum Heilsangebot, zum Heilsgeschenk Gottes an die Menschen. Bernhards Amplexus-Vision und der daraufhin entstandene Bildtypus reflektieren dies anschaulich.³⁸²

Für den Templerorden verdeutlicht sich die Verknüpfung zwischen Liebe und Martyrium neben genannten Beispielen vor allem in der Kreuzesymbolik (siehe hierzu ausführlich Kapitel 3.2.2) und im Kapitel 15 Vers 13 des Johannesevangeliums.³⁸³ Sichtlich greifbar ist die Relevanz des Satzes „Größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde“³⁸⁴ in der für den Templerorden so entscheidenden Bulle *Omne Datum Optimum* von Papst Innozenz II. aus dem Jahr 1139. In den Templern, diesen einstmaligen „Söhnen des Zorns“, wie Innozenz schreibt, sei nun die Flamme der Nächstenliebe [*charitatis*] entbrannt,

380 *Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita potuerunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesus*, Bernardus Claraevalensis, Liber, S. 215.

381 *Sive vivimus, sive morimur, domini sumus*. Ibid., S. 214, siehe Röm 14,8.

382 Die Amplexus-Vision Bernhards ist unter anderem überliefert bei Conradus Eberbacensis, *Exordium magnum Cisterciense*, hg. von B. Griesser, Turnhout 1997, S. 78–79.

383 Vgl. Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 107–108. Purkis bezeichnet Johannes 15,13 als „foundation text for Templar observance“, *ibid.*, S. 107.

384 *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat qui pro amicis suis*. Joh 15,13.

und sie würden durch ihr Tun ebenjene Worte aus dem Johannesevangelium erfüllen.³⁸⁵ Dass in dieser Passage gezielt vom Ziel des Martyriums gesprochen wird und nicht etwa von einer Aufopferung im übertragenen Sinne die Rede ist, verdeutlicht der dem Bibelzitat nachfolgende Satz. Er ist eine Abwandlung, Präzisierung und vor allem Begründung von Johannes 15,13: „weil [unde] ihr im Einklang mit dem großen Hirten keine Angst davor habt, euer Leben hinzugeben für eure Brüder, und sie vor den Angriffen der Heiden schützt“³⁸⁶.

Die zweite Hälfte von Johannes 15,13 scheint sich in leicht abgewandelter Form im Zusammenhang mit den Templern verselbständigt zu haben und dies rund 10 Jahre vor der Verwendung durch Papst Innozenz II., denn die Ordensregel weist in ihrer Fassung von 1129 mehrfach die Formel *pro fratribus animam meam ponere sum paratus*³⁸⁷ auf, wie in Kapitel 2.4.3 erläutert wurde, und auch Hugo Peccators Text scheint sich in seinem ‚Gleichnis‘ der Wortwahl von Johannes 15,13 zu bedienen.³⁸⁸ Nach der Bestätigung des Ordens wird der Satz auch außerhalb der Gemein-

385 *Accedit ad hoc quod tanquam veri Israelite atque instructissimi divini prelii bellatores, vere karitatis flamma succensi, dictum evangelium operibus adimpletis quod dicitur: majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro animis [sic] suis; PU Templar, S. 204–205, Nr. 3.*

386 *„Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“. Unde etiam, juxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incurSORibus paganorum defensare, minime formidatis. PU Templar, S. 206, Nr. 3.*

387 *quia sicut Christus pro me animam suam posuit, ita et ego pro fratribus animam meam ponere sum paratus. Templerregel, S. 6.*

388 *Si homini ad edificationem proximorum verba preferenti premium redditur, homini pro servanda vita proximorum animam suam ponenti merces non debetur? Leclercq, document, S. 87. Licence äußert die Vermutung, dass der Satz schon vor dem Konzil in Troyes 1129 unter den Templern als wichtig erachtet wurde, Licence, Templars, S. 42.*

schaft vor allen in päpstlichen Schreiben zur häufig anzutreffenden Formulierung, um die Martyriumsbereitschaft der Templer hervorzuheben. Vielleicht sogar noch vor der Abfassung des *De Laude* an die Templer bedient sich Bernhard um 1130 in einem Brief an Wilhelm, den Bischof von Jerusalem, dieses Zitates, um den neuen Orden dem Patriarchen anzupfehlen: „Habt bitte ein Auge auf die Ritter des Templerordens [...]. Es wäre dem Herrn wohlgefällig und der Menschheit zum Danke, wenn ihr denen wohlwollend gegenüberstündet, die ihre Leben hingeben für [ihre] Brüder [*suas animas pro fratribus posuerunt*].“³⁸⁹

Auch dem Orden weniger nahestehende Geistliche begannen sich in den 1130er und 1140er Jahren dieser Formulierung in ähnlicher Form zu bedienen³⁹⁰. So unterstützte Joscelin, Bischof von Soisson, zwischen 1133 – 1134 die Templer mit dem Hinweis, dass „sie ihre Leben preisgäben zur Verteidigung der Christenheit“³⁹¹, wobei der Bischof hier noch das Verb *exponere* verwendet, anstelle des sehr viel üblicheren *ponere*, wie dies bei einer Schenkung des Bischofs Raimund von Vechiers im April 1134 der Fall ist. Raimund weiß von der ursprünglichen Verbindung des Verses

389 *Super milites Templi ponite, queso, oculos vestros, et tante pietatis viscera tam strenuis ecclesie propugnatoribus aperite. Hoc siquidem acceptum erit Deo et gratum hominibus. si fovetis eos, qui suas animas pro fratribus posuerunt.* CGT, S. 27, Nr. 35.

390 Dies war allerdings nicht ausschließlich der Fall. Ein Brief von Bischof Ulgers von Angers, datiert auf die Jahre 1128- 1149 berichtet ebenfalls von den Templern, die nicht zögern, ihr Leben zu geben, allerdings scheint sich seine Wortwahl nicht an Johannes 15,13 zu orientieren: *nec dubitant dare animas et fundere sanguinem.* CGT, S. 15, Nr. 21.

391 *Quanto habundantiori caritate, frater Hugo in Xpisto carissime, tu et fratres tui, non solum sustancias (sic), verum etiam animas vestras pro Xpistianitatis defensione exposuistis, eo attentius nos et ceteri quibus ecclesiarum cura commisse est, milicie vestre usibus necessaria providere debemus.* CGT, S. 42–43, Nr. 59.

zur Gottesliebe und erklärt: „[Die Mitglieder] dieses in Jerusalem angesiedelten Ordens, die aus Liebe zu Gott ihre Leben hingeben für ihre Brüder und ohne Besitz zu leben geschworen haben, wollen auf unserer Erde dem Herrn dienen und kämpfen.“³⁹² Auch ein weiteres Schreiben von Papst Innozenz II., entstanden im Dezember zwischen 1138 und 1142, weist erneut in einem Nebensatz den Vermerk auf, dass die Templer „Christus gefolgt seien und beständig bereit seien, ihr Leben für ihre Brüder zu geben“³⁹³. Diese Entwicklung lässt sich über Papst Coelestins II. Bulle *Milites Templi* auch in weiteren Quellen vornehmlich päpstlicher Herkunft nachweisen. Im späten 12. Jahrhundert weiß Papst Klemens III. noch von der biblischen Herkunft der Formel *animas ponere*, denn in einem Begräbnisprivileg für die Templer formuliert er den ganzen Satz: *Cum nemo testante domino „maiores“ habeat, caritatem, quam „ut animam suam ponat pro fratribus suis“*³⁹⁴. Auch Petrus Venerabilis zitiert die Passage aus dem Johannesevangelium, um die Großartigkeit des Opfers der Templer zu betonen, bleibt aber dem biblischen Wortlaut mit *amicis* treu: „Für eure Brüder habt ihr eure Seelen dem Leben, eure Körper aber dem Tod ausgesetzt; ihr habt schon so [viel] Blut vergossen wie es noch nicht vergossen wurde; dieses bietet ihr Gott in Kämpfen täglich zum Vergießen an. Ihr seid wahrlich Teilhaber dieser hohen, besonderen Liebe, von

392 et ordinem [ill]orum qui Iherosolimis, pro amore Dei, pro fratribus animas ponere et sine proprio vivere deoverunt, in terra nostra Deo famulari et militare voluerunt. CGT, S. 53, Nr. 71.

393 militibus Templi qui, relictis omnibus, secuti sunt Christum, et assiduo pro fratribus animas ponere sunt parati, pssessionem quandam in loco qui Ruca dicitur, intuitu helemosine, concessistis, eosque, fraterna caritate, beneficiis temporalibus sustentatis. Bullaire, S. 374, Nr. 3.

394 PU Templer, S. 386, Nr. 208.

der [unser] Retter sagte: Größere Liebe hat niemand als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“³⁹⁵

Auffallend ist die Anpassung der templer'schen Version von Johannes 15,13 auf die eigenen Bedürfnisse. Der Evangeliumstext verwendet *amici*, also Freunde, wohingegen die Texte an und über die Templer fast ausschließlich den Bezugsrahmen enger schnüren und den Tod als für die Brüder, *fratres*, erlitten bezeichnen. Bischof Joscelins zitierte Formulierung *pro Xpistianitatis defensione* stellt eine Ausnahme in diesen frühen Texten dar, denn alle anderen Beispiele verwenden den Plural *fratres*, der eine explizite Ausrichtung des soteriologischen Gedankens allein auf die Mitbrüder, sprich die Templer, nahelegt. Entsprechend dem Gründungsgedanken des Ordens, nämlich den Schutz anderer Christen zu gewährleisten, scheint diese Überlegung allerdings unstimmig, weil der Heilsanspruch damit allein auf die eigene Ordensgemeinschaft bezogen wäre.

Es kann davon ausgegangen werden, dass das Wort *fratribus* im Sinne des Konzeptes der Bruderliebe eher als eine Art Schicksalsgemeinschaft interpretiert werden muss - eine Assoziation, die im Kontext der Kreuzzüge sehr viel passender erscheint. Wie die Jünger Jesu, dargestellt ab Vers 18, sah sich die Gemeinschaft der Gläubigen auch während der Kreuzzüge einer feindlichen Umwelt ausgesetzt, von der man sich aufgrund seines

395 *Exposuistis pro fratribus animas vitae, corpora morti; fudistis jam sanguinem, necdum effusum, quem quotidie in bellis Deo offertis fundendum. Estis vero participes illius summae et praecipue caritatis de qua Salvator: Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* RHGF 15, S. 650, Nr. 31. Die Formulierung des „Sterbens für“ hat basierend auf paulinischen Gedanken in der Theologie große Diskurse hervorgerufen. Einen Überblick hierüber gibt Hartmann, *Martyrium*, S. 170–174.

Glaubens nicht nur abgetrennt und auserwählt, sondern vor allem gehasst wusste.³⁹⁶ In dieser feindlichen Umwelt galt es zu bestehen, trotz der Widrigkeiten Christus zu folgen und dessen Namen nicht zu verleugnen. Möglicherweise identifizierten die Templer sich auf ihrem Weg der Nachfolge Christi auf diese Weise mit den Jüngern. Darüber hinaus bildet das Thema der Erwähltheit einen weiteren roten Faden in der Templerliteratur, welches zur Attraktivität dieses 15. Kapitels für die Templer beigetragen haben könnte.

Die sich durch die Geschichte des Ordens ziehende Formel *animas ponere pro fratribus* stammt ursprünglich also aus dem johanneischen Vers 13 des 15. Kapitels. Ihre Herkunft gewährt Einblick in den eigentlichen Bedeutungszusammenhang, denn, und dies ist in seiner weitläufigen Verwendung kaum mehr ersichtlich, es ist die Liebe zwischen Mensch und Gott, die als eigentliche Motivation hinter dem *animas ponere* in Erscheinung tritt. Die spezifische Ausprägung dieser Liebe kann in unterschiedlicher Weise konnotiert sein, denn obwohl unklar ist, auf wen sich der Begriff *fratres* bezieht, scheint mit diesem in jedem Fall die Bruderliebe im Orden, bzw. die Nächstenliebe unter den Christen angezeigt zu werden, für die zu sterben sich die Templer bereiterklären. Anhand dieser Feststellung bestätigen sich Riley-Smiths Eingangs zitierte Worte, dass es wohl nur ein so allumfassendes Konzept wie das der Liebe vermochte, Gewaltanwendung und vor allem den Tod mit einem christlich und moralisch vertretbaren Wertekanon zu versehen. Zudem zeigt sich, dass in Bezug auf das Verständnis des Konzeptes der Liebe die Ordenstheologie

³⁹⁶ Vgl. Baumeister, Anfänge, S. 143.

sich wie insgesamt die Kreuzzugstheologie rund tausend Jahre alter Konzepte bedient, die in gleicher Weise beispielsweise Klemens von Alexandria im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus formuliert hat.³⁹⁷

Eine ergänzende Schlussbemerkung zu den vorangegangenen Überlegungen: Schon Carl Erdmann's Grundlagenarbeit zur Idee des Kreuzzuggedankens wies hin auf die enge Verbindung des Konzeptes der Liebe mit dem Konzept der *fidelitas*, des Gehorsams.³⁹⁸ Auch wenn zeitgenössische Theologen zuweilen die Verbindungen des Kreuzfahrers zu Gott als eine Art Feudalbeziehung mit gegenseitigen Rechten und Pflichten bezeichnet hatten, trat der Topos vornehmlich ausgedrückt durch die Wortwahl *miles*, *fidelis* oder *servitium* doch vielmehr als Vehikel auf, als Analogie, welche den komplexen, sehr viel abstrakteren Sachverhalt der Liebesbeziehung Mensch - Gott verdeutlichen sollte.³⁹⁹

397 Wenn aber einer weiter voranschreitet bis zur Liebe, so ist er ein wahrhaft seliger und echter Märtyrer, da er sich durch den Herrn vollkommen zu Gott und den Geboten bekannt hat. Den Herrn erkannte er in Liebe als seinen Bruder; er gab sich ganz Gottes wegen hin und wie ein ihm anvertrautes Gut legte er den Menschen dankbar und in Liebe ab, der ihm abgefordert wurde. Klemens von Alexandria, Teppiche IV, 9, 75, 4, zitiert nach Baumeister, Genese, S. 131.

398 Vgl. Riley-Smith, *Crusading*, S. 36–37 sowie Erdmann, *Entstehung*, S. 198–202.

399 Vgl. Erdmann, *Entstehung*, S. 203–211; Riley-Smith, *Crusading*, S. 36–39; Flori, Jean, *Ideology and motivations in the first crusade*, in: *Palgrave Advances in the crusades*, hg. v. H. Nicholson, Westport 2004, S. 23–24. Weiterführend zu diesem Gedanken, siehe: Bulst-Thiele, *Influence*, S. 59; Cowdrey, *Christianity*, S. 179; Morris, *Martyrs*, S. 96–97; Noth, *Heiliger*, S. 109.

2.5.2 *intentio* als normierender Gültigkeitsparameter des Martyriums

Die *intentio*, also die innere Absicht, mit welcher eine Handlung vollzogen wird, ist für die Kreuzzugsforschung im Allgemeinen von übergreifender Relevanz. Die Idee des *bellum iustum* bezieht schon seit Augustinus seine Legitimität aus der Trennung von Absicht und Handlung, wodurch erstere letztere schließlich zu rechtfertigen vermag. Diese Erkenntnis wurde spätestens mit der Arbeit Carl Erdmanns auch für die Kreuzzüge erschlossen.⁴⁰⁰ Dementsprechend hat die Forschung die Intention beim Vorgang des Tötens diskutiert, dessen frühchristliche Wurzeln hinterfragt und sich mit der Überbrückung des fundamentalen Widerspruchs zwischen christlicher Friedensbotschaft und gewalttätigem Heidenkampf auseinandergesetzt. Die Forschungsliteratur hierzu ist umfassend, und das Thema muss an dieser Stelle keiner weiteren Analyse unterzogen werden.⁴⁰¹ Der Templerorden ist als Kind der Kreuzzüge in diesem Gedankensystem zu verorten und ohne die Überzeugung, dass der Krieg der Christen und das Töten der Ungläubigen - aus der richtigen Absicht heraus - ohne jeden Zweifel rechtmäßig ist, nicht zu verstehen.

400 Siehe im Speziellen Erdmann, Entstehung Kapitel 1, Kapitel 3 sowie Kapitel 8 und Hehl, Ernst-Dieter, War, peace and the Christian order, in: The new Cambridge medieval history 4,1 (2004), S. 185–228.

401 Grundlegende Arbeiten zum Aspekt des gerechten Krieges und dessen religiöser Rechtfertigung siehe: The crusades, holy war and canon law, hg. von J. Brundage, Aldershot 1991; Erdmann, Entstehung; Croisade et chevalerie, XIe-XIIe siècles, hg. von J. Flori, Paris 1998; Hehl, Ernst-Dieter, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert: Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980; Hiestand, Gott.

Beide Ideen, die Reinheit der Absicht beim Töten wie auch beim Sterben durchziehen die Schriften an die Templer wie ein roter Faden. Die herausragende Stellung der Templer vor Gott beruht laut der Regel gerade auf der reinen Absicht, dem „reinen Herzen“, mit welchem die Templer, im Gegensatz zu den weltlichen Rittern, „dem allerhöchsten König dienen wollen“⁴⁰². Sie ist bei den Templern von Beginn an ein entscheidendes Abgrenzungsmerkmal. Der nach innen gerichtete Blick, das Hinterfragen der eigenen Motivation, mit welcher sich jeder selbst für sein Handeln vor Gott rechtfertigen muss, ist tief in der monastischen Tradition verankert und die Übertagung dieses Denkmusters auch auf die Templer ist insofern weder überraschend, noch einzigartig.

An dieser Stelle soll explizit die Handlungsabsicht im Moment des Todes eines Tempelers betrachtet werden, denn sie ist von entscheidender eschatologischer Bedeutung.

Vor allem Bernhards *De Laude novae militiae* setzt sich umfassend mit diesem Aspekt auseinander. Die oberste Absicht muss immer der Dienst an Christus sein, denn „wenn Christus nicht die Ursache des Kampfes ist“⁴⁰³, dann wird der Heeresdienst niemals heilig und sicher sein können. Dies galt auch für den Kreuzfahrer im Allgemeinen.⁴⁰⁴ „Die Gefahr oder der Sieg des Christen wird nämlich nach der inneren Gesinnung

402 *Omnibus in primis sermo noster dirigitur, quicunque proprias voluntates sequi contemnunt et summo ac vero regi militare animi puritate cupiunt*, Templerregel, S. 130.

403 *O vere sancta et tuta militia, atque a duplici illo periculo prorsus libera, quo id hominum genus solent frequenter periclitari, ubi dumtaxat Christus non est causa militandi*. Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

404 Siehe hierzu auch Barber, Social Context, S. 33; Hehl, Ernst-Dieter, Kreuzzug - Pilgerfahrt - Imitatio Christi, in: Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit, hg. v. Michael Matheus, Stuttgart 1999, S. 40.

und nicht nach dem Kriegsglück beurteilt“⁴⁰⁵, schreibt Bernhard an anderer Stelle und ist damit im Gleichklang mit der augustinischen Botschaft, dass nicht die erlittene Strafe, sondern der Grund für selbige im christlichen Martyrium entscheidend ist.⁴⁰⁶ Wenn Christus der Grund für den Kampf ist und somit „die Sache des Kämpfenden eine gerechte ist, dann wird ihr Ausgang auch nicht schlecht sein können.“⁴⁰⁷ Aus diesem Grund darf auch der Kampf in seiner Folge als „sicher“ beschrieben werden. Im Umkehrschluss allerdings gilt, dass „auch der Zweck nicht als gut beurteilt werden kann, wo ihm kein guter Beweggrund und keine rechte Absicht vorausgeht.“⁴⁰⁸

Die Ordensregel greift diese Argumentationlinie bereits in ihrem Prolog auf, in welchem konstatiert wird, dass die Ritter sich durch den Eintritt in den Orden von einer Lebensweise abgewendet haben, „in welcher Jesus Christus nicht der Grund war, sondern rein menschliches Verlangen“⁴⁰⁹ das Handeln bestimmt hat.

405 *Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

406 *Christi martyrem non facit poena sed causa.* Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium Grammaticum Donatistam*, in: PL 43, Sp. 524–525.

407 *Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit,* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

408 *[S]icut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona et intentio non recta praecesserit.* Ibid., S. 215.

409 *[E]n laquelle Jhesu Crist nen fu mie cause, mais solement por l'umaine favour vos l'embrassastes,* La règle, S. 11–12.

Auch der Text Hugo Peccators appelliert an die inneren Beweggründe der Ritter. Er erklärt, dass derjenige nichts Gutes tut, der „lieber seinen eigenen Ruhm sucht als den von Gott“⁴¹⁰. Später bezieht er sich explizit auch auf die Intention in Verbindung mit dem Tod, was erst ersichtlich wird, wenn man erneut seinen ausufernden Vergleich zwischen Arbeit und Lohn betrachtet. Diesem stellt er zunächst voran, dass die Tötung der Ungläubigen durch die Templer gerecht sei, „weil ihr die Sündhaftigkeit [des Gegners] hasst und nicht den Menschen.“⁴¹¹ Auch hier ist also schon die Absicht entscheidend. In gleichem Maße ist auch die Plünderung des Getöteten rechtmäßig, weil „ihr nehmt, was rechtmäßig genommen werden darf aufgrund ihrer Sünden und euch rechtmäßig zusteht für eure Arbeit.“⁴¹²

Hugo legt die einfache Gleichung zugrunde: die reine Absicht bringt eine gute Handlung hervor, welche in seiner Konsequenz nach rechtmäßigem Lohn verlangt. Wenn er nun erklärt, dass derjenige bezahlt werden muss, der seinem Nachbarn beim Bau Rat anbietet, auch jener Lohn verdient, der sein Leben zum Schutz seines Nachbarn lässt, so überträgt er die Gleichung auch direkt auf die Profession der Templer: Gerade weil das Sterben aus guter Absicht heraus geschieht (zum Schutze des Nachbarn), erfolgt auch eine gerechte Belohnung.⁴¹³ So kompliziert Hugos ‚Gleichnis‘

410 *[B]onum enim non bene facit qui in opere bono non Dei, sed suam gloriam querit.* Leclercq, document, S. 86–87.

411 *Ideo vero dico: „Non inique oditis“, quia non oditis homine, sed iniquitatem.* Man beachte den vorangestellten Zusatz: „Ihr hasst also nicht sündhaft“. Ibid., S. 87.

412 *Ideo vero dico: „Non iniuste concupiscitis“, quia hoc aufertis quod pro peccatis eorum iuste tollitur, et vobis pro labore vestro iuste debetur.* Ibid., S. 87.

413 *Si homini ad edificationem proximorum verba preferenti premium redditur, homini pro servanda vita proximorum animam suam ponenti merces non debetur?* Ibid., S. 87.

konstruiert ist, so einfach ist das ihm zugrunde liegende Schema. Andererseits gilt natürlich: falls der Beweggrund, der zum eigenen Tod führt, kein gerechter ist, kann auch keine Belohnung erfolgen.

Die Artung der Intention wird als Auflage für einen Märtyrertod gewertet. Alle drei Schreiben bringen dies zum Ausdruck. Die Absicht ist das Gültigkeitsparameter für die Heilswirksamkeit des eigenen Todes, welche in Form einer ‚Belohnung‘ zum Ausdruck gebracht wird.

Ein Blick auf die Wortwahl gibt weiteren Aufschluss. Immer wieder wird in den Ausführungen an die Templer der Tod mit Verben wie *offere* oder *praebere* verknüpft. Sie würden ihr Leben dem Feind gerne „anbieten“⁴¹⁴, und der Tod für die eigenen Brüder sei ein „angemessenes **Angebot**; ein lebendiges Opfer und Gott sehr wohlgefällig.“⁴¹⁵ Mittels dieser Wortwahl lässt sich Einblick gewinnen in die konzeptionelle Problematik, welche die Intention als Gültigkeitsparameter des Martyriums mit sich bringt. Denn es ist offensichtlich, dass die Intention immer nur der jeweiligen Person selbst zweifelsfrei bekannt ist. Ein Außenstehender wird nie mit Sicherheit sagen können, ob der Tod eines Ordensritters mit der richtigen Absicht begangen wurde.

Begrifflichkeiten wie *offere* oder seine Ableitung *oblatio* zeigen, dass der Christ den Tod letztlich immer nur anbieten kann und nur Zeugnis seiner Bereitschaft dafür geben kann. Am Ende entscheidet Gott allein über Gültigkeit des Martyriums, weil nur er die wirklichen Beweggründe

414 *Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 217.

415 *„Calicem salutaris accipiam“ id est morte, id est morte mea mortem domini imitabor, quia sicut Christus pro me animam suam posuit, ita et ego pro fratribus animam meam ponere sum paratus. Ecce competentem oblationem, ecce hostiam viventem Deoque placentem.* Templerregel, S. 6.

kennt. Die Freiwilligkeit des Aktes der Selbstaufopferung wird damit zu einer notwendigen Implikation. Ausführlich illustriert Bernhard dies am Tode Christi: nur „[i]ndem er freiwillig und nur dem Leibe nach starb verdiente er [...] das Leben; [...] wenn er nicht freiwillig gestorben wäre, hätte jener Tod keine verdienstvolle Folge gehabt.“⁴¹⁶ Weil die Freiwilligkeit Charakteristikum schlechthin für die Intention ist und weil beide sich gegenseitig bedingend unmittelbaren Einfluss auf die Heilswirkung haben, ergibt sich als Gültigkeitsschema des Martyriums die Formel: nur bei einem Tod aus vollständig zwanglosen Altruismus, motiviert durch gänzliche Selbstaufgabe zugunsten des Dienstes am Herrn darf man davon ausgehen, dass Gott einem auch mit Sicherheit die Anerkennung als Märtyrer zu Teil werden lässt.

Diese Erkenntnis scheint zunächst in offenem Widerspruch zum in der Regel geforderten Opfertod zu stehen, denn Freiwilligkeit kann mittels einer Vorschrift, welche eine Ordensregel darstellt, niemals gewährleistet werden. Es ist davon auszugehen, dass durch die freiwillige Annahme der Ordensregel und dem freiwilligen Eintritt in den Orden dieser Widerspruch überbrückt wird. Weil dieser aus freien Stücken geschieht, können auch alle damit einhergehenden Folgen als Akte des freien Willens betrachtet werden. Der Tod wird damit von Anfang an in Kauf genommen

416 *[D]um sponte et tantum in corpore moritur, et vitam nobis et iustitiam promeretur. Alioquin si corporaliter non pateretur, debitum non solvisset; sin non voluntarie moreretur, meritum mors illa non habisset.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 231. Als Jesus vor Pilatus geführt wird, wurde die Notwendigkeit der Absenz von Gegenwehr durch die jesuanischen Worte selbst deutlich: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, hätten meine Diener gekämpft, dass ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre.“ Joh 18,36. Auch außerhalb des De Laude ist dies in den Schreiben Bernhards immer wieder anzutreffen, siehe zum Beispiel id, In purificatione Sanctae Mariae, in: SBO 4, S. 343–344: *Non vult Dominus mortem meam; et non libenter offero illi vitam meam? Haec est enim placabilis hostia, hostia Deo placens, hostia viva.*

und durch die Verankerung in der Regel, die jedem neuen Mitglied vorgelesen wurde, wusste jeder Ritter von Beginn an, auf was er sich einließ.

2.5.3 Der Suizid als heilsgeschichtlicher Gegensatz des Martyriums

Das Beharren auf der richtigen Intention führt im Gegenzug die Gefahr für das Seelenheil bei Nichtbeachtung vor Augen. Wenn das Martyrium im Templerorden so leicht zu erreichen war, warum sollte man sich dann nicht absichtlich in Todesgefahr begeben und sich töten lassen, wenn einem doch die Märtyrerkrone als Lohn versprochen ist? Zum Teil wurde die Antwort hierauf bereits mittels der Argumentation der Intention gegeben.

Schon seit frühchristlicher Zeit galt darüberhinaus, dass bei aller Glorifizierung des Märtyrertodes selbiger niemals gesucht werden durfte: ein Einwanderer aus Phrygien „aber war es, der sich selbst und andere dazu gedrängt hatte, sich freiwillig zu stellen. [...] Deswegen also, Brüder, loben wir die, die sich selbst stellen nicht, denn so lehrt es das Evangelium nicht.“⁴¹⁷ Verschiedene patristische Schriften, allen voran die Schreiben des Ignatius von Antiochia, aber auch eben zitiertes Martyrium des Polycarp, konstatieren dies.⁴¹⁸ Dies wäre der Versuch, das Heil in die eigene Hand zu nehmen, es von Gott zu fordern, was das natürliche Verhältnis Gott – Mensch nicht zulässt. Der Christ ist Christus aber untergeordnet,

417 Buschmann, *Martyrium*, S. 119.

418 Vgl. Hartog, *Paul, Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford 2013, S. 204; Baumeister, *Anfänge*, S. 279–280.

weil er sich abhängig weiß von dem im Leiden Christi gewirkten Heil.⁴¹⁹ Das Martyrium kann daher angeboten, aber nicht gefordert werden. Noch Papst Benedikt XIV. betonte dies im 18. Jahrhundert.⁴²⁰ Damit steht die christliche Passivitätsforderung im grundlegenden Unterschied zur Martyriumsvorstellung im Islam.⁴²¹

Wird das Martyrium mit Gewalt gesucht, so verkehrt es sich in das heilsgeschichtliche Gegenteil, den Suizid. Was die einflussreiche Schrift des Martyriums von Polykarp schon missbilligte, verbot letztlich explizit das Werk *De civitate Dei* des Augustinus im frühen 5. Jahrhundert.⁴²² In der Folge wurde der Grad schmal zwischen glorreichem Martyrium und verdammungswürdigem Suizid, zwischen ewigem Seelenheil als Zeuge der Heilsbotschaft Christi und endloser Verdammung als Selbstmörder. Was die Forschung zur patristischen Martyriumstheologie als Versuch bezeichnet hat, einen moderaten Blick auf das Martyriumspänomen zu erschaffen,⁴²³ kann in gleichem Maße auf das Schreiben Bernhards im *De Laude* bezogen werden. Denn trotz der Vehemenz seines Martyriumsaufrufes fordert er von den Templern Mäßigung mittels Negativbeispielen: der weltliche Heeresdienst fungiert hierbei als Symbol für alles Eigennütziges und damit Verwerfliche: „sooft du dich in weltlichem Heeresdienst in den Kampf stürzt, ist allerdings zu befürchten, dass du [...] von ihm

419 Vgl. Baumeister, Anfänge, S. 280.

420 Vgl. Cicek, Hüseyin I, Martyrium - Opferstatus - Gewalt, in: Zeitschrift für Genozidforschung 10, 2 (2009), S. 66–67.

421 Ibid., S. 66–67. Siehe weiterführend: Bonner, Michael D, Jihad in Islamic History. Doctrines and practice, Princeton 2006.

422 Aurelius Augustinus, De civitate Dei contra Paganos, hg. von J. E. Weldon, London 1924, 1, 20: *Nullam esse auctoritatem, quae Christianis in qualibet causa ius voluntariae necis tribuat.*

423 The Apostolic Fathers 1: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache, hg. von B. Ehrman 2003, S. 357: „[T]his author wanted to present a moderating view of martyrdom.”

zugleich dem Leib und der Seele nach getötet wirst.“⁴²⁴ Der vorher als Sieg gerühmte Tod verkommt in diesem Falle zum „unglücklichen Sieg“.⁴²⁵ Wenn du für den Teufel streitest, „so ist zu befürchten, dass du entweder den Feind zwar leiblich, dich aber seelisch tötetest – oder dass du von ihm zugleich dem Leib und der Seele nach getötet wirst.“⁴²⁶ In diesem Falle gewährt „weder das Töten, noch das Sterben Sicherheit“⁴²⁷. Es geht also „der Getötete ewig zu Grunde“⁴²⁸, „denn die Seele, die gesündigt hat, die wird sterben.“⁴²⁹ Es ist bezeichnend, dass Bernhard auch und gerade die Templer vor dieser Gefahr warnt. Möglicherweise sind Bernhards Worte von der schon bei Polykarp bekannten Sorge inspiriert, dass der Märtyrerstatus eine Anziehungskraft besaß, die die eigentliche Idee zu korrumpieren vermochte.

Das neutestamentliche Pendant zu diesem Gedankengang ist in der Leidensgeschichte Christi zu suchen, da dieser nämlich den „Tod zwar nicht

424 *Quoties namque congrederis tu, qui militiam militas saecularem, timendum [...] forte tu occidaris ab illo, et in corpore simul, et in anima.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

425 *Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato.* Ibid., S. 215.

426 *timendum omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima.* Ibid., S. 215.

427 *Talibus certe ex causis neque occidere, neque occumbere tutum est.* Ibid., S. 216.

428 *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?* Ibid., S. 216.

429 *Sed anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Ibid., S. 215.

gesucht hat, ihm aber auch nicht ausgewichen ist.“⁴³⁰ Diese Einzigartigkeit des Phänomens Martyrium hat Eduard Christen überaus passend mit dem Begriff der „Widerfahrnis“⁴³¹ bezeichnet.

Insgesamt erfolgt die Warnung vor dem Martyrium aus falschen Beweggründen in den Schriften an die Templer nicht explizit, zeigt aber indirekt seine Anleihen an die patristischen Texte mittels der Warnung vor dem Tod in falscher Absicht.

2.6 Zusammenfassung: das Martyrium als Sinnbild einer neuen Spiritualität? Die Templer als *novus genus theologicae*?

Der Blick in ausgewählte Kernelemente des Gesamtkonzeptes Martyrium im Templerorden illustriert, wie stark man sich mit der Aufnahme dieses alten Konzepts in der Denkweise der patristischen und frühkirchlichen Tradition befand. Die einzelnen Elemente derer sich man bediente waren, so ließ sich zeigen, weder neu noch unbekannt. Die gleichermaßen grundlegenden wie exemplarischen Prinzipien der Liebe, der Intention

430 Baumeister, Anfänge, S. 70. Dieser Zwiespalt liegt schon in den Texten des frühen Judentums begründet und zeigt sich ein ums andere Mal verknüpft mit der Symbolik des Lammes, siehe Kapitel 3.2.3. Das Lamm galt in diesen frühen Texten bereits als Muster an Verletzbarkeit und Widerstandslosigkeit, was diesen Widerspruch zwischen aktivem Widerstand und Suizid gut zu illustrieren vermag: „Wir alle irrten umher wie die Schafe, jeder ging seine eigenen Wege. Aber Jahwe ließ ihn treffen die Schuld von uns allen. Er wurde mißhandelt, doch er beugte sich. Er öffnet nicht seinen Mund. Wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt; wie ein Schaf, vor dem Scherer verstummt, öffnet er nicht seinen Mund.“ Jes 53,6.

431 Christen, Eduard, „Martyrium“, Christen, Gerlitz, Kanarfogel u. Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 207.

und der Warnung vor dem Suizid sind allesamt Themen auch der patristischen Literatur. Auf ihnen basieren auch die Überlegungen von und für die Templer maßgeblich.

Neu war der zeitliche und institutionelle Kontext in welchem das Gedankengut zum Martyrium Verortung fand. Fast zwangsläufig sah sich der Martyriumsdiskurs den Zeitgenossen bekannter, feudalsystemischer Einflüsse ausgesetzt, weil sich die Gruppe potenzieller Kreuzfahrer und Märtyrer vornehmlich aus Adelskreisen rekrutierte. Entscheidend scheint die Tatsache, dass das Opferkonzept nun gewissermaßen in einen institutionellen Rahmen ‚verpflanzt‘ wurde. Das Martyrium stellte keine sporadisch auftauchende Idee mehr dar, wie dies in den Quellen zum ersten Kreuzzug der Fall war, sondern bildete ein festes, ständig auftauchendes Konzept der Ordenstheologie, welches sich aus den Gedanken der Kirchenväter speiste. Dass Johannes 15,13 geradezu zu einer Formel wurde, die in der Häufigkeit ihrer Verwendung in der Ordensliteratur keinerlei Pendant besitzt, zeigt zusätzlich, welche Bedeutung dem Thema ordensintern zukam. Nur durch die Relevanz des Themas für die Ordensmitglieder selbst, davon ist auszugehen, konnte das Thema Opfertod auch in der Fremdwahrnehmung des Ordens Bedeutung erlangen.

Die in der Überschrift formulierte Frage nach den Templern als einem *genus novus theologicae* ist bewusst überspitzt formuliert, denn es war nicht zuvorderst das Martyriumsideal, welches den Orden zu etwas Neuem machte, sondern, wie Bernhard selbst schrieb, die neue Lebensform, die eine Kombination von Ordensleben und Waffenhandwerk erlaubte. Dennoch scheint die Wiederaufnahme des Konzepts Martyrium

den Templern etwas Spezifisches, etwas wirklich Eigenes verliehen zu haben; gewissermaßen ein Alleinstellungsmerkmal, welches die Zeit der Kreuzzüge über institutionell lange ohne Konkurrenz blieb. Das Martyriumskonzept im Orden folgte in seiner spezifischen Ausprägung der Tradition der patristischen Theologie, vermochte gleichzeitig aber sein innovatives Potenzial durch eine Verortung in neuem zeitgenössischem und institutionellem Rahmen zu entfalten. Jochen Burgtorf umschrieb in anderem Kontext diesen Sachverhalt treffsicher: das „Selbstverständnis [des Ordens] bewegte sich zwischen Imitation und Innovation.“⁴³² Dies gilt auch für die theologische Adaption des Martyriumskonzeptes.

3. Das Martyrium als Element des eigenen Ordensverständnisses – Devotion und Repräsentation

Nach Überlegungen zur Verankerung des Martyriumsgedankens in den grundlegenden Ordenstexten gilt es in einem weiteren Schritt, die Manifestationen dieses Verständnisses innerhalb des Ordens zu identifizieren. Dafür gilt es zugrundeliegende Symbole und Visualisierungen zu analysieren und mögliche weitere Bedeutungsebenen jenseits des Erlösungsgedankens offen zu legen. Einflüsse auf das spirituelle Selbstverständnis sollen auf diese Weise herausgestellt werden und Rückschlüsse auf die Frage erlauben, ob der Opfergedanke Teil einer kollektiven Selbstwahrnehmung als Ordensgemeinschaft war.

⁴³² Burgtorf, Jochen, Das Selbstverständnis der Templer und Johanniter im Spiegel von Briefen und Urkunden (13. und 14. Jahrhundert), in: Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden, hg. v. R. Czaja, Toruń 2005, S. 25.

3.1 Heiligkeit und „bewaffnetes Martyrium“

Wenn der Eintritt und der teils leidenschaftlich propagierte Tod im Tempelorden der sichere Weg zum Heil und als Teil des Ordenskonzeptes zu verstehen waren, warum gibt es in der Konsequenz keine offiziell anerkannten Heiligen aus dem Tempelorden? Immerhin galt seit jeher der Märtyrertod als einer der unzweifelhaftesten Beweise für die Heiligmäßigkeit einer Person. Gerade im Tempelorden als reinem Militärorden, der im Gegensatz zum Deutsch- oder Johanniterorden weder die Pflege noch den Hospitaldienst als seine Aufgabe sah, steht zu vermuten, dass Heiligkeit unter den Brüdern vor allem durch das Martyrium zu erreichen war.⁴³³

Der Blick in die Quellen liefert jedoch keinerlei Belege für die Existenz eines heiliggesprochenen Templers. Der in der *Acta Sanctorum* als Tempel gelistete Heilige Johannes von Montfort entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als vom Orden unabhängiger Adeliger⁴³⁴, und auch anderweitige Versuche, als selig oder heilig verehrte Personen mit dem Tempelorden in Verbindung zu bringen, schlugen trotz bestehender Restzweifel weitgehend fehl.⁴³⁵

433 Eine der wohl kondensiertesten Begriffsdiskurse zum Schlagwort „heilig“ findet sich bei Angenendt, *Heilige*, S. 9–10.

434 Vgl. *Bibliotheca sanctorum*, hg. von Istituto Patristico Medievale Giovanni XXIII, Roma, S. 845–846; Nicholson, *Templars*, S. 118 sowie Mas Latrie, Jaques de, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison Lusignan*, Paris 1852, S. 344.

435 Die zwei prominentesten Fälle dieser Art sind der des hl. Gerland und der des Zisterziensers Gobert. Riley-Smith hält den hl. Gerland für einen Tempel, Licence hingegen bezweifelt dies. Auch die Versuche Licences eine Parallele zwischen dem Zisterzienser und seiner gleich dem

Die Forschung liefert Erklärungsansätze unterschiedlicher Plausibilität, welche die Absenz von ordenseigenen Heiligen erklären sollen. Während Tom Licence und mit Einschränkungen auch James MacGregor die territoriale Instabilität der Kreuzfahrerbesitzung im Heiligen Land als kontraproduktiv für eine nachhaltige Bewahrung eines Heiligenkultes sahen⁴³⁶ sowie weitere Hindernisse in der Uneinheitlichkeit der Ordensspiritualität angeführt haben⁴³⁷, führen Simonetta Cerrini und Helen Nicholson andere Gründe ins Feld. Sie sehen einen Teil des Problems im Stichwort der Individualität, die, wo immer möglich, innerhalb des Ordensgefüges unterdrückt werden sollte. Brüder sollten nicht danach streben, als besonders heldenhaft oder herausragend wahrgenommen zu werden, da Ruhmsucht, Stolz und Neid unvermeidliche Folgen wären. Die darauf abzielenden Mahnungen in den Kerntexten des Ordens geben diesen Überlegungen durchaus Recht.⁴³⁸

eines Templerheiligen stilisierten Hagiographie zu ziehen werfen Fragen auf. Kristjan Toomaspoeg räumt ein, dass vermutlich keiner von beiden überhaupt nur Märtyrer war, geschweige denn im Kampf gestorben wäre, sondern dass die Attribute ihrer Heiligkeit aus durch und durch klassischen Komponenten wie Keuschheit, Glaube und Disziplin bestanden. Licence, *Templars*, S. 53–55; Riley-Smith, Jonathan, *Hospitaller Spirituality in the Middle Ages*. http://www.ordevan-malta.nl/spiri_jos_2.htm#Chapter_II. [Zugriff 10.03.2016]; Toomaspoeg, Kristjan, *The Templars and their trial in Sicily*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgtorf, Farnham 2010, S. 283; Weiterführend, siehe Bosio, Giacomo, *Le immagini dei beati e santi della sacra religione di S. Giovanni Gerosolimitano*, Rom 1860.

436 MacGregor, *Negotiating*, S. 325, 333 und 337.

437 Licence, *Templars*, S. 53; vgl. ähnlich Nicholson, *Templars*, S. 118.

438 Für Briefe und die allgemeine Propaganda des Ordens ist die Aussage nicht ohne weiteres zutreffend, s.u. Kapitel 4. Cerrini, Simonetta, *I templari. Una vita da frates, ma una regola anti-ascetica. Una vita da cavalieri, ma una regola anti-eroica*, in: *I Templari, la guerra e la santità*, hg. v. S. Cerrini, Rimini 2000, S. 35; Nicholson, *Templars*, S. 119. Nicholson folgt hiermit im Grunde schon von Joshua Praver vorgelegten Überlegungen: „A warrior's deeds honoured his name, but those of a knight of Christ were to the glory of God. Individual anonymity exalts the community,

Zwei Überlegungen scheinen für die Fragestellung bisher jedoch unbeachtet geblieben zu sein:

1. Der Kanonisierungsprozess: Obwohl man die Notwendigkeit einer Zentralisierung des Heiligsprechungsverfahrens bereits sehr viel früher erkannt hatte, wurde die erste päpstliche Einwilligung zur liturgischen Verehrung eines Heiligen erst im Jahr 993 gegeben, dies für den Augsburger Bischof Ulrich.⁴³⁹ Damit war der Prozess der Heiligsprechung allerdings noch lange nicht institutionalisiert. Entscheidende Schritte hierzu wurden erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eingeleitet⁴⁴⁰, welche wiederum erst im Jahre 1234 kirchenrechtlich bindenden Charakter erlangten.⁴⁴¹ Von einer einheitlichen Durchsetzung war man zu diesem Zeitpunkt an noch weit entfernt.

Daher muss für den überwiegenden Zeitraum der Existenz des Templerordens der Begriff der Heiligkeit und damit einhergehend auch der Begriff des Martyriums hinterfragt werden, denn es darf von einem Unterschied zwischen der offiziell als heilig anerkannten und einer weitläufig als heilig erachteten Person

the Order of the Temple." Praver, Joshua, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972, S. 256; vgl. Schenk, *Evidence*, S. 102.

439 Siehe hierzu ausführlich Krafft, *Papststarkunde*, S. 19–25.

440 Lanczkowski, Günther, Larsson, Göran, Hausberger, Karl, Hannick, Christian u. Schulz, Frieder, „Heilige/Heiligenverehrung“, in: *TRE* 14, S. 652.

441 Dinzelbacher, *Konzept*, S. 115; Vauchez, *Heilige*, S. 354–355 sowie ausführlich Wetzstein, *Heilige*, S. 203–243.

ausgegangen werden.⁴⁴² Ernst-Dieter Hehl bezeichnet das parallele Bestehen beider Verehrungszustände als „Erweiterung“ des Märtyrerbegriffs, dessen Wertung allerdings „eben nicht mehr zu liturgisch gefeierter Heiligkeit führte“⁴⁴³. Wie diese Ungewissheit über den jeweiligen Status und die daraus resultierende Problematik der Verwendung des *martyr*-Begriffs die Ordensregel auch des Tempels unmittelbar beeinflusste, wurde bereits erläutert (s.o. Kapitel 2.4.3). Nach Peter Dinzelbacher ist der Märtyrerbegriff vor dem 13. Jahrhundert nicht „im kirchenrechtlichen Sinn kanonischer Heiligenverehrung zu verstehen, sondern unspezifischer als Blutzzeuge für den christlichen Glauben“⁴⁴⁴. Die zur Heiligkeit notwendigen Parameter waren damit individuellerer Natur und abhängig vom Betrachter (ein Umstand, den die kirchliche Führung durch ein Heiligensprechungsverfahren gerade abzuschaffen versuchte). So war es für Bernhard von Clairvaux neben der Intention beim Martyriumsakt ganz allgemein die Gesinnung, die Heiligkeit ausmachen konnte. Diese setzte sich für ihn zusammen aus der Gottesfurcht und aus der heiligen Liebe.⁴⁴⁵ Beide Elemente sind für sein Schreiben an die Templer wie auch in der Ordensregel bereits in den Kapiteln 2.5.1 und 2.5.2 umfangreich nachgewiesen worden.

442 Licence weist auf ein unterschiedliches Verständnis von Heiligkeit in den verschiedenen Ritterorden hin, Licence, *Templars*, S. 55.

443 Hehl, *Dulder*, S. 200.

444 Dinzelbacher, *Bernhard*, S. 119.

445 *Sanctum facit affection sancta, et ipsa gemina: timor Domini sanctus et sanctus amor*. Bernardus Claraevallensis, *De Consideratione*, Liber 5, in: SBO 3, S. 492. Vgl. Sommerfeldt, John R, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux. An Intellectual History of the Early Cistercian Order*, Kalamazoo 1991, S. 98.

Wenn Bernhard weiter auch das Töten und Sterben der Templer als *vere sancta*⁴⁴⁶ beschreibt, so drückt er damit seine eigene Meinung und möglicherweise auch die der Templer aus, was aber „nichts mit der gesamtkirchlichen Anerkennung zu tun hat“⁴⁴⁷. Die Weltchronik von Michael dem Syrer beschreibt diesen Standpunkt in einem Abschnitt über die Gründung des Templerordens treffend: „Diejenigen die im Kampf sterben betrachten [*considèrent*] sie [die Templer] als Märtyrer.“⁴⁴⁸

2. Die frühchristlichen Märtyrer: Der für Gott im Kampf gefallene Soldat gleicht nur auf dem ersten Blick dem altkirchlichen Ideal eines Soldatenheiligen wie dem hl. Georg oder dem hl. Mauritius. Theologisch gesehen unterscheiden sich beide in einer ganzen Reihe an Aspekten, die für ein Martyrium unabdingbar waren, dies sowohl im allgemeinen Verständnis wie auch aus kirchenrechtlicher Sicht. Der frühkirchliche Märtyrer hatte im Angesicht seiner Verfolgung und seines bevorstehenden Leides von der Gegenwehr abgesehen und damit seine soldatische Eigenschaft demonstrativ abgelegt. Zuvor hatte er zudem in aller Regel ein redliches und heiligmäßiges Leben geführt.⁴⁴⁹ Dies entsprach dem Handeln Christi, der sich seiner Gefangennahme

446 Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.

447 Dinzelsbacher, Konzept, S. 115.

448 *Ils considèrent comme des martyrs ceux qu'imeurent dans les combats*. Chronique de Michel le Syrien, hg. von J.-B. Chabot, Paris 1899, S. 202.

449 Hehl, Dulder, S. 203 formuliert: „Das alte Martyrium krönt ein schon immer oder wenigstens für längere Zeit geführtes heiliges Leben, das neue des Kreuzfahrers seine aktuelle und ernsthafte Abkehr von der Sünde.“

nicht entzogen hatte, sondern sich, wie es der liturgische Einsetzungsbericht formuliert, „aus freiem Willen dem Leiden“ unterworfen hat. Frühchristliches Martyrium bedeutete Passivität. Gewalt wurde erlitten, nicht ausgeübt. Der Templer dagegen starb dezidiert im Kampf, in Ausübung seiner Pflicht, die das Waffenhandwerk war. Seine Tugendhaftigkeit zu Lebzeiten war durch seine Mitgliedschaft in einem Orden außerdem höchstens angedeutet, in keiner Weise allerdings final nachgewiesen.⁴⁵⁰ Zeitgenossen wie Bernhard von Clairvaux waren sich dieses Problems durchaus bewusst, denn in seinem *De Laude novae militiae* stellt er nicht zufällig die Intention als entscheidendes Kriterium der Gültigkeit eines Opfertodes heraus (s.o. Kapitel 2.4.1 und 2.5.2). Die Mitgliedschaft im Templerorden garantierte also nicht *ipso facto* einen verdienstvollen Tod im Sinne eines Martyriums. Weil die wahre Intention des Toten nur er selbst kennen konnte, war die Verdiensthaftigkeit derartiger Todesfälle und damit ihre Anerkennung als Martyrium zumindest fragwürdig und für Außenstehende nicht erkennbar. Dies mag der Grund für das sein, was Penny Cole als eine generelle Unwilligkeit bezeichnete, im Kampf gefallene Kreuzfahrer als Märtyrer anzuerkennen.⁴⁵¹ Die Theologie hielt für dieses Problem scheinbar keine Lösung parat.

450 Vgl. Vauchez, *Heilige*, S. 354; Hehl, *Dulder*, S. 200; Dinzelbacher, *Bernhard*, S. 119; gerade der Prolog der Regel gibt Aufschluss darüber, dass die viele der Templer in ihrem vorherigen Leben alles andere als Heilige waren.

451 Vgl. Cole, *Application*, S. 236; auch: Smith, *Martyrdom*, S. 189.

Für die Templer dürfte dies in verstärktem Maße gegolten haben, denn sie waren im Gegensatz zu Kreuzfahrern Zeit ihres Lebens dem Waffenhandwerk verpflichtet.

Die aktive Gewaltanwendung im Tod bildet das zentrale Problem für den Fragekomplex der Heiligkeit im Zusammenhang mit dem Templerorden – nicht nur gemäß des kanonischen Rechts, sondern auch im Vergleich zu den frühkirchlichen Vorbildern und letztlich Christus. Diesem Problem könnte mit der Einführung der Kategorie des „bewaffneten Martyriums“ im Templerorden Rechnung getragen werden. Im Kontext dieser Arbeit bezeichnet der Terminus neben der Abkehr von der Passivität und der Hinwendung zur aktiven Gewaltanwendung des Märtyrers gleichzeitig den Umstand, dass die Verwendung des Märtyrer-Begriffs losgelöst von der kanonischen Anerkennung des Gestorbenen als eben solcher funktionieren kann. Für die Frage nach dem Selbstverständnis der Tempeler mir diese beiden Feststellungen elementar, stellen sie doch klar, dass Ordensritter ihren in der Schlacht gestorbenen Mitbruder durchaus als Märtyrer sehen konnten, auch wenn dieser nicht offiziell als solcher bestätigt war.

3.2 Christologie – die Leitfigur Christi und ihre Wahrnehmung

Colin Morris fasst in seiner Abhandlung zur „Papal Monarchy“ bezüglich der Theologie des 12. Jahrhunderts zusammen: „It was profoundly Christ-centred [...]. Devotion to the crucified humanity of Christ was

prominent in monastic spirituality in the twelfth century.“⁴⁵² Die Ursprünge und der „tipping point“ dieses Wandels, im Zuge dessen eine stark veränderte Wahrnehmung der Person Christi Einzug in monastische wie auch vermehrt laikale Devotion hielt, sind schwer auszumachen, werden aber, darin ist die Forschung sich einig, drängend im 11. und frühen 12. Jahrhundert.⁴⁵³ Entsprechend beeinflusst davon zeigte sich auch die bildliche Darstellung des Heilands, und ein „umfassende[r] Wandel des Christusbildes in der Kunst der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“⁴⁵⁴ war die Folge.⁴⁵⁵

452 Morris, *Papal Monarchy*, S. 376.

453 „The movement towards a more inward and compassionate devotion, in which the individual strove imaginatively to share in the pain of his Lord, became really strong in the eleventh century, and in the twelfth it governed much of the thought about the passion.“ zitiert nach Fulton, *From Judgment to Passion*, S. 61. „The ultimate causes of these changes are complex and mysterious; at present one can only sketch the major phases.“ Bennett, Jack A. W, *Poetry of the passion. Studies in 12 centuries of English verse*, Oxford 1982, S. 33 und Fulton, *From Judgment to Passion*, S. 61; Rachel Fulton macht mehrere Gründe für den Wandel verantwortlich, siehe ihre Zusammenfassung: ead, *From Judgment to Passion*, S. 61–64.

454 Lutz, *Bild*, S. 29.

455 Zum vorhochmittelalterlichen Christus sei stellvertretend Rachel Fulton zitiert: „The Christ of the early Middle Ages, it has often been remarked, was a god far more comfortable on the battlefield than in the heart, a war-leader rather than a lover, an all-powerful warrior and king of heaven rather than a pitiable victim of human sin, his Cross not so much an instrument of torture as a weapon of victory, a „royal banner“ purple with his blood, a „trophy“ on which his triumph took place. [...] This Christ, in short, was a Christ in whose presence his worshippers were expected (and encouraged) to feel not compassion but, rather, gratitude and awe – awe at his strength in overcoming the powers of darkness, gratitude for his humbling himself so as to overcome the forces of death.“ Fulton, *From Judgment to Passion*, S. 54, siehe weiter: Lutz, *Bild*, S. 30–35; was den bildlichen Wandel vom siegreichen König Christus hin zum Christus des Leidens und des Todes angeht, so ist eine zeitliche Zäsur dieser wenig kohärenten Veränderung nicht definitiv auszumachen. Bisweilen wird argumentativ bereits in das 8. und 9. Jahrhundert, spezieller, in den Bilderstreit zwischen lateinischer und Ostkirche, zu blicken sein. Menschlichkeit und damit einhergehend die Darstellung menschlicher Leiden in der Christusdarstellung galt den Verteidigern

Am deutlichsten spiegelt sich diese neue Rolle Christi in seiner Vermenschlichung wider, welche die Verwundbarkeit und damit die Attribute der Passion des Gottessohnes in den Vordergrund des allgemeinen Christusverständnisses rücken ließ (s.o. Kapitel 2.3). Christus Sieger findet zunächst Ergänzung, dann Ablösung durch Christus den Leidenden. Zeitgleich wuchs auch in der Laienkultur eine Affinität zur Verehrung des Kreuzes als Vehikel des Todes. Der Reliquienkult weitete sich aus und auch das Verlangen danach wuchs, an den Stätten zu weilen, die Jesus durch seine Anwesenheit und sein heilbringendes Leiden gesegnet hatte. Alle diese Elemente waren essentieller Bestandteil der Kreuzzugsbewegung.⁴⁵⁶ Obwohl bisher noch unklar ist, wie sich monastische Devotionsformen mit denen der Laienkultur verbanden oder inwieweit beide sich wechselseitig bedingten, so ist unbestritten, dass der Templerorden von beiden Einflusssphären geprägt gewesen sein muss. Er erhielt seine monastische Prägung durch Ordensleute wie Bernhard von Clairvaux, speiste sich aus den Spiritualitätserfahrungen von Laien und war zeitgleich ein Hauptprotagonist der Unternehmungen in der Levante und damit im Herzen der Kreuzzugstätigkeit angesiedelt.

Da davon auszugehen ist, dass durch das Bewusstsein der Erlösungswirkung des Leidens und des Opfers Christi auch der Gedanke an das eigene

bildlicher Repräsentation immer wieder als Argument, siehe: Künzl, Hannelore, „Bilderstreit“, in: LexMa 2, Sp. 150–151 und Christe, Yves u. Dürig, Walther, „Agnus Dei“, in: LexMa 1, Sp. 214–216 sowie weiterführend Iconoclasm. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, hg. von A. Bryer, Birmingham 1977, insbesondere Cormack, Robin, The Arts during the Age of Iconoclasm, in: Iconoclasm. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, hg. v. A. Bryer, Birmingham 1977, S. 35–44.

456 Vgl. Morris, Papal Monarchy, S. 376–377 sowie Schein, Gateway, S. 79–83.

Martyrium Nährboden gefunden hat, bedarf es zunächst der Frage, inwieweit die Person Christi überhaupt als Identifikationsfigur im Tempelorden präsent war, um anschließend festzustellen, welche Attribute in seiner Wahrnehmung von vorrangiger Bedeutung waren.

Dass Christus bereits seit Gründung des Ordens von besonderer Bedeutung gewesen sein muss, zeigt sich schon in der Selbstbezeichnung der Ritter als *commilitones Christi*⁴⁵⁷, als Kameraden Christi, wobei lat. *commilitium* eine ausgeprägt militärische und kriegerische Konnotation anhaftet.⁴⁵⁸ Tom Licence stellte zum Christusbezug in der Ordensregel heraus, dass die 18 bzw. 24 Bezüge auf Christus (in der lateinischen, bzw. französischen Fassung) in Anbetracht ihres zeitgenössischen Kontextes in ihrer Häufung einzigartig sind.⁴⁵⁹ Zum Vergleich: Die Johanniterregel kommt mit lediglich zwei Nennungen des Namens Christi aus. Acht dieser Erwähnungen bei den Templern beziehen sich auf den Ordensitel. Andere Bezüge sind theologischer Natur und sind in ihrer Verwendung bekannt, etwa aus dem Prolog der *Regula Benedicti*, in welchem die Motivik der Umkehr durch die Anerkennung Christi als Grund allen Seins angewandt wird: „Und so warnen wir euch, die ihr bisher ein Leben weltlicher Ritter geführt habt, in welchem Jesus Christus nicht der Grund war.“⁴⁶⁰ In dieser Erkenntnis treten die Gläubigen in den Tempelorden ein und

457 *Prefatio regule commilitonum Christi*, Tempelregel, S. 130.

458 Lat. *commilitium*, Kriegskameradschaft, vgl. Habel u. Gröbel, *Mittellateinisches Glossar*, Sp. 70.

459 Vgl. hierzu ausführlich Licence, *Templars*, S. 43–44. Die Augustinusregel weist lediglich eine Nennung Christi auf, die Benediktregel 15.

460 La règle, S. 11–12: *Et donques nos vos amonestons, vos qui avés menée seculiere chevalerie jusques ci, en laquelle Jhesus Crist nen fu mie cause.* Glaubt ein Ordensmitglied demnach nicht an die Lehren Christi ist dies ein Grund zum Ausschluss aus dem Orden: *La septime [est] se frere estoit de mauvaïse loy et n'estoit bien creans en la loy de Jhesu Crist.* La règle, S. 279.

sehen sich als Ritter geeint im „Verlangen, Jesus Christus mit reinem Herzen zu dienen [*servir*]“⁴⁶¹. In diesem Dienst, so die Regel, „liebt Christus nichts mehr als den Gehorsam“⁴⁶². Er ist zugleich der „strenge Richter“⁴⁶³ aber auch der „Versorger“⁴⁶⁴, dem nach jedem Essen Dank entgegengebracht werden soll. Er ist der Schwache und Notleidende, der Hilfe benötigt⁴⁶⁵, und er ist Vorbild in seinem Opfer für die Menschheit.⁴⁶⁶ Er ist zentrale Bezugsfigur sowohl im Gebet⁴⁶⁷ als auch im Dank.⁴⁶⁸ Gefastet wird aufgrund seiner Passion⁴⁶⁹, seine Auferstehung gelobpreist durch reichhaltigere Mahlzeiten.⁴⁷⁰

461 La règle, S. 65: *qui desiren o pur coraige servir [...] Jhesu Crist*. Licence liefert noch weitere inhaltliche Parallelen zu Vorgängerregeln, siehe: Licence, Templars, S. 44. Dies korrespondiert mit der bereits zitierten Auffassung Bernhards, dass ein Leben, welches nicht von Christus bestimmt ist, niemals wertvoll sein kann. Vgl. Kapitel 2.4.1 sowie Diers, Bernhard, S. 380.

462 *Car nule chose n'est plus chiere a Jhesu Crist que de tenir obedience*. La règle, S. 45.

463 *Ja soit ce que toutes paroles huisouses soient coneues generaument estre pechié, qui diront cil qui de lor propre pechié se florefient devant le destroit jugeor Jhesu Crist*. La règle, S. 52.

464 *[S]e l'yglese est près dou palais ou ol manjuent, et se ele n'est si iürs, en meesme la place, o humble cuer rendent graces a Jhesu Crist qui est souverain procuraires*. La règle, S. 37.

465 *Infirmus fui et cisitastis me. Ce est a dire: Je fui malades et vos me vesitastes; et ce ne soit mie oblié*. La règle, S. 61.

466 *Veritable chose est que a vos est doné especiaument, si come por dette, que vos devés metre vos a rmes por vos freres, ensi comme fist Jhesu Crist*, La règle, S. 58.

467 *Quant les freres issent de l'enfermerie, il doivent aller au mostier tout premierement por oyr la messe et le servise de Jhesu Crist*, La règle, S. 141 und 219.

468 *Et le Comandeor de l'eslection doit dire, por soi et por tous ses compaignons comunaument, a trestous les freres: « Biaux seignors, rendés graces et merci a nostre seignor Jhesu-Crist et a madame sainte Marie, et a tous sains et a toutes saintes, que nos somes acordé tous comunaument*. La règle, S. 150.

469 *Le jor dou vendredi comunaument a trestoute la congregation soit donée viande de ka resme, por la reverence de la paission de Jhesu Crist*. La règle, S. 37.

470 *Et le jor dou dimenche a trestous les freres dou Temple, et as chapelains, et as clers soit doné II mès de char por honour de la sainte resurrection de Jhesu Crist*. La règle, S. 36.

Allein die Anzahl und Bandbreite der christologischen Assoziationsbilder zeigt: „[T]he Order was and always had been an Order of Christ.“⁴⁷¹ Die Intensität dieses Christusbezuges in der Regel findet kein Pendant in anderen Ordensgemeinschaften dieser Zeit.⁴⁷²

3.2.1 Das *triduum sacrum* und der wöchentliche Freitag

Anweisungen über Gepflogenheiten in der Liturgie, im Gebet wie auch im Alltag geben genauere Aufschlüsse über die Artung der christologischen Bezugnahmen. Ihren gemeinsamen Hintergrund bildet die *memoria*, die konstante Mahnung zum ‚liturgische[n] Gedächtnis‘ (*commemoratio*) und ‚Erinnerung‘ an die Geheimnisse⁴⁷³ des Glaubens und des Wirkens Christi, wie der wohl beste Kenner von Bernhards Theologie, Jean Leclercq, es ausdrückt. Sie bildet im Verständnis Bernhards die „Erwartung der vollständigen Gleichförmigkeit mit Christus“⁴⁷⁴ und ist damit *imitatio*, Christusunachfolge, im vollen Wortsinn (s.o. Kapitel 2.2).⁴⁷⁵ Es scheint passend, dass sich im Kontext der Templer diese *memoria* dominant im Karfreitag wie auch im wöchentlichen Freitag ausdrückt, der

471 Schenk, *Cult*, S. 219. Auch Licence resümiert: „The fact that all were Christ-centred implies that Christ himself was their motivation.“ Licence, *Templars*, S. 44.

472 Vgl. Licence, *Templars*, S. 43–44.

473 Leclercq, *Christusunachfolge*, S. 62.

474 *Ibid.*, S. 63.

475 Die Verbindung zwischen der Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung und der Teilhabe daran ist auch im *De Laude* gezogen, siehe Kapitel 2.4.1, sowie *ibid.*, S. 64.

im Sinne der Karwoche ebenfalls als Todestag verehrt wurde. Die Ordensregel, die Bernhard mitgestaltet hat, ist Zeugnis dafür.⁴⁷⁶

Die Fülle an Anordnungen zu diesem Feiertag deutet bereits dessen Relevanz für die Templer im liturgischen Jahr an.⁴⁷⁷ Vom Mittwoch der Karwoche bis zum Montag nach Pfingsten sollen keinerlei Verbeugungen am Ende der Gebetszeiten stattfinden, „außer es ist Karfreitag, wenn das *Kyrieleison*, *Xristeleison*, *Kyrieleison* und das *miserere mei Deus* gesprochen werden. Denn dann soll jeder auf die Knie gehen und niederfallen [*sur son pis finques*] bis die Gebete beendet sind; dies zu jeder der Gebetsstunden. Und wenn an diesem Freitag [Karfreitag] der Diakon oder Priester das

476 Die ausführliche und wegweisende Studie von Legras u. Lemaitre, *Pratique*, S. 77–137 schenkt dem Karfreitag speziell bedauerlicherweise keine Beachtung. Die reguläre Woche galt bereits früh in monastischen Kreisen als „ein abgeschwächtes Bild der Karwoche“, Jungmann, Josef Andreas, *Der liturgische Wochenzyklus*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), S. 334. Jochen Schenk verweist bereits auf die herausgehobene Stellung des Karfreitag in der Templerregel: Schenk, *Cult*, S. 215–218; auch Rother, *Embracing Death*, S. 181–182.

477 Angesichts der Vielzahl der Regelungen sei hier erwähnt, dass die feierliche Begehung des Karfreitags in keiner Weise templerspezifisch ist. Auch die Verehrung des Kreuzes im Zuge selbigen liturgischen Ritus sowie am Fest der *l'invention de sainte croiz* am 3. Mai oder der *l'exaltation de sainte Croiz* am 14. September wurden von den Templern zwar begangen, waren aber spätestens seit dem 6. bzw. 7. Jahrhundert fester Bestandteil des liturgischen Kalenders auch im Westen, siehe Kellner, Karl, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Kirchenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1911, S. 236–241; Constable, Giles, *The Cross of the Crusaders*, in: *Crusaders and crusading in the twelfth century*, hg. v. G. Constable, Farnham [u.a.] 2008, S. 48; bezüglich letztgenannter beider Feiertage bei den Templern konsultiere man zum Beispiel Dondi, Cristina, *Missale vetus ad usum Templariorum*, in: *Il Messale dei Templari di Reggio Emilia*, hg. v. D. Boretti, Reggio Emilia 2008, S. 112 und 120, wo am 3 *Maggio*: *Invenzione della s Croce* und am *Settembre 14*: *Esaltazione della s Croce* festgehalten sind. Siehe auch *La règle*, S. 72–73, §75.

flectamus genua sagt, wenn das Offizium gesungen wird, sollte jeder Bruder knien. Und wenn er sagt *levate*, sollte er aufstehen, so wie oben erwähnt.“⁴⁷⁸

Die Demuts- und Bußbekundungen setzen sich in weiteren Anweisungen fort: „Am Karfreitag sollen alle Brüder am Kreuz mit großer Hingabe beten. Und wenn sie zum Kreuz hingehen, so sollten sie dies barfuß tun. Und an diesem Tag sollen sie bei Brot und Wasser fasten und ohne Serviette essen. [...]. Und die Brüder des Tempels sollen an keinem anderen Tag ohne Serviette essen, außer wenn es zur Strafe auf dem Fußboden ist.“⁴⁷⁹ Und eine weitere Ausnahme gilt nur für den Karfreitag: „Obwohl

478 *Se ne fust le jor dou vendredi saint, a la fin des hores, quant l'en dit Kyrieleison, Xristeleison, Kyrieleison, et miserere mei Deus, quar adpneques doit chascun estre a genoils et sur son pis finques les oroisons sont fenies, a chascune des hores. et celui vendredi meismes, quant le diacres ou le prestre dit flectamus genua, quant l'on chante le servise, se doit chascun frere agenoillier; et quant il dit levate, se doit lever si come est dessus dit.* La règle, S. 197–198. Dies ist im Einklang mit dem römischen Ritus, siehe: Kellner, Heortologie, S. 51–52. Zur Bedeutung der Verbeugung in der Regel der Johanniter, siehe: Legras u. Lemaître, Pratique, S. 87.

479 *Le jor dou vendredi saint, tuit li frere doivent aorer la croiz o grant devocion; et quant il vont a la croiz, il doivent estre nus piés. Et doivent celui jor jeuner en pain et en aigue et mangier sans toaille; [...] ; et a nul autre jor frere dou Temple ne doit mangier sanst toaille se il ne fust en penance en terre, car adonques doit mangier sur le pan de son mantel et sanst toaille, ensi come sera retrait ci après quant luec sera.* La règle, S. 200. Ein nicht eindeutig zu interpretierender Zusatz findet sich in der Passage: „...außer wenn dies in Buße auf dem Fußboden getan wird, denn dann sollte er auf einem Teil seines Mantels essen und ohne eine Serviette.“ Während der Hinweis auf das Essen ohne Serviette als Zeichen der Strafe und zeitgleichen Buße verschiedene Male in der Regel seinen Platz findet, so ist der Hinweis auf den Mantel, der allem Anschein nach als Sitz- bzw. Essunterlage dienen sollte, nur noch in §512, hier allerdings ohne Bezug auf die Karwoche, zu finden. Eingebettet in die Erläuterungen zur Karwoche könnte der Mantel als Verweis auf die Schmach und Verhöhnung Christi am Kreuz bei der Wegnahme seiner Kleider durch die römischen Soldaten fungieren. Vgl. Johannes 19,23–24: „Als die Soldaten nun Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile daraus, für jeden der Soldaten einen Teil, dazu den Rock. Der Rock aber war ohne Naht, von oben an ganz durchgewebt. Da sprachen sie untereinander: ‚Wir wollen ihn nicht

alle Brüder am Karfreitag im Konvent essen, so dürfen sie sich nach der Beendigung der Mahlzeit vom Tisch erheben, wenn sie möchten, was sie sonst an keinem anderen Tag dürfen.“⁴⁸⁰

Den „Mahlzeiten am Freitag“⁴⁸¹ wird in der Ordensregel ein eigenes Kapitel gewidmet. Als einziger Wochentag ist er Gegenstand umfassender Erläuterungen, im Zuge derer der Grund für das Fasten auch an wöchentlichen Freitagen erläutert wird: „[U]nd so soll Fastenessen gemeinschaftlich an die ganze Kongregation ausgegeben werden, dies in Verehrung des Leidens Jesu Christi.“⁴⁸² Derart ausdrücklich festgehalten, dürfte also den meisten Brüdern die Verbindung zwischen dem Karfreitag als dem Todestag Christi und dem wöchentlichen Freitag in Verehrung desselben geläufig gewesen sein.

Zur freitäglichen Fastenvorschrift gab es eine ganze Reihe an Sonderbestimmungen: „Aber schwache und kranke Brüder sollen davon ausgenommen sein.“⁴⁸³ Überschneidungen im liturgischen Kalender hoben

zerteilen, sondern darüber lösen, wem er gehören soll' – damit die Schrift erfüllt würde: ‚Sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über mein Gewand das Los geworfen.‘ Das also taten die Soldaten.“ Diese Worte der Schrift beziehen sich auf Psalm 22,18–19, der einen möglichen Zusammenhang zu Schmach und ausgeliefert sein verstärkt: „All mein Gebein kann ich zählen; sie schauen und gaffen auf mich, sie teilen unter sich meine Kleider und lösen um mein Gewand.“

480 *Et ja soit ce que li frere manjuent au couvent le jor dou vendredi saint, bien se puet lever de la table quant il aura mangié se il veaut au premier couvent, et ce ne puet-il faire mais a nul autre jor.* La règle, S. 200.

481 *Dou mès dou vendredi,* La règle, S. 37.

482 *Le jor dou vendredi comunaument a trestoute la congregacion soit donée viande de karesme, por la reverence de la passion de Jhesu Crist, et jeuner de la feste de tous sains jusques a pasques, se le jor de Noel n'i avenist, ou feste de Nostre Dame, ou des XII apostres.* La règle, S. 37. §350 greift diese Regelungen nochmals auf, siehe: La règle, S. 200.

483 *Mais de ce les freres foibles et mesaisiés nen sont tenus. Mais de pasques jusques a la tous sains puent mangier II fois, se sur ce n'i avenist jeune general.* La règle, S. 37.

die Regelung bisweilen auf, zum Beispiel, „wenn der Freitag auf eine Weihnachtsoktav fällt. Wenn Weihnachten [also] auf einen Freitag fällt, so sollen alle Brüder Fleisch essen zu Ehren des Weihnachtsfestes.“⁴⁸⁴ Dies gilt auch für weitere Hochfeste, sofern diese auf Freitage fallen.⁴⁸⁵ Neben Montag und Mittwoch galt der Freitag zudem als wichtigster der Fastentage für unter Bestrafung stehende Brüder, denn an diesem durfte die Strafe eines Bruders unter keinen Umständen ausgesetzt werden, „weil es angebracht ist, dass jeder Bruder, der durch das Urteil der Brüder vom Boden essen muss, freitags fastet, ob er seines Habits nun entledigt ist oder nicht.“⁴⁸⁶

Der wöchentliche Freitag war gemäß der Regel der Tag der „Verehrung des Leidens Jesu Christi“⁴⁸⁷ und war somit auch und vielleicht gerade bei den Templern karfreitiglich in seinem Charakter.⁴⁸⁸ Da die lateinische

484 *Ce est assavoir que il doivent jeuner toz les vendredis, de la feste de toz sains jsques a pasques, fors le vendredi qui est entre les octaves de noel. Et se la feste de noel avenist au jor de vendredi, tuit li frere doivent mangier char por honor de la feste de noel.* La règle, S. 200.

485 *Et encores se la feste de l'aparicion, ou de la purification de nostre Dame, ou de saint Mté l'apostre, avenoit au jor de vendredi, li frere ne sont tenus de jeuner vendredi.* La règle, S. 200. Zusätzliche, hier nicht erwähnte, Sonderregelungen für den Freitag finden sich in den Paragraphen: §74, 186, 190, 497, 523 und 641.

486 §472: *Et ce sont les jors que il doit jeuner tant con i lest sans abit: ke kundi, le mecredi, le vendredi. [...]. Car a tot frere qui manjue en terre par esgart des freres covient qu'il jeune le vendredi, ou soit sans abit ou a tout son abit; mais tantost come i lest levé de terre, il est quites dou vendredi et de tos les autres jors tant come il a fiert a cele penance por quoi il fu mis a terre cele fois.* La règle, S. 252. Ähnlich auch erwähnt in §95. Der Freitag tritt außerdem als eigener ‚Bestrafungsmodus‘ im Bußkatalog des Ordens in Erscheinung, der bezeichnender Weise zumeist mit körperlicher Strafe verknüpft gewesen zu sein scheint, vgl. §523. Zuweilen scheint ebenso der Sonntag für körperliche Bestrafungen relevant gewesen zu sein, vgl. §631. Auch für zu bestrafende Ordenspriester und Brüder ohne Habit galt der Sonntag als Tag der körperlichen Zucht, vgl. §270, 486.

487 *la reverence de la passion de Jhesu Crist,* La règle, S. 37.

488 Vgl. Jungmann, *Wochenzyklus*, S. 334 zur gesamtkirchlichen Situation.

Ursprungsversion der Regel selbige Passage ebenfalls enthält, muss dieses Verständnis seit der Abfassung der ursprünglichen Regel im Jahr 1129 Teil des Textes gewesen sein und wurde vielleicht deshalb später nochmals bekräftigt.⁴⁸⁹ Die auffallend vielen Sonderbestimmungen zur Fastenregel am Freitag belegen, dass jede Abweichung von der Ehrung des Freitags durch das Fasten der ausdrücklichen Erlaubnis bedurfte und Ausnahmen darstellten. Durch diese Stringenz der Regularien zum Freitag und Karfreitag kam der Ordensbruder nicht umhin, sich regelmäßig des durch Christi Leiden und Sterben erwirkten Heils gewahr zu werden.

Der Gründonnerstag wird in seiner Erläuterung in der Ordensregel ähnlich umfassend behandelt wie der Karfreitag. Dies muss nicht überraschen, denn der Gründonnerstag leitet mit dem Gedächtnis des Abendmahls das *Triduum Sacrum*, den Höhepunkt der Heiligen Woche (*hebdomada sancta*), das dreitägige Gedächtnis des Leidens, Sterbens und der Ruhe vor dem Tag der Auferstehung ein.

Kein eigenes Kapitel, auch keine ausführlichen Erläuterungen sind dagegen dem Tag des zentralen Mysteriums des Christentums gewidmet: dem Ostersonntag. Das Osterfest und damit einhergehend der Wochentag Sonntag treten in ihrer Bedeutung in der Regel auf erstaunliche Weise in den Hintergrund, eine Tendenz, die mit Beobachtungen zum *De Laude Bernhards* korrespondiert. Zwar ist der Sonntag „Fest der Auferstehung Jesu Christi“⁴⁹⁰, an welchem den Ordensmitgliedern zwei fleischhaltige

489 Der Text der lateinischen, ursprünglichen Fassung weist nur minimale Unterschiede auf: *Sexta autem feria cibum quadragesimalem ob reverentiam dominice passionis omni congregationi*. Templerregel, S. 138. Siehe §350 in der Edition Curzon, *La règle*, S. 200.

490 *Et le jor dou dimenche a trestous les freres dou Temple, et as chapelains, et as clers soit doné II mès de char por honour de la sainte resurreccion de Jhesu Crist*. *La règle*, S. 36.

Mahlzeiten gereicht werden sollen, und auch taucht der Ostersonntag in der Liste der Tage auf, an welchen eine Prozession abgehalten werden soll.⁴⁹¹ Im Allgemeinen aber bildet Ostern in der Ordensregel eher einen kalendarischen und organisatorischen Orientierungspunkt⁴⁹² als einen eschatologischen Schlüsseltag.

Die Bedeutung des Karfreitags im Verständnis der Templerspiritualität des 12. Jahrhunderts steht in argem Kontrast zum frühkirchlichen Verständnis dieses Feiertages, in welchem die Kreuzigung als „nicht mehr als ein Durchgangsstadium zur Auferstehung“⁴⁹³ verstanden wurde.

Vor dem Hintergrund der eingangs erwähnten Aussagen von Colin Morris zur allgemeinen Christusaffinität des 12. Jahrhunderts, der postulierten zisterziensischen Einflüsse auf die Spiritualität des Templerordens und in Anbetracht der in den Kerntexten nachgewiesenen Martyriumsdevotion, erscheint diese Betonung des Todestages konsequent. Zugleich besticht sie im zeitgenössischen Vergleich durch Vehemenz und Umfang der christologischen Leidens- und Todesverehrung. Die Ordensregel führte den Brüdern mittels der liturgischen Anweisungen und Feiertags- und Fastenregelungen das Leiden Christi vor Augen, an denen es Anteil zu nehmen galt und denen nachzufolgen jeder Einzelne angehalten war.

Nach Alan Forey ist allerdings Vorsicht dabei geboten, in der Regel vorkommende theologische Verknüpfungen wie das darin gezeichnete

491 Vgl. La règle, S. 204, § 360.

492 So der Fall in La règle § 20, 28, 38, 62, 96 185, 350, 357, 385 und 648.

493 Huber, Wolfgang, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Berlin 1969, S. 190; vgl. Merkel, „Feste und Feiertage“, in: TRE 11, S. 118–119.

Christusbild bei den Ordensbrüdern automatisch als bekannt voraussetzen. Dies würde eine genaue Kenntnis des Textes voraussetzen, wobei jedoch die private Lektüre der Ordensregel von den Brüdern nicht erwartet wurde bzw. aufgrund der hohen Illiteralitätsrate auch nicht erwartet werden konnte.⁴⁹⁴ Zwar wurde aus der Regel in gewissen Intervallen für die Brüder gelesen⁴⁹⁵, und bei der Aufnahme in den Orden wurde auszugsweise daraus vorgelesen, andererseits aber war es nur mit Sondererlaubnis gestattet, eine Kopie der Ordensregel in privater Verwendung zu haben, und bei Unklarheiten waren die Brüder angehalten, diese mit älteren Mitbrüdern zu erörtern.⁴⁹⁶

Dennoch legt die Übereinstimmung der Regularien mit den überlieferten Aussagen von Ordensmitgliedern nahe, dass die Feierlichkeiten bekannt und im liturgischen Jahr in den Häusern des Templerordens von großer Bedeutung waren. Vielmehr noch ist davon auszugehen, dass die hohe Anzahl an *illiterati* die Bedeutung der Liturgie noch gesteigert hat, da sie eine Partizipation auch ohne Schriftverständnis gewährleistete.⁴⁹⁷ Entsprechend viele Templer, so zum Beispiel aus der Gemeinschaft in Mas Deu, wussten über die liturgischen Einzelheiten des Karfreitags zu berichten. Die karfreitägliche Verehrung des Kreuzes, aus der Jerusalemer Liturgie des 7. Jahrhunderts stammend⁴⁹⁸, fand stets „ohne Schuhe,

494 Forey, Alan, Literacy among the Aragonese Templars in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: Die Rolle der Schriftlichkeit in den geistlichen Ritterorden des Mittelalters, hg. v. J. Sarnowsky u. R. Czaja, Toruń 2009, S. 203.

495 La règle, S. 279, vgl. Forey, Literacy, S. 203.

496 La règle, S. 346–347, vgl. Forey, Literacy, S. 203.

497 Schenk, Cult, S. 215: „The Good Friday ceremony was regulated for in the Templar retraits and well rehearsed by many Templars, who were able to describe it to the detail in their depositions.“ Zum Zusammenhang zwischen Lesefähigkeit und Liturgie siehe: Salvadó, Templar, S. 39.

498 Merkel, „Feste und Feiertage“, in: TRE 11, S. 122–123.

Schwerter und Kopfbedeckung⁴⁹⁹ statt und wurde begleitet vom *Adoramus te*⁵⁰⁰ sowie dem Antiphon *Ecce, lignum crucis* und dem entsprechenden Antwortruf *Venite adoremus*.⁵⁰¹ Andere pflegten sich dem Kreuz nur demütig auf gebeugten Knien und in allergrößter Ehrfurcht zu nähern. „Mit Ehrfurcht und barfuß verehrten sie das Kreuz an dem Heiligen Freitag“⁵⁰², gab auch Gerard de Passagio zu Protokoll. „Am Heiligen Freitag“, so *Arnaldus Septembris*, wird das „Heilige Kreuz verehrt, an welchem unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, gestorben ist zur Erlösung der Menschheit, nicht für seine Sünden, denn er sündigte nie, sondern für unsere Verbrechen, indem die Schwerter, Schuhe und Kopfbedeckungen abgenommen werden und gesprochen wird: *Adoro te, Christe, et benedico tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum*.“⁵⁰³

Das Karfreitagsverständnis verband sich direkt mit der Identität als Templer und schlug sich unter anderem greifbar nieder im Verständnis des Tempelersymbols schlechthin, dem roten Kreuz auf dem weißen Ha-

499 *deponunt sotulares quos portant et gladios et cofas lineas et quicquid portant aliud extra caput*. Procès 2, S. 446. Vgl. hierzu ausführlich Schenk, *Cult*, S. 215–218.

500 Schon Gregor der Große empfahl am Karfreitag das Rezitieren des *Adoramus te*, Sanctus Gregorius Magnus, *Liber Responsalis*, in: PL 78, Sp. 803.

501 Beides sind Elemente der klassischen Karfreitagsliturgie, siehe: Kellner, *Heortologie*, S. 52–54.

502 *Addiciens quod in die Veneris sancta cum reverencia et discalciati adorabant crucem, et hoc dixit se vidisse de adoracione crucis in domibus ordinis Templi in quibus fuerat commoratus*. Procès 1, S. 217.

503 *Eo salvo quod ipsi fratres ejusdem ordinis et ipse cum eis ter in anno et singulis annis cum debita reverencia et honore, depositis gladiis et calciamentis pedum suorum necnon cofis capitum suorum, in die Veneri sancta ultima Cadragesime adorant crucem sanctam in qua Dominus noster Jhesus Christus Dei filius pro salute hmani generis, non pro suis peccatis, quia nusquam peccavit nec dolus fuit in ore ejus, sed pro nostris ciminibus mortis suplicium passus fuit, dicens: „Adoro te, Christe, et benedico tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum“*, Procès 2, S. 474.

bit (siehe Kapitel 3.2.2.1). Eine ungewöhnliche Vielfalt an Aussagen belegt, dass sich die Mitglieder des Ordens im Klaren waren über den Sinn des Todes Christi und dessen Bedeutung für den einzelnen Ordensbruder. Der Templer Raymund beispielsweise „glaubt[e] fest, dass der Gottessohn, unser Herr Jesus Christus, gekreuzigt wurde und gestorben ist zur Erlösung des menschlichen Geschlechts, nicht aufgrund seiner Sünden oder Vergehen, [...], weshalb er [Raymund] auch die Hoffnung hat, erlöst zu werden und diese auch immer gehabt hat.“⁵⁰⁴ Seinem Verständnis nach erfolgte das Opfer Christi am Kreuz „für unser aller Heil“⁵⁰⁵. Der Text des *Adoramus te* könnte dabei durchaus als Vorlage für einige der protokollierten Aussagen der Brüder gedient haben, besagt er doch: „Du hast durch dein heiliges Kreuz die Welt erlöst. Du hast für uns gelitten.“⁵⁰⁶ „Unser Herr“, so eine Verteidigungsschrift von Ordensmitgliedern während der Prozesse in Frankreich, „ertrug den Tod und das Leid für uns“⁵⁰⁷. Nicht nur einmal schlussfolgerten Templer daraus, dass es daher auch geboten sei, „sein eigenes Blut zu vergießen gegen die Feinde

504 *Dicens se credere firmiter filium Dei Dominum Jhesum Christum fuisse crucifixum et passum pro redemptione humani generis, non pro peccatis nec pro sceleribus suis [...] spem habet et semper habuit salvationis habende.* Procès 2, S. 470.

505 *ob cuius honorem eciam ipsi fratres portant in suis clamidibus crucem rubeam ad designandum efusionem sanguinis proprii quem Christus Dominus efudit in cruce pro nostra salute.* Procès 2, S. 470. Der Wortlaut folgt der Aussage von Jacobus Boys.

506 Vollständig lautet die Anrufung:

Adoramus te, Christe,

et benedicimus tibi,

quia per sanctam crucem tuam

redemisti mundum.

Qui passus es pro nobis,

Domine, Domine, miserere nobis.

507 *Nostre Sire sustenez mort et passion pour nos.* Procès 1, S. 141.

Christi, die Sarazenen, [...] wie Jesus Christus sein eigenes Blut für uns am Kreuz vergossen hat“⁵⁰⁸. Auch tritt in diesen Aussagen erneut der Ostersonntag hinter dem Karfreitag in der Wahrnehmung der Ordensritter zurück. Denn auch in den Verhören zwischen 1307 - 1314 sind Ostern und Auferstehung lediglich im Zusammenhang mit dem Empfang der österlichen Kommunion oder als kalendarischer, liturgischer Orientierungspunkt genannt, nicht aber als zentrale Phasen im liturgischen Kalender des Ordens und, noch bemerkenswerter, auch nicht in Bezug auf das eigene Wirken als Ordensmitglied.⁵⁰⁹

Die Regelungen bezüglich Karfreitag und wöchentlichem Freitag zeigen, dass sich die Heilsfunktion Christi für die Templer gemäß der verfügbaren Textquellen nicht primär aus der Auferstehung ergab, sondern in seinem Leiden und Tod begründet lag. Die Karwoche mit dem Freitag im Zentrum war bedeutsam für die Christologie der Templer und hatte direkte Rückwirkung auf die eigene Berufung, da sie die Vorreiterrolle Christi unmittelbar mit ihrem Auftrag des Märtyrertodes verbanden. Weil Christus für die Menschen gestorben war, starben die Templer nun im Kampf gegen die Feinde für Christus. Die Nachfolge des Herrn war damit im Verständnis der Ordensritter unmittelbar gegeben.

508 *ob reverenciam crucifixi Domini Jhesu, omnes fratres dicti ordinis portant in clamysde crucem. Et sicut Christus Jhesus effudit sanguinem proprium in cruce pro nobis, in illa significatione fratres dicti ordinis portant crucem panni rubei in clamide, ut effundant suum sanguinem proprium contra hostes Christi Sarracenos in terra transmarina, et alibi contra hostes fidei Christiane.* Procès 2, S. 446. Der Charakter derartiger Aussagen soll hier lediglich angedeutet werden. Eine ausführliche Diskussion dieser Bemerkungen bezüglich des Blutes in Verbindung mit Kreuz und Märtyriauftrag findet sich in Kapitel 3.2.2.1.

509 Siehe beispielhaft etwa Procès 2, S. 211: *et dixit quod ter communicabant in anno, scilicet in Paschate, Pentecoste et Nativitate.* oder: Procès 2, S. 458: *adiciens quod ipse et fratres dicti ordinis ter in anno recipiunt corpus Christi, videlicet in festis Resurrectionis Dominice, Penthecostes et Nativitatis ejus.*

Die Beobachtungen zu Verständnis und Wahrnehmung des Karfreitags liefern darüber hinaus wichtige Indizien, um den Diskurs zur Liturgie im Templerorden weiter zu schärfen. Cristina Dondi folgend waren die Komtureien des Westens, im Gegensatz zu den Templerniederlassungen in Akkon und Jerusalem, wenig beeinflusst von den liturgischen Charakteristika der Regularkanoniker des Heiligen Grabes in Jerusalem. Die Devotions- und Liturgiekultur der westlichen Ordenshäuser sei demnach stärker lokal geprägt gewesen, war adaptiv und habe, anderes als bei den Johannitern, über keine zentral gesteuerten Elemente verfügt.⁵¹⁰ Die überragende Bedeutung der Karfreitagsliturgie stellt allerdings eine Ausnahme zu Dondis Schlussfolgerung dar, denn sie scheint keiner nachweisbaren geographischen Varianz unterlegen zu haben. Sie ist für Ordenshäuser in Frankreich und Italien, aber auch Spanien und Zypern gleichermaßen belegt.⁵¹¹ Es scheint also, als hätten sich die Ordenshäuser des Tempels europaweit über die Zentralität der Leidensverehrung Christi in der Liturgie verbunden.

Die Karfreitagsliturgie trotzte dabei nicht nur den lokalen Traditionen, sondern prägte sie bisweilen nachhaltig. Mancherorts erfreuten sich die Feierlichkeiten der Templer zu Karfreitag unter Laien einer solchen Popularität, dass selbst nach Auflösung des Ordens die kultische Verehrung von *ligna Domini* am Karfreitag in früheren Templerkirchen Fortbestand hatte. In Pavia versammelten sich rund 20 Jahre nach Auflösung des Or-

510 „Time, place, goal, founding members and spiritual guidance were factors that shaped the liturgy each of these orders would practice: sometimes creating a use with original features, sometimes adopting or adapting an already existing one from a diocese or a religious order.” Dondi, *Liturgies*, S. 143 und 146–147.

511 Vgl. Schenk, *Cult*, S. 216.

dens die Gläubigen am Karfreitag noch immer an der vormals den Templern gehörenden Kirche, um, in der Hoffnung auf Ablass, die Feierlichkeiten fortzuführen, wie es Brauch gewesen ist.⁵¹² Auch die frühere Templerkirche Saint-Jean-de-Guerno in der Bretagne, übergegangen in den Besitz der Johanniter, hatte sich schon zu Zeiten der Templer zu einem Zentrum der Pilger an Karfreitag entwickelt, sodass auch nach dem Ende des Ordens die kleine Kirche am Karfreitag dermaßen überfüllt war, dass die Liturgie auf den Friedhof ausgelagert werden musste.⁵¹³

3.2.2 Die Kreuzessymbolik

Die Diskussion über den Stellenwert und die Wahrnehmung des Karfreitags im Templerorden zeigt, dass nur wenige der Christus- und Leidensbezüge ohne Verweis auf das Kreuzessymbol auskamen. Das Kreuz ist als Manifestation ebenjenes Wissens um Opfer und Erlösung zu sehen und

512 *Procedunt autem tunc mulieres omnes velato capite, depositis ornamentis vel oculatis: visitant illa die loca*

indulgentiarum devotius et copiosus solito et specialiter loca Hospitaliariorum seu Templariorum, nec non ecclesiam Sancti Sepulcri, ubi est similitudo et forma sepulcri Domini, procedentes illuc tota nocte precedenti,

licet diset ab urbe per mille passus. Anonymi Ticinensis, Liber de laudibus Civitatis ticinensis, hg. von R. Maiocchi u. F. Quintavalle, Città di Castello 1903, S. 41; siehe auch: Schenk, Cult, S. 218. Der Zusatz: *Hanc etiam visitant feria sexta in Albis, quam Octavam Crucis appellant* gibt Rätsel auf. Der Verweis auf in Albis wäre für gewöhnlich als Dominica in Albis, als weißer Sonntag zu deuten. Allerdings ist von *feria sexta*, also Freitag die Rede. Der Freitag nach dem weißen Sonntag wurde erst 1354 zum offiziellen Feiertag, dem „Fest der heiligen Lanze und der Nägel vom Kreuz des Herrn“. Der Liber wurde aber um ca. 1330 verfasst.

513 Guillotin de Corson, Amédée, Les templiers et les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem en Bretagne, Marseille 1982, S. 128–129; vgl. Schenk, Cult, S. 218.

war mit diesem untrennbar verbunden. Als solches war und ist das Kreuzessymbol wesentlicher Bestandteil christlicher Liturgie.

Eine neue Facette erhielt die Kreuzessymbolik in den Jahren vor und während des ersten Kreuzzuges, als die ersten Ritter das Kreuz nahmen und es sich als *cruce signati* für die Dauer des bewaffneten Heereszuges in der Nachfolge Christi an den Waffenrock hefteten.⁵¹⁴ Die Auffindung des wahren Kreuzes während des ersten Kreuzzuges verstärkte dabei zweifelsohne die allgemeine Kreuzesfrömmigkeit des späten elften und frühen zwölften Jahrhunderts und verlieh dem lange verehrten Kreuz wieder eine reale Präsenz.⁵¹⁵ Durch ihre Gründung im Heiligen Land, im direkten Einzugsgebiet der heiligen Stätten, zeigte sich die Templerspiritualität für diese Kreuzesverehrung besonders empfänglich. Dabei unterschieden sich die Templer in Bezug auf die Kreuzessymbolik vor allem in zweierlei Hinsicht von den regulären Kreuzfahrern: Zum einen war für die Ordensmitglieder die Annahme des Kreuzes kein vorübergehender Zustand, sondern eine Entscheidung für ihr ganzes Leben.⁵¹⁶ Zum anderen bedurfte die Kreuzessymbolik einer päpstlichen Regelung zu Form und

514 Zur Bedeutung des Kreuzes für Kreuzfahrer, siehe, Cole, Penny J, *Christian perceptions of the battle of Hattin (583/1187)*, in: *Al-Masaq* 6 (1993), S. 11–12; Schein, Gateway, S. 84–85; Murray, Alan V, 'Mighty Against the Enemies of Christ': The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem, in: *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernhard Hamilton*, hg. v. J. France u. W. G. Zajac, Aldershot 1998, S. 217–238.

515 Vgl. Klein, Holger A, *Byzanz, der Westen und das "wahre" Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004, S. 26; Toussaint, Gia, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011, S. 49–69; Tommasi, Francesco, *I Templari e il culto delle Reliquie*, in: *I Templari: Mito e storia*, hg. v. G. Minnucci, Sinalunga 1989, S. 194–195.

516 Vgl. Constable, Cross, S. 63–85; Markowski, Michael, *Crucesignatus: Its Origin and Early Usage*, in: *Journal of Medieval History* 10 (1984), S. 157–165; Schenk, Cult, S. 207.

Farbe und wurde so zum Identifikationsmerkmal der Templer schlechthin: ein rotes Kreuz auf weißem Habit.⁵¹⁷

3.2.2.1 Blut und Anwartschaft: das Kreuz auf dem Habit

Der ursprüngliche Text der Ordensregel erwähnt das Kreuz auf dem Umhang noch nicht. Auch die Farbgestaltung desselben findet wenig ausführliche Erklärung. Ihrem Naturell entsprechend legt die Regel einen stärkeren Fokus auf die Praktikabilität des Habits als auf dessen theologische Bedeutung. Jeder, der zu den Templern gehört und Ritterbruder ist, soll einen weißen Mantel tragen, „sodass diejenigen, die das Leben der Finsternis hinter sich gelassen haben, sich gegenseitig erkennen als jene, die durch das reine und weiße Zeichen des Habits mit ihrem Schöpfer wieder versöhnt sind“⁵¹⁸. Die Farbe Weiß symbolisierte demnach „Reinheit“ wie auch „völlige Keuschheit“ und unterschied sich damit in ihrer Bedeutung kaum von zeitgenössischen Interpretationen anderer Ordensgewänder wie zum Beispiel derer der Zisterzienser.⁵¹⁹

517 Vgl. Marino Sanuto Torsello, *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross. Liber secretorum Fidelium Crucis*, hg. von P. Lock, Ashgate 2011, S. 283; Guillaume de Tyr, *Chronique*, hg. von R. B. C. Huygens, Turnholt 1986, 12,7, S. 554.

518 *Omnibus autem militibus professis in hieme et in estate, si fieri potest, alba vestimenta concedimus, ut qui tenebrosam vitam potposuerunt, per liquidam et albam suo conditori reconciliari agnoscant.* Templerregel, S. 140.

519 Bulst-Thiele wies bereits auf die Verwandtschaft des Zisterzienserhabits mit dem der Templer hin, vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 22.

Es ist vor allem die Kombination mit dem roten Kreuz, die Einblicke in das mit dem Habit verbundene Selbstverständnis gibt.⁵²⁰ Eine der frühesten Erklärungen zur Symbolik des Kreuzes auf dem Habit der Templer stammt allerdings nicht aus dem Orden selbst, sondern von Bischof Otto von Freising aus der 2. Hälfte der 1140er Jahre. Er interpretiert das Kreuz auf dem Umhang als *crucis mortificationem*, welches das neue Rittergeschlecht⁵²¹ ohne Unterlass auf seinem Umhang trägt.⁵²² Einige Jahre später deutete Papst Hadrian IV. das Kreuz der Templer etwas anders und erläutert, dass ihr Dienst am Herrn sich im Kreuzeszeichen des Herrn zeige, welches sie auf ihrem Körper tragen. „Selbst sind sie nämlich dazu [ad hoc] gegründet worden“, fügt er hinzu, „sich nicht fürchten zu müssen, ihr Leben zu geben für ihre Brüder“⁵²³.

520 Nur sehr vereinzelt wurde versucht, die genauen Bedeutungshorizonte bezüglich Symbolik und Farbgebung genauer auszuloten, siehe z.B.: Nicholson, Knights, S. 23.

521 Es sei hier auf die Verbreitung des Bernhard'schen Vokabulars aus dem *De Laude novae militiae* hingewiesen.

522 *Ibique [Hierusalem] novum militiae genus exorsi sic arma contra inimicos crucis Christi gestant, ut crucis mortificationem iugiter in suo corpore portantes vita et conversatione non milites, sed monachi videantur. Ottonis episcopi Frisingensis, Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in: MGH SS rer. Germ. 45, S. 320. Sehr viel weiter verbreitet als die Bezeichnung Ottos war die Betitelung als lebensspendendes Kreuz, so zum Beispiel beim Templermeister Wilhelm von Chartres in einem Brief an Honorius III.: *crucis vivificae*. Diese Terminologie ist allerdings zumeist nicht auf das Kreuz der Templer, sondern auf die Reliquie des wahren Kreuzes oder auf die Kreuzessymbolik im Allgemeinen bezogen und ist als liturgischer Terminus bereits seit dem 7. Jahrhundert belegt, siehe Toussaint, Kreuz, S. 57; Ottos Beschreibung bildet eine Ausnahme, weil hier der Bezug auf das Ordenskreuz der Templer unstrittig ist.

523 *Verumptamen milites Templi, quod Hierosolimis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio, mancipati et celesti militiae connumerati, reuerendus eorum habitus indicat et signum crucis dominice, quod in suo corpore baiulant, manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident.* PU Templer, S. 233–234, Nr. 27.

Beide Autoren scheinen die Parallele zwischen Kreuzeszeichen und Martyrium bereits zu ziehen, auch wenn die Farbgestaltung des Kreuzes in ihren Erklärungen keine Rolle spielt. Hinweise des wohlinformierten Templerfreundes Jacques de Vitry sind eindeutiger. Seinem Verständnis nach „haben sie [die Templer] allergrößtes Vertrauen in das Kreuz Christi“. Das Weiß des Habits symbolisiere Unschuld, das rote Kreuz aber stehe für das „Martyrium, denn gemäß den Grundsätzen ihrer Regel ist es ihre Aufgabe, ihr Blut zu vergießen für die Verteidigung des Heiligen Landes, mit Gewalt gegen die Feinde des Kreuzes Christi zu kämpfen und diese aus den Ländern der Christen zu vertreiben. [...]; selig ist in den Augen des Herrn das Sterben derer, die ihren Körper für Christus hingeben.“⁵²⁴

Erneut stammen die einzigen Aussagen aus dem Orden selbst zu diesem Thema aus dem Quellenkorpus der Verhöre. Obwohl die Bandbreite der Aussagen nicht groß ist, sind sowohl Anzahl wie auch Aussagekraft der verschiedenen Stellungnahmen umso eindrucksvoller.

524 *Post hec vero tempore, domini Eugenii pape mandato, cruces rubeas vestimentis suis exterius affixerunt, vestes albas in signum innocentie deferentes; per cruces autem rubeas martyrium designantes, eo quod sanguinem proprium secundum institute regule pro defensione Terre sancta effunderesunt professi, et Christi cruces inimicos viriliter expugnando a Christianorum finibus propellere, [...], et in cruce Iesu Christi summam habentes fiduciam, preciose in conspectur Domini morti corpora sua pro Christi exponebant, Dominus cum ipsis et pro ipsis pugnabat, Iacobus Vitriacensis, Histoire orientale, S. 264; hinter dem Satz verbirgt sich eine Anspielung auf Psalm 116,15, besser erkennbar in der Version der Vulgata Psalm 115,6: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*. Man vergleiche hierzu das Kapitel 2.4.3 zur Ordensregel mit der ausdrücklichen Aufforderung zum Martyrium; Wilhelm von Tyrus über das rote Kreuz auf dem weißen Umhang, Guillaume de Tyr, Chronique, 12,7, S. 554: *Postmodum vero, tempore domini Eugenii pape, ut dicitur, cruces de panno rubeo, ut inter ceteros essent notabiliores, mantellis suis ceperunt assuere tam equites quam eorum fratres inferiores, qui dicuntur servientes.**

Das „rote Kreuz auf den Mänteln“ trügen sie „zu Ruhm und Verehrung des Kreuzes, an welchem unser Herr seinen Tod und sein Leid für uns ertragen hat“⁵²⁵, so wird berichtet. Berengarius von Collo erklärte, dass das Kreuz rot sei, um anzuzeigen, dass auch die Templer bereit seien, „ihr eigenes Blut zu vergießen [*suum sanguinem proprium*]“ gegen die Feinde der Christenheit, „wie Jesus Christus sein eigen Blut [*sanguinem proprium*] am Kreuz für uns vergossen hat“⁵²⁶. Auch Bruder Jakobus Boys fasst das rote Kreuzessymbol auf dem Mantel als Zeichen auf, „sein eigenes Blut zu vergießen, welches Christus der Herr am Kreuz für unser Heil vergossen hat“⁵²⁷. Eine anonyme Verteidigungsschrift für den Orden, vielleicht von einem Templer selbst, sagt, dass sie das Kreuz auf ewiglich verteidigen zur „Ehrebietung des Gekreuzigten und zum Gedenken an seine Passion“⁵²⁸. Vielleicht ist es kein Zufall, dass diese Aussagen dem Paragraphen 63 aus der Ordensregel stark ähneln (s.o. Kapitel 2.4.3).

525 *que il portant la crus vermeile eus mantieus en la onour et en la reverencia de la crus en que Nostre Sire sustinez mort et passion pour nos. Procès 1, S. 141.*

526 *ob reverenciam crucifixi Domini Jhesu, omnes fratres dicti ordinis portant in clamyside crucem. Et sicut Christus Jhesus effudit sanguinem proprium in cruce pro nobis, in illa significatione fratres dicti ordinis portant crucem panni rubei in clamyside, ut effundant suum sanguinem proprium contra hostes Christi Sarracenos in terra transmarina, et alibi contra hostes fidei Christiane. Procès 2, S. 446.*

527 *Ob cujus honorem etiam ipsi fratres portant in suis clamidibus crucem rubeam ad designandum effusionem sanguinis proprii quem Christus Dominus effudit in cruce pro nostra salute, Procès 2, S. 470.* Die Aussage von Bruder Raimundus von Vilerit gleicht dieser aufs Wort, siehe: Procès 2, S. 470.

528 *Crucem perpetuo deferentes ob reverenciam crucifixi et in sue memoriam passionis.* Cheney, Christopher R, *Lamentatio quedam pro Templariis; the Downfall of the Tamplars and a Letter in their Defence*, in: *Medieval miscellany presented to Eugène Vinaver by pupils, colleagues and friends*, hg. v. F. Whitehead, Manchester 1965, S. 75.

Zuweilen scheinen die Aussagen aus den Verhörprotokollen trotz der zahlreichen Unisierungstendenzen der Notare eine individuelle Akzentuierung zugelassen zu haben. Während die bisherigen Aussagen stark das in der Nachfolge Christi stehende eigene Opfer in den Fokus rücken, bezieht *miles* Raimundus von Gardia die rote Farbe des Templerkreuzes auf das Blut Christi: Für ihn ist das „verehrungswürdige Kreuz Christi auf die weißen Mäntel genäht und geheftet zum Zeichen des allerheiligsten Blutes Jesu Christi, welches er selbst auf das lebensspendende Holzkreuz ergoss“⁵²⁹. Auch Bruder Wilhelm von Sancto Hypolito sieht das Rot des Kreuzes als „Sinnbild und Zeichen des heiligen Blutes Jesu Christi“.⁵³⁰

Entscheidend für diese Interpretation war das Ereignis des Kreuzestodes Christi, welches in den Augen der Ordensbrüder stark von einer blutmystischen Komponente geprägt war.⁵³¹ Inhaltlich stand das Blut zunächst für das Leid und das erlittene Unrecht. Das Vergießen des Blutes leitete aber erst die Erlösungswirkung des Todes ein, wodurch es zu elementarer Relevanz gelangt. Das Blut fungiert als Symbol und Träger ebenjener Er-

529 *Milites ejusdem ordinis portant mantellos albos in quibus consutum et fixum est venerabile signum rubee crucis, in signum sacratissimi sanguinis Jhesu Christi quem ipse in ligno crucis vivifice fudit pro ejus fidelibus et pro ipsis.* Procès 2, S. 458.

530 *Pro cujus honore ipse et reliqui fratres Templi portant signum venerabilis crucis rubee in mantellis albis vel nigris, in figuram vel signum sacri sanguinis Jhesu Christi, cujus effusione ipse crucem suam sanctissimam insignavit.* Procès 2, S. 506.

531 Der Vorgang der Kreuzigung war grundsätzlich jedoch keine blutige Angelegenheit. Beim Kreuzestod stand die Schmach des Gekreuzigten im Vordergrund, die als Strafe für Sklaven und Unfreie verbunden war mit einer langen Leidensphase, welche der Delinquent zu ertragen hatte. Kuhn, Heinz-Wolfgang, „Kreuz“, in: TRE 19, S. 714. Es ist vor allem der Lanzenstich aus dem Johannesevangelium sowie die Wundmale Christi, welche die Assoziation von Kreuzigung und Blutfluss förderten. Diese Beobachtungen korrespondieren erneut mit dem oftmals blutigen Darstellungstyp der Kreuzigung bei den Zisterziensern, siehe Kapitel 2.3.

lösungswirkung, weil es nicht als unreine Substanz, sondern im Gegenteil als etwas Reinigendes und Lebensspendendes aufgefasst wird. Wie wichtig den Templern das Symbol des Kreuzes war, zeigte sich auch an der Aufnahmezeremonie in den Orden. Neue Mitglieder mussten das Kreuz auf dem Habit küssen.⁵³²

In der Johannesoffenbarung wurde das Farbenspiel von rot und weiß in ähnlicher Weise interpretiert.

Ihr zufolge gab die Öffnung des fünften Siegels den Blick frei auf die Märtyrer und Zeugen des Gotteswortes, welche die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte hervorgebracht hat. Diese verlangen nach Rache an ihren Schächern, aber ihnen wird gesagt, dass das Gericht noch auf sich warten lasse, weil die volle Zahl der Märtyrer noch nicht erreicht sei. „Da wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben“,⁵³³ ein „Symbol der Anwartschaft auf Teilnahme“⁵³⁴ an dem bevorstehenden Freudenfest. Später taucht die Gruppe der in weißen Gewändern Gekleideten erneut auf und auf die Frage nach ihrer Identität wird erklärt:

„Es sind die, die aus der großen Bedrängnis kommen; sie haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht. Deshalb stehen sie vor dem

532 Verschiedene Quellen berichten von diesem Vorgehen, so das Cartulaire des Templiers du Puy-en-Velay, hg. von A. Chassaing, Paris 1882, S. 11: *Et ego Armandus sepe dictus, loco jusiurandi et in signum bone fidei, osculatus sum crucem quam Fulco de Montepesato, preceptor dicte domus militie Templi, portabat in pectore suo. Auch: Et ipse receptus osculatus fuit receptorem in ore et in pectore supra vestes ob reverenciam*, Finke, Heinrich, Papsttum und Untergang des Templerordens 2, Münster i.W 1907, S. 325.

533 Offb 6,11.

534 Sattler, Walther, Das Buch mit sieben Siegeln. Studien zum literarischen Aufbau der Offenbarung Johannis, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 20 (1921), S. 235.

Thron Gottes und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel; und der, der auf dem Thron sitzt, wird sein Zelt über ihnen aufschlagen.“⁵³⁵

Diese Schar der Auserwählten hat „sich nicht mit Weibern befleckt, denn sie sind jungfräulich. Sie folgen dem Lamm, wohin es geht. Sie allein unter allen Menschen sind freigekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Denn in ihnen fand sich keinerlei Lüge. Sie sind ohne Makel.“⁵³⁶ Und schließlich wird erneut auf die reinigende Wirkung des Blutes Bezug genommen. Selig, wer sein Gewand wäscht: „Er hat Anteil am Baum des Lebens, und er wird durch die Tore in die Stadt eintreten können.“⁵³⁷ Im Vorfeld der Errichtung des himmlischen Jerusalems tauchen die Märtyrer nochmals auf: „Und ich sah den Himmel geöffnet und siehe da: ein weißes Roß, und der darauf reitet, heißt Treu und Wahr, und mit Gerechtigkeit hält er Gericht und führt Krieg. [...]. Und angetan ist er mit einem blutgetränkten Mantel [...]. Und es folgten ihm die Heerscharen, die im Himmel sind, auf weißen Rossen, angetan mit weißem, reinem Linnen.“⁵³⁸

Angesichts der außerordentlichen Bedeutsamkeit der Johannesoffenbarung in weiten Phasen des Früh- und Hochmittelalters steht zu vermuten, dass der Text einen möglichen Interpretationsschlüssel auch für das eschatologische Verständnis der Templer liefert. Schon Zeitgenossen wie

535 Offb 7,14.

536 Offb 14,4–5.

537 Offb 22,14.

538 Offb 19,11–14; Aufklärung wer mit „Heerscharen“ gemeint ist, liefert die Jerusalemer Bibel: „Die Heerscharen: Die Engelheere, oder wahrscheinlicher das Heer der Märtyrer nach 14,5 und 17,14, das in weiß gekleidet ist.“ Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. von D. Arenhoevel, A. Deisler u. A. Vögtle, Freiburg i. Br. 1968, S. 1796, Anm. 19,14.

Alexander der Minorit kamen zu diesem Schluss. In seiner Interpretation der Apokalypse identifiziert der Franziskaner die Ritterorden und speziell die Templer mit den apokalyptischen Heerschaaren der Märtyrer⁵³⁹ und präzisiert, dass die Ritter des Tempels „zur Verteidigung des Heiligen Landes ihr eigenes Blut“ vergossen.⁵⁴⁰ Die enge Korrelation zwischen Johannesoffenbarung und Templertheologie wird weiter wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, wie sehr die zitierten Aussagen der Templer zum roten Kreuz auf dem Habit mit Passagen aus der Offenbarung übereinstimmen.

Wie die Märtyrer der Offenbarung sahen sich die Templer als Gruppe von Auserwählten⁵⁴¹, die „Gott erwählt hat von der Masse der Verdammnis“⁵⁴² – so die Ordensregel. Zeichen dessen ist der weiße Habit, der für die Reinheit, aber auch die Keuschheit steht, ohne die niemand Gott schauen könne; auch dies konstatieren sowohl Regeltext wie auch die Offenbarung.⁵⁴³ Beide Eigenschaften schaffen zunächst die Grundvoraus-

539 *Tempore procedente quidam devoti homines de exercitibus Ecclesiae contemporanei iamdicti regis secuti sunt eum discedentem, et appellati sunt fratres militiae Templi, sicut post Dominum nostrum Jesum Christum modico tempore secuti sunt martyres.* Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim, in: MGH Quell. Geistesgesch. 1, S. 402; vgl. Nicholson, Templars, S. 40.

540 *Isti etiam pro defensione Terrae Sanctae sanguinem proprium fundere professi sunt.* Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim, S. 402.

541 Das Thema des Erwählt-Seins durchzieht den Text der Ordensregel wie ein roter Faden. Es harret bis dato einer genaueren Untersuchung.

542 *Que vos segués ceaus les qué Dieu a eslis de la masse de perdession et a ordenés per sa agreable pitié a la defension de sainte yglise, que vos vos hastés de ajoster a eaus perpetuelment.* La règle, S. 12.

543 Die Regel formuliert: *Quid albedo nisi integra castitas? Castitas securitas mentis, sanitas corporis est. Nisi enim unusquisque miles castus perseveraverit, ad perpetuam requiem venire et Deum videre non poterit.* Templerregel, S. 140. Für den Text der Offenbarung siehe oben. Möglicherweise spielt das

setzungen, welche die Templer als Anwärter auf das Heil erkennbar werden lässt. Das Rot des Kreuzes symbolisiert das Blut des Lammes, also Christi, welches durch sein Vergießen alles Sündige abwäscht und dadurch den Eintritt in das Himmelreich Gottes ermöglicht. Die Wäscherung durch das Blut Christi, bzw. durch das Vergießen des eigenen Blutes, wie es einige Templer interpretiert haben, macht die Ordensritter zu eben jenen apokalyptischen „Erstlingsgaben für Gott und das Lamm“, an denen sich „keinerlei Lüge und Makel“⁵⁴⁴ findet.

Dass die Offenbarung tatsächlich interpretatorischen Hintergrund für die Ordenseschatologie bildete und sich einige Templer selbst der Bildsprache der Apokalypse in Bezug auf ihr eigenes Martyrium bedienten, zeigt eine Aussage des Templers Raymond von Guardia, in der er direkten Bezug auf Off 7,14 nimmt.⁵⁴⁵ Als er und seine Brüder unter Belagerung des aragonesischen Königs Jakob II. stehen, lässt er diesen wissen, dass, falls sie sterben „indem wir unsere Personen verteidigen, dann sterben wir ohne Tadel und ohne Schuld, die wir weder bei Gott noch bei Menschen haben.“⁵⁴⁶ In diesem Falle würden die Heiligen in Herrlichkeit für sie singen: „Diese sind es, die gekommen sind aus großer Trübsal und haben ihre Kleider im Blute des Lammes gewaschen.“⁵⁴⁷

Vorwort der Regel sogar explizit auf die Gemeinschaft der Märtyrer in der Offenbarung an, die es noch zu komplettieren gilt, vgl. Offb 6,9–11 sowie Kapitel 3.2.3.

544 Offb 14,4–5.

545 Für diesen Hinweis danke ich ganz herzlich Alexandru Anca.

546 *car si morim per aquesta raó en defenem nostres persones morrem sens tort et sens colpa*, Sans i Travé, Joseph Maria, La Defensa dels Templers Catalans. Cartes de fra Ramon de Saguàrdia durant el setge de Miravet, Lleida 2002, S. 52, Nr. 6.

547 *Et axí los santz cantaran per nós en glòria „Isti sunt qui venerunt ex magna tribulat<i>one et laverunt stolas sua<s> in sa<n>guine agni“*, ibid., S. 52, Nr. 6. Einen ähnlichen Bezug nimmt auch Papst

Darüberhinaus ist bekannt, dass die Geschichten über den Antichristen und die Apokalypse Bestandteil vereinzelter Tischlesungen waren. Eine Übersetzung des *Libello de Antichristo* ins Anglonormannische wurde von den Templern der Niederlassung Bruer in Auftrag gegeben. Unter Bezugnahme auf die Offenbarung berichtet der Text ausführlich vom Kommen des Antichristen und brachte den Ordensbrüdern so die Thematik der Endzeit nahe.⁵⁴⁸

Bernhard dürfte das eschatologische Verständnis der Templer ebenfalls im Sinne der Offenbarung interpretiert haben und zwar nicht nur, weil bei ihm sicher ist, dass er mit dem Text wohl vertraut war. Die Offenbarung liefert einen Kernsatz für sein *De Laude* an die Templer: „Selig die Toten, die im Herrn sterben [...], sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke begleiten sie.“⁵⁴⁹

In diesem Sinne interpretiert ist der weiße Habit mit dem roten Kreuz als Symbol des Auserwähltseins, der Opferbereitschaft und der Anwartschaft auf das durch den Tod zu erlangende ewige Leben zu sehen. Dieses lebensspendende Zeichen trugen die Ordensritter nach außen hin sichtbar

Alexander IV. in einer Urkunde vom 23. August 1256: *Hoc nunc clamat in auribus omnium illud, pro dolor, sacri sanguis profluvium copiosum, quo precedentibus annis in illis partibus laverunt de modernis fratribus vestris quam plurimi stolas suas.* Prutz, Entwicklung, S. 284, Nr. 10; siehe auch Anhang B33.

548 Der Text findet sich in Perman, Reginald C.D, Henri d'Archi: the shorter Works, in: Studies in Medieval French presented to Alfred Ewert, hg. v. F. Barnett, Oxford 1961, S. 288–306.

549 Offb 14,13. Im *De Laude*: „Denn wenn schon die ‚selig sind, die im Herrn sterben‘, sind es dann nicht vielmehr jene, die für den Herrn sterben?“ *Nam si beati qui in Domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur?* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 214–215. Auch die Schreiben Jacques de Vitry, einem wohlinformierten, guten Freund der Templer, enthalten eine Vielzahl von Nennungen und Anspielungen aus der Johannesoffenbarung, siehe Sermones 37 und 38. Kapitel 4.4.4. beschäftigt sich ausführlich mit selbigen.

Zeit ihres Lebens.⁵⁵⁰ Welche Kraft und Bedeutung diesem Zeichen bisweilen zugesprochen wurde, zeigt sich in einer Szene während der Auflösung des Ordens. Laut Hugo von Salm, dem Templerpräzeptor Grumbachs in Deutschland, sollen das rote Ordenskreuz und der weiße Habit seiner auf dem Scheiterhaufen verbrannten Mitbrüder in Frankreich kein Feuer gefangen haben – „dieses Wunder bezeugte ihre Unschuld“⁵⁵¹.

Wie die eindeutig zu interpretierende Kreuzessymbolik in der Begegnung mit Vertretern muslimischen Glaubens gewirkt haben muss, lässt sich lediglich erahnen, denn im Gegensatz zum Christentum und Judentum stuft der Islam Blut und dessen Berührung, egal ob von Mensch oder von Tier, als grundsätzlich unrein ein.⁵⁵² Templer, die auf diese Symbolik anspielend, diese Substanz plakativ auf ihren Körpern trugen, mussten den Eindruck der Ungläubigkeit und (hygienischen) Unreinheit, welchen Muslime über viele Kreuzfahrer immer wieder äußerten, weiter verstärken. Ob bewusst oder unbewusst, eine noch demonstrativere Abgrenzung gegenüber dem Islam war damit nur schwerlich möglich.

550 Wann und wo der Habit mit der Zurschaustellung des Kreuzes zu tragen war, ist in den *retrais* ausführlich erläutert, vgl. La règle §141, 470, 489 und 496.

551 *Immo Dei optimi maximi singulari iudicio & miraculo eorum innocentiam comprobata, quod albae chlamydes, ac rubricatae cruces, igni non potuerant absumi.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 25, hg. von G. Mansi, S. 297–298; siehe Barber, Malcolm, *The trial of the Templars*, Cambridge 1978, S. 251 unter Angabe einer falschen Bandnummer von Mansi und Bulst-Thiele, Marie Luise, *Der Prozeß gegen den Templerorden*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. J. Fleckenstein u. M. Hellmann, Sigmaringen 1980, S. 392.

552 Vgl. Maghen, Zeev, *First Blood: Purity, Edibility and the Independence of Islamic Jurisprudence*, in: *Der Islam* 81 (2004), S. 49–95 und Neuwirth, Angelika, *Blut und Mythos in der islamischen Kultur*, in: *Mythen des Blutes*, hg. v. C. von Braun u. C. Wulf, Frankfurt am Main 2007, S. 62–90.

3.2.2.2 Das wahre Kreuz

Obwohl das Symbol des Kreuzes seit frühester christlicher Zeit von Bedeutung war und in grundsätzlichem Bezug zu Jerusalem stand, wird vor allem dem Hochmittelalter das „wirkliche Vordringen des Kreuzes“⁵⁵³ als Symbol attestiert. Die inhaltliche Evolution der Kreuzesymbolik war laut Etienne Delaruelle in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts abgeschlossen.⁵⁵⁴ Dabei erlangte die Symbolik mit dem Beginn der Kreuzzüge eine noch stärkere Verdichtung auf Jerusalem. Papst Urban II. rief 1095 unter anderem dazu auf, das Kreuz zu retten.⁵⁵⁵ Die Wiederauffindung des Kreuzes und die Befreiung Jerusalems im Jahr 1099 vertiefte die Vergewärtigung dieses Symbols zusätzlich. Die Reliquie des wahren Kreuzes wurde grundlegender Bestandteil der Kreuzfahreridentität.⁵⁵⁶

Im Vergleich zum wohl größeren Teil der Christenheit lief der Bezug zu dieser wertvollsten aller Reliquien nicht auf der rein symbolischen Ebene ab, sondern war von realer Natur und von solcher Bedeutung, dass er Eingang in die Ordensregel fand. Demnach war es Aufgabe der Templer, die Reliquie des wahren Kreuzes auf militärischen Unternehmungen zu

553 Wilmart, André, *Prières médiévales pour l'adoration de la croix*, in: *Ephemerides liturgicae* 46 (1932), S. 22–65; Constable, Cross, S. 49; Zur Geschichte der Kreuzesverehrung, siehe: Frolow, Anatole, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965 und aus jüngerer Zeit, Klein, Byzanz.

554 Vgl. Delaruelle, Etienne, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XIe siècle*, in: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII 1*, Mailand 1962, S. 142–173 und Constable, Cross, S. 49.

555 Vgl. *ibid.*, S. 82.

556 Eine Beschreibung der Kreuzesauffindung liefert Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 309–310. Für eine Zusammenschau der frühchristlichen Quellen der Kreuzesauffindung konsultiere man Toussaint, Kreuz, S. 53–56.

schützen. Der Kommandant Jerusalems sollte zusammen mit zehn Ordensrittern die Reliquie „Tag und Nacht beschützen und so lange die Reise auch dauert, so nahe wie möglich am wahren Kreuz kampieren; und jede Nacht sollen zwei Brüder Wache halten über das wahre Kreuz“⁵⁵⁷.

Die damit einhergehende Verantwortung war immens und dürfte als große Ehre gegolten haben, denn die Wunderwirksamkeit des Kreuzes war in der Wahrnehmung der Christen ausschlaggebend für Erfolg und Misserfolg der militärischen Kampagnen gegen Muslime.⁵⁵⁸

Entsprechend tragisch war sein Verlust nach der Niederlage bei Hattin im Jahr 1187. Ein anonymes Templerkaplan klagt:

557 *Quant l'en porte la veraie crois en chevauchée, le Comandour de Jerusalem et les x chevaliers la doivent garder nuit et jor, et doivent herbergier au plus près que il porront de la veraie croiz tant come la chevauchée durera; et chascune nuit II freres doivent veillier a garder la veraie croiz;* La règle, S. 101, §122. Zitierte Passage war Gegenstand einiger Unklarheiten. Upton-Ward, wohl Curzon folgend, ist der Meinung, dass es sich bei diesem „wahren Kreuz“ um Kreuzesreliquien im Besitz der Templer handelte, nicht aber um die eigentliche Kreuzesreliquie des Königreichs Jerusalem. Upton-Ward, Rule, S. 49, Anm. 122.1. Auch La règle, S. 101, Anm. 122-1: „Sans doute les reliques que la maison du Temple possédait.“ Alan Murray zieht dies in Zweifel und argumentiert schlüssig, dass sich die Erwähnung wohl auf das eigentliche wahre Kreuz bezieht. Siehe: Murray, Mighty, S. 228, Anm. 34. Zur Episode des verlorenen Kreuzes nach der Niederlage von Hattin, siehe Tommasi, Templari, S. 195–196.

558 Vgl. Murray, Mighty, S. 226 und Cole, Christian perceptions, S. 13.

„Das lebensspendende, heilbringende Kreuzesholz [*vivificum salutifere crucis lignum*], an dem unser Herr und Heiland gehangen, an dessen Stamm das heilige Blut floß, dessen Zeichen von den Engeln angebetet und von Menschen verehrt, die Dämonen erschreckt, unter dessen Führung die Unseren im Kampf den Sieg erringen – o weh, jetzt hat es der Feind in seinen Besitz gebracht.“⁵⁵⁹



Abbildung 1: Teich von Bethesda mit der Annakirche im Hintergrund.
Foto: Joachim Rother 2014.

Das Kreuz war für die Templer demnach kein abstraktes Symbol, sondern ein realer, heilbringender Gegenstand, zu welchem sie sich durch die eigene Sonderrolle in besonders enger Verbindung wähten. Dies mag auch der Grund dafür gewesen sein, dass die Templer die Herkunft des Materials des Kreuzes, nämlich des Holzes, einer Interpretation unterwarfen, die sich nicht mit den Überzeugungen der meisten Zeitgenossen deckte.

⁵⁵⁹ IP, S. 258; siehe auch Toussaint, Kreuz, S. 61.

Die Herkunftsgeschichten des heiligen Holzes, aus welchem später das Kreuz Jesu gemacht werden sollte, kursierten bereits im 11. Jahrhundert in Europa.⁵⁶⁰ Inhaltlich unterschieden sich die im Umlauf befindlichen Erzählungen aber in einigen Details. Während eine ursprünglich englische Version vermutlich aus dem dritten Viertel des 12. Jahrhunderts stammend⁵⁶¹ Jesus das Holz aus dem Tempel holen lässt, weiß eine Version des Franco von Lüttich aus dem 11. Jahrhundert, dass das Holz, welches später als Kreuz für Jesus dienen sollte, aus einem ausgetrockneten Teich stammte.

„Und als der König [Salomon] dies hörte nahm er alles Gold vom Holz ab und warf es auf den Grund eines Teichs. Und hiernach kam jeden Tag ein Engel in den Teich hinab. Und jedes Mal, wenn er hinab kam, wurden kranke Menschen nicht wegen des Wassers, aber wegen des Holzes geheilt. Als die Kreuzigung Christi stattfand war der Teich ausgetrocknet und so wurde das Kreuz von dort genommen, welches Jesus bis zum Tor hin auf seinen Schultern trug.“⁵⁶²

Der Teich lässt sich durch die Wunderbeschreibung und Namensgebung eindeutig als der Teich von Bethesda identifizieren, von welchem in Johannes 5,2 die Rede ist:

„Nun befindet sich in Jerusalem am Schafteich die (Anlage), die auf Hebräisch Betzata heißt, mit fünf Säulenhallen. In diesen lagen eine Menge von Kranken: Blinde, Lahme, an Auszehrung Leidende, die auf die Bewegung des Wassers warteten. Es stieg aber ein Engel des Herrn von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Wallung. Wer nun zuerst hineinstieg nach der Wallung

560 Wilkinson, John, *Jerusalem pilgrimage, 1099 - 1185*, London 1988, S. 74–75; *History of the holy rood-tree, a twelfth century version of the cross-legend*, hg. von A. S. Napier, Oxford 1894, S. 2–35 sowie Schiller, *Ikongraphie* 2, S. 22–24.

561 *History of the holy rood-tree*, S. IX.

562 Wilmart, André, *La légende du bois de la croix*, in: *Revue biblique* 2 (1927), S. 230–231. Übersetzung nach Wilkinson, *Jerusalem*, S. 75.

des Wassers, der wurde gesund, von was für einer Krankheit er auch befallen war.“ (Joh 5,2–4)

Heute wie damals wird der Teich von Bethesda, die meisten Pilgerberichte nennen ihn lediglich Schafteich⁵⁶³, direkt neben der Kirche St. Anna knapp hundert Meter nördlich des Tempelberges lokalisiert.

Die Templer schenkten offensichtlich der Kreuzestradition Glauben, wie sie bei Franco von Lüttich überliefert ist, denn auch sie verbanden einen Teich mit der Herkunft des Holzes für das Christuskreuz. Allerdings scheinen sie ankommenden und nach dem Herkunftsort des Kreuzes fragenden Pilgern nicht den Schafsteich neben der St. Anna Kirche vorgestellt zu haben:

„Nahe des Tores der Stadt, welches in Richtung des Tales Josaphat blickt, steht die Kirche der Heiligen Anna, der Mutter der Heiligen Maria, wo sie gewohnt hat, als sie ihn gebar und aufzog. Nahe diesem Ort ist ein Schafteich, der fünf Eingangshallen hat. Dieser Teich ist der Ort an welchem denen, die ihn besuchen gesagt wird, dass das Holz des Kreuzes hier für eine lange Zeit verblieb, aber die Templer zeigen dir einen anderen Teich und sagen, dass dieser der Schafsteich ist.“⁵⁶⁴

563 Vgl. Wilkinson, Jerusalem, S. 5.

564 *Juxta portam civitatis, quae respicit vallem Josaphat, est ecclesia sanctae Annae, matris sanctae Mariae, ubi etiam peperit et nutritiv manens ibi. Juxta est probatica piscina V porticus habens. Ibi est locus, ubi lignum crucis venientibus ad piscinam praebuit diu transitum, quamvis templarii aliam piscinam ostendant, et eam probaticam esse dicant.* Theoderici Libellus de locis sanctis editus circa A. D. 1172, hg. von T. Tobler, St. Gallen 1865, S. 123–124.



Abbildung 2: Teich von Bethesda. Abgang zum ursprünglich mit Wasser gefüllten Reservoir. Foto: Joachim Rother 2014.

Das Johannesevangelium verwendet die Bezeichnung *probatica piscina* für den Teich *Bethsaida*. Die bekannte Karte von Cambrai allerdings bezeichnet einen anderen, sehr viel größeren Teich, den heutigen *Birqat Isra'ïl*, ebenso, was ein Indiz dafür sein könnte, welchen Teich die Temppler statt dem Bethesda-Teich gemeint haben könnten.⁵⁶⁵

Der *Birqat Isra'ïl* wurde in den 1930er Jahren aufgeschüttet und ist heute der neugestaltete *El-Ghazali Square* am nordöstlichen Eingang des Tempelbergs (siehe

Abbildung 3). Die Verwirrung mit den Namen legt nahe, dass die Temppler dem anonymen Pilger den später als *Birqat Isra'ïl* bekannten Teich als Schafteich vorgestellt haben, auch wenn die Wortwahl des Pilgers verrät, dass er davon wohl nicht gänzlich überzeugt war – nicht zuletzt wegen der architektonischen Ähnlichkeit der Bethesda-Anlage zur biblischen

565 Küchler formuliert die grundsätzliche Problematik: „Die Geschichte der Doppelanlage von Schafteich und Betseda ist von der Tatsache belastet, dass es keine eigentlichen Ausgrabungsberichte gibt und die Pläne nicht veröffentlicht sind.“ Küchler, Max, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, Göttingen 2007, S. 237. Die heutige Unklarheit in der Namenstradition scheint schon die Pilger damals verwirrt zu haben, vgl. Boas, Adrian J, Jerusalem in the time of the crusades, London 2001, S. 175.

Beschreibung.⁵⁶⁶ Nach Küchler könnte auch der Misserfolg des nur kurze Zeit an der Bethesda-Anlage ansässigen Heiligtums die von den Templern geförderte Relokalisierung des Schafteiches zum *Birqat Isra'ïl* weiter befördert haben.⁵⁶⁷

Zwar ist unklar, wie erfolgreich diese Umdeutung seitens der Templer tatsächlich war, denn der Bericht des anonymen Pilgers ist derzeitigem Kenntnisstand nach der einzige seiner Art, aber es gilt festzuhalten, dass die Templer die Tradition des Kreuzesholzes wachhielten und sogar aktiv in diesen Kult eingriffen und diesen umdeuteten.

Grundsätzlich stellt sich damit die Frage, warum die Templer ein Interesse daran gehabt haben sollten, den Teich weiter an den nördlichen Eingang zum Tempelberg zu verlegen?

Sylvia Schein wie auch John Wilkinson vermuten, dass die Templer den Teich verlegten, um einen alternativen Kreuzweg zu propagieren, der

⁵⁶⁶ Vgl. Joh 5,1–15.

⁵⁶⁷ Küchler, Jerusalem, S. 246.



Abbildung 3: El-Ghazali Platz von Süd nach Nord blickend. Das Tor im Hintergrund ist der südliche Zugang zum Tempelberg. Foto: Joachim Rother 2014.

über den Tempelberg und damit an ihren eigenen Einrichtungen vorbeiführte.⁵⁶⁸ Zur weiteren Unterstützung dieser These ziehen sie den Pilgerbericht Ernouls heran, der erwähnt, dass über der von links vom Tempelberg zum Grab verlaufenden Straße ein Tor stand, „welches das Tor der Trauer genannt wird“⁵⁶⁹. Sowohl Schein wie auch Wilkinson, sich aufeinander beziehend, vertreten die Ansicht, dass es die Templer waren, die

⁵⁶⁸ Vgl. Wilkinson, Jerusalem, S. 75; Schein, Gateway, S. 86.

⁵⁶⁹ *Quant on a .j. poi alé avant, si treuve on .j. quarrefour d'une voie, dont li voire qui vient à senestre vient del Temple, & va al Sepulcre. Au cieff de celle voire, a une porte, par devers le Temple, c'on apele Porte Dolereuse. Par là issi, Ihesu Cris qunat on le mena el Mont de Calvaire, pour cruceffier;* Ernoul, L'estat de la cité de Iherusalem, in: Les pelerinaiges por aler en Iherusalem. Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, hg. v. Michelant, Henri, Raynaud, Gaston, Genf 1882, S. 48.

diesem Tor seinen Namen gaben.⁵⁷⁰ Wenn auch eine freie Uminterpretation im eigenen Interesse durchaus dem kultischen Pragmatismus der Zeit entsprach, weist doch keine Quelle explizit auf den Einfluss der Templer in diesem Vorgang hin.⁵⁷¹ Auch der Bericht Ernouls nennt den Orden in diesem Zusammenhang nicht.

Ein ähnliches Problem stellt sich in einem weiteren Beleg, den beide anführen: So wird behauptet, dass die Templer ein kleines kuppelförmiges Gebäude nordwestlich des *Templum Domini* den Pilgern als ‚Thron Christi‘ präsentierten, auf welchem sich Christus ausgeruht haben soll.⁵⁷² Dieser läge der angeblichen Interpretation der Templer folgend auf halbem Weg zwischen Schafteich, aus welchem das Holz des Kreuzes stammt und dem Tor der Trauer, durch welches Christus zum Kalvarienberg gehen musste.⁵⁷³

570 Wilkinson, Jerusalem, S. 75; Schein, Gateway, S. 86–87: „The Templars also renamed the gate on the West of the Haram the ‚Sorrowful Gate‘ and probably presented it as the gate through which Christ was led to Calvary.“

571 Auch Küchler räumt unter Bezug auf Ernoul ein, dass es eine alternative Interpretation der Via Dolorosa über den Tempelplatz gegeben haben könnte; er bezieht sich dabei allerdings nicht auf die Templer: „Offenbar kennt Ernoul eine Tradition, nach der Jesus das Kreuz von der Burg Antonia über den Tempelplatz und durch dieses ‚Tor der Schmerzen‘ nach Golgota getragen hat. Dieser Name bekundet somit eine Kreuzwegtradition aus einer Zeit, als der Verlauf der traditionellen Via Dolorosa noch nicht festgelegt war.“ Küchler, Jerusalem, S. 270.

572 Selbst die von Schein angegebenen biblischen Belege sind uneindeutig. Sie gibt die Passage Joh 18,1 an, die sich allerdings auf den Garten Gethsemane bezieht, ebenso wie Mt 26,36. Bei Scheins Verweis auf Mk 1,32 muss es sich um einen Fehler handeln. Vielleicht bezieht sich die Tradition des Throns Christi auf die Zeit, als Jesus auf dem Tempelberg immer wieder mit zeitgenössischen Glaubensbrüdern und Theologen diskutierte, siehe z.B. Lk 2,46–47. Damit stünde der Ort allerdings nicht mehr in Verbindung zur Passion.

573 Wilkinson, Jerusalem, S. 76–77; zur Veranschaulichung seiner These, siehe Karte S. 77.

Dieser ‚Thron Christi‘, oder Qubbat Sulaiman in der islamischen Tradition, bringt bezüglich seiner Baugeschichte und Interpretation allerdings mehr Probleme mit sich als er Erkenntnisse liefert. Darüber hinaus scheint nach derzeitigem Kenntnisstand eine Verbindung zu den Templern in hohem Maße spekulativ.⁵⁷⁴ Wenn Scheins und Wilkinsons Interpretation auch zunächst nicht abwegig klingt, so gibt es doch keine Quellengrundlage, die eine Verbindung oder gar einen „Bau durch die Tempel“⁵⁷⁵ beweisen würde.⁵⁷⁶

Ungeachtet der Einschränkungen zeigt sich, dass die Reliquie des wahren Kreuzes und die Details seiner Überlieferungstradition die Wahrnehmung der Tempel prägten und als solche spirituellen Niederschlag fanden in persönlichen Gebeten festgesetzter Tempel in Frankreich.⁵⁷⁷ Die

574 „Seine Datierung ist wie im Fall der vergleichbaren *Qubbat al-Mi'radsh* umstritten. Kunsthistoriker erwägen eine Errichtung entweder in der Kreuzfahrerzeit oder erst in ajjubidischer Zeit, doch bleibt bei beiden Datierungen unklar, wozu der Bau errichtet wurde.“ Küchler, Jerusalem, S. 212.

575 „This marked the place of the Repose of Christ. Built by the Templars at the western end of the northern wall of the Temple Esplanade, it was a small domed structure.“ Schein, Gateway, S. 86.

576 Vgl. Pringle, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A - K (excluding Acre and Jerusalem)*, Cambridge [u.a.] 1993, S. 129–132; Lotan, Shlomo u. Rother, Joachim, *Collata beneficio filii Dei militibus suis: Templar spirituality at the fortress of 'Atlit in the Latin Kingdom of Jerusalem*, in: 1314 - 2014: The 700th Anniversary of the Fall of the Templars, hg. v. J. Burgtorf, S. Lotan u. E. Mallorquí-Ruscalleda 2015 [im Druck].

577 *Et, sanctissime Domine Jesu Christe, per tuam sanctam virtutem nobis concessam gracia tua mediante, diabolum rugientem et omnes inimicos nostros et insidia et operas eorum evitare possimus, quos in lingo sancta crucis in tua humilitate et paciencia vincis et tua sancta misericordia nos redemisti, redemptor et defensor noster, conserva nos, ut per tuam sanctam crucem et per signum ejusdem omnes inimicos et eorum insidia constringere possimus.* Procès 1, S. 121.

Präsenz dieser Reliquie spielte sich auf mehreren Ebenen ab und half dieses vielfach beschriebene, „spirituelle Klima“ Jerusalems auch über die Grenzen Outremer hinaus zu exportieren.

Aussagekräftigster Beleg für diesen Spiritualitätsexport sind Splitter des Heiligen Kreuzes Christi. Westliche Ordensniederlassungen des Tempels wurden im 13. Jahrhundert geradezu „überflutet“⁵⁷⁸ von Reliquaren verschiedenster Artungen, die angeblich Partikel des Heiligen Kreuzes beinhalteten. Obwohl „im Mittelalter eigentlich jede Kirche, die irgendwie Rang und Namen beanspruchte, Kreuzpartikel besaß“⁵⁷⁹, hob sich der Templerorden in puncto Besitz von *ligna Domini*- Reliquien rein zahlenmäßig ab von anderen Einrichtungen.⁵⁸⁰

Mit 36 Reliquaren mit mindestens 46 *ligna Domini* in Templerkomtureien des Westens und Akkon, besaß der Orden sehr viel mehr Kreuzespartikel als andere Orden.⁵⁸¹ Überaus reich verziert greifen einige der sehr wertvollen Reliquiare gezielt byzantinische Traditionen wie das vier-

578 Schenk, *Cult*, S. 209: „Templar convents in the Order’s western provinces were by the end of the thirteenth century swamped with pieces of the lignum Domini.“ Vgl. Tommasi, *Templari*, S. 196.

579 Angenendt, *Heilige*, S. 215.

580 Salvadó, *Icons*, S. 188; Schenk, *Cult*, S. 207–219. Das 13. Jahrhundert stand in argem Kontrast zum ersten Jahrtausend der christlichen Geschichte, in welchem die Verbreitung von Reliquien penibel reguliert und meist auf diplomatische Geschenke reduziert war, vgl. Toussaint, *Kreuz*, S. 24–26.

581 Vgl. die Übersicht in Schenk, *Cult*, S. 209–211; vermutlich sind es noch einige mehr, denn Schenk weiß zum Beispiel nichts von dem Kreuzessplitter der Templer in Bad Breisig, der heute in der St. Marienkirche in Niederbreisig aufbewahrt wird, siehe: Hoellen, Michael, *Katholische Pfarrkirche St. Marien Bad Breisig*, Regensburg 1994, S. 4 und 18.

armige Kreuz auf und zielten durch Farbgestaltung und Ornamentik darauf ab, den Betrachter in Staunen und Ehrfurcht zu versetzen.⁵⁸² Andere Anfertigungen waren eher nüchtern gehalten und streckenweise lediglich 5 cm groß⁵⁸³, konnten dabei aber mehrere Splitter des Kreuzes zugleich enthalten.⁵⁸⁴ Allein die Präsenz solcher Artefakte in geweihtem Raum brachte dem Betrachter nicht nur die Geschichte der Wiederauffindung des Kreuzes durch die ersten Kreuzfahrer in Erinnerung, sondern barg in sich den permanenten Bezug zum Heiligen Land als Ort der Passion.⁵⁸⁵

Welchen Eindruck müssen Kreuzesreliquiare gemacht haben, die „aus vergoldetem Silber und geschmückt waren mit einer Figur des Gekreuzigten und achtundvierzig großen Perlen, vier smaragdgrünen Steinen, acht saphirfarbenen Steinen und vier Steinen in der Farbe von Rubinen.“⁵⁸⁶ Vor allem für Brüder, die der Messe aufgrund mangelnder Lateinkenntnisse inhaltlich nicht folgen konnten, boten derart aufwändig

582 Salvadó, Icons, S. 189.

583 *Item aliam parvam crucem, in qua dicebatur esse de vera cruce, et est longa circa mediam palmam.* Schottmüller, Untergang 2, S. 430; vgl. auch Schenk, Cult, S. 212.

584 *une petite crois double, couverte d'argent quy est dorée, en laquelle a plusieurs reliques de la vraye croie, Ordre de Malte. Les commanderies du Grand-prieuré de France, d'après les documents inédits conservés aux Archives nationales à Paris, hg. von E. E. Mannier, Paris 1882, S. 684.* Weitere Beschreibung bei Schenk, Cult, S. 212–213 und Salvadó, Icons, S. 187–190.

585 Schenk, Cult, S. 212. Salvadó berichtet über weitere liturgische Gegenstände, die gezielt die Verbindung zum Heiligen Land stärken sollten, siehe: Salvadó, Icons, S. 189–191; zur Notwendigkeit der richtigen Inszenierung der *ligna Domini*, siehe: Toussaint, Kreuz, S. 70–71.

586 *Item unam curcem argenti cum crucifixo Ihesu Xristi supradauratam, cum quadraginta octo perlis grossis, et cum quatuor lapidibus viridibus habentibus colorem maragdii, et cum octo lapidibus habentibus colorem saffiri, et cum quatuor lapidibus habentibus colorem de robic.* Martínez-Ferrando, Ernesto J, La Cámara real en el Reinado de Jaime II (1291-1327): Relaciones de entradas y salidas de objetos artísticos, Barcelona 1953 - 1954, S. 41. Die Beschreibung geht darüber hinaus noch weiter und offenbart weitere Details, vgl. *ibid.*; auch Schenk, Cult, S. 212–213. Der Wert einzelner Reliquiare war so beträchtlich, dass man einige der opulenteren Kreuzesreliquiare nach der Auflösung des

gearbeitete liturgische Gegenstände visuelle Bezugspunkte, die ihnen einen Eindruck von der Großartigkeit des Todes Christi vermittelten und sie teilhaben ließen sowohl an der Liturgie wie auch der spirituellen Erfahrung der Kreuzesnähe.

Einige weiterführende Fragen und Gedanken bezüglich der Kreuzestradi-
tion im Templerorden seien hier noch kurz angerissen. Zunächst ist die genaue liturgische Rolle verschiedener Kreuzesreliquiare bisweilen unklar, bzw. ihre Rolle bedarf größerer Aufmerksamkeit. Die *lignum Domini* Kreuzesreliquiare aus Aragon von 1,40 m bzw. 2,80 m Größe⁵⁸⁷ lassen an Monumentalkreuze zisterziensischer Prägung denken⁵⁸⁸ und waren angesichts ihrer Größe als Prozessionskreuze ungeeignet. Derartige Monumentalkreuze könnten, wenn sie auch nach zisterziensischem Verständnis zu prächtig verziert waren, an prominenter Stelle im Kirchenraum aufgehängt worden sein, damit sie ihre allumfassende Wirkung entfalten konnten.⁵⁸⁹

Aus Sicht der Spiritualitätsforschung vielversprechend sind zudem Details der Christusdarstellungen auf den Kreuzesreliquiaren im Orden. Dabei ist fraglich, ob sich diesbezügliche Überlegungen befriedigend beantworten lassen, ist doch die Überlieferungsdichte wenig reich an Details.

Ordens als angemessene Geschenke für Bischöfe und Herrscher betrachtete, Salvadó, Icons, S. 189.

587 Vgl. Schenk, Cult, S. 212.

588 In der Begrifflichkeit folge ich dem von Esther Wipfler vorgeschlagenen Terminus. Zu Monumentalkreuz: „Dieser Begriff wurde aus Ermangelung eines spezifischen zeitgenössischen Begriffs gewählt, da er zumindest die Wirkung im Kirchenraum beschreibt.“ Wipfler, Corpus, S. 61 Anm. 1. Diskussion des Begriffs in Schneider Berrenberg, Rüdiger, Studien zur monumentalen Kreuzifixgestaltung im 13. Jahrhundert, München 1977, S. 11–15.

589 Vgl. Wipfler, Corpus, S. 62.

Die meisten Inventarlisten geben keine Auskunft darüber, ob überhaupt eine Christusdarstellung abgebildet war, wobei es nicht ratsam erscheint, die Nichterwähnung automatisch als Absenz einer solchen Darstellung zu werten.

Glücklicherweise erlauben einzelne bekannte Objekte dennoch Blicke auf die Kreuzesgestaltung und Christusdarstellung. So etwa ein Goldkreuz aus Peñíscola, welches versehen war „mit dem gekreuzigten Jesus Christus“⁵⁹⁰. Entsprechend der Beschreibung ist hier wohl von einer plastischen Christusdarstellung in Form einer Figurine auszugehen, denn dieser „Gekreuzigte“ scheint „mit drei Nägeln befestigt [gewesen zu sein], auf welchen [jeweils] drei Steine roter Farbe sind“⁵⁹¹ – ein interessantes Detail, denn zum einen identifiziert es die Darstellung als einen Dreinägeltypus und daher wahrscheinlich als *Christus patiens*, zum anderen scheint das Rot der Steine die Wundmale Christi hervorzuheben, was ebenfalls auf eine auf das Leid fokussierende Christus-am-Kreuz-Darstellung hindeutet.⁵⁹² Die Formulierung *et est pes argenti deauratus* könnte auf

590 *item unam crucem argenti cum crucifixo Ihesu Xristi supradeauratam*, Rubió, Jordi, *Inventaris inèndits de l'Orde del Temple a Catalunya*, in: *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 1 (1907), S. 395; auch: Schenk, *Cult*, S. 212.

591 *et cum tribus clavis quibus sustinetur crucificus, in quibus sunt tres lapides rubei similes predictis*, Rubió, *Inventaris*, S. 395; selbiges trifft möglicherweise auch auf ein Kreuz aus dem Inventar des Temple Paris zu: *Une grande croix vermeil doré avec un crucifix, dans laquelle est enfermé un morceau de la vraie croix, apportée de Rhodes et donnée par le feu seigneur grand maître Villiers l'Isle-Adam*. Curzon, Henri de, *La maison du temple de Paris, histoire et description avec deux planches*, Paris 1888, S. 111.

592 Das Kreuz muss ein imposanter Anblick gewesen sein, denn es enthielt an 19 (!) Stellen Silberstücke, auf denen geschrieben stand, dass darin Reliquien enthalten seien. Die genaue Rolle weiterer 5 Nägel ist dagegen unklar. Diese waren im Gegensatz zu den drei oben erwähnten Nägeln versilbert und wurden ebenfalls durch den Besatz mit roten Steinen und dem damit einhergehenden Verweis auf das Blut Christi als Passionsbesteck ausgewiesen. Möglicherweise handelte

einen vergoldeten Silbersockel hinweisen, auf welchem die Werke der Apostel dargestellt sind.⁵⁹³ Eine solche plastisch-opulente Gestaltungsform, wie sie vorliegendes Kreuzesreliquiar offenbart, war bei den Zisterziensern unerwünscht⁵⁹⁴, erhöhte aber ohne Frage die Anschaulichkeit und Verehrungswürdigkeit der Leidensdarstellung bei den Betrachtern. Wie Salvadó schon andeutete, scheint sich die Kirchenraumgestaltung in solchen Aspekten signifikant von der der Zisterziensern unterschieden zu haben.⁵⁹⁵

es sich hier um ‚wahre‘ Kreuzesnägel. Die Position am Kreuz lässt sich durch die unklare grammatikalische Struktur nur grob rekonstruieren: *in decem et novem locis, sunt pecie argenti firmate, in quibus scriptum est quod sunt ibi reliquie et sunt in dicta cruce, cum quibus cohoptentur reliquie, quinque clavi argenti cum lapidibus de colore de robiç et cum tribus clavis quibus sustinetur crucifcus, in quibus sunt tres lapides rubei similes predictis.* Rubió, Inventaris, S. 395. Die Entstehung des Dreinageltypus in der Kreuzigungsdarstellung wird gemeinhin auf die Jahre zwischen 1150 und 1250 datiert, siehe Lutz, Bild, S. 49.

593 *et est pes argenti deauratus cum operibus apostolorum et est duarum peciarum et habentur in pomodicti pedis sex lapides de colore de robiç,* Rubió, Inventaris, S. 395. Die Formulierung könnte auch auf vergoldete Silberfüße der Christusfigur hinweisen, wie sie ausschließlich für Kreuze des 13. Jahrhunderts bisher belegt sind, siehe Anczykowski, Maria, Westfälische Kreuze des 13. Jahrhunderts, Münster 1992, S. 183. Nur einige wenige Kreuze weisen die Eigenheit dieser Ummantelung auf. Häufig bezog diese auch die Hände der Christusfigurine mit ein. Sie könnte zum einen zum Schutz der Kreuzesfigur bei Verehrung (Berührung) gedient haben oder aber Überreste einer Ganzkörperummantelung sein. Wipfler, Corpus, S. 68.

594 Dies heißt nicht, dass sie nicht anzutreffen wäre, vgl. Wipfler, Corpus, S. 62. Im Gegenteil. Bisweilen empfand man diesen Darstellungstypus als sehr attraktiv, denn die Tatsache, dass das Verbot dieser Darstellung erlassen werden musste zeigt dessen nachhaltige Popularität.

595 Salvadó, Icons, S. 184; das Kreuzesreliquiar der ehemaligen Templerkomturei in Bad Breisig am Rhein stammt nicht aus der Zeit des Ordens selbst, sondern ist wohl um 1400 angefertigt worden, vgl. Hoellen, Pfarrkirche St. Marien Bad Breisig.

Eine andere Beschreibung erwähnt auf dem vierarmigen Kreuzesreliquiar byzantinischen Vorbilds ein *ymago crucifixi*⁵⁹⁶, was eine bildliche anstatt einer plastischen Darstellung des Gekreuzigten nahelegt.⁵⁹⁷ Ein weiteres Kreuz mit mehreren *ligna Domini* zeigt „auf der einen Seite den ans Kreuz Geschlagenen und auf der anderen Seite in der Mitte des Kreuzes ein Bild [*ymago*] der heiligen Jungfrau, ihren Sohn in den Armen haltend“. In den weiteren Kreuzarmen sind „einzelne Bilder, in der Mitte die vier Evangelisten“ dargestellt.⁵⁹⁸ Ein weiteres Reliquiar mit einem Splitter des wahren Kreuzes deutet an, dass das Kreuz auf beiden Seiten verziert war, was die Verwendungszwecke des Kreuzes deutlich eingrenzt. So war auf der einen Seite oberhalb des Gekreuzigten ein Kreuz mit dem Kreuzessplitter selbst in kreuzförmiger Form eingelassen. Im Fußbereich dieser Seite zierte eine Kamee, ein Reliefstein mit einem weißen Löwen, die Front. Auf der anderen Seite [*ex parte contradictoria*] dieses Kreuzes war

596 *quondam crucem cum folio argenti superaurato et cum IIII brachiis in qua sunt reliquie, et quedam crux parva ligno Domini, et ymago crucifixi*, Martínez-Ferrando, Cámara, S. 76; vgl. Salvadó, Icons, S. 188.

597 Gemäß Toussaint „wurde die im Osten für Kreuzreliquien gängige Doppelkreuzform genutzt, um einen unscheinbaren Span durch seine Einfassung nicht nur optisch aufzuwerten, sondern zugleich über die Art der Einfassung seine Authentizität zu belegen“, Toussaint, Kreuz, S. 43, 73–86.

598 *quandam croetam argenti subtilem, que pertitur, queque deaurata est, in cuius parte quadam fermata est quadam parva crux cum quatuor brachiis, et videtur quod in ea fuerit de ligno Domini, et in alia parte dicte crucis est quadam media crux ixa, et ista medi crux cohupertur cum alia in qua est una pecia de lingo Domini; est etiam intus cruce premita quadam modica croeta rotunditatis unius denarii, et in una parte dicte crucis que pertitur est quidam crucifixus, et ex alia parte in medio crucis est ymago Virginis gloriose [te]nentis filium suum in brachio, et in quolibet quatuor brachiorum dicte crucis medie sunt singule imagines, medie quatuor evangelistorum, et etiam in dicta cruce quadam pecia reliquie nigre grossitudinis unius favete. In medio autem dite cruces fecimus poni de ligno Domini*. Martínez-Ferrando, Cámara, S. 180; vgl. Salvadó, Icons, S. 188–189.

eine Agnus Dei-Darstellung angebracht. All dies mit einer Vielzahl an kostbaren Steinen verziert.⁵⁹⁹

Beschreibungen dieser Art gewähren weitere Einblicke in die ausgesprochene Sonderrolle, die das Kreuz als Symbol im Altarraum der Ordenskapellen spielte. Diese Sonderrolle speist sich zu großen Teilen aus Anzahl wie auch angedeuteter Opulenz der Kreuze selbst, denn auch andere Orden besaßen natürlich reich geschmückte Kreuzesreliquiare. Zuweilen versehen mit einer Vielzahl an Kreuzessplittern waren sie als Reliquiare Stellvertreter des wahren Kreuzes im Abendland.

Entscheidend für die Martyriumüberlegungen ist, dass es Gegenstände der Passion Christi waren, des Öfteren weiter aufgewertet durch Nägel oder auch Agnus Dei-Darstellungen, die dazu dienten, die „spirituelle Heimat des Ordens“⁶⁰⁰, den Ort des Leidens Christi, nämlich Jerusalem, auch in den Komtureien des Westens zu rekreieren. Die Präsenz solch eindrucksvoller Kreuzesreliquien ermöglichte auch den nicht im Osten dienenden Brüdern die Teilhabe am Mysterium der Passion und des Opfers Christi. Als Ritterorden, der sich qua definitionem über Kampf und Tod definiert, fungierten die Kreuzesreliquien darüber hinaus als konstante Mahnung und Erinnerung an das Versprechen der Brüder, sich für

599 *Et quandam aliam crucem argenti deauratam, et supra crucifixum est quadam crux de ligno Domini et sunt ibi quinque perle grosse et est in pede ipsius crucis unus capmafeu cum uno leone alba et unus lapis de colore de turqesia et unus de colore destopaci et unus ad similitudiuem (sic!) diamantis et quindecim lapides de colore saffiri et duodecim lapides de colore granatorum; et ex parte contradictoria dicte crucis est unus Agnus Dei et unus lapis de colore destopaci et sunt ibi sexdecim lapides parvi de colore saffiri et duodecim lapides parvi encastati de colore granatorum et habet unum pedem argenteum de duabus peciis esmaltatum.* Rubió, *Inventaris*, S. 395.

600 „spiritual homeland of their order.” Salvadó, *Icons*, S. 193.

Gott und die Kirche zu opfern, ob nun im spirituellen oder körperlichen Sinne.

Der Templerorden war eine Gemeinschaft Christi. Was die Untersuchung zu den *ligna domini*-Reliquien ergänzend zu Tage fördert, ist die Erkenntnis, dass die Templer vornehmlich den Umstand seines Todes feierten, weil er direkte Bedeutung für das eigene Wirken als Mitglied als Mitglied des Templerordens hatte. Dem Gemarterten wollten sie nahe sein und seine Qualen mit ihm teilen. Viele wollten und sollten für ihn ihr Leben geben. Weil eine große Zahl an Brüdern rein physisch dazu nicht in der Lage war, sorgte der Orden dafür, dass man dem Inbegriff des jesuanischen Opfers, dem Kreuz, mittels angeblich echter Partikel zumindest liturgisch nahe sein konnte. Somit wurden nicht nur Kreuzesplitter, sondern der Gedanke an das Martyrium selbst immer aufs Neue in den Westen importiert und somit im gesamten Orden lebendig gehalten. Kein Bruder konnte umhin, sich durch das Symbol der Hingabe Christi an sein eigenes Versprechen erinnert zu fühlen.

Abschließend sei noch bemerkt: Auch wenn sich die Präsentation dieser Reliquien bei den Templern in Form, Materialien und Wert grundsätzlich von der der Zisterzienser unterschied, so lassen sich doch anhand der Heilig-Kreuz-Verehrung Verbindungen zwischen beiden Orden aufzeigen. So ist in Clairvaux eine *lignum Domini* Reliquie bereits im Jahre 1135 durch ein Dankeschreiben Bernhards von Clairvaux an den Patriarchen von Jerusalem nachgewiesen.⁶⁰¹ Darüber hinaus sind Fälle bekannt, in denen es Templer waren, die den Zisterziensern die Herrenreliquien

601 *Nihil mihi denique reliquisti quod pari queam rependere vice, qui etiam de thesauro saeculorum mihi impertire curasti, id est de ligno Domini.* Bernardus Claraevallensis, Epistolae 1, S. 393.

schenkten. Artaud, *frater militiae Templi*, später aber *monachus et cellerarius Claraevallis*, hatte dem Kloster Clairvaux einige Splitter des Kreuzes Christi zukommen lassen⁶⁰², und einige Jahre vorher schon hatte Evrard de Barres, Meister des Templerordens, eine Kreuzesreliquie ebenfalls nach Clairvaux gebracht. Auch er trat, nach seiner Abdankung als Ordensmeister der Templer, den Zisterziensern bei.⁶⁰³

3.2.3 Christus – das Lamm Gottes

Mit einem Blick auf Lamm-Gottes-Darstellungen lässt sich der christologische Bezug der Templer weiter verdeutlichen. In der Templerforschung wurde zwar schon wahrgenommen, dass es eine Vielzahl an Lamm-Gottes-Darstellungen gibt. Die spezifische Deutung der Symbolik als Christusbild fehlt jedoch weitestgehend.

Das *Agnus Dei*, welches sich zum Wohle der Menschheit opfert und als auferstandener Christus wiederkehrt, ist eines der ältesten christlichen Symbolthemen überhaupt.⁶⁰⁴ Auch während der Kreuzzüge erfreute sich

602 *Eidem cruci adjunct sunt circumquaque portiones ligni Dominici, quas attulit nonnus Artaudus, frater militiae Templi, postea monachus et cellerarius Claraevallis.* Jubainville, Henry d'Arbois, Trésor de Clairvaux, in: *Révues de Sociétés Savantes des départements* 5 (1873), S. 497; vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 93; Tommasi, *Templari*, S. 197.

603 *Sacristarum Claraevallis, ex tribus marchis et dimidia argenti, in quo collocata est crux Dominica, quam attulit in Claramvallem nonnus Erardus de Barris, quondam magister Templi, postea monachus Clareaevallis, avunculus domini Adam, Merinensis episcopi.* Jubainville, Trésor, S. 500.

604 Vgl. Nikolasch, Franz, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Wien 1963; Leclercq, H., „Agneau“, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1, hg. v. F. Cabrol, Paris 1924, Sp. 877–905; Plotzek, Joachim, Riedlinger, Helmut u. Sauer, Hans, „Apokalypse“, in: *LexMa* 1, Sp. 752–755; Christe u. Dürig, „Agnus Dei“, in: *LexMa* 1, Sp. 214–216; Müller, Ekkehard,

das Lamm-Symbol in verschiedensten Gestaltungsformen und Kontexten großer Beliebtheit und ist auch im Bereich der Ritterorden keine exklusiv im Kontext der Templer anzutreffendes Unikum.⁶⁰⁵

Textgrundlage für das Verständnis der Opferlamm-Symbolik bilden sowohl das Johannesevangelium wie auch in bedeutenderem Maße die Offenbarung des Johannes.⁶⁰⁶ Der Evangeliumstext von Johannes spricht an zwei Stellen von Jesus als dem Lamm Gottes. Der Ausspruch Johannes des Täufers in Joh 1,29 entwickelte sich zum tragenden Element der christlichen Liturgie: „Am folgenden Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und sagt: ‚Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt‘.“⁶⁰⁷ Joh 1,36 wiederholt die Formulierung: „Indem er auf Jesus blickte, der vorüberging, sagte er: ‚Siehe, das Lamm Gottes‘.“⁶⁰⁸ Diese Formulierung liefert die Grundlage für eine Vielzahl der *Agnus Dei*-Darstellungen, die bisweilen, oftmals kombiniert mit einer Täuferdarstellung, direkt auf dieses Zitat hinweisen, so zum Beispiel auf einem Goldbezant aus Akkon, der nach 1251 mit der Inschrift geprägt wurde: *Agnus dei qui tollit peccata mundi*.⁶⁰⁹

Der Erste und der Letzte. Studien zum Buch der Offenbarung, Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien 2011, S. 296–312.

605 Folda, Jaroslav, Crusader art in the Holy Land, from the Third Crusade to the fall of Acre, 1187 - 1291, Cambridge [u.a.] 2005, S. 316–317.

606 Einführend siehe: Strobel, August, „Apokalypse des Johannes“, in: TRE 3, S. 174–189; Plotzek, Riedlinger u. Sauer, „Apokalypse“, in: LexMa 1, Sp. 748–755.

607 Joh 1,29.

608 Joh 1,36; Zu den Ursprüngen der Lamm-Gottes-Bezeichnung im Johannesevangelium, siehe: Beutler, Johannes, „Lamm Gottes“, in: LThK 6, Sp. 623.

609 Vgl. Folda, Crusader art, S. 316.

Sehr viel ausführlicher bezieht sich die Johannesoffenbarung auf das Lamm, dessen eigentliche Rolle nach der apokalyptischen Thronsaalvision (Offb 4) beginnt.⁶¹⁰ Gestellt wird die Frage, wer „würdig ist, die Buchrolle zu öffnen und ihre Siegel zu lösen“, um damit das Schicksal der Welt einzuleiten.⁶¹¹ Es findet sich zunächst niemand, der diese Eigenschaft erfüllt, bis einer von den Ältesten spricht und den Protagonisten genauer identifiziert: „Hör auf zu weinen! Siehe, der Löwe aus dem Stamme Juda, der Sproß Davids hat gesiegt, so daß er die Buchrolle und ihre sieben Siegel zu öffnen vermag.“⁶¹² Der Sieg in Form der Überwindung des Todes sowie der Verweis auf die genealogisch-messianischen Ursprünge der Königserwartung in Gen 49,9 („Ein junger Löwe ist Juda, von der Beute erhebst du dich, mein Sohn.“) und Jes 11,10 („An jenem Tage steht der Sproß aus Isaais Wurzel da als ein Panier auf die Völker. Die Heiden werden ihn aufsuchen, und seine Ruhestätte wird herrlich sein.“) identifizieren den Würdigen als Christus.⁶¹³ Dann sieht Johannes das „Lamm stehen, [aussehend] wie geschlachtet.“⁶¹⁴

610 Zum linguistischen Vergleich der beiden Lammesbezeichnungen beim Evangelisten Johannes und in der Johannesoffenbarung, siehe: Whale, Peter, *The Lamb of John: Some Myths about the Vocabulary of the Johannine Literature*, in: *Journal of Biblical Literature* 106,2 (1987), S. 289–290 und Holtz, Traugott, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, S. 39–47.

611 Joh 5,2; vgl. Johns, Loren, *The lamb christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 2003, S. 158–164.

612 Offb 5,5.

613 Johns, *Lamb christology*, S. 166; Bauckham, Richard, *The climax of prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, S. 180–181.

614 Offb 5,6; Zu den Hintergründen dieser vergleichenden Formulierung, siehe: Peter, Karin, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, Münster 2011, S. 443–446.

Kapitel 5 Vers 9 reicht die entscheidende Begründung nach, warum es dieses Lamm ist, das würdig ist:

„Würdig bist du, die Buchrolle zu nehmen und ihre Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott mit deinem Blute (Menschen) erkauft aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation, und du hast sie für unseren Gott zu einem Königreich und zu Priestern gemacht, und sie werden als Könige herrschen auf Erden.“⁶¹⁵

Die Würde Christi leitet sich unmittelbar aus dessen Tod ab, aus seinem Geschlachtet-Sein (*occisus*). Das Vergießen seines eigenen Blutes qualifiziert den Herrn für diese Handlung, denn aus diesem Blutvergießen entsteht letztlich das Heil, auf welches die folgende Öffnung der Siegel und das Gericht, die Apokalypse insgesamt, hingerichtet sind.⁶¹⁶ „[D]er Tod des Lammes [ist] für den Verfasser der Offenbarung des Johannes die entscheidende und grundlegende Voraussetzung für dessen weiteres herrscherliches Tun“⁶¹⁷, weil er sich „letztendlich als Stärke und Waffe“⁶¹⁸ erweist. Mit der Bezeichnung „Passahlamm als dem häufigsten Christus-Titel ist der Tod als das Wesentliche für den Christus stark betont.“⁶¹⁹

Das Lamm allerdings ist dezidiert ambivalent, denn zeitgleich ist es auch „heiliger Krieger“⁶²⁰ (Johns). Wenn sich die Sünder nicht bekehrten, „so komme ich in Bälde über dich und werde gegen sie Krieg führen mit dem

615 Offb 5,9–10.

616 Johns, *Lamb christology*, S. 128; Murillo Soberanis, Katerina, *Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein Rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen*, Stuttgart 2011, S. 132–133. Das Motiv des Erkaufens durch Blut entstammt paulinischen Gedanken, namentlich 1 Kor 6,19–20.

617 Peter, *Apokalyptische Schrifttexte*, S. 344.

618 Murillo Soberanis, *Christusvisionen*, S. 144.

619 Holtz, *Christologie*, S. 47.

620 Johns, *Lamb christology*, S. 149.

Schwerte meines Mundes.“⁶²¹ Die Mächtigen der Welt erzittern und rufen zu Bergen und Felsen: „Fallet über uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorn des Lammes. Denn gekommen ist der große Tag seines Zorns; und wer kann da bestehen?“⁶²²

Immer wieder taucht das geschlachtete Lamm im Fortgang der Offenbarung auf und immer deutlicher zeichnet sich ab, warum dieses zweifache Bild für einen Orden Attraktivität besaß, der sich die Schlacht und den Tod in der Nachfolge Christi, also jenes Lammes, auf die Fahnen geschrieben hatte. Die Märtyrer „haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht. [...]. Denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt, und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen.“⁶²³ Diese Märtyrer sind es auch, die „dem Lamm folgen, wohin es geht“⁶²⁴ und erneut auftauchen in den sogenannten eschatologischen Schlachten (Offb 19,11–20,15), die der Errichtung des himmlischen Jerusalems vorangehen:

„und siehe da: ein weißes Roß, und der darauf reitet, heißt Treu und Wahr, und mit Gerechtigkeit hält er Gericht und führt Krieg. [...] Und angetan ist er mit einem blutgetränkten Mantel [...]. Und es folgen ihm Heerscharen, die im Himmel sind, auf weißen Rossen, angetan mit weißem, reinem Linnen.“⁶²⁵

621 Offb 2,16; Johns, Lamb christology, S. 149; Bauckham, climax, S. 213-215. Siehe Kapitel 8 ibid. zur Idee des Heiligen Krieges in der Offenbarung aus der jüdischen Tradition heraus.

622 Offb 6, 16–17.

623 Offb 7,13–17.

624 Offb 14,4.

625 Offb 19,11–15; siehe hierzu das Kapitel 3.2.2.1.

Und der „Thron Gottes und des Lammes wird in ihr [der Stadt Jerusalem] sein“⁶²⁶, genauer auf dem „Berge Zion“⁶²⁷, dem Tempelberg in Jerusalem. „Und sie haben ihn besiegt kraft des Blutes des Lammes und kraft des Wortes ihres Zeugnisses, und sie haben ihr Leben nicht liebgehabt bis in den Tod.“⁶²⁸

Penny Cole ist eine der wenigen, die bisher in vollem Umfang die Motive der Apokalypse auch für das theologische Verständnis der Kreuzzugspre diger nachgewiesen und diese damit als heilsrelevante Themen im Verständnis der Zeitgenossen des 12. und 13. Jahrhunderts identifiziert hat.⁶²⁹ Sie kam zu der Schlussfolgerung, dass die „apokalyptische Schlacht, der Kampf der Märtyrer und der Kreuzzug eindeutig Motive sind, die ineinander greifen und in einen einzigen, fortlaufenden Widerstreit gegen das Böse münden“⁶³⁰.

Historisch gesehen speist sich die Bedeutung des Lammes in der Apokalypse zu einem großen Teil aus der jüdischen Tradition des Passahfestes, in welchem die rituelle Schlachtung des Lammes nach Exodus 12, 21–24 die Befreiung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft in Ägypten markiert und damit einen Eckpfeiler in der Heilserwartung des jüdischen Volkes darstellt.⁶³¹ Dieser Opferkult war dabei stets auf Altäre konzentriert, auf welchen sich der Vorgang selbst vollzog. Hieraus ergab sich die nachhaltig bedeutsame Assoziation zwischen Altar und Opfer (wie auch in

626 Offb 22,3.

627 Offb 14,1.

628 Offb 12,11; vgl. ausführlich Holtz, *Christologie*, S. 75–78.

629 Cole, *Preaching*, S. 30–31.

630 *Ibid.*, S. 31: „Apocalyptic warfare, the martyrs' battle, and the crusade are clearly interlocking parts in a single, continuous contest against evil.“

631 Holtz, *Christologie*, S. 44–45.

Offb 6,9; 8,3; 14,18), die auch für das Verständnis des Altares in der christlichen Liturgie von Relevanz bleiben sollte: „Im Menschen ist das Herz, was der Altar im Gotteshause ist. Denn auf ihm, als Altar, vollzieht sich das Opfer des Lobens und Jubels gemäß dem Psalmisten“⁶³², schreibt Bruno von Segni in seinem *Tractatus de sacramentis ecclesiae* zum Ende des 11. Jahrhunderts. Der Altar war und ist Ort des Opfers und bildete damals wie heute Ort des Gedächtnisses des Leibes und Blutes Christi.⁶³³ In der Offenbarung tropft von diesem sehr bildlich und anschaulich das Blut des Lammes auf die „unter dem Altar versammelten“ (Offb 6,9) Märtyrer.⁶³⁴

Die frühchristliche Literatur griff die Heilssymbolik des Lammes in verschiedener Weise auf und behielt dessen Opferkonnotation bei, zum Beispiel wenn das Lukasevangelium die Wehrlosigkeit der Jünger mit den Worten umschreibt, dass Jesus sie wie Lämmer mitten unter Wölfe sendet.⁶³⁵ Aber auch in die frühe christliche Liturgie findet die Lammesbegrifflichkeit in Form von Johannes 1,29 Eingang, so in der Jakobusliturgie, die vermutlich auf das 4. Jahrhundert zurückgeht und höchstwahrscheinlich Einfluss auf den römischen Ritus hatte, der seit dem 11. Jahrhundert vor der Brechung des Brotes die Anrufung erfordert: *Agnus Dei*,

632 *Hoc enim cor in homine, quod est altare in templi. In hoc enim altare sit sacrificium laudis, et jubilacionis; unde Psalmista* Bruno episcopus Signinus, *Tractatus de sacramentis ecclesiae*, in: PL 165, Sp. 1089; Braun, Joseph, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* 1, München 1924, S. 754.

633 Vgl. Braun, *Altar* 1, S. 754 sowie außerdem Ratschow, Carl Heinz, „Altar“, in: TRE 2, S. 305–308.

634 Zur Herausbildung des Märtyrergrabes direkt unter dem Altar, vgl. Braun, *Altar* 1, S. 525–549.

635 Lk 10,3. Andere Beispiele, siehe, Mt 10,16, Joh 10,1–16 oder Joh 21, 16–17; vgl. Johns, *Lamb christology*, S. 145.

*qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem*⁶³⁶. Seit dem 6. Jahrhundert fand das Lamm-Symbol damit auch visuell Eingang in den sakralen Raum.⁶³⁷

Im Kontext vorangegangener Kapitel lassen sich bereits an dieser Stelle einige aufschlussreiche Verbindungslinien nachzeichnen.⁶³⁸

So offenbart die allgemeine Betrachtung der eschatologischen Funktion des Lammes in der Johannesoffenbarung eine auffällige, sehr grundsätzliche Parallele zum *De Laude* Bernhards. Beides sind Paradebeispiele christologischer Texte⁶³⁹; beide begründen die Heilswirkung Christi aus dessen Opfer, nicht aus dessen Auferstehung und spielen mit dem Dualismus der verwendeten Bilder: Der eine Text beschreibt eine Art Zerrissenheit des Lammes in Form von Verwundbarkeit und gleichzeitig heiligen Zorn. Der andere Text betont die Nächstenliebe der Templer gegenüber Christen, nicht aber ohne den grundsätzlichen Handlungsauftrag

636 Vgl. Meyer, „Agnus Dei“, in: LThK 1, Sp. 243.

637 Kurzer Abriss der Geschichte der apokalyptischen Bilddarstellungen bei: Murillo Soberanis, Christusvisionen, S. 59–79; Leclercq, „Agneau“, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne 1, S. 877–905 und Plotzek, Riedlinger u. Sauer, „Apokalypse“, in: LexMa 1, Sp. 752–755.

638 Von nicht geringer Bedeutung ist im Zusammenhang mit dem Opferlamm und der Übertragung seines Verständnisses auf das 12. und 13. Jahrhundert die Frage nach der allgemeinen Schuldhaftigkeit und der sich daraus begründenden Erlösungswirkung des Opfers. Es ist nicht möglich, diese Thematik im Rahmen der vorliegenden Arbeit intensiver zu diskutieren, sodass der Hinweis auf das Desiderat an dieser Stelle genügen muss. Einführend hierzu seien jedoch an die Hand gegeben: Beckwith, Isbon T, *The apocalypse of John. Studies in introduction with a critical and exegetical commentary*, Grand Rapids 1967, S. 315–320, ausführlich die vorhandenen Forschungsmeinungen diskutierend Johns, *Lamb christology*, S. 128–132 sowie inhaltlich Holtz, *Christologie*, S. 45–54 und 71–80; Hehl, Dulder, S. 202.

639 Die Johannesoffenbarung gilt bisweilen als der christologische Text schlechthin, siehe: Strobel, „Apokalypse des Johannes“, in: TRE 3, S. 175.

göttlicher Gewalt zu unterstreichen, den die Ritter gegenüber Ungläubigen ausüben – dies vereint in einer Institution.⁶⁴⁰ In beiden Schriften bilden der Tod Christi und die durch das Blut erkaufte Erlösung Dreh- und Angelpunkt des Heilsgeschehens. Die Auferstehung ist in beiden Argumentationen zwar ein wichtiges Element, tritt aber im Gesamtbild hinter der Opferbetonung zurück. Wie das Bild des Lammes dominiert ist von Opferassoziationen, ja durch seine Bezeichnung selbst auf seine Funktion als vorchristliches Opfertier verweist, so ist auch das Christusbild Bernhards im Schreiben an die Templer von dessen Tod und Leiden geprägt (siehe Kapitel 2.4.1).

Die Verwendung des Lammes als Christusbild könnte Kreuzfahrern wie Templern zudem die Matthäuseworte 16,24 der Kreuzesnachfolge in Erinnerung gerufen haben. Denn so wie das Lamm oder die Herde ohne den Hirten verloren ist, weisen sich auch die Templer ohne Christus als verloren aus – eine Assoziation der Schutzlosigkeit und Verletzlichkeit, die dem Lamm seit je her zu eigen war und die mit dem im *De Laude* dargelegten Christusbild korreliert. Nur die Führung Christi, nur er als Hirte, gewährt demnach Zugang zum Heil. Ein Leben außerhalb seiner Gefolgschaft führt in die Verirrung. Dieser Verknüpfung folgend kann und muss Christus in ganz wörtlichem Sinne „der Anführer der Ritter“⁶⁴¹ sein, wie es Bernhard schreibt.⁶⁴²

640 Dieser Dualismus haftete den Templern gewollt oder ungewollt ihre ganze Geschichte hindurch an und wurde in einer Vielzahl von Textzeugnissen aufgegriffen, unter anderem von Jacques de Vitry s.u.

641 *Plane his omnibus liquido demonstrantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam militum Dux*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 222.

642 Auch die Ordensregel greift wiederholt das Prinzip der Gefolgschaft auf, vielleicht am eindrücklichsten im Prolog: *que vos segués ceaus les qués Dieu a eslis de la masse de perdession et a ordenés*

Darüber hinaus zeigt sich eine augenscheinliche Parallele im direkten Jerusalembezug, der sich aus der schlussendlichen Siegessequenz des Lammes in der Offenbarung auf dem Zionsberg ergibt.⁶⁴³ Der in der Kreuzzugsphase als Zionsberg identifizierte Tempelberg war Ort der Gründung des Templerordens und ist in der Offenbarung als Ort des Thrones Gottes und des Lammes identifiziert worden.⁶⁴⁴ Auch der Prophet Jesaja hat die Tradition des Gottesthrones stark geprägt.⁶⁴⁵ Es wäre denkbar, dass die Templer angesichts der endzeitlichen Aufladung der Stadt Jerusalem während der Kreuzzüge diesen Analogieschluss zogen. Allerdings stellt kein einziges erhaltenes Zeugnis diesen Querbezug zwischen Templern und Sitz des Lammes auf dem Tempelberg eindeutig her. Vielmehr scheint im Zuge der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1099 die neutestamentliche eschatologische Bedeutung des Ölbergs die des Tempelbergs dominiert zu haben. Auf ersterem nämlich, so die Überzeugung, würde als Ort der Kreuzigung auch der finale Kampf zwischen Christus und dem Antichristen stattfinden.⁶⁴⁶ Auch in Bernhards *De Laude* kommt diese Überzeugung im Absatz zum Tal Josaphat, zwischen

*per sa agreable pitié a la defension de sainte yglise, que vos hastés de ajoster a eaus perpetuelment. La règle, S. 12. Siehe hierzu das Schlagwort *via Christi*, in Purkis, Crusading Spirituality, S. 104 und 110–111.*

643 Schein, Gateway, S. 2–4.

644 Vgl. Zum Beispiel Müller, Der Erste, S. 424.

645 Zahlreiche Jesajaworte beziehen sich auf den Zion als Ort des Thrones Gottes, u.a. Jes 1,21–27; Jes 6,1–3; Jes 8,18.

646 Nach Guibert von Nogent, Daniel 7,24 folgend: *Et, si Antichristus ibidem Christianum neminem, sicuti hodie vix aliquis habetur, inveniat, non erit qui sibi refragetur, aut quem jure pervadat. Juxta enim Danihelem et Iheroniumum, Danihelis interpretem, fixurus est in Oliveti monte tentoria; Gesta Dei per Francos, in: RHC Hist Occ 4, S. 138. Vgl. ausführlich Schein, Gateway, S. 147–155 wie auch Aufarth, Irdische Wege, S. 115.*

Tempelberg und Ölberg gelegen, zum Tragen.⁶⁴⁷ Der Ölberg war Ort des göttlichen Erbarmens, das Tal Josaphat Ort des Gerichts.⁶⁴⁸

Sieht man sich den Lammesbezug bei den Templern genauer an, zeigt sich, wie reich und vielschichtig die Assoziationstradition des Lamm-Motivs ist.⁶⁴⁹ Jacques de Vitry bezeichnet die Templer selbst als „sanft wie Lämmer, wenn sie zu Hause sind, aber [sie seien] Löwen auf dem Schlachtfeld.“⁶⁵⁰ Mit weiteren Vergleichen untermalt er den im Gründungsgedanken der Templer wie auch im apokalyptischen Lamm angelegten Dualismus: „unerbittliche Ritter im Felde, in der Kirche aber wie

647 *Erit iudicium caeli, quando ipsum vocabitur caelum deorsum et terra discernere populum suum, in quo sane timendum, ne proiciaris tu cum ipso et angelis eius, si tamen inventus fueris iniudicatus.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 227–228; Schein, Gateway, S. 153.

648 *Ascenditur in montem Oliveti, descenditur in vallem Iosaphat, ut sic divitias divinae misericordiae cogites, quatenus horrorem iudicii nequaquam dissimules,* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 227; vgl. Auffarth, Irdische Wege, S. 119.

649 Eine bemerkenswerte Parallele ergibt sich zudem aus dem Lamm als Symbol des eschatologischen Friedens, die sich aus Jesaja 11,6 begründet: „Dann wohnt der Wolf bei dem Lamm und lagert der Panther bei dem Böcklein. Kalb und Löwenjunges weiden gemeinsam, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Die Kuh wird sich der Bärin zugesellen, und ihre Jungen liegen beieinander; der Löwe nährt sich wie das Rind von Stroh. Der Säugling spielt am Schlupfloch der Otter, und in die Höhle der Natter streckt das entwöhnte Kind seine Hand.“ Siehe Johns, Lamb christology, S. 143–145. Diese Assoziation, dass alle natürlichen Antipathien enden und allumfassender Friede die Welt durchwirkt, ist auch in Bezug auf das Friedensverständnis der Templer ein relevanter Gedanke, wenn er auch einseitiger aufgefasst wurde, siehe Kapitel 2.4.1. Explizite, quellenmäßig verifizierbare Bezüge auf diese Assoziation seitens der Templer lassen sich meiner Einschätzung nach allerdings nicht aufzeigen.

650 *Leones in bello, agni mansueri in domo: in expeditione, milites asperi;* Iacobus Vitriacensis, *Histoire orientale*, S. 264.

Einsiedler oder Mönche. Unnachgiebig und wild den Feinden Christi gegenüber, wohlwollend und sanft Christen gegenüber.⁶⁵¹ Jacques assoziiert mit dem Lammesvergleich die monastische Nachfolge Christi und kontrastiert diesen mit der wilden Zügellosigkeit in der Schlacht gegen die Feinde der Christenheit. Das Lamm ist bei ihm friedfertig und folgsam, keineswegs aber schutzlos und verletzlich.

Eine andere Gewichtung entwickelt die für den englischen Templer Henri d'Arcy aus Temple Bruer übersetzte paulinische Höllenvision. Das Schauen der Höllenqualen offenbart unter anderem „höllische Tiere wie Fische in der Mitte eines Meeres, die die Seelen der Sünder ohne jegliches Mitleid fressen, so wie Wölfe Lämmer verschlingen“⁶⁵². An anderer Stelle waren die „Seelen aufeinandergestapelt wie Schafe in einem Schafstall, so tief wie die Entfernung von der Erde zum Himmel“⁶⁵³. Hier dominiert eindeutig die Schutzlosigkeit von Lk 10,3 als Thema, verstärkt durch den Vergleich mit einer Herde, die ängstlich zusammengedrängt ohne Führung durch den Hirten Christus ihrem Schicksal harret.

651 *in ecclesia, velut eremite et monachi, inimicis Christi duri et feroces, christianis autem benigni et mites; vexilium bipartum ex albo et nigro quod nominant 'bauceant' previum habentes, eo quod Christi amicis candidi sunt et benigni, nigri autem et terribiles inimicis.* Iacobus Vitriacensis, *Histoire orientale*, S. 264.

652 *Postea vidit flumen orribile, in quo multe bestie dyabolice erant quasi pisces in medio maris, que animas peccatrices devorant sine ulla misericordia quasi lupi devorant oves.* Perman, Henri d'Arci, S. 317; vgl. Barber, Malcolm, *The Templars. Selected sources translated and annotated by Malcolm Barber and Keith Bate*, Manchester 2002, S. 112.

653 *Et vidit in alio loco viros ac mulieres et vermes et serpentes comedentes eos. Et erat anima una super alteram quasi oves in ovili. Et erat profunditas eius quasi de terra ad celum.* Perman, Henri d'Arci, S. 318 Barber, *Selected sources*, S. 113.

Bernhard überträgt im *De Laude* den Lamm-Begriff auf die Feinde der Templer. Die Ordensritter würden nämlich „ihre Gegner für Schafe halten“⁶⁵⁴. Angesichts des unmittelbaren Kontextes zielt er wohl auf die militärische Überlegenheit der Templer über die Feinde Christi ab, die im Sinne Jeremias 51,40 ihre Gegner wie Lämmer zur Schlachtbank führen.⁶⁵⁵ Der Zisterzienser bedient sich an dieser Stelle des Wortes *oves* (im Gegensatz zum Jeremia-Text, der *agnos* verwendet), genau wie die Ordensregel, wenn sie in Anlehnung an 1 Kor 5,13 in §46 dazu aufruft, die „kranken Schafe [*ovis morbida*] von der Gemeinschaft der treuen Brüder auszuschließen“⁶⁵⁶.

Zwar belegen die Textstellen die Flexibilität und bisweilen die große Ambivalenz des Lammotivs als Opfer und Krieger zugleich; jedoch bringt keiner der angeführten Vergleiche die Templer in direkte Verbindung mit dem apokalyptischen Lamm der Endzeit.⁶⁵⁷

Aufschlussreich ist ein Brief des unter Belagerung in Miravet stehenden Templers Ramon von Guardia an den aragonesischen König Jakob II.⁶⁵⁸

654 *Iruunt in adversarios, hostes velut oves reputant*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 221.

655 Jer 51,40: „Wie Lämmer werde ich sie zum Schlachten führen, wie Widder und Böcke;“ gemäß Vulgata: *Deducam eos quasi agnos ad victimam, et quasi arietes cum hædis*.

656 Templerregel, S. 151: ‚*Auferte malum ex vobis*‘. *Necesse est, ut a societate fratrum fidelium ovis morbida removeatur*.

657 Dass für Bernhard der Umstand der Schlachtung des Lammes Christi dennoch eine tragende Rolle spielte, wird aus etlichen seiner Schreiben ersichtlich, sehr eindrücklich in einem Kreuzzugsaufruf an die Würdenträger in Böhmen: In diesem warnt er davor, dass die Ungläubigen die heiligen Stätten verunreinigten, die „purpur gemacht wurden durch das Blut des makellosen Lammes.“ Cole, Preaching, S. 48. Vgl. auch Schein, Gateway, S. 39 sowie ausführlicher zur Verwendung des Lammes in den Schriften Bernhards bei Lane, Anthony N, Bernard of Clairvaux: theologian of the cross, Trappist 2013, S. 255–256.

658 Siehe hierzu ausführlich Kapitel 5.2.

Zunächst wird der Bereitschaft zum Martyrium Ausdruck verliehen: „Es möge Euch gewiss sein Herr, dass wir uns mehr wünschen, mit der Märtyrerkrone zu sterben als immerdar mit Schande über uns und alle unsere Freunde zu leben [...]“.⁶⁵⁹ Den Beweis für die Rechtmäßigkeit seines Vorhabens sieht Ramon im Buch der Offenbarung begründet. Sich und seine mit ihm in den Tod gehenden Ordensbrüder hält der Templer für Teilhaber an der Erlösungswirkung des Blutes des Lammes. Er wähnt sich unter den Märtyrern, „die gekommen sind aus der großen Trübsal und die ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes“ (Offb 7,14).⁶⁶⁰

Keine andere Textstelle beschreibt die unmittelbare Erlösungswirkung so eindeutig, die einige Templer mit dem Lamm Gottes aus der Johannesoffenbarung verbanden.

Unter Einbeziehung visueller Darstellungen wird die Beweislage weiter eindeutig. Paul de Saint-Hilaire gibt in seinem Buch zu den Siegeln des Templerordens einen Überblick über Art und Häufigkeit der Lamm Gottes-Darstellungen. Er zeigt auf, dass das *Agnus Dei* als Symbol mit 17 gezählten Darstellungen gleichen Typs aber unterschiedlicher Ausführung das mit Abstand häufigste Bildmotiv der erhaltenen Tempelersiegel repräsentiert.⁶⁶¹

659 *Et cert sia a vós, senyor, que nós volem més morir ab corona de martiry que no viure tostemps ab desonor de nós et de totz nostres amics*, Sans i Travé, Defensa, S. 52, Nr. 6.

660 *Et axí los santz cantaran per nós en glòria «Isti sunt qui venerunt ex magna tribulatione et laverunt stolas suas in sanguine agni*, ibid., S. 52, Nr. 6; der Text ist leicht abgewandelt vom biblischen Original.

661 Saint-Hilaire, Paul de, *Les sceaux templiers et leurs symboles*, Puiseaux 1991, S. 165. Die Arbeit Saint-Hilaires ist in einigen Details ungenau, stellt derzeit allerdings die vollständigste

Das früheste erhaltene Siegel dieser Art stammt von Richard von Hastings, der Ordensmeister Englands in den Jahren 1160 - 1185 war⁶⁶², womit das Lamm nicht nur das am häufigsten vertretene Siegelsymbol ist, sondern zudem die zweitlängste Tradition innerhalb des Ordens hat, denn nur das Motiv des Felsendoms ist früher



Abbildung 4: Siegel Fulkos von Montpesat, aus: SAINT-HILAIRE, Les Sceaux Templiers, S. 94.

belegt.⁶⁶³ Regelmäßig taucht das Motiv bis zur Auflösung des Ordens bei den Meistern und Würdenträgern Europas auf. Neben Richards Beispiel sind vor allem die Siegel Fulkos von Montpesat, Meister Aragons (Beurkundung von Dezember 1224)⁶⁶⁴, Roberts von Samford, Meister Englands (Beurkundung aus dem Jahr 1241)⁶⁶⁵, Roberts Pagart, Präzeptor eines Hauses in der Normandie (Beurkundungen zwischen 1248 und 1261)⁶⁶⁶ sowie der Avers des Siegels Wilhelms von la More, ebenfalls Meister Englands, zu nennen.⁶⁶⁷ Der Revers dieses Siegels zeigt aller

Sammlung von Tempeliersiegeln dar. Zum Darstellungstypus des Lamm Gottes in der Ikonographie, siehe Holl, Oskar, „Lamm, Lamm Gottes“, in: LCI 3, Sp. 7–14 und Molsdorf, Wilhelm, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, Leipzig 1926, S. 16–17.

662 Vgl. Saint-Hilaire, sceaux, S. 82, Abbildung auch in: Nicholson, Knights, S. 180.

663 Saint-Hilaire, sceaux, S. 166. Es liegt die Vermutung nahe, dass ältere Siegel dieses Typs verloren gegangen sind und das *Agnus Dei* Symbol durchaus auch schon früher existent war.

664 Vgl. *ibid.*, S. 94.

665 Vgl. *ibid.*, S. 84.

666 Vgl. *ibid.*, S. 145.

667 Vgl. *ibid.*, S. 85.

Wahrscheinlichkeit nach ein Konterfei Christi⁶⁶⁸, bietet aber in seiner Legende mit „TESTIS SVM AGNI“ einen Rückbezug zum Avers.

Der Erhalt dieses letzten Siegels ist ein außerordentlicher Glücksfall, weil seine Legende die Verbindung zwischen dem apokalyptischen Opferlamm und dem Martyrium als Teil des Selbstverständnisses des Templerordens herstellt (nicht nur, weil lat. *testis* auch wörtlich im Sinne von ‚Märtyrer‘ gelesen werden kann).⁶⁶⁹ Wilhelm selbst (*sum*) erklärt sich mit diesem Satz zu einem „Zeugen des Lammes“ (*Testis Agni*), die der Offenbarung zufolge „um des Zeugnisses Jesu [*propter testimonium Jesu*] und um des Wortes Gottes willen mit dem Beil hingerichtet worden waren [...]“. Sie gelangten zum Leben und zur Königsherrschaft mit Christus, tausend Jahre. Die übrigen Toten gelangten nicht zum Leben.“⁶⁷⁰ Auf ähnlich persönliche Weise wie Ramon de Guardia vertrat Wilhelm von la More ein Heilsverständnis, welches sich entscheidend definierte über den Zeugnischarakter des Opfers Christi in Form des Lammes, und welches er in seiner Bedeutung persönlich auf sich selbst übertrug. Dieser direkte Eigenbezug unterschied die Templer grundlegend von anderen christlichen Zeitgenossen. Zwar ist auch außerhalb des Templerordens das Lamm Gottes Inbegriff für die Leiden und Auferstehung Christi, aber seine Erwähnung oder Darstellung ist äußerst selten gepaart mit dem Verlangen, am Tod Christi selbst zu partizipieren. Vielmehr starb das

668 Vgl. Nicholson, *Saints*, S. 97.

669 Zur Evolution der Legendenumschrift, siehe: Marnetté-Kühl, Beatrice, Vom Abt zum Konvent; Eine Etappe in der Geschichte des Ordenssiegels, in: Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung, hg. v. G. Signori, Darmstadt 2007, S. 68–69.

670 Off 20,4–5.

Lamm zumeist *por nos amiablement*, sodass wir dies nicht mehr tun müssen, wie es das Kreuzfahrerlied *Vos qui ameïs de vraie amor* um 1189 illustriert.⁶⁷¹

Neben den theologischen Bezügen gibt es in der Verwendung der Lamm-Gottes-Siegels weitere Auffälligkeiten.⁶⁷² Schon allein aus juristischer Sicht unüblich war die für die Templer zweifach bezeugte Weitergabe ein und desselben Siegels an einen Amtsnachfolger. Geoffroy Fitzstephen, Meister Englands bis 1195, siegelte bereits 1190 ein Rechtsgeschäft mit seinem Lamm-Gottes-Siegel. Zwischen 1195 und 1200 bediente sich auch sein Nachfolger im Amt, Wilhelm von Neuham, dieses identischen, von Saint-Hilaire als Typ b klassifizierten Siegels.⁶⁷³ Da die Legende mit der

671 Les chansons de croisade, hg. von J. Bédier u. P. Aubry, Paris 1909, S. 21, aus: *Vos qui ameïs de vraie amor*:

*Cil ki por nos gut en creux mis
Ne nos amait pais faintemant,
Ains nos amait com fins amis
Et por nos amiablement
La sainte crox mout doucemant
Entre ces brais, davant son pis
Com aignials douls, simples et pis,
Portait tant angoïssousement;
Pues I fut a trois clos clofis
Per mains, per pies, estroitement*

Siehe auch Schein, Gateway, S. 71.

672 Verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, dass Siegeldarstellungen oftmals auch eine Entsprechung durch auf dem Motiv dargestellte Utensilien in Form von Reliquien vor Ort fanden, siehe Marnetté-Kühl, Vom Abt zum Konvent, S. 71. Wie Kapitel 3.3.1 zeigt, waren besonders Passionsreliquien in großer Menge in Ordenshäusern des Tempels in Outremer und Europa vorhanden; einen eindeutigen Zusammenhang zwischen *Agnus Dei* Siegeln und Christusreliquien in ein und derselben Komturei zu identifizieren, ist zum jetzigen Zeitpunkt nicht möglich.

673 Saint-Hilaire, sceaux, S. 83.

Inschrift „+SIGILLVM TEMPLI“ unpersönlich ist, stellte dies kein Problem dar, wenn es auch nicht in vollem Einklang mit der Ordensregel gewesen zu sein scheint.⁶⁷⁴ Ähnlich verhielt es sich mit dem *Agnus Dei* Siegel des Ordensmeisters von Provence, Roncelin von Fos. Sein Siegel taucht 15 Jahre später, 1284, in Verwendung von Pons de Broset, ebenfalls Meister von Provence, erneut auf und findet letztmalig Verwendung in einem Rechtsakt 1296.⁶⁷⁵

Die Lammdarstellungen weisen einen gewissen Grad an Varianz auf, obgleich eine Verwandtschaft der Siegel schwerlich bestritten werden kann.⁶⁷⁶ Das Lamm ist immer Zentrum der Darstellung und tritt alleine auf. Das Lamm liegt nie, sondern steht in jeder der Darstellungen, was der Offenbarung folgend auf die Auferstehung verweist („mitten unter den Ältesten stand ein Lamm; es sah aus wie geschlachtet“, Offb 5,6).⁶⁷⁷ Die heraldische Bewegungsrichtung des Lammes scheint nicht festgelegt, denn das Lamm tritt in beide Richtungen schreitend auf. Auffallend ist dabei die Absenz eines verbreiteten Charakteristikums: Das Lamm zeigt

674 *Et se viseteors ou commandeors fait par chapitre general est rapelés par le Maistre et par le covent, et il demore por quelque achoison que ce soit, il est relachés, et doit mander au Maistre et au couvent la boule et la borse, La règle, S. 81. Später finden sich weitere Hinweise zum Umgang mit den Siegeln von Amtsinhabern: Se Dieu fait son comandement de uns des comandeors des provinces, celui qui remaint en son luec doit prendre tout le hernois au conseil d'une partie des prodomes de la maison qui la seront entor lui, et seeler les besaces de boules des comandeors qui la seront. Et la boule dou comandor qui sera mort soit mise dedens, quar les besaces doivent estre mandées au Maistres, et tuit li autre joel, et l'or et l'argent, doit estre mis en la huge dou comandeor et bouler tout aussi come les besaces; La règle, S. 300. 675 Saint-Hilaire, sceaux, S. 116.*

676 Zu Überlegungen bzgl. des Einflusses des Siegelstechers auf die tatsächliche Siegelgestaltung, siehe Diederich, Toni, Siegelkunde. Beiträge zu ihrer Vertiefung und Weiterführung, Wien 2012, S. 8–12.

677 Vgl. Murillo Soberanis, Christusvisionen, S. 136 und Aune, David Edward, Revelation, Dallas 1997, S. 353.

zumeist keinen zurückblickenden Kopf – eine Ausnahme bildet lediglich das Siegel von Roncelin de Fos. Auch ist der Kopf im Gegensatz zu vielen anderen Darstellungen zum Ausdruck der Trauer in keinem Beispiel geneigt, sondern blickt vielmehr aufrecht, in manchen Darstellungen fast ehrwürdig, nach vorne.⁶⁷⁸ Alle *Agnus Dei*-Motive beinhalten den Stab, wahlweise mit Kreuzessymbol, drei- bzw. vierzüngiger Fahne oder beidem an dessen Ende – dies zum Zeichen des Sieges über den Tod. Das linke oder rechte Bein des Lammes ist abgeknickt und um den Stab geschlungen. Der Kopf des Lammes ist umgeben von einem Nimbus, der bei der Mehrzahl der Beispiele von einem Kreuzessymbol aufgefüllt wird. Erneut ist es das Siegel Roncelin de Fos, das hierzu eine Ausnahme bildet, denn seine Lammdarstellung weist neben dem zurückblickenden Kopf auch keinen Heiligennimbus auf.

Toni Diederich beschreibt die Aussageabsicht von mittelalterlichen Siegeln mit Goethes Worten, nämlich „den höchsten Sinn im engsten Raum“⁶⁷⁹ auszudrücken. Dies heißt, dass mit der Wahl des Lammes als Siegelmotiv der Siegelinhaber zugleich eine ganze Reihe an anderen Bildtraditionen für weniger angemessen erachtete, was den Wert des abgebildeten Motivs weiter steigert. Das Symbol repräsentierte den Orden in rechtlichen Vorgängen nach außen, lässt zugleich aber Rückschlüsse darauf zu, wie der Siegelinhaber wahrgenommen werden wollte (nicht was er *de facto* war – ein entscheidender Unterschied!). Auch die Übergabepraxis und der enge Zusammenhang zwischen Bildmotiv und Legende

678 Dies ist der Fall bei dem Siegel von Fulko von Monpesat, Saint-Hilaire, sceaux, S. 94.

679 Diederich, Siegelkunde, S. 1.

legen im Falle der Templer nahe, dass das Siegel seltener die eigentliche Person als vielmehr das Amtsverständnis des Siegelinhabers beschrieb.

Vor dem Hintergrund des Lamm-Gottes-Verständnisses der Johannesoffenbarung siegelten die Templer einen großen Teil ihrer Urkunden im Namen des geschlachteten Lammes, im Namen der Überwindung des Todes und in Antizipation der Endzeit, in welcher sie sich als Teil der auserwählten Heilsanwärter sahen. Eine geringere Anzahl an Siegeln zeigt das Konterfei des Herrn⁶⁸⁰, was belegt, dass trotz der Verfügbarkeit von Alternativdarstellungen mehrheitlich ein ostentativ passionsspezifisches Symbol als Motiv gewählt wurde. Der geopfert Christus selbst fungierte durch das Siegel als Garant des Rechtsgeschäftes.⁶⁸¹

Im Rahmen der Ordenschristologie spitzt die Tradition des Lamm-Gottes-Symbols auf den Siegeln das Verständnis Christi auf seine erlösende Wirkung durch seinen Tod zu, weist den Orden um ein weiteres Mal als einen Orden Jesu Christi aus und lässt den Gekreuzigten zu einem rechtlich-repräsentativen Teil der Ordensidentität werden.⁶⁸² Im Falle Wilhelms von la More zeigt sich zudem die Funktion des Siegels als Ausdruck auch des persönlichen Selbstverständnisses. In auf Siegeln unüblich persönlicher Weise gibt sich der Templer darauf als Zeuge, als Märtyrer Christi zu erkennen und offenbart damit seinen persönlich antizipierten Anspruch auf das ewige Heil.

680 Vgl. Saint-Hilaire, sceaux, S. 165.

681 Vgl. Kittel, Erich, Siegel, Braunschweig 1970, S. 116; Marnetté-Kühl, Vom Abt zum Konvent, S. 71.

682 Marnetté-Kühl, Vom Abt zum Konvent, S. 74.

Weitere Rückschlüsse bezüglich der Bedeutsamkeit der *Agnus Dei*-Symbolik lassen sich vor allem aus dem Umfeld des sakralen Raumes und der Liturgie erschließen.

Lamm-Gottes-Darstellungen sind für zahlreiche Kirchen des 12. und 13. Jahrhunderts belegt. Auch Templerkirchen bilden hier keine Ausnahme und weisen in ihren Bild-programmen und in ihrer architektonischen Ausrichtung immer wieder Bezüge auf.⁶⁸³ In der Templerkapelle Laon, Frankreich, bildet das Lamm Gottes als Schlussstein ein zentrales figürliches Motiv im Gewölbe⁶⁸⁴, das Kreuzgewölbe in der restaurierten Kapelle in Metz zeigt ebenfalls diese Darstellung⁶⁸⁵ und auch die Templerkapelle Paulhac in der Gemeinde Saint-Étienne-de-Fursac weist das Lamm mit dem Kreuz in seinem Gewölbe auf.⁶⁸⁶ In Deutschland ist vor

683 Bedauerlicherweise existiert zum derzeitigen Zeitpunkt keine Untersuchung, die sich mit diesem Thema in Bezug auf Templerkirchen befasst. Eine solche wäre jedoch nötig, um fundierte Aussagen zu Vergleichbarkeit und Charakter der Darstellungen zu treffen. Daher seien lediglich einige repräsentative Beispiele angeführt.

684 Das Gewölbe mit der Darstellung ist in der Literatur schlecht erfasst. Am Aufschlussreichsten sind daher aktuelle Fotosammlungen, siehe: http://www.petit-patrimoine.com/fiche-petit-patrimoine.php?id_pp=02408_1 [letzter Zugriff 15.02.2016].

685 Vgl. Voltz, Eugène, La chapelle des Templiers de Metz, in: Congrès archéologique de France, 149ème session, Paris 1991, S. 517–525.

686 Vgl. Andrault-Schmitt, Claude, L'imitation des apôtres et le martyr au combat. Les aspirations des templiers de Paulhac entre l'abandon de Jérusalem et la chute d'Acre (1244-1291), in: Guerre et paix dans l'Orient méditerranéen, hg. v. J. Bouineau, Paris 2001, S. 122; id, Creuse. Les peintures murales de Paulhac (Saint-Etienne de Fursac), in: Bulletin monumentale 154 (1996), S. 170; Kirch, Sonia, Milites Christi: les programmes peints et sculptés en France dans les églises des hospitaliers de Saint-Jean et des templiers (fin 12e siècle à 1312): étude iconographique, Bordeaux 2004, S. 125 bezeichnet es als ein „leitmotiv christologique“; ein zweiter Schlussstein zeigt den auferstandenen Christus, gekrönt und mit dem Buch des Lebens in der Hand. Auch diese Symbolik speist sich aus der Offenbarung, vgl. ead, Milites Christi, S. 117.

allem das Beispiel aus Hof Iben bei Fürfeld in Rheinland-Pfalz zu nennen. Auch hier ist der „Bau ikonographisch fokussiert auf das Lamm Gottes“⁶⁸⁷ auf dem Schlussstein.⁶⁸⁸

Die sakrale Architektur und die Liturgie bildeten eine Einheit im zeitgenössischen Verständnis, was sich im Falle der Templer exemplarisch an einem ungewöhnlichen Gründonnerstagsritus illustrieren lässt, der detailliert in der Regel festgehalten wurde.

Diesem zufolge sollte nach der weithin gebräuchlichen Regelung zur Fußwaschung von 13 Armen in § 346 und § 347⁶⁸⁹ Folgendes vonstatten gehen:

„Und die Priester sollen die Altäre waschen und danach sollen sie die Altäre mit Wein besprenkeln. Und dann ist es Brauch in dem Haus, dass alle Brüder hingehen und an den Altären beten und diese küssen, und dass jeder Bruder ein bisschen des verdünnten Weins auf seine Lippen verreiben soll, der auf den Altären verteilt ist und diesen [Wein] trinken soll.“⁶⁹⁰

Dieser rituelle Vorgang ist außerhalb der Ordensregel quellenmäßig nicht weiter belegt. Es ist auch nicht dokumentiert, ob dieser auch in allen

687 Bickel, Wolfgang, *Templerkapelle Iben. Baukunst und Spiritualität im Orden der Armen Ritter Christi*, Worms 2009, S. 114.

688 Ein Schlussstein in der Templerkapelle in Avignon zeigt ebenfalls den auferstandenen Christus, Kirch, *Milites Christi*, S. 117; ich danke ganz herzlich Damien Carraz für diesen Hinweis, siehe: Carraz, *commanderie*, S. 16.

689 Gemeinhin wurde allerdings 12 Armen die Fußwaschung zuteil, nicht 13. Der Hintergrund der Abänderung dieser Zahl ist unbekannt. Vgl. Kellner, *Heortologie*, S. 49–50.

690 §348: *Et quant l'evangile sera finie, li frere et li prestre et li clerc doivent aler au mostier; et li prestres doivent laver les autiers, et après doivent jeter vin et aigue par dessus les autiers. Et adonques est acostumé a la maison que tuit li frere aillent aorer les autiers et baisier les, et doit chascun frere traire un poi de cel vin tempré, que est espandu sur les autiers, en sa bouche et le doit boire.* La règle, S. 199.

Ordenshäusern gleichermaßen gepflegt wurde.⁶⁹¹ Allerdings scheint der Begriff *acostume*⁶⁹² entweder auf den tatsächlich praktizierten Brauch hinzuweisen oder zumindest dessen Niederschrift in einer früheren Version der Regel nahezu legen.⁶⁹³

Der Regeltext fordert den Priester zunächst zur liturgischen Reinigung des Altares durch Wasser auf, was den Kontakt mit dem das Blut Christi symbolisierenden Wein vorbereiten soll.⁶⁹⁴ Dieser tritt nicht in einem Kelch aufbewahrt, sondern in direkter Form mit dem Altar in Kontakt. Die Brüder waren angehalten, sich diesem zu nähern, ihre Gebete zu verrichten und anschließend Berührung mit dem Blut herzustellen und dieses gewissermaßen in sich aufzunehmen.⁶⁹⁵

691 Diese Überlegung ist insofern von Relevanz, als dass nach den Erkenntnissen der Templerforschung sich der liturgische Ritus der einzelnen Häuser stark unterschied. Salvadó: „Surviving documentation on the Templars in Arago-Catalonia demonstrates that the liturgy practised by each commandery was subject to a myriad of factors ranging from when the house was established, how many members it had, to the particular stipulations enacted by local bishops.“ Salvadó, *Templar*, S. 37. Hierzu zentral sind die Arbeiten Cristina Dondis, speziell Dondi, *Liturgy*.

692 *La règle*, S. 199.

693 Bezüge auf diesen liturgischen Vorgang in den Verhörprotokollen im Rahmen des Templerprozesses sind nicht bekannt.

694 Die liturgische Reinigung des Altares nach den Gründonnerstagsfeierlichkeiten war Usus, vgl. Kellner, *Heortologie*, S. 49. Weiterführend konsultiere man auch das Stichwort „Ablution“, welchem zufolge zeitweise auch „das Trinken des nicht konsekrierten A.-Weines mit der Kelchkommunion in Verbindung gebracht“ wurde. Rennings, Heinrich, „Ablution“, in: *LThK 1*, Sp. 59–60; die Konsumtion des Weines allerdings direkt vom Altar findet damit mitnichten zufriedenstellende Erläuterung.

695 An dieser Stelle drängt sich die Frage nach der Transsubstantiation auf. Seit dem 9. Jahrhundert wurde diese Frage theologisch intensiv diskutiert, bevor das vierte Laterankonzil 1215 erklärte, dass „sein Körper und Blut wirklich (*veraciter*) im Sakrament des Altares in Form von Brot und Wein“ enthalten seien. Die Durchsetzung dieser Überlegung dauerte allerdings an und wurde erst

In der Interpretation dieser liturgischen Besonderheit gilt es eine ganze Reihe an offenen Fragen zu klären. Gerade der Tag des liturgischen Vorgangs, der Gründonnerstag, stellt eine aufschlussreiche Verbindung zum Lamm Gottes-Motiv her, denn gemäß der drei synoptischen Evangelien fiel der Tag des letzten Abendmahls Jesu auf das jüdische Passahfest, an welchem die rituelle Schlachtung von Lämmern vollzogen wurde.⁶⁹⁶ Es ist zu beachten, dass der in der Regel beschriebene Ritus nicht die Gründonnerstagsliturgie ersetzte, sondern dieser nachgestellt war und daher vielmehr eine Ergänzung zur Feier des letzten Abendmahls darstellte.

Allein die bildliche Vorstellung einer derartigen Handlung, allen voran das Bespritzen des Altares mit Wein, provoziert Assoziationen, die sich vornehmlich aus der bereits beschriebenen Johannesoffenbarung speisen und stark blutmystische Anleihen haben. Der Apokalypse zufolge ist der Altar durch seine Funktion als Ort des Opfers Sitz des Thrones Christi und des Lammes⁶⁹⁷, von welchem aus das heruntertropfende Blut, bei den Templern in Form des (roten) Weines⁶⁹⁸, sein Heil an all jene in durchaus physischer Weise ausschüttet, die unmittelbar unter dem Altar

im Spätmittelalter zentral für das religiöse System, weshalb die Bedeutung der Transsubstantiationslehre für das vorliegende liturgische Ritual unklar ist. Siehe zu dieser Thematik insgesamt Fulton, *From Judgment to Passion*, S. 9–59.

696 „Am ersten Tage der ungesäuerten Brote traten die Jünger an Jesus heran und sagten: „Wo willst du, daß wir dir das Paschamahl bereiten?“ Da sprach er: „Geht in die Stadt zu dem und dem und sagt zu ihm; ‚Der Meister läßt sagen: Meine Zeit ist nahe. Bei dir will ich mit meinen Jüngern das Paschamahl halten.‘“ Und die Jünger taten, wie Jesus ihnen aufgetragen hatte, und bereiteten das Paschamahl.“ Mt 26,17–19; für die beiden anderen Synoptiker, siehe: Mk 14,12–16; Lk 22,7–13.

697 Siehe Ratschow, „Altar“, in: TRE 2, S. 317.

698 Während die Liturgie heute aus praktischen Gründen auf Weißwein zurückgreift, wurde bis ins 15. Jahrhundert hinein ausschließlich Rotwein für die Eucharistiefeier verwendet. Papst Sixtus IV. ließ 1478 erstmals auch Weißwein zu.

vertreten sind.⁶⁹⁹ Diese sind der Apokalypse gemäß die Märtyrer, deren Umhänge weiß gewaschen werden im Blute des Lammes⁷⁰⁰ und mit denen sich die Templer, dies hatte sich schon an anderer Stelle angedeutet, allem Anschein nach identifizierten.

Denkbar wäre auch, dass dieser Ritus im Zusammenhang mit der zu Gründonnerstag weithin üblichen Praxis steht, öffentliche Büßer wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen.⁷⁰¹ Dies würde die Situierung des Rituals am Gründonnerstag erklären und im Einklang mit dem Blutsverständnis stehen, welches im Sinne einer Blutstaufe die Sünde abzuwaschen vermag und das beschmutzte Gewand sinnbildlich reinwaschen kann. Derlei Sündenbezug ist allerdings aus der Regel nicht ersichtlich, aus der Ordensliturgie unbekannt und unterstellt zudem eine kollektive Schuld der schon durch den Ordenseintritt in der Umkehr befindlichen Templer.

Unabhängig davon zeigt sich, in welcher räumlich-visueller Weise man Heilskonstellationen von sakralen Räumen mit Liturgie zu verknüpfen wusste. Die Verknüpfung beider Bereiche erscheint als Schlüssel für das eschatologische Narrativ der Gesamtkomposition: *Agnus Dei* Schlusssteine über dem Altarraum müssen zu Gründonnerstag aus liturgischem Verständnis ihre besondere Wirkung entfaltet haben, denn so war rein räumlich das Lamm Gottes auf, bzw. direkt über dem Altar positioniert,

699 Auch Sattler zeigt unter Bezug auf Boll auf, dass in der Offenbarung der „Altar im Himmel in der Vision der Apok. der naturgemäße Platz für die [...] Seelen der um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen Geschlachteten, deren Blut von den Gott feindlichen Bewohnern der Erde vergossen ist.“ Sattler, Buch, S. 234.

700 Vgl. Off 7,14.

701 Kellner, Heortologie, S. 46–50.

auf welchem es sich geopfert hatte und von welchem sich alles Heil in Form des Blutes erstreckte. Der Ritus zeichnet in der Zelebration ein eindrucksvolles, hierarchisch gegliedertes Ensemble: Der in Verehrung verneigte (und damit dem Altar untergeordnete) Ordensbruder hatte mittels des Altares, des Opfertisches, Anteil am Blut des Lammes, welches über, bzw. auf dem Altar in Form des Schlussteines thront. Der Gründonnerstagsritus belebte durch die Attribution von rotem Wein bzw. Blut das Gesamtbild. Schwerlich lassen sich eindrucksvollere und für den Laienbruder leichter nachvollziehbare eschatologische Bilder erzeugen, die die Heilserwartung der Ordensgemeinschaft beträchtlich genährt haben dürften.⁷⁰²

Zudem sorgte aus Sicht der teilnehmenden Brüder diese Form des Ritus für eine Aktivität und Teilhabe an der Liturgie, die im übrigen liturgischen Jahr völlig unüblich war.⁷⁰³ Die Brüder durften den Altar selbst berühren, ja sogar küssen, und das Blut, den Wein, welcher mit diesem in Kontakt war, trinken. Dabei war die physische Interaktion mit dem Altar in aller Regel nur den geweihten Priestern vorbehalten und auch sonst waren die Ordensbrüder lediglich Beobachter der Messe, was Sebastián Salvadó zu der Aussage bewegte: „The only member of the Templar commandery who would actually officiate at the liturgy and recite all of its prayers was the resident priest.“⁷⁰⁴

702 In gewisser Weise passt zu dieser Wahrnehmung, dass die Reliquie der Dornenkrone Christi in Templerbesitz immer an Gründonnerstag zu blühen pflegte, nicht etwa am Karfreitag. Siehe Kapitel 3.3.1.

703 Vgl. Salvadó, *Templar*, S. 35.

704 Salvadó, *Templar*, S. 35..

Der überlieferte Gründonnerstagsritus der Templer bricht mit dieser Feststellung radikal und unterstreicht nicht nur den theologischen Einfluss des *Agnus Dei* auf das Liturgieverständnis, sondern auch dessen visuelle Präsenz im sakralen Raum.

Inventarlisten, angefertigt nach der Auflösung des Ordens ab dem Jahre 1307 zeigen, dass das Lamm-Gottes-Bildnis auch außerhalb der Liturgie der heiligen Woche ein gewohnter Anblick gewesen sein muss. Das Inventar des Ordenshauses Peniscola in Aragon verzeichnet „ein Lamm Gottes, eingefasst in einer Blei-Silber Mischung [*in stagno*]“⁷⁰⁵, was vielleicht auf eine plastische Figurine ohne Reliquie hinweisen könnte.⁷⁰⁶ Ein silbernes Kreuzesreliquiar mit einem Splitter des wahren Kreuzes führte auf der „Gegenseite ein Lamm Gottes und einen Stein mit der Farbe eines Topas“⁷⁰⁷, was das Kreuz aufgrund seiner beidseitigen Bearbeitung als Vortragekreuz identifiziert, an dessen rückseitigem Zentrum die Anbringung des Lamm-Gottes-Symbols weit verbreitet war.⁷⁰⁸ Die Ordenskapelle in Baug, Bayeux, Frankreich, zeigt über ihrem Eingangsportal das Lamm Gottes.⁷⁰⁹ Das Lamm war neben seiner beschriebenen besonderen

705 *Et unum Agnus Dei encastatum in stagno*, Rubió, *Inventaris*, S. 396.

706 Die Absenz einer Reliquie wird deshalb angenommen, weil der Inventarsverfasser es in aller Regel hinzugefügt hat, wenn er glaubte, dass Gegenstände zum Zwecke der Aufbewahrung von Reliquien dienten, z.B: *et unum barraletum argenti factum ad modum glandis, in quo creduntur esse reliquie*. *Ibid.*, S. 396.

707 *Et ex parte contradictoria dicte cruces est unus Agnus Dei et unus lapis de colore destopaci*, *ibid.*, S. 395.

708 Meyer, Hans Bernhard, „Agnus Dei“, in: *LThK* 1, Sp. 245; Holl, „Lamm, Lamm Gottes“, in: *LCI* 3, Sp. 7–14.

709 Vgl. Miguet, Michel, *Templiers et hospitaliers en Normandie*, Paris 1995, S. 164.

Bedeutung auch und möglicherweise vor allem für die Templer universelles, allgegenwärtiges Heilssymbol.

3.3 Reliquienkult und Heiligenverehrung

Die Bedeutsamkeit von Reliquien für mittelalterliche Denk- und Glaubenssysteme offenbart sich heute nicht mehr gänzlich selbstverständlich, scheint doch die Hingabe an sterbliche Überreste einer als heilig betrachteten Person heute in vielen Kreisen wie ein bisweilen makabres Spezifikum einer vergangenen Zeit. In der mittelalterlichen Gesellschaft waren Reliquien jedoch von unmittelbarer Bedeutung als Hoffnungsträger, als Empfänger menschlicher Bitten, Sorgen und Ängste wie auch als Vorbild tugendhaften Lebens und Sterbens in einer als unwirtlichen wahrgenommenen Welt voller Versuchungen. Durch die Nähe zu, unter Umständen auch durch die Berührung der Reliquien selbst, stellte der Gläubige eine spirituell wirksame Verbindung zum im Himmel weilenden Heiligen her. Die Besonderheit dieses Nahverhältnisses drückt sich in der Überzeugung aus, dass die Gebete des Gläubigen besondere Wirksamkeit entfalten, weil der Heilige als Interzessor zwischen Mensch und Gott tätig ist. Der Reliquie wohnte Kraft inne und dieser wollte man „körperlich und geistig teilhaftig“ werden.⁷¹⁰

710 Angenendt, Arnold u. Klein, Wassilios, „Reliquien/Reliquienverehrung“, in: TRE 29, S. 67; Angenendt, Grundformen, S. 29–31; id, Heilige, S. 149–165; Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981; Toussaint, Kreuz, S. 24–25; Weinstein u. Bell, *Saints*, S. 143–167.

Reliquien werden seit dem 2. Jahrhundert als Gegenstände mit besonderer Wirkung verehrt. Mit der Kreuzzugsbewegung wurde das „erneute Aufblühen der Reliquienverehrung im 11./12. Jahrhundert“⁷¹¹ angestoßen. Reliquiensendungen aus dem Heiligen Land nahmen schlagartig zu, wobei vor allem die Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204 beträchtlichen Anteil am Zustrom großer Reliquienmengen in den Westen hatte.⁷¹² Kreuzfahrer und Pilger zu gleichen Teilen brachten Überreste verschiedener Heiliger in ihre Heimat und bedachten Klöster und Kirchen mit diesen ebenso wertvollen wie potenten Gaben. Auch die Ritterorden versäumten es nicht, ihre Heimatkomtureien mit Reliquien zu versorgen, dadurch Brüder wie Gläubige an ihre Ordensniederlassungen zu binden und die spirituelle Exzellenz ihres eigenen Ordens so zur Schau zu stellen.

Neben der Veneration von Gebeinen fand die Kontaktaufnahme mit Heiligen auch auf visuell-künstlerischer Ebene statt. Der Templerorden genoss weithin den Ruf, die am reichsten geschmückten Kirchen im christlichen Westen zu haben, weil sie in bunten Farben und reich verzierten Darstellungen die Innenräume ihrer Kirchen mit den Legenden vom Wirken und Martyrium der Heiligen bemalen ließen.

Es ist davon auszugehen, dass man als Christ des 12. und 13. Jahrhunderts, aber auch speziell als Mitglied des Templerordens überhaupt nicht

711 Toussaint, Kreuz, S. 44 unter Bezugnahme auf Guth, Klaus, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung, *Ottobeuren* 1970, S. 131.

712 Vgl. zeitgenössischer Bericht des Zisterziensers Gunther von Pairis über die Plünderung Konstantinopels aus den Jahren 1207 – 1208 in: Guntheri Cisterciensis, *Historia captae a latinis constantinopoleos*, in: PL 212, Sp. 233–234; auch Barber, Malcolm, *The Templars and the Turin Shroud*, in: *The Catholic Historical Review* 68 (1982), S. 207–208; Tommasi, *Templari*, S. 196–197; Toussaint, Kreuz, S. 70–71 sowie 162–166.

umhin kam, sich auf die eine oder andere Weise mit gewaltsam gestorbenen Zeugen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen. Gerade wenn Heilige aufgrund ihrer verschiedenen Eigenschaften für Menschen und Gemeinschaften von unterschiedlicher Bedeutung waren, ist bei einem geistlichen Ritterorden wie den Templern von einer mehrheitlich martyriums- bzw. passionsbezogenen Heiligenverehrung auszugehen, deren Vertreter womöglich dem militärischen Umfeld entstammten, wie es beispielsweise beim hl. Georg oder hl. Mauritius der Fall war.⁷¹³ Mit diesen Heiligen haben sich die Ordensritter besonders intensiv identifizieren können, weil offensichtliche Parallelen zu Leben und Sterben der Templer bestanden.⁷¹⁴

3.3.1 Reliquienkult und Martyriumsdevotion

Im Mai 1272 sandte der Templermeister Thomas Berard eine Reihe von Reliquien aus Akkon an den Tempel in England. Wohl in dessen Auftrag verfasste *frater Umbertus*, Bischof des Ordens aus Banyas, ein Begleitschreiben, in welchem er die Echtheit der Reliquien bestätigte. Zuvor stellte er klar: Diese sterblichen Überreste wurden zusammengetragen

⁷¹³ Vgl. Nicholson, *Saints*, S. 91; Vauchez, *Heilige*, S. 340–373.

⁷¹⁴ Diesen Verdacht äußerte auch schon Nicholson, *Saints*, S. 91.

und würden zur Verehrung in den Westen geschickt, weil sich „die Seelen dieser als würdig erwiesen haben, durch Christus in das Himmelsreich überantwortet zu werden.“⁷¹⁵

Bis auf eine Ausnahme sind alle in der Liste aufgezählten Reliquien Überreste von Märtyrern. So enthielt die Sendung nicht näher bezeichnete Teile des Körpers des hl. Stephanus, seines Zeichens verehrt als Protomärtyrer, des hl. Phillippus, Apostel und Märtyrer, des hl. Laurentius, Märtyrer, der hl. Euphemia, Jungfrau und Märtyrerin, und der hl. Barbara⁷¹⁶, die ebenfalls als Jungfrau und Märtyrerin verehrt wird.

Zu dieser Reliquienansammlung treten eine weitere Person sowie verschiedene Gegenstände hinzu, die mit dem Heiligen Land in Verbindung stehen. Enthalten waren Splitter des „lebensspendenden Kreuzes“ [*vivifice crucis*] sowie Splitter des „Abendmahltsches“ [*de mensa Domini*], an welchem Christus an Gründonnerstag, dem Vorabend seiner Kreuzigung, gespeist haben soll. Außerdem waren Steinchen vom Heiligen Grab Christi beigefügt, ein beliebtes Andenken vieler Jerusalempilger.⁷¹⁷

715 *Sanctorum illorum corpora in terris ab omnibus Christi fidelibus venerari convenit, quorum anime suis postulantibus meritis sunt in celesti patria dedicate per Christum.* Akko 15. Mai 1272, hg. v. Batifol, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris 1891, S. 238. Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 254.

716 Auch der Deutsche Orden besaß Reliquien der hl. Barbara, unter anderem ihren Schädel, in dessen Besitz der Orden im Rahmen eines Raubzuges im Jahr 1242 gelangte: Petri de Dusburg, *Chronica terre Prussie*, hg. von K. Scholz u. D. Wojtecki, Darmstadt 1984, S. 140; Ihre Verehrung war seit dem 7. Jahrhundert weit verbreitet.

717 [A] *venerabili et religioso viro domino fratre Thoma Berardi, Dei gratia militie Templi magistro, et a diversis Christi fidelibus de ligno dominice et vivifice crucis et sanctorum Philippi, beate Helene, beati Stephani, de mensa Domini, beati Laurentii, de sepulcro Domini, beate Eufemie et beate Barbare reliquias, quas in quadam sancta cruce poni fecit, quod et quas in cruce sic positas vidimus et inspeximus*

Auffällig sind in der Reihe der aufgezählten Gegenstände die Reliquien der Kaiserin Helena. Dies deshalb, weil sie die einzige Person in der Sammlung ist, die nicht als Märtyrerin ihren Tod fand. Allerdings spielt sie eine entscheidende Rolle in der Auffindung des Grabes Christi und des Heiligen Kreuzes, sodass der Verehrungsgrund dieser Heiligen auch für die Templer schlüssig erscheint.

Zieht man weitere Quellen zu Rate, so zeichnen Inventarien zunächst ein interessantes Bild von Herrenreliquien, also Reliquien Christi, deren überwiegende Zahl mit der Passion verbunden war. Das Inventar des Ordenshauses im aragonesischen Peñíscola verzeichnet ein Stück der *tunica Domini*, welches mittels eines roten Leinentuches in eine Kopfbedeckung eingelassen war.⁷¹⁸ Gemäß des Johannesevangeliums waren die Kleider unter den Soldaten in vier Teile aufgeteilt worden, während Jesus bereits am Kreuz hing. Der Rock selbst war wertvoll und aus einem Stück genäht, weshalb er nicht zertrennt werden sollte und das Los um ihn geworfen wurde.⁷¹⁹ In Bezug auf Psalm 22,19 fungiert der Rock damit als wichtiges

reverter. Akko 15. Mai 1272, hg. v. Batiffol, in: Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France, S. 238, vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 254.

718 *Et quendam capelletum francesium in quo habebantur intus una sindon rubea cum uno albarano, quo dicebatur: De tunica Domini.* Martínez-Ferrando, Cámara, S. 44, Nr. 32; Salvadó, *Icons*, S. 192. Auch der Tempel in Paris scheint ein auf die Tunika Christi bezugnehmendes Reliquiar besessen zu haben: *Item, un reliquaire d'argent vermeil doré représentant la chemise de Jésus-Christ, soutenu par deux anges aussy d'argent vermeil doré, du don dudit feu seigneur grand maître*, Curzon, Maison, S. 111. Die bekannteste Reliquie dieser Art liegt im Dom zu Trier und ist selbst, trotz seiner Form eines vollständigen Obergewandes, aus unzähligen Flickern zusammengesetzt, deren Alter und Herkunft unklar sind. Erste Erwähnung findet diese „Heilig Rock“-Reliquie erstmals im Jahr 1196. Siehe: *Der heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996*, hg. von E. Aretz, Trier 1995.

719 Joh 19, 23–24.

alttestamentliches Erfüllungssymbol und Zeichen der Demütigung Christi.

In der Levante besaßen die Templer mit der Dornenkrone eines der Passionsymbole schlechthin. Sie wurde am Gründonnerstag der Öffentlichkeit zugänglich gemacht, weil sie, ihre Wundertätigkeit zur Schau stellend, in den Händen des Templerkaplans an diesem Tag (weiße) Blüten zeigte.⁷²⁰ Die Reliquie verblieb nach Auflösung des Ordens auf Rhodos und tauchte rund 100 Jahre später im Johanniterbesitz wieder auf – und hatte allem Anschein nach ihre Kraft an Gründonnerstag nicht verloren, wie der Reisebericht Ogiers d'Anglures zu bestätigen weiß.⁷²¹ Fraglich ist, warum die Dornenkrone nicht am Karfreitag, dem eigentlichen Tag des Leidens, erblühte. Eine mögliche Interpretation korreliert vielleicht mit dem in Kapitel 3.2.3 untersuchten Gründonnerstagsritual der Templer.

⁷²⁰ Item, proposent que la spina de la corona que fu de de Nostre Senior in cele meisme guise ne florirra au jor del Venres sanz entre les mans des freres capellans deu Temple, si il fossent tiels que om lor met dessus. Procès 1, S. 143.

⁷²¹ Ogier d'Anglure, Le saint voyage de Jérusalem par le baron d'Anglure, 1395, accompagné d'éclaircissements sur l'état présent des lieux saints, Paris 1858, S. 207–208: *Le jour de Grant Vendredi que nous estiens en l'eglise Monseigneur Saint Jehan de Rodes, veisme nous plusieurs belles et sainstes reliques, entre lesquelles nous fur monstrée une espine de la digne Couronne dont Notre Seigneu Jhesu Crist fut couronnez a sa passion. Sachiés que illec viesmes nous appertement bel mircle, car environ midi quant le service fut fait, nous veisme icelle digne espine toute florie de petites florettes blanches, et nous fut juré et certiffié, par des gens digne et de foy, que autresfois veue icelle espine en ung jour, laquelle n'estoit point florie, mais estoit nor; et effermerent les seigneurs Frères ainsi que ainsi florist elle chascun an au jour du Grant Vendredi.* Noch später, vgl. Itinéraire d'un chevalier de Saint-Jean de Jérusalem dans l'île de Rhodes, hg. von G. Sommi Picenardi, Lille 1900, S. 90. Nach dem Fall Akkons und dem Verlust sämtlicher lateinischer Besitzungen nach 1291 lagerten ab 1310 die meisten Besitztümer der Templer auf Rhodos, wo sie nach Auflösung des Ordens in die Hände der Johanniter übergingen, vgl. Tommasi, Templari, S. 203. Zum Problem der Identifizierung ehemals in Templerhand befindlicher Reliquien hauptsächlich in Rhodos, siehe *ibid.*, S. 204–210.

Der bekannteste Vertreter der Dornenkrone befand sich seit 1239 in Besitz von Ludwig IX. und wurde neben Teilen des wahren Kreuzes und der Longinus-Lanze in der eigens errichteten Palastkapelle Saint-Chapelle in Paris verehrt.⁷²²

Für die Passionsdevotion von besonderem Interesse war zweifelsohne das Blut Christi. Es zeigte sich bereits, dass die Templer eine zuweilen recht persönliche Beziehung zu dieser besonderen aller Körperflüssigkeiten hatten (siehe Kapitel 3.2.2.1 und 3.2.3). Das Blut des Herrn war nicht nur Symbol seiner eigenen Passion, in dessen Kontext es auch Eingang in die Liturgie gehalten hatte, sondern ebenso unumstößliches Zeichen der Erlösung, auf die jeder Templer durch die Bereitschaft, auch sein eigenes Blut zu vergießen, hoffen durfte. Nicht zuletzt trug jeder einzelne Templer das Zeichen des Blutes Christi tagtäglich auf seinem weißen Umhang, und es ist möglicherweise dieser besonderen Bedeutung des Blutes Christi geschuldet, dass beide bekannten Blutreliquien in den wichtigen Häusern des Ordens in Paris und London zu finden waren. Das Pariser Reliquiar war eine in Silber gefasste kristallene Ampulle, „in welcher das wertvolle Blut unseres Erlösers eingefasst war“⁷²³, und auch der Tempel in London gewährte Pilgern wie Ordensbrüdern einen Blick auf ein vielleicht ähnlich geartetes Reliquiar mit dem Blut des Herrn.⁷²⁴ In Kombination mit verschiedenen vor Ort präsenten *ligna Domini* erlangten

722 Witzleben, Elisabeth von, „Dornenkrone“, in: Reallexikon der Deutschen Kunstgeschichte 4, München 1955, S. 299–311; vgl. Angenendt, Heilige, S. 215.

723 *Item, un aultre reliquaire garny d'argent et de cristail, dans lequel est enfermé du sang précieux de nostre Rédempteur.* Curzon, Maison, S. 111.

724 BL Cotton ms. Nero E VI, 74–93, zitiert nach Schenk, Cult, S. 219, Anm. 80; siehe allgemein: Heuser, Johannes, „Heilig-Blut“ in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes: ein Beitrag zur religiösen Volkskunde, Bonn 1948.

beide Templerkirchen den Status eines Pilgerortes, der, durch päpstliche und bischöfliche Schreiben gefördert, Ablässe und Benediktionen versprach.⁷²⁵ Dies dürfte, ebenso wie die Kreuzessplitterverehrung zu Karfreitag, im Interesse des Templerordens gewesen sein, denn die monetären wie öffentlichkeitswirksamen Vorteile einer Ordensniederlassung, die gleichzeitig ein beliebter Pilgerort war, lagen auf der Hand.⁷²⁶

Mit Hilfe dieser Passionsreliquien vermochte der Orden auch in der Fremdwahrnehmung den Ruf einer nicht nur offensichtlich gesegneten Gemeinschaft zu formen, sondern vor allem die Reputation als Orden Christi weiter zu prägen, dessen Verehrung dieser besonders wertvollen Reliquien auch den spirituellen Bedürfnissen der Bevölkerung entsprach.

Andere Überlieferungstraditionen beriefen sich auf den Besitz von Berührungsreliquien. So berichtet Ogier d'Anglure, wie vor ihm auch schon Ludolf von Sudheim, bei seinem Besuch auf Rhodos von einem ebenfalls aus Templerbesitz stammenden Kreuz, welches angefertigt war aus dem Material eines *bacin*, mit welchem Christus den Aposteln die Füße gewaschen haben soll.⁷²⁷ Die Tradition erinnert an ein sehr viel bekannteres Templerkreuz aus Akkon, welches aus einer Wanne gearbeitet war, in welcher Christus gebadet haben soll. In Zeiten großer Dürre versammelten sich Bewohner Akkons vor der Templerkirche und baten die Gemeinschaft, das Kreuz in einer Prozession der öffentlichen Verehrung nicht

725 Vgl. Schenk, *Cult*, S. 219.

726 Vgl. Tommasi, *Templari*, S. 199. Barber stellt fest: „Just as they were for Abbot Martin, relics would be both objects of pride and power and a means of attracting devotion and thereby gifts to the order.“ Barber, *Templars*, S. 209.

727 *Premiers, une croix d'arain, qui est moult digne et de grant vertu, laquelle fut faicte du bacin en quoy Nostre Seigneur lava les piez a ses appestres.* Ogier d'Anglure, *Le saint voyage*, S. 385; Barber, *New Knighthood*, S. 200.

vorzuenthalten. Daraufhin habe der Herr Erbarmen, habe es regnen lassen und so die Hitze zum Abklingen gebracht.⁷²⁸ Der Tempel zu Paris nannte zudem einen vergoldeten Holzengel sein Eigen, der in seinen Händen einen von ursprünglich wohl 30 Denaren in der Hand hielt, für die der Herr Jesus Christus an seine Schächer verkauft worden sein soll.⁷²⁹

Ähnliche Öffentlichkeitswirkung wie die Blutsreliquien, die Dornenkrone und das akkonesische Templerkreuz entfalteten die Reliquien der hl. Euphemia von Chalkedon, einer Jungfrau und Märtyrerin.⁷³⁰ Das *Castrum Peregrinorum* bzw. die Festung Atlit nördlich von Caesarea erlangte einige Bekanntheit unter Heilig-Land-Pilgern aufgrund der Beherbergung ebenjener Reliquien, die auf wundersame Weise ihren Weg in die Templerfestung gefunden haben sollen.⁷³¹ Auch ihre Verehrung wurde aller Wahrscheinlichkeit nach seitens des Ordens aktiv gefördert.

728 *Item, vidi pluries quamdam crucem cupitam, que prima facie nullius valoris quoad precium existere videbatur, et de cuvello seu alveo in quo Christus fuit balneatus esse dicebatur, quam dicti fratres in thesauro suo reservabant; at aliquando vidi quod, cum nimius calor vel siccitas occurebat, populares Anconitane supplicabant fratribus Templi quod cum processione cleri Anconitani illa crux portaretur. Vidi eciam quandoque patriarcham Jerosolimitanum ad processions hujusmodi hambulantem cum uno de militibus ordinis Templi, qui dictam crucem portabat cum devocione qua decebat. Quibus processionibus ita factis, divina cooperante clemencia, aqua de celo veniens terram rorabat, et calorem aeris temperabat.* Procès 1, S. 646–647; vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 199; Nicholson, *Knights*, S. 155.

729 *Item, un ange de bois doré portant sur ses mains un des trente deniers dont Nostre Seigneur fut vendu.* Curzon, *Maison*, S. 111.

730 Peñíscola besaß ebenfalls Reliquien der Heiligen Euphemia: *et in quodam panno lineo in quo habetur scriptum dicens: Ce sont les reliquies de sancta Euphania*, Martínez-Ferrando, *Cámara*, S. 44, Nr. 32.

731 Vgl. Hiestand, Rudolf, *Castrum Peregrinorum e la fine del dominio crociato in Siria*, in: *Acti 1291*, hg. v. F. Tommasi, Perugia 1996, S. 23–41; Nicholson, *Head*, S. 108–120; Lotan u. Rother, *Collata* [im Druck].

Darüber hinaus war das Templerhaus im aragonesischen Peñíscola in Besitz einer selbst für das 13. Jahrhundert ansehnlichen Ansammlung weiterer Heiligenreliquien. Man nannte Fragmente der hl. Margarita, der hl. Barbara, des Apostels Bartholomäus, Maria Magdalenas, des hl. Stephanus, des hl. Blasius⁷³² sowie des hl. Lukas⁷³³ sein Eigen. Das Ordenshaus in Paris besaß Reliquien des hl. Fiacrius von Meaux⁷³⁴, eingelassen in vergoldetes Holz⁷³⁵, ein silbernes Reliquiar in Form eines Armes mit dem Arm und der Hand der hl. Anna⁷³⁶, eine Schale, in deren Zentrum ein

732 *Et unum marsuoium serici parvum, in quo habebantur reliquie, primo in una parva sindone crocea, et unoi albarano qupd scriptum erat: De sancta Margarita; et in quadam papiro in qua habetur scriptura: De sancta Barbera; et in quadam alia papiro, in qua habetur scriptum: De sancto Bartholomeo apostolo [...]; et unam papirum in qua scriptum est: De sancto Blasio martire; et in quadam alia papiro in qua est scriptum: De sancta Maria Magdalena;* Martínez-Ferrando, Cámara, S. 44, Nr. 32. Einen Finger der hl. Maria von Magdala besaßen auch die Johanniter, vgl. Nicholson, Saints, S. 100; Selwood, Dominic, Knights of cloister. Templars and Hospitallers in Central-Southern Occitania, c. 1100 - c. 1300, Woodbridge 2001, S. 99. In der Templerkirche Notre-Dame in Avignon verwahrte man ebenfalls eine Reliquie des hl. Blasius auf, siehe Carraz, Damien, L'ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312): ordres militaires, croisades et sociétés méridionales, Lyon 2005, S. 331 sowie aller Wahrscheinlichkeit nach Reliquien der hl. Agatha, siehe *ibid.*, S. 331.

733 *Et unam pecietam ossis, quod, ut commendator dixit, erat sancti Luche.* Martínez-Ferrando, Cámara, S. 44, Nr. 32. Neben einer ganzen Reihe weiterer, nicht genauer benannter Reliquien, fand man bei der Anfertigung der Inventare noch jeweils eine Reliquie einer *Sancta Stienne*, des *Sanct[us] Benvenyat de Pisa* und des *Sanct[us] Panasio* vor, *ibid.*, S. 44, Nr. 32.

734 Eine Kapelle neben der Hauptkirche in Paulhac, Saint-Etienne-de-Fursac, Frankreich, war dem hl. Fiacrus geweiht.

735 *Item, un reliquaire de saint Fiacre enchâssé dans du bois doré.* Curzon, Maison, S. 111.

736 *Item, un gros bras d'argent vermeil doré dans lequel est enchâssé le bras et la main de sainte Anne...*, *ibid.*, S. 111. Der überwiegende Teil der Annareliquien stammte aus Konstantinopel und verschiedene Teile ihres Körpers wurden in Chartres oder auch in Orcan in der Picardie verehrt. Ihre Geschichte ist angesichts der Menge ihrer Überreste gut untersucht, siehe zusammenfassend: Toussaint, Kreuz, S. 250–252.

Kopfreliquiar mit Reliquien des hl. Johannes angebracht war⁷³⁷, sowie Gebeine der 11.000 Jungfrauen, einem sehr weit verbreiteten Kult, von denen ein vollständig erhaltener Körper in einer großen Truhe unter dem Altar der Kirche hinterlegt war.⁷³⁸ Sind vom Tempel in Paris relativ genaue Beschreibungen der Reliquien erhalten, so wurden vielerorts die als Reliquien erkennbaren Gegenstände in den Inventaren nicht weiter beschrieben, vielleicht, weil dem Schreiber ihr Inhalt zu offensichtlich schien, oder weil der Wert des kunstvollen Reliquiars, nicht aber der genaue Inhalt im Vordergrund stand.⁷³⁹

737 *Item, une forme de petit plat bordé d'argent vermeil doré, au meillieu duquel est, en bosse, un chef saint Jean, dans le frond duquel sont enchâssés des reliques.* Curzon, Maison, S. 111.

738 *Item, un autre reliquaire représenté par un demy-corps dans lequel sont enchâssés nombre d'ossements d'une des onze mille vierges, le corps d'une desquelles est gardé en son entier dans un châsse sur le grand autel de ladite église.* Ibid., S. 111. Die Verehrungstradition der 11.000 Jungfrauen unter Templern wird durch die Verhörprotokolle bestätigt. *Vidit super altare frequenter quoddam capud argenteum, quod vidit adorari a majoribus qui tenebant capitulum, et audivit dici quod erat capud unius ex undecim milibus virginum, et hoc credebat ante capcionem eorum;* Procès 1, S. 502. Bisweilen konnten sich die gefangenen Templer an die Beschaffenheit dieses Kopfreliquiars recht genau erinnern: *Per quem allatum fuit eis quoddam magnum capud argenteum deauratum pulcrum, figuram muliebrem habens, intra quod erant ossa unius capitis, involuta et consuta in quodam panno lineo albo, syndone rubea superposita, et erat ibi quedam cedula consuta in qua erat scriptum capud LVIII^m, et dicta ossa assimilbantur ossibus capitis parvi muliebris, et dicebatur ab aliquibus quod erat capud unius undecim millium virginum.* Procès 2, S. 218. Auch der Deutsche Orden verehrte die 11.000 Jungfrauen in Form einer Kopfreliquie in Venedig, vgl. Tommasi, Templari, S. 207 und Nicholson, Saints, S. 100 und 105. Das Einlassen der Reliquien in unmittelbarer Nähe des Altares entspricht alter Tradition, siehe: Braun, Altar 1, S. 546–645.

739 So zum Beispiel in London, wo die Reliquien lediglich nach ihrem Wert bemessen wurden, siehe Nicholson, Saints, S. 100.

Ein Kopfreliquiar, vermutlich das des hl. Polikarp, ist über eine nicht wieder ausgelöste Pfandleihe in den Besitz des Templerordens gekommen⁷⁴⁰; andere Reliquien wurden von Templern verschenkt, so eine Knochenreliquie der hl. Katharina, welche der Ordensmeister Philipp von Nablus an Maurice II. von Craon übergab.⁷⁴¹

Aufgrund der Vielzahl von Reliquien fällt es schwer, allgemeine Rückschlüsse daraus zu ziehen, welche Heiligen von Ordensmitgliedern als besonders relevant für die Ansprüche der Templer bzw. einzelner Ordenshäuser erachtet wurden.⁷⁴² Die verehrten Reliquien stammten zwar zum überwiegenden Teil von Märtyrern, erfreuten sich als solche aber mit regionalen Unterschieden in fast allen Teilen des Christentums großer Beliebtheit, so auch in den beiden anderen großen Ritterorden.⁷⁴³ Gerade die Verehrungstradition des hl. Georg im Zusammenhang mit der Eroberung Ramlas im Zuge des ersten Kreuzzuges⁷⁴⁴ ist ein Paradebei-

740 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 200; Ein zweites Beispiel ist aus Ungarn bekannt. In diesem Fall wurden die Reliquien später wieder ausgelöst. Darunter waren Überreste des hl. Gregor und der hl. Anastasia, vgl. Tommasi, *Templari*, S. 197. Diese Beispiele sind allerdings weniger dazu geeignet, Einblicke in die Templerspiritualität zu liefern, da die Erlangung der Reliquien nicht von den Templern forciert wurde.

741 Broussillon, Arthur Bertrand de, *La maison de Craon (1050-1480), étude historique, accompagnée du cartulaire de Craon*, Paris 1893, S. 101; vgl. Jestrzemeski, Dagmar, *Katharina von Alexandrien. die Kreuzritter und ihre Heilige*, Berlin 2010, S. 129.

742 Nicholson, *Saints*, S. 92: „It can be difficult to ascertain which saints were especially venerated by a religious order.“

743 Vgl. die Fußnoten zu den einzelnen Reliquien.

744 Vgl. *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum. The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*, hg. von R. M. T. Hill, Edinburgh 1962, S. 87.

spiel dafür, welche breitere Beliebtheit sich der Soldatenheilige unter Kreuzfahrern, Pilgern und Gläubigen ganz allgemein erfreute.⁷⁴⁵ Auch und vor allem für die Templer war er ein offensichtliches Vorbild, führte er doch sein Leben lang Krieg gegen Ungläubige und starb am Ende den Märtyrertod. Allerdings scheinen die Templer im Gegensatz zu den Johannitern von ihm keine Reliquien besessen zu haben, und auch anderweitige Zeugnisse, die Aufschluss über seine Bedeutung im Orden geben könnten, sind rar.⁷⁴⁶ Ein Bericht zur Belagerung Damiettas 1218 berichtet von seiner Anrufung durch einige Templer⁷⁴⁷, in Safet sollen die Templer eine Statue von ihm besessen haben⁷⁴⁸, und das von Cristina Dondi untersuchte Missale der Templer in Modena listet das Gedenken an Georg wie allgemein üblich unter den zu begehenden Feiertagen auf⁷⁴⁹ – aber insgesamt bleibt die Quellenlage diesbezüglich äußerst dünn.

745 MacGregor, *Negotiating*, S. 333; Nicholson, *Saints*, S. 103; zur Genese der Georgsverehrung, siehe: Pollens, Katrin u. Restle, Marcell, „Georg“, in: *LexMa* 4, Sp. 1273–1275.

746 Der Schatz von San Marco enthält einen aus Konstantinopel geraubten Armknochen des hl. Georg, siehe: Toussaint, *Kreuz*, S. 177–178 sowie Abb. 52 und auch die Johanniter waren im Besitz einer Georgsreliquie, siehe: Selwood, *Knights*, S. 99.

747 *Audientes hoc templarij milites Christi contristati sunt ad mortem & Christum alta voce clamare ceperunt: O christe, o Sancta Crux, Sanctum Sepulcrum, o Sancte Georgi, accipe vexillum Sancte Crucis, veni in adiutorium nobis & adiuva nos pro eius amore, qui pependit in cruce pro nobis.* *Gesta obsidionis Damiate*, in: *Quinti belli sacri Scriptores minores*, hg. v. R. Röhrich, Genf 1879, S. 99. Siehe weiter: Nicholson, *Templars*, S. 51. Andere heilige Märtyrer wurden in gefährlichen Situationen allerdings ebenso um Beistand angerufen, was den Aussagegehalt über den hl. Georg weiter schmälert. Stellvertretend sei hier der Briefwechsel zwischen belagerten aragonesischen Templern im Mai 1308 angeführt, an dessen Ende der Beistand der hl. Susanna erfleht wird: *Ihesu Crist, qui ajuda a sancta Suzanna de ses anguxes et trebayls, vos aiut eus confort.* Finke, *Papsttum* 2, S. 128.

748 Vgl. Nicholson, *Saints*, S. 93; Barber, *New Knighthood*, S. 195 und Pringle, *Denys, Reconstructing the Castle of Safad*, in: *Palestine exploration quarterly* 117 (1985), S. 148.

749 Dondi, *Missale*, S. 110: 24. *Aprile S Giorgio m.*

Lediglich ein kurzes Gebet eines in Frankreich verhörten Templers gewährt einige Einblicke. Darin beschreibt der Templer den hl. Georg als „diesen deinen gerechten Krieger und Heiligen Märtyrer, den du erleuchtet hast und ihn gelehrt hast (und dem du die Tugend und Gnade erwiesen hast), sich den Martern hinzugeben und die Qualen anzunehmen, den Tod zu ertragen; in ihn haben wir großes Vertrauen“⁷⁵⁰.

Georg erscheint in diesem Gebet in der Tat als ein Krieger und Märtyrer, als welche sich die Templer selbst auch sahen. Gerade seine Leidensfähigkeit ist von Vorbildcharakter, wohl weil sich der betende Templer selbst einer Situation mutmaßlicher Folter und etwaigen Todes durch die französische Krone gegenüber sah.

Darüber hinaus offenbart der Blick auf die Georgsverehrung den traditionell engen Zusammenhang zwischen Verehrungstradition und Kultort.⁷⁵¹ Denn so wie seine Verehrung im Zusammenhang mit seiner Grabstätte in Ramla wieder auflebte, so zeigen auch die Templerkomtureien entsprechend ihrer Standorte Verehrungspräferenzen im Kolorit der Lokaltraditionen, die Rückschlüsse bezüglich einer transgemeinschaftlichen Reliquienverehrung erschweren.⁷⁵²

⁷⁵⁰ *Omnipotens sempiternus Deus, qui beatum Georgium, justum militem et sanctum martirem tuum, illuminasti, et docuisti (et sibi dedisti virtutem et gratiam) passuros martires et passiones placere, quem de morte suscitasti, in quem habemus magnam fiduciam*, Procès 1, S. 124.

⁷⁵¹ Angenendt, Heilige, S. 125–129; MacGregor, Negotiating, S. 337; Hehl, Dulder, S. 195.

⁷⁵² Stellvertretend kann hier das Beispiel des Templersakramentars in Modena stehen, welches zahlreiche norditalienische Lokalheilige berücksichtigt, siehe: Dondi, Cristina, *Manoscritti Liturgici dei Templari e degli Ospitalieri: le Nuove Prospettive Aperte dal Sacramentario Templare di Modena* (Arch. Capitolare O.II.13), in: *I Templari, la guerra e la santità*, hg. v. S. Cerrini, Rimini 2000, S. 106; ead, *Missale*, S. 70–127; Nicholson, *Saints*, S. 95.

Weil mit dem Verlust des Heiligen Landes im Jahr 1291 auch eine Vielzahl an Kultstätten unzugänglich wurde, ist in der Forschung immer wieder auf die Möglichkeit hingewiesen worden, dass mit dem Verlust der Kultorte auch ordenseigene Märtyrer verloren gegangen sein könnten – wenn solche denn existiert haben. Dafür gibt es durchaus Indizien:⁷⁵³

Das erste hier anzuführende Beispiel ist klassischer Natur und unabhängig vom Martyriumsgedanken: die Verehrung des Ordensgründers.

Ein Bruder Stephanus gab während der Verhöre zu Protokoll, dass der von der Anklage immer wieder vorgebrachte Idolkopf „der Kopf des ersten Meisters des Ordens, nämlich Hugo von Payns, war. Und vom Hals bis einschließlich hin zu den Schultern war er eingefasst in Gold und Silber und mit wertvollen Steinen.“⁷⁵⁴

Die wertvolle Verzierung des Kopfes lässt an ein Reliquiar wie das des hl. Polikarp denken, von deren Art es eine Vielzahl vergleichbarer in den westlichen Reichen und wohl auch im Templerorden selbst gab.⁷⁵⁵ Eine Reliquie wird aber nicht genannt. Weitere Aussagen über Todesjahr, -ort

753 In einer anderen Arbeit habe ich bereits darauf hingewiesen, dass Licence nicht vollständig richtig liegt mit seiner Behauptung: „There is no proof that any Templar attracted posthumous veneration“, Licence, *Templars*, S. 53, siehe: Rother, *Embracing Death*, S. 186, Anm. 83.

754 *Et audivit dici ipse testis, quod erat capud primi magistri ordinis scilicet fratris Hugonis Paynes. Et a nodo colli usque ad humeros erat inclusive incrostatum de auro et argento cum lapidibus preciosis.* Finke, *Papsttum 2*, S. 335.

755 *Et dixit penitentiario et fratri jurato, quod 4. Idola principalia fuerunt in Anglia; unum videlicet London. In Templo in sacristar. Aliud apud Bystelesham, tertium apud Brueram citra Lincoln. Et quartum videlicet ultra Humbram; nescit tamen juratus, ut dixit, in quo loco.* Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. A synodo verolamiensi A.D. CCCC XLVI. ad londonensem A.D. M DCCXVII. Accedunt constitutiones et alia ad historiam Ecclesiae Anglicanae spectantia, hg. von D. Wilkins, *Londini 1737*, S. 363; siehe: Nicholson, *Saints*, S. 100.

und über den vollplastischen Kopf selbst fehlen, und so legt diese Bemerkung zumindest eine *memoratio*-Tradition des Ordensgründers Hugh de Payns unabhängig von einer etwaigen Kanonisierung nahe – dies knapp 200 Jahre nach der Entstehung des Ordens.⁷⁵⁶

Ein weiteres Indiz findet sich im *Itinerarium Peregrinorum* eines anonymen Autors zum schicksalhaften Jahr 1187. In der Schlacht bei den Quellen Cressons am 1. Mai 1187 starb der Templer Jacques de Mailly einen heldenhaften Tod, der in den christlichen Quellen in den folgenden Monaten großen Widerhall fand (siehe hierzu ausführlich Kapitel 4.4.2.1). Schon als sich der Niedergang des christlichen Streiters andeutet, zeigten sich selbst die gegnerischen Muslime beeindruckt von seiner Standhaftigkeit, was sie dazu veranlasste, ihn zur Aufgabe zu bewegen, um sein Leben zu verschonen. Unter Verweis auf die Großartigkeit eines Todes im Namen Christi lehnte er ab, wonach er sich dem Martyrium überantwortete. Im Anschluss wurden zwei Ereignisse legendenhaft tradiert:

Nicht näher benannte Personen näherten sich dem Leichnam und „bestreuten den Körper des toten Mannes mit Staub und übertrugen den Staub auf ihre Köpfe in dem Glauben, dass sie von dem Kontakt Mut erlangen könnten“⁷⁵⁷. Die unmittelbare Umgebung des toten Märtyrers war im Verständnis der Zeitgenossen von seiner Aura schon geheiligt worden.

756 Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 28; die Nennung der Ordensmeister im Obituar von Modena beispielsweise kann nicht als stichhaltiges Indiz ihrer Verehrung gelten, sondern muss vielmehr als Hinweis ihrer *memoratio* gesehen werden, denn, wo möglich, fanden alle Meister i.d.R. Auflistung, vgl. Dondi, *Missale*, S. 78–80.

757 *Fuere, ut dicebatur, nonnulli, qui corpus viri iam exanimum pulvere superiecto consperserunt et ipsum pulverem suis imponentes verticibus virtutem ex contactu hausisse credebant.* IP, S. 249.

In einer Art Zusatz endet die Erzählung, dass „Gerüchte besagen, dass eine Person stärker als der Rest vom Eifer ergriffen wurde. Er schnitt die Genitalien des Mannes ab und hielt sie in sicherer Verwahrung, um damit Kinder zu zeugen.“ Dies in der Hoffnung, dass daraus ein „Nachkomme entstehe, der ebenso mutig war wie er.“⁷⁵⁸

Ohne Zweifel ist die gesamte Geschichte Gegenstand narrativer Konstruktion und die Verehrungsepisode fügt sich nahtlos ein in den eschatologisch aufgeladenen Tenor des Martyriumberichtes des Jacques de Maillé (s.u. Kapitel 4.4.2.1).⁷⁵⁹ Jedoch zeigt sich, dass es durchaus Versuche gab, einen Templar als Märtyrer zu propagieren, auch wenn die Umstände der Abfassung und Verbreitung speziell des vorliegenden Abschnitts größtenteils im Dunkeln liegen. Wichtig für die Herausstellung der Verehrungswürdigkeit war dabei nicht nur der Ablauf des Martyriumsgeschehnisses als solches und dessen Einbettung in zeitliche und örtliche Spezifika, sondern in gleicher Weise der Hinweis auf eine Reliquienverehrung seitens derer, die Zeugen des eigentlichen Vorgangs waren – auch und vor allem, wenn diese Heiden waren. Sie hatten die Heiligkeit des Templers gesehen und wie der Bericht unmissverständlich deutlich macht, gab es für die Zeugen keinen Zweifel an der Verehrungswürdigkeit seiner sterblichen Überreste.

Jacques de Maillé hat seinen Weg in den Westen als glorreich sterbender Templer zwar gefunden, abseits der Überlieferung im *Itinerarium Peregrinorum* sind aber keine Hinweise kultischer Verehrung nachzuweisen

⁷⁵⁸ *Quidam vero, ut fama ferebat, ardentius ceteris movebatur et abscisis viri genitalibus ea tanquam in usum gignendi reservare disposuit, ut vel mortua membra, si fieri posset, virtutis tante suscitarent heredem.* IP, S. 249.

⁷⁵⁹ Angedeutet bereits in Rother, *Embracing Death*, S. 186–187.

– weder in der *memoratio* noch in Bezug auf seine Reliquien. Ob nach den Ereignissen im Jahr 1187 die Unzugänglichkeit zum Ort des Martyriums eine Rolle spielte, ist unklar. Sollte es einen fortdauernden Kult unter Templern oder Laien gegeben haben, so ist dieser heute nicht mehr greifbar.⁷⁶⁰

Auch die gewaltsame Auflösung des Ordens zwischen 1307 und 1314 liefert Bezüge auf von Templern stammende Reliquien. Dies könnte mit der Tatsache zusammenhängen, dass die Hinrichtung von Jacques de Molay, Geoffrey de Charnay und weiteren Templern für Zeitgenossen überraschend kam und als ungerechtfertigt wahrgenommen wurde, was die Templer zu für die gerechte Sache sterbende Helden werden ließ.⁷⁶¹

„Und siehe, in der Nacht, nach welcher der besagte Meister und sein Mitbruder den Märtyrertod gestorben sind, wurden ihre Asche und ihre Knochen aufgesammelt und als heilige Reliquien von Ordensleuten und anderen religiösen Personen weggetragen und an heilige Orte gebracht“,⁷⁶² berichtet Giovanni Villani. Beider „Standhaftigkeit im Tod“ brachte darüber hinaus „große Bewunderung und Staunen“ bei den Augenzeugen

760 Auch die Obituarien schweigen, siehe z.B. Dondi, *Missale*, S. 112.

761 Vgl. Menache, Sophia, *Contemporary Attitudes concerning the Templar's affair: Propaganda's Fiasco?*, in: *Journal of Medieval History* 8,2 (1982), S. 137–138.

762 *And note, that the night after the said master and his companion had been martyred, their ashes and bones were collected as sacred relics by friars and other religious persons, and carried away to holy places*, Selections from the first nine books of the *crönica fiorentina* of Giovanni Villani, hg. von G. Villani, R. E. Selfe u. P. H. Wicksteed, Westminster 1896, S. 381. Diese Geschichte ist in der Folge auch eingegangen in die *Cronaca Senese* des Agnolo di Tura: *Nota che la notte apref[sso] che fuoro martoriati' el detto maestro e 'l compagno, fuoro ricolte i loro corpi e ossa da' frati e altri religiosi come relique sante, fuoro portate via in sagri luoghi*, *Cronaca Senese* attribuita ad Agnolo di Tura del Grasso detta la *Cronaca Maggiore*, in: *Cronache Senesi*, hg. v. A. Lisini, Bologna 1934, S. 300.

hervor, was der nachträglichen Verehrung „zweier ihnen zugesprochenen Reliquien“⁷⁶³ sicherlich zuträglich war. Zwar betitelt als Reliquien, verliert sich nach ihrer Erwähnung die Spur, sowohl was den weiteren Verbleib, als auch deren kultische Verehrung angeht. Letztere dürfte, wenn die tatsächliche Verehrung nicht nur als Narrativ zu verstehen ist, nicht offen praktiziert worden sein, weil der Orden offiziell in Ungnade gefallen war.

Fast alle im Orden nachweisbaren Reliquien stammen von kanonisierten und damit heiligen Märtyrern. Weil Märtyrer schlicht die Mehrzahl der verfügbaren Heiligen bildeten, überrascht es kaum, dass vornehmlich diese Verehrung fanden. Eine offensichtliche Botschaft transportierten diese Heiligen für die Templer aller Wahrscheinlichkeit nach dennoch: Im Angesicht des nahenden Todes sollten sie ihren Mut nicht verlieren und auf Christus vertrauen.

Die im Orden erhaltenen Herrenreliquien stehen fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Passion Christi und ergänzten einige aus dem theologischen Selbstverständnis des Ordens bekannte Prämissen schlüssig. Allerdings gilt es hier zu konstatieren, dass die Popularität von Chris-

763 [*Sic paratum incendium prompto animo et volenti sustinuisse sunt visi, ut pro suae mortis constantia et abnegatione finali cunctis videntibus admirationem multam intulerint ac stuporem; due vero reliqui adjudicato sibi carceri sunt reclusi*, Guilelmus de Nangiaco, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300*; avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368, hg. von H. Géraud, Paris 1843, S. 403–404; vgl. ein ähnlicher Eintrag bei: *Continuatio chronici Girardi de Fracheto*, in: RHGF 21, S. 40, der *reclusi* zu *inclusi* abändert.

tusreliquien universell war und den allgemeinen christologischen Devotionspräferenzen des 12. und 13. Jahrhunderts entsprach⁷⁶⁴, schließlich war Christus „Haupt der Gemeinschaft aller Heiligen“⁷⁶⁵.

Reliquien von Heiligen, die einen dezidiert militärischen Bezug aufweisen, sind darüber hinaus gänzlich abwesend; ob dies lediglich der fragmentierten Quellenlage geschuldet oder Abbild der Devotionspraxis ist, bleibt unklar.

Auch scheitern Versuche, anhand der vorhandenen Reliquien eine Rangfolge abzulesen⁷⁶⁶ und Indizien, die eine Reliquienverehrung gefallener Templer im Orden, wie auch außerhalb angehen, verlieren sich in Folge der Auflösung des Ordens. Wenn auch die Vermutung nahe liegt, dass die körperlichen Überreste eines für Christus gestorbenen Märtyrers eine besondere Wirkung auf Templer im Speziellen gehabt haben, so ist dies weder zu verifizieren, noch zu widerlegen.

Bis zu welchem Grad die Reliquienverehrung Ergebnis der Martyriumsspiritualität oder Ausdruck eines gesamtchristlichen Kultphänomens jener Zeit ist, lässt sich nicht sagen.⁷⁶⁷ Möglicherweise ist von einer Art

764 Vgl. Toussaint, Kreuz, S. 31.

765 Angenendt, Heilige, S. 214.

766 Toussaint ist der Auffassung, dass der „Rang und die Verehrung, die bestimmten Reliquien an bestimmten Orten zukam, [...] sich allenfalls an ihrer Stellung in mittelalterlichen Inventaren und Schatzverzeichnissen ablesen“ lässt. Diese Methode scheidet im Falle der Templereinventare aus, da diese nicht von Ordensmitgliedern selbst, sondern von offiziellen Beamten verfasst wurden, Toussaint, Kreuz, S. 31.

767 Nicholson, Saints, S. 101: „The first point to note is nearly all of these were well-known saints much venerated in Latin Christendom from the twelfth century onwards. [...]. The other saints were very widely venerated, and to a certain extent selection of a saint such as St Katherine of Alexandria, one of the most popular saints of the late middle ages, only reflected the popular devotion of the day.“

Verehrungsopportunisten auszugehen, der sich schlicht nach der Verfügbarkeit allseits begehrter Reliquien richtete. Waren, bedingt durch die weitreichenden Netzwerke des Ordens in den Osten, viele Reliquien verfügbar, wurden diese auch angehäuft, wie das Beispiel Peñíscola zeigt, zum eigenen Heil, wie auch dem der Laien, der Pilger und der eigenen Kasse.

3.3.2 Devotionsdarstellungen

Neben der Reliquienverehrung bildeten die Abbildungen von Heiligen im Kirchenraum eine zweite Möglichkeit, mit verehrungswürdigen Vorbildern und Fürsprechern in Kontakt zu treten. Ist die Form des Austausches bei Reliquien primär auf Nähe und Haptik ausgelegt, stellen Bildnisse rein visuelle Bezugspunkte dar. Die Darstellung biblischer und heiliger Personen vergegenwärtigte ihre Präsenz und hielt ihre Taten im Gedächtnis der Gläubigen lebendig. Gerade für des Lesens und Schreibens unkundige Ordensbrüder stellte das Medium ‚Bild‘ eine sehr viel zugänglichere Möglichkeit dar, über Leben, Wirken und oftmals vor allem den Tod dieser besonderen Christen mehr zu erfahren, als es zum Beispiel die Predigt zu vermitteln vermochte.

Zu einem noch größeren Teil als im Falle der Reliquien unterlagen Stil und Gegenstand der Darstellung lokalen Einflüssen, sodass nach gegenwärtigem Kenntnisstand in Ordenskirchen der Templer nicht von einem

gemeinsamen Typus der Architektur und Innenraumgestaltung ausgegangen werden darf.⁷⁶⁸

Im Zuge der vorliegenden Untersuchung ist es dennoch unerlässlich, nach Christus- und Heiligendarstellungen aus dem Umfeld des Ritterordens zu fragen⁷⁶⁹, weil sie nicht nur als Ausdruck der Ordensspiritualität bzw. als auf diese Einfluss nehmenden Faktoren Untersuchung finden, sondern auch als Instrument der Devotionssteuerung, sowohl von Ordensmitgliedern wie auch von Laien, verstanden werden müssen.⁷⁷⁰

3.3.2.1 Christusdarstellungen

Christusdarstellungen aus dem Umfeld der Templer zählen im Rahmen der Martyriumsüberlegungen angesichts der immer wieder beschriebenen Zentralität der Christologie nicht nur zu den aufschlussreichsten Bildmotiven, sondern gleichzeitig auch zu den eher seltenen Darstellungen. Die dünne Quellengrundlage ist in diesem Falle nicht gleichbedeutend mit einer geringen Bedeutsamkeit des Motivs.

768 Ähnlich verhält sich dies beim kontroversen Thema der Templerarchitektur, siehe: Lambert, Élie, *L'architecture des templiers*, Paris 1978 und Pál, Ritoók, *The Architecture of the Knights Templars in England*, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. Barber, Aldershot 1994, S. 167–179.

769 Für einen ersten Überblick über Bilddarstellungen in Templerkirchen sei verwiesen auf Curzi, Gaetano, *La pittura dei Templari*, Mailand 2002. Zu spezifischen Details bilden zumeist ältere lokalhistorische Studien immer noch den besten Zugriff, siehe hierzu die nachfolgenden Fußnoten.

770 Vgl. hierzu Schenk, der Überlegung folgend, dass Templerkirchen sehr viel zugänglichere Orte waren als man dies bisher angenommen hatte, Schenk, *Cult*, S. 219.

Zwei Darstellungen unterschiedlichen Zustandes sind in der Templerkirche in San Bevignate in Perugia, Italien, erhalten. Zwischen 1260 und 1270 entstand die Kreuzigungsszene der rückseitigen Apsis, die zentral über dem Altar, unterhalb des Fensters und einem das Schiff dominierenden Kreuzes absolut symmetrisch lokalisiert ist. Die Darstellung ist in schlechtem Zustand, der Kopf Christi ist unkenntlich, wie auch der Unterleib und die Beine. Zu erkennen sind zu seiner Rechten seine Mutter Maria und zu seiner Linken der Lieblingsjünger Johannes, beide vereint im trauernden Gestus.

Der Körper Christi ist erkennbar mit vier Nägeln fixiert. Entsprechend diesem Darstellungstypus sind seine Füße unterstützt von einem *trunctus*, bzw. *suppedaneum*, einer Art Holzkeil, der das Aufsetzen der Füße erlaubt, um die Leiden zu verlängern. Christi Haupt, eingebettet in einen Nimbus, muss entsprechend der Körperhaltung zu seiner Rechten geneigt gewesen sein und sein ausgemergelter Körper wirkt im Leiden gekrümmt und verdreht. Die Sehnen an den Armen treten hervor. Daher stufte Pietro Scarpellini die Darstellung wohl zu Recht als *Christus patiens*, als „leidenden Christus“, ein.⁷⁷¹ Entsprechend dürften Christi Augen ur-

⁷⁷¹ Scarpellini, chiesa, S. 108–109; zum Motiv des Christus als Leidenden, siehe Bloch, Peter. u. Legner, Anton, „Christus, Christusbild“, in: LCI 3, Sp. 414–419, insbesondere 415–416 und 418–419.

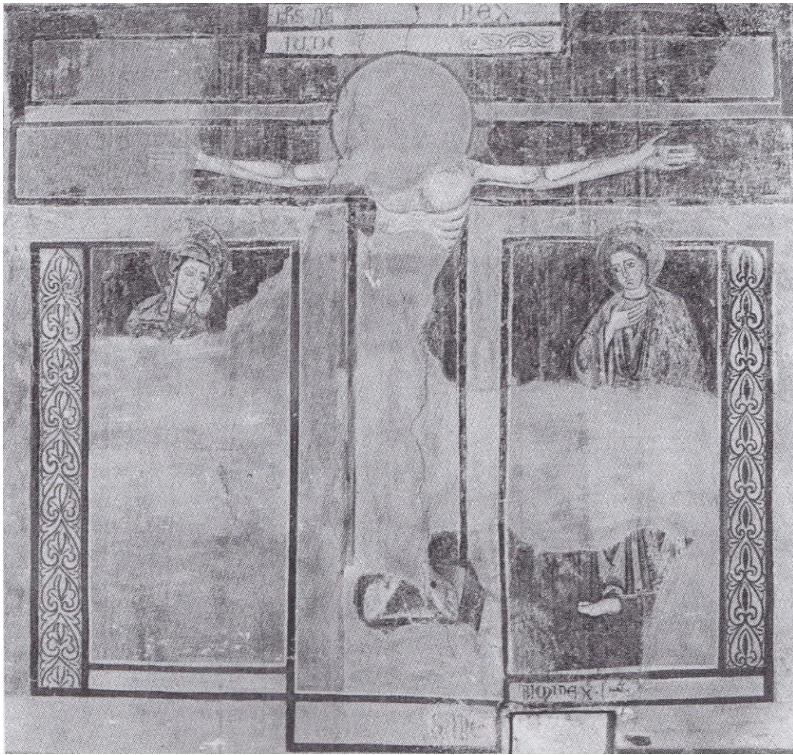


Abbildung 5: Christus patiens, Zentrum der Apsis, San Bevignate, Perugia; aus: SCARPELLINI, Pietro, *La chiesa di San Bevignate, i Templari e la pittura perugina del Duecento*, in: *Templari e Ospitalieri in Italia*, ed. M. RONCETTI, Mailand 1987, S. 109.

sprünglich als Zeichen des bereits eingetretenen Todes geschlossen gewesen sein.⁷⁷² Auffällig ist die Absenz eines eindeutigen Kreuzes im Rücken Christi. Ob sein Körper die Speerwunde an der Seite aufwies, ist

⁷⁷² Parallelen zum bekanntesten Vorläufer dieser Art, des ottonenzeitlichen Gerokreuzes, liegen nahe, siehe hierzu: Klein, Bruno, *Das Gerokreuz: Revolution und Grenzen figürlicher Mimesis im 10. Jahrhundert*, in: *Nobilis arte manus: Festschrift zum 70. Geburtstag von Antje Middeldorf Kosegarten*, hg. v. B. Klein u. Wolter von dem Knesebeck, Harald, Dresden 2002, S. 43–60 und Imdahl, Max, *Das Gerokreuz im Kölner Dom*, Stuttgart 1964.

aufgrund des Zustandes nicht rekonstruierbar. Obwohl die Kreuzigungsszene auf jegliches Blut verzichtet, ist Christus erkenntlich als Opfer, keineswegs als Sieger über den Tod.⁷⁷³

Die Kreuzigungsszene kann komplementär zum Motiv auf der rechten Seite der Apsis gelesen werden, die ganz vom Motiv des Jüngsten Gerichts in Anspruch genommen wird.⁷⁷⁴ Christus, der Weltenrichter, erscheint nun als das vollständige Gegenteil des schwachen Gekreuzigten. Thronend, die Apostel sowie zwei Engel um sich vereint, tritt er dem Betrachter aufrecht, mit ausgebreiteten Armen, erhobenen Hauptes und mit weit geöffneten Augen entgegen. Seine Handflächen sind dem Betrachter zugewandt, sie weisen die Wundmale der Kreuzigung auf und sein Gewand spart seine rechte Flanke aus, um die Speerwunde preiszugeben. Selbst als Auferstandener bleiben die Wunden sichtbarer Teil seines Opfers.⁷⁷⁵ Dass für die Szene der Auferstehung die jesuanischen Leiden nicht wegzudenken sind, wird durch ein markantes Detail weiter unterstrichen: Unter ihm und zu seiner Rechten sind die Marterwerkzeuge abgebildet, die in Kombination mit der Christusdarstellung zu Triumphsymbolen werden.

773 Damit heben sich diese Darstellungen klar ab von frühmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen, die Christus als siegenden König, mit Krone und offenen Augen, darstellen, vgl. Fulton, *From Judgment to Passion*, S. 53–59 und 142–154. Eine sehr ähnliche Darstellung sieht Scarpellini in der gegen 1270 angefertigten Kreuzigungsszene in der Gemeindegkirche in Perugia, siehe Scarpellini, *chiesa*, S. 110.

774 Vgl. Curzi, *pittura*, S. 41–43.

775 Vgl. Bloch u. Legner, „Christus, Christusbild“, in: *LCI 3*, Sp. 407–409.



Abbildung 6:
Leidenswerkzeuge Christi,
San Bevignate, Perugia.
Foto: Carlo Fiorucci 1986,
Kunsthistorisches Institut
Florenz, Online.

Halbrechts neben ihm befindet sich der Dornenkranz, links daneben der Speer des Longinus sowie ein Stab mit einem Essigschwamm. Von ersterem und letzterem besaß der Orden Reliquien (siehe vorangegangenes Kapitel). Direkt unter Christus sind zwei (der vormals vier) Nägel um einen weiteren, nicht erkenntlichen Gegenstand angeordnet. Die vier Nägel entsprechen dem Viernageltypus der Kreuzigungsszene.

Die zwei Register unter dem thronenden Christus zeigen wechselseitig die Verehrung Christi und sich aus dem Grab erhebende Menschen, denen das Gericht bevorsteht.

Betrachtet man die Gesamtheit des Bildprogramms und berücksichtigt die Position der Zelebranten während der Liturgie, so zeigt

sich: Laien wie Ordensbrüder hatten beim Betreten der Kirche und beim Feiern der Messe ausschließlich den gemarterten Christus am Kreuz vor Augen, denn der auferstandene Christus als Richter über die Welt ist aufgrund der Enge der Apsis lediglich vom Altarraum sichtbar, nicht aber vom Kirchenraum.

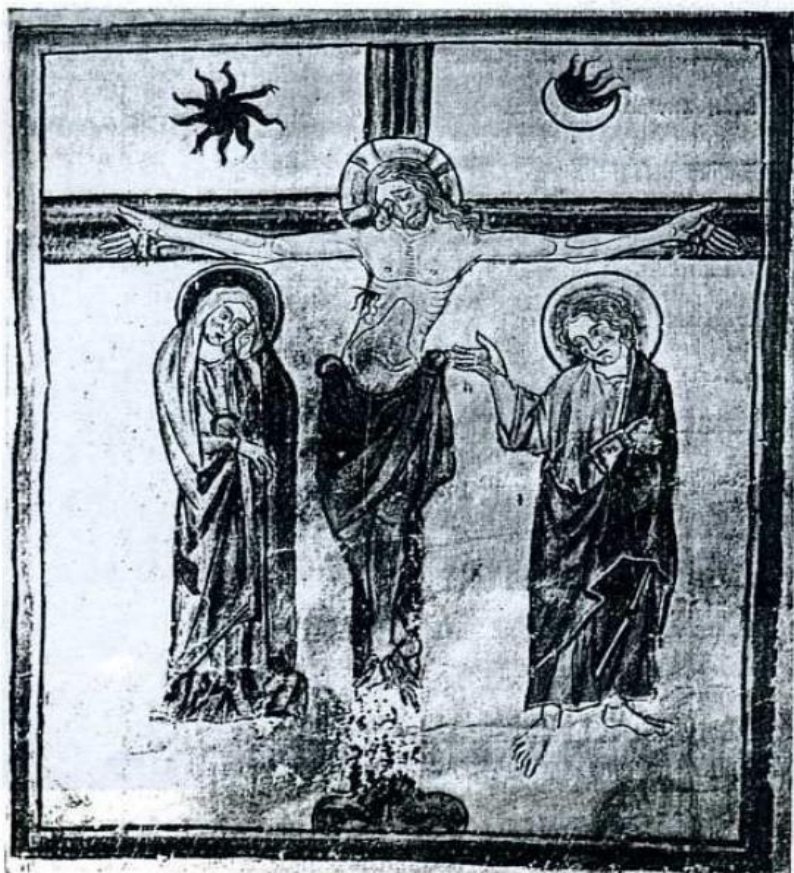


Abbildung 7: Kreuzigungsszene im Templersakramentar Palau, aus: FUGUET SANS, Joan, Pinturas, miniaturas y graffiti de los Templarios en la Corona de Aragón, in: Religiones militares, contributi alla storia degli ordini religioso-militari nel Medioevo, hg. v. A. LUTRELL u. F. TOMMASI, Città di Castello 2008, S. 261.

Aufschlussreich ist das durch die Positionierung der Kreuzigung ange-deutete Heilsnarrativ. Christus am Kreuz ist vom Betenden aus im Zent-rum direkt ‚auf dem Altar angeordnet und nimmt dadurch das apokaly-p-tische Bild des sich auf dem Opfertisch für die Menschheit hingebenden Lammes auf. Die der Gestaltung inneliegende Bewegung verweist nach

oben und mündet schließlich in erwähntem Kreuz über dem Fenster im Zentrum der Apsis.

Schon aus architektonischen Gründen ist eine derartige Wirkung der Kreuzigungsszene in der Templerkirche in Paulhac in der französischen Diözese Limoges des Départements Creuse nicht erzielt worden. Das Fenster im Chorraum der Ostwand nimmt einen so großen Raum ein, dass eine Positionierung der gegen Ende des 13. Jahrhunderts angefertigten Wandgemälde nicht zentral, sondern nur um das Fenster herum möglich war. Was von der Darstellung erhalten ist, deutet auf einen ähnlichen, auf die Leiden abzielenden Kreuzigungstypus hin, wie er für San Bevignate festgehalten wurde.⁷⁷⁶ Die Kombination mit der unmittelbar zu Füßen der Kreuzigung dargestellten Maria mit Kind verstärkt den Eindruck des Opfers.⁷⁷⁷

Eine weitere Kreuzigungsszene ist in San Bevignate auf der der Apsis vorgelagerten Westfassade abgebildet, die leider weder von Curzi noch Scarpellini visuell erfasst worden ist. Die Abbildung ist stark fragmentiert, scheint aber sehr viel detailreicher ausgearbeitet gewesen zu sein als die Kreuzigungsszene in der Apsis selbst. Erneut handelt es sich um einen Viernageltypus der Christusdarstellung und es sind links und rechts über

⁷⁷⁶ Siehe Andrault-Schmitt, *Creuse*, S. 167–173; id., *L'imitation des apôtres*, S. 117–151 sowie Kirch, *Milites Christi*, S. 130; letztere vergleicht die Arbeit in Paulhac mit der Kreuzigungsdarstellung aus der Johanniterkirche Lavaufanche.

⁷⁷⁷ Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 128. Ein schön erhaltener Kapitellenzyklus mit Szenen aus dem Leben Jesu findet sich am Eingangportal der Templerkirche Montsaunès, siehe hierzu im Detail Laborde, F., *L'Église des Templiers et les vestiges du château de Montsaunès (Haut-Garonne)*, in: *Revue de Comminges* 93 (1980), S. 235–238.

Maria und Johannes zwei Engel zu sehen.⁷⁷⁸ Weitere Details lassen sich nicht erschließen.

Neben Kreuzigungsszenen im Kirchenraum sind aus dem Umfeld des Ordens auch einige Christus-Illustrationen in Messbüchern und liturgischen Texten erhalten. Der Unterschied zu Kreuzigungsdarstellungen im Sakralraum dürfte vor allem darin liegen, dass die in liturgischen Büchern vorhandenen Darstellungen einen sehr viel kleineren Rezipientenkreis hatten, als Darstellungen in einem Sakralraum selbst, ganz zu schweigen von tatsächlicher Größe und Umfang. Dennoch lohnt ein Blick auf diesen Darstellungstypus, bildete er doch Bestandteil des direkten Umfelds einiger Brüder oder war möglicherweise Ergebnis von Auftragsarbeiten Seitens des Ordens.

Eine sehr gut erhaltene Kreuzigungsdarstellung aus dem unmittelbaren Umfeld des Templerordens ist in einem wenig bekannten Sakramentar des Ordens aus Aragon enthalten. Das Sakramentar stammt aus der *Pa-lau Reial Menor* in Barcelona und wurde vor 1245 angefertigt.⁷⁷⁹

Angesichts des Illustrationsstils wird angenommen, dass das Sakramentar die Kopie einer französischen Arbeit ist.⁷⁸⁰ Ein entscheidender Unterschied zu der vorangegangenen Darstellung liegt zunächst in der Entwicklung hin zum Dreinageltypus der Kreuzigungsdarstellung, denn die Beine Christi sind überschlagen, sein rechtes, nachgeordnetes Bein in ty-

⁷⁷⁸ Vgl. Scarpellini, *chiesa*, S. 109.

⁷⁷⁹ Vgl. Fuguet Sans, *Pinturas*, S. 249.

⁷⁸⁰ Vgl. *ibid.*, S. 249.

pischer Weise verdreht. Im Auge des Betrachters sollte dieser Darstellungstypus die Anschaulichkeit der Leiden weiter intensivieren.⁷⁸¹ Das Blut aus den Wunden wird angedeutet. Auch in dieser Darstellung ist der Kopf Christi nach rechts geneigt, der wiederum von einem Nimbus und keinem Dornenkranz umgeben ist. Christus scheint bereits tot, denn die Augen sind geschlossen, der Mund ist verzerrt. Arme und Torso lassen markant Sehnen und Gerippe des gekreuzigten Jesus hervortreten. Welt der Gemarterte noch unter den Lebenden, so wohnt ihm keinerlei Hoffnung inne, sondern er ist zu sehen in seiner schwersten Stunde.⁷⁸²

Auffallend sind Sonne und Mond auf Kopfhöhe des Gekreuzigten. Weil sich gemäß der Evangelien beide Gestirne in der Zeit der Kreuzigung verfinstern, sind sie damit zunächst Zeichen von Trauer und Not.⁷⁸³ Die Illustration stellt jedoch eine weitere Bedeutungsebene her, die sich möglicherweise aus der Offenbarung des Johannes erschließt. Denn diese Schau der Endzeit macht häufigen Gebrauch von den Gestirnen.⁷⁸⁴

781 Vgl. Lutz, Bild, S. 50; zum Darstellungstypus der Lendenschürze Christi und dessen Aussagegehalt siehe: Hürkey, Edgar, Das Bild des Gekreuzigten im Mittelalter: Untersuchungen zu Gruppierung, Entwicklung und Verbreitung anhand der Gewandmotive, Worms 1983.

782 Eine vom Typus her ähnliche Arbeit ist bekannt aus dem Sakramentar der Grabeskirche in Jerusalem, das heute in London liegt, siehe Folda, Crusader art, S. 210–211.

783 Vgl. Mt 27,45; Lk 23,44–45: „Und es war schon um die sechste Stunde, da kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde, weil die Sonne ihren Schein verlor; der Vorhang des Tempels aber riß mitten entzwei.“ Gestirne wie Sonne und Mond tauchen auch in anderen Konstellationen im sakralen Raum von Tempelkirchen auf, so zum Beispiel gut erhalten in der Kirche Montsaunes, vgl. Laborde, L'Église, S. 351; Interpretationsansätze hierzu legte unter anderem Sonia Kirch-Abad vor, siehe Kirch, Milites Christi, S. 149–155.

784 Vgl. Langenberg, Heinrich, Die prophetische Bildsprache der Apokalypse: Erklärung sämtlicher Bilder der Offenbarung, Metzingen/Württ. 1992, S. 245–249.

Sonne und Mond sind in der Offenbarung Boten der Endzeit, weil es ein Engel „vom Sonnenaufgang heraufkommen[d]“ ist, der den 144.000 gerechten Märtyrern das Siegel des Heils aufdrückt, mit welchem der Tag des Herrn anbricht. Offenbarung 19,17 beschreibt einen weiteren Engel „in der Sonne stehend“. Er verkündet das sogenannte Gerichtsmahl und



Abbildung 8: Kreuzigungsszene, Sakramentar von Modena, aus: DONDI, Cristina, *Missale vetus ad usum Templariorum*, in: *Il Messale dei Templari di Reggio Emilia*, hg. V. D. BORETTI, Reggio Emilia 2008, S. 80. Original in der Biblioteca Capitolare in Modena.

damit den Tod aller Sünder und Frevler. Dies leitet das Jüngste Gericht und das tausendjährige Reich ein.⁷⁸⁵ Wenn das Gericht vollzogen ist und das Himmlische Jerusalem errichtet wurde, werden weder Sonne noch Mond länger gebraucht, „denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und

⁷⁸⁵ In Mal 3,20 ist von der „Sonne der Gerechtigkeit“ die Rede. Jes 30,26 formuliert: „Das Licht des Mondes wird dem Sonnenlichte gleichen, und das Licht der Sonne wird siebenfältig sein wie das Licht von sieben Tagen, am Tage, da Jahwe die Wunde seines Volkes verbindet und die Striemen seiner Schläge heilt.“

ihre Leuchte ist das Lamm“⁷⁸⁶.

Diese Verbindung zwischen den Gestirnen und dem anbrechenden Königreich wird in der Kreuzigungsszene im Sakramentar aufgegriffen: Das aus den Wunden Christi strömende Blut bildet eine gestalterische Einheit mit Sonne und Mond und kündigt auf diese Weise von dem aus Jesu Blutvergießen resultierendem Heil in Form der Endzeit. Um ein weiteres Mal sind es also Opfer und Blut, die den Kern der Erlösungsbotschaft konstituieren.

Ähnliche stilistische Mittel sind in der Kreuzigungsdarstellung auf f. 23 des Templer-sakramentars von Modena erkennbar.⁷⁸⁷ Auch sie könnte, wie die gestalterische Ähnlichkeit mit den ausgestalteten Initialen nahelegt, französischem Einfluss entsprungen sein.⁷⁸⁸ Markantester Unterschied ist der Rückgriff auf den Viernageltypus der Kreuzigungsdarstellung, der zur Folge hat, dass der Leidenscharakter weniger stark zum Ausdruck kommt. Zwar ist auch in dieser Darstellung Christi Haupt zur Rechten eingesunken und seine Mundwinkel nach unten gezogen, allerdings sind seine Augen offen und sein Körper wirkt weniger am Kreuz hängend, als vielmehr stehend, fast schwebend, was Reminiszenzen an den Sieger-Charakter früherer Darstellungen andeutet. Maria und Johannes sind vereint im trauernden Gestus mit geneigten Häuption und flehenden Gebärden. Jesus trägt weder Königskrone noch Dornenkrone. Sein Haupt ist umgeben von einem Nimbus, der, in der gleichen Farbe wie das Kreuz gestaltet, sein Heil anzeigt. Über der Rechten und Linken

⁷⁸⁶ Offb 21,23.

⁷⁸⁷ Vgl. Dondi, *Missale*, Illustrationen zwischen S. 80 und 81.

⁷⁸⁸ Vgl. *ibid.*, S. 79.

stehen Mond und Sonne, die, mit Gesichtern ausgestattet, Christus anblicken und auf die Offenbarung und die endzeitliche Dimension des Ereignisses verweisen. Blut und Wundmale sind gänzlich absent in der Darstellung.

Neben der Kreuzigungsdarstellung ist es vor allem das Motiv der *Maiestas Domini*, welches in einigen Templerkirchen zu finden ist⁷⁸⁹, eindrucksvoll in der Apsis der Kapelle in Villemoison, eingebettet in eine Mandorla.⁷⁹⁰ Weitere Beispiele dieses sich aus Jesaja 66,1 speisenden Typus finden sich in teils sehr schlechtem Zustand laut Sonia Kirch-Abad in Messac, Ille-et-Vilaine, Frankreich⁷⁹¹, in Auzon, Poitou-Charentes, Frankreich⁷⁹² sowie in der Templerkapelle Paulau, Barcelona.⁷⁹³

Die diskutierten Darstellungen unterliegen in Stil und Linie lokalen Einflüssen und lassen sich aus kunsthistorischer Sicht nur begrenzt vergleichen.⁷⁹⁴ Dennoch vermittelt eine Zusammenschau der Abbildungen einen Eindruck davon, wie unterschiedlich mit dem Thema des Kreuzestodes Christi umgegangen wurde und in welcher Weise er sich visuell den Ordensrittern und –geistlichen präsentierte.

789 Zur Genese dieses Darstellungstypus, siehe: van der Meer, Frits, „*Maiestas Domini*“, in: LCI 3, Sp. 136–142 sowie insgesamt Sedlmayer, Hans, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950.

790 Vgl. Curzi, *pittura*, S. 56–57; Kirch, *Milites Christi*, S. 14.

791 Vgl. *ibid.*, S. 12.

792 Vgl. *ibid.*, S. 5–6.

793 Vgl. Fuguet Sans, *casa*, S. 108.

794 Vgl. Fuguet Sans, *Pinturas*, S. 237–252; Scarpellini, *chiesa*, S. 108–110.

3.3.2.2 *Maria compatiens*

In den Kreuzigungsszenen mitvertreten ist neben dem Jünger Johannes stets die Gottesmutter Maria, die sich im Laufe des 12. Jahrhunderts zu einer der beliebtesten Heiligen entwickelte.⁷⁹⁵ Der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux sah Maria im Rahmen der Einzug haltenden Vermenschlichung der Person Jesu im Moment der Kreuzigung vor allem als Mutter. Durch die empathische Anteilnahme am Leiden ihres Sohnes am Kreuz erlangt auch Maria einen neuen Stellenwert, denn ihre Einwilligung zum Opfer ihres Sohnes war notwendige Voraussetzung für das Erlösungswerk.⁷⁹⁶ Diese Erkenntnis führte in der Folge auch in der Volksfrömmigkeit zum Bild der *Maria consolatrix*, das ausdrückt, dass „Marias Teilnahme am Leiden und Sterben ihres Sohnes in der Überzeugung bestärken konnte, dass sie hilft, wenn Sterbende ihrer Fürsprache bedürften“⁷⁹⁷. Man sprach ihr die herausragende Mittlerrolle zwischen Christus und den Menschen zu.⁷⁹⁸

795 Bynum, Caroline Walker, "...And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion, hg. v. C. W. Bynum, New York 1991, S. 151–180; siehe auch Courth, Franz, Frieling, Reinhard, Grote, Heiner u. Nauerth, Claudia, „Maria/Marienfrömmigkeit“, in: TRE 22, S. 115–161 und Braunfels, Wolfgang, „Maria, Marienbild“, in: LCI 3, Sp. 154–210.

796 *Expectamus et nos verbum miserationis, o Domina, quos miserabiliter permit sentential damnationis. Et ecce offertur tibi pretium nostrae salutis: statim liberabimur, si consentis.* Bernardus Claraevallensis, In laudibus virginis matris, in: SBO 4, S. 53; vgl. Wipfler, Corpus, S. 13 und Schreiner, Maria, S. 88–98.

797 Schreiner, Maria, S. 80

798 Vgl. z.B.: *Non est dubium, quidquid in laudibus Matris proferimus, ad Filium pertinere, et rursus, cum Filium honoramus, a gloria Matris non recedimus.* Bernardus Claraevallensis, In laudibus virginis matris, S. 46.

Bernhard äußert sich ausführlich zu seinem Verständnis der Rolle Mariens.⁷⁹⁹ Sie habe ihren Sohn gerne geopfert, weil „dies nämlich ein angenehmes Opfer ist, ein Opfer Gott überaus wohlgefällig [*Deo placens*], ein lebendiges Opfer [*hostia viva*]“⁸⁰⁰. Diese Formulierung ist nicht unbekannt, denn sie findet sich fast wörtlich auch in der Templerregel (siehe Kapitel 2.4.3): „Durch meinen Tod ahme ich den Tod des Herrn nach, denn so wie Christus für mich sein Leben gegeben hat, so bin ich bereit, mein Leben für das der Brüder zu geben. Dies ist ein angemessenes Angebot, ein lebendiges [*hostiam viventem*] Opfer und Gott wohlgefällig [*Deoque placentem*]“.⁸⁰¹

Es ist anzunehmen, dass durch Parallelen wie diese ein mariologischer Rahmen geschaffen wurde, der Maria auch für die Templer zu einer Art Mutter werden ließ, die ihre ‚Söhne‘, die Templer, immer wieder aufs Neue opferte, genau wie einst ihren leiblichen Sohn Jesus.

Der mariologische Einfluss seitens der Zisterzienser scheint schon durch den Einfluss Bernhards auf die Marienverehrung wie auf den Templeror-

799 „No Cistercian came to be as closely associated with devotion to Mary as St Bernard of Clairvaux.“ Rubin, *Mother*, S. 150.

800 *Haec est enim placabilis hostia, hostia Deo placens, hostia viva. Sed in oblatione illa tres fuisse leguntur, et in hac quoque tria nihilominus a Domino requiruntur. Fuit in ea oblatione Ioseph sponsus Matris Domini, cuius filius putabatur; fuit et ipsa virgo Mater, et puer Iesus qui offerebatur.* Bernardus Claraevallensis, *In purificatione Sanctae Mariae*, S. 343–344.

801 *Calicem salutaris accipiam' id est morte, id est morte mea mortem domini imitabor, quia sicut Christus pro me animam suam posuit, ita et ego pro fratribus animam meam ponere sum paratus. Ecce competentem oblationem, ecce hostiam viventem Deoque placentem.* Templerregel, S. 6.

den insgesamt wahrscheinlich. Jedes einzelne Zisterzienserklöster unterstand ihrem Patronat.⁸⁰² Ein aufschlussreiches Indiz für diesen Zusammenhang zwischen Bernhard, Marienverehrung und den Templern ist der Bernhardsaltar der mallorquinischen Tempel in Palma, der die älteste Darstellung einer ‚Lactatio‘ im Zusammenhang mit Bernhard von Clairvaux zeigt.⁸⁰³ Bernhard empfängt kniend und mit zum Gebet gefalteten Händen den aus Marias Brust tretenden Milchstrahl mit seinem Mund. Weil Maria das Jesuskind auf den Händen hält, stellt der Milchstrahl eine Verbindung zwischen der Trias Bernhard, Christus und Maria her. Die Bedeutsamkeit Mariens als Vermittlerin zum Heil wird deutlich.⁸⁰⁴

Eine ähnliche Form der Mariendevotion war den Templern auch andernorts bekannt – zum Beispiel am Marienschrein der Jungfrau von Saidnaya nördlich von Damaskus.⁸⁰⁵ Der Überlieferung nach gab die Marienikone

802 Siehe Mussbacher, Norbert, Die Marienverehrung der Zisterzienser, in: Die Cisterzienser. Geschichte. Geist. Kultur, hg. v. A. Schneider, Köln 1986, S. 165–182 wie auch Barber, New Knighthood, S. 202; Nicholson, Templars, S. 117.

803 Vgl. Salvadó, Altarpiece, S. 48–63.

804 Der Empfang der Milch aus der Brust Mariens beruht auf einer Vision Bernhards, die in verschiedenen Versionen überliefert ist. Übereinstimmend berichten die Texttraditionen, dass Bernhard Furcht davor gehabt haben soll, vor dem Bischof von Chalon zu predigen. Mit inständigen Gebeten habe er sich an die Gottesmutter Maria gewandt, die ihm in der Folge einige Tropfen Milch aus Ihrer Brust auf seine Lippen geträufelte habe. So gestärkt, hielt er die Predigt. Siehe dazu ausführlich Schreiner, Maria, S. 189–192, Schwillus, Liebesmystik, S. 32–34 und Rubin, Mother, S. 150.

805 Vgl. Hamilton, Bernard, Our Lady of Saidnaya: An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades, in: The Holy Land, holy lands, and christian history, hg. v. R. N. Swanson, Woodbridge 2000, S. 207–215; Kedar, Benjamin Z, Convergences of oriental Christian, Muslim and Frankish worshippers: the case of Saydnaya and the Knights Templar, in: The Crusades and the Military Orders: expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity, hg. v. Z. Hunyadi u. J. Laszlovszky, Budapest 2001, S. 89–100.

dort Öl aus ihrer Brust ab, welchem wundersame Kräfte, wie die Heilung von Krankheit, zugesprochen wurde. In Zeiten des Friedens brachten die Templer Öl von dort in ihre Komtureien, um es an die Pilger zu verkaufen. Gleichzeitig sorgte man so für die weitere Verbreitung des Kultes und eine Anbindung der Mariendevotion an den eigenen Orden.⁸⁰⁶ Überhaupt scheinen Templerbesitzungen im Heiligen Land wie das Bollwerk *Castrum Peregrinorum* südlich des heutigen Haifa Marienfrömmigkeit förmlich angezogen zu haben. Basierend auf verschiedenen Lesarten biblischer Geschichten entstanden Kulte um Orte, die Maria besucht hatte und die durch ihre Anwesenheit gesegnet waren – so beispielsweise um einen Stein vor den Toren Atlits, auf dem sie sich ausgeruht haben soll.⁸⁰⁷ Die vor Ort ansässigen Gemeinschaften propagierten diese Frömmigkeitsformen aktiv und verhalfen diesen Stätten so nicht selten zu weitreichendem Ruhm als Pilgerorte.⁸⁰⁸

806 *Quem liquorem fratres Templi ad domos suas deferent, cum inducias habent a paganis, ut peregrinis orationis gratia adventantibus inde distribuant, qui honorem Dei genitricis in diversis mundi partibus reverenter attolant.* Rogeri de Wendover, *Liber qui dicitur flores historiarum*, hg. von H. G. Hewlett, London 1887, S. 7.

807 *Milario est castrum peregrinorum: extra castrum est petra, ubi b. virgo Maria requievit,* Philippi descriptio terrae sanctae. *Drei mittelalterliche Pilgerschriften*, hg. von W. A. Neumann, Wien 1868, S. 76.

808 Vgl. Lotan u. Rother, *Collata* [im Druck].



Abbildung 9: hl. Bernhard (?) mit Crucifix und Jungfrau Maria. Aus: DESCHAMPS, Paul, La peinture murale. Le haut moyen âge et l'époque romane, S. 140.

Das Wunder des Marienschreins von Saidnaya könnte einigen der Templer bekannt vorgekommen sein, denn der mallorquinische Bernhardsaltar arbeitet mit einer vergleichbaren Symbolik. Die Präsenz des Bernhardsaltares legt nicht nur einen „Bernhardzentrismus“ (Salvadó)⁸⁰⁹ der mallorquinischen Templer nahe, sondern zeigt, dass auch das Marienbild der

Templer von Bernhard geprägt gewesen sein muss. Hinzu kamen externe Einflüsse auf das Templer'sche Marienbild, die der althergebrachten Devotion der Mutter Christi entsprangen. Ein weiteres „außergewöhnliches“⁸¹⁰ Bildfragment ist in der Templerkapelle in Metz

809 „Given the lack of direct connections this altarpiece has with the Cistercian proper office and mass, its use by a congregation can only be explained by a liturgy that is decidedly 'bernard-centric' in its composition. [...]. The existence of the altarpiece begs to be intimately associated with the Cistercian liturgy.” Salvadó, Altarpiece, S. 59.

810 Deschamps, peinture, S. 140: „Au mur oriental de cette même chapelle le registre supérieur est orné d'un sujet iconographique tout à fait exceptionnel”.

dargestellt, welches Maria möglicherweise ebenfalls mit Bernhard von Clairvaux zeigt.⁸¹¹

Eine mit Nimbus umgebene Person kniet tonsuriert, mit zum Gebet gefalteten Händen und Pedum über der Schulter, zu Füßen Mariens. Abtsstab und Tonsur sind auch die Merkmale Bernhards auf der Altarabbildung in Mallorca.⁸¹² Die gekrönte Maria hält sitzend in ihrer Linken ein Kreuz, auf welchem ihr schwacher Sohn, in Miniatur und mit eingesunkenem Haupt, zu sehen ist. Mit ihrer Rechten deutet sie auf den Gekreuzigten, während ihr Blick sich Bernhard zuwendet.

In seine einzelnen Bestandteile aufgegliedert stellt die Komposition eine Verschmelzung der verschiedenen Elemente der Bernhard'schen Theologie in einem Bild dar. Zunächst verweist die Darstellung auf eine Verehrung der Jungfrau Maria, denn die Gottesmutter ist Zentrum der Darstellung und überragt alle anderen Elemente der Komposition an Größe. Sie nimmt Bernhards Blick auf und verweist diesen durch ihre Handbewegung weiter auf den gemarterten und ans Kreuz geschlagenen Christus. Die Darstellung folgt damit der zisterziensischen Mariologie, die die Gottesmutter als „unsere Dame, unsere Vermittlerin, unsere Fürsprecherin deines Sohnes“⁸¹³ versteht.

Position und Haltung Mariens zeigen Anleihen aus dem bekannten Motiv der *sedes Sapientiae*, dem Sitz der Weisheit, welcher Maria auf dem

811 Wie bereits erwähnt wurde diese Annahme auch schon geäußert von Bouteiller, Sur, S. 151–154, speziell S. 152.

812 Zu den verschiedenen Darstellungstraditionen des Heiligen, siehe: Paffrath, Arno, Bernhard von Clairvaux 2. Die Darstellung des Heiligen in der bildenden Kunst, Bergisch Gladbach 1990.

813 *Domina nostra, mediatrix nostra, advocate nostra, tuo Filio nos reconcilia*, zitiert nach Rubin, Mother, S. 150, Anm. 112; Vgl. Dutton, Intimacy, S. 62–63.

Thron Salomos (!) sitzend, mit dem Christuskind auf ihrem Schoß, ohne die motivisch jedoch charakteristischen Löwen zeigt.⁸¹⁴ An die Stelle des unschuldigen Kleinkindes rückt im Falle der Templerdarstellung der gemarterte Christus, der durch sein Leiden die Welt erlöst. Das Einhalten der *sedes Sapientiae* Bildkonventionen hat zur Folge, dass die Darstellung Jesu miniaturartig wirkt, was ihr einen eigentümlichen Charakter verleiht. Der Aussagegehalt wird eindrucksvoll unterstrichen: Maria brachte Christus zur Welt, damit er sterben konnte. Sie wusste von Anfang an vom Tod ihres Sohnes.⁸¹⁵ Bernhard im Gegenzug sehnt sich nach der Anteilnahme an dieser von Christus durchlittenen Marter – und braucht dazu Maria als Vermittlerin.

Passionsfrömmigkeit und Mariendevotion sind vereint in einer Darstellung und werden anschaulich verbunden mit ihrem maßgeblichen Begründer, Bernhard von Clairvaux.

Angesichts der vorangegangenen Kapitel scheint eine solche inhaltsschwere Wandmalerei in einer Templerkapelle theologisch wie eschatologisch folgerichtig: Sie ist Beispiel der engen Verbundenheit zwischen Zisterziensern und Templern, wie sie in Kapitel 2.3 beleuchtet wurde.

Die klassische Form der *sedes Sapientiae* Darstellung ist in der Kapelle Paulhac zu finden. Auch diese Wandmalerei im Chor hat einen direkten Bezug zur Kreuzigung, denn sie ist unmittelbar unterhalb der

814 Vgl. Braunfels, „Maria, Marienbild“, in: LCI 3, Sp. 183.

815 Ibid., Kapitel I. sowie IV. und IV.6.c: Sonderformen u. Sondertypen, Maria m. dem Kruzifix, Sp. 156–162, 181–198 insbesondere 194. Vgl. Michna, Christiane, Maria als Thron Salomonis. Vorformen, Blüte und Nachwirkung des mittelalterlichen Bildtypus, Wien 1950 sowie Piper, F., Maria als Thron Salomos und ihre Tugenden bei der Verkündigung, in: Jahrbücher für Kunstwissenschaft 5, hg. v. A. von Zahn, Leipzig 1873, S. 111–121.

diskutierten Kreuzigungsszene angebracht und scheint mit dieser einen Himmel gerichteten Einheit zu bilden, die das jesuanische Opfer betont.⁸¹⁶

Weitere mariologische Elemente sind in der Kirche Coulommiers zu finden, die neben der Verkündigung Marias über der Eingangspforte auch die Verehrung des Jesuskindes durch die Heiligen Drei Könige darstellt.⁸¹⁷ Neben der italienischen Kapelle San Bevignate, die die Gottesmutter mit Kind und zwei Engeln zeigt, waren Maria wie auch die Szene ihrer Verkündigung oder ihre Krönung ebenso in der iberischen Kunst des Ordens oft verwendete Motive, so in Sant Marti de Puig-reig und dem Templersakramentar Palau.⁸¹⁸ In der Kapelle der Komturei Villasilrpa, Spanien, ist eine bekrönte Marienfigur mit Jesuskind auf dem Schoß erhalten.⁸¹⁹

816 Siehe die Abbildung in Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 126 und 128: „Que la Crucifixion soit associée à la Vierge à l'Enfant à droite de la baie est normal: l'évocation du sacrifice, par l'intermédiaire de celle de la Présentation au Temple, implicite, est accentuée par la position debout de l'Enfant.“

817 Vgl. Fuguet Sans, *Pinturas*, S. 244–245 und S. 257; In der Templerkirche im italienischen Ormelle sind beide Szenen ebenfalls zu sehen, allerdings in bedauerndem Zustand, siehe: www.diegocuoghi.com/tempio/ [Zugriff: 2.12.2014]; Die Apside der Kapelle Ruou, Provence, zeigt die Krönung der Jungfrau Maria, wie auch die Templerbesetzung in Neuilly-sous-Clermont, siehe: Curzi, *pittura*, S. 61–62.

818 Vgl. Fuguet Sans, *Pinturas*, S. 249 und 260 sowie ead., *L'arquitectura dels templers a Catalunya*, Barcelona 1995, S. 310–321.

819 Vgl. Nicholson, *Knights*, S. 142–143. Zu den eher klassischen Mariendarstellungen siehe Braunfels, „Maria, Marienbild“, in: *LCI 3*, Sp. 154–194.

3.3.2.3 Heiligendarstellungen

Eine weit größere Anzahl an Bilddarstellungen ist von Heiligen und biblischen Personen in den Kirchen des Templerordens erhalten. Bereits ein erster Blick auf den Typus vieler dieser Arbeiten offenbart eine Fokussierung auf die Martyrien dieser Heiligen.

Ähnlich wie im Falle der Reliquienverehrung sind einige Heilige häufiger Gegenstand bildlicher Darstellung als andere. Das Martyrium der hl. Katharina von Alexandrien sowie der hl. Georg sind bei den Templern einige der prominenteren Bildmotive.⁸²⁰

Georg, ein Ritter aus Kappadokien in der heutigen Türkei, rettete der *Legenda Aurea* zufolge eine Prinzessin vor einem grausamen Drachen, der schon zahlreiche Opfer gefordert hatte. Der heilige Streiter, im Zeichen des Kreuzes siegend, beeindruckte die Bewohner der Stadt dermaßen, dass sich mehrere tausend von ihnen taufen ließen.⁸²¹ Obwohl die Episode mit dem Drachen erst vergleichsweise spät Einzug in die Überlieferung Georgs hielt⁸²², wird sie ohne Zweifel in der Templerkapelle Cressac wie auch in der Kirche Coulommiers dargestellt. Auch in Cressac ist das

820 Vgl. Nicholson, *Saints*, S. 92–93.

821 Vgl. Pollems u. Restle, „Georg“, in: *LexMa* 4, Sp. 1273–1275.

822 „Es besteht kein Zweifel, daß es die Kreuzfahrer waren, die für die unglaublich rasche Verbreitung der Drachenkampfgeschichte in ihren Heimatländern verantwortlich sind. Ja, diese Legende und die Art ihrer Verbindung mit der Geschichte des großen Patrons und Schlachtenhelfers der Ritter konnte nur im religiösen Milieu der ersten Kreuzfahrergeneration aus all den vorgefundenen Traditionsströmen jene endgültige Neuprägung finden, die nicht nur die Ikonographie aller Georgsdarstellungen von nun an bestimmte, sondern im Westen auch einen außerkirchlichen Georgskult ermöglichte.“ So resümiert Braunfels-Esche, Sigrid, *Sankt Georg. Legende, Verehrung, Symbol*, München 1976, S. 25.

symbolische Ringen des Guten – symbolisiert durch Georg – gegen das gottlose Chaos dargestellt. Georg stellt sich mit Schwert und Schild schützend vor eine feine Dame und verteidigt sie gegen einen grimmigen Drachen⁸²³, während Georg in Coulommiers beritten ist und sich mit Lanze auf den Gegner stürzt.⁸²⁴ Auch einige Siegel zeigen vermutlich das Konterfei Georgs, ohne sich dabei aber auf Drache oder Martyrium zu beziehen.⁸²⁵

Zurecht wurde betont, dass es zuvorderst aber nicht die Taten Georgs zu Lebzeiten waren, die seine Verehrung im Christentum bedingten, sondern sein gewaltsam erlittener Tod aufgrund seines Glaubens.⁸²⁶ Im Kontext der Kreuzzüge scheint dieser Aspekt aber in den Hintergrund getreten zu sein und auch im speziellen Fall der Templer gibt es keine Belege, die nahelegen, dass die Martyriumskomponente in der Georgsverehrung zentrales Devotionsmerkmal gewesen sein könnte.⁸²⁷ Vielmehr war es das universell anwendbare Topos „des Kampfes der guten christlichen Ordnung gegen das chaotische Böse“ das sich der Popularität erfreute und für die Ritterorden, Deutschorden wie Templer, Identifikationspunkte bot.⁸²⁸ „Oft genug wurde dieses Motiv, das identisch war mit den

823 Vgl. Curzi, *pittura*, S. 23–24.

824 Vgl. *ibid.*, S. 63.

825 Vgl. Nicholson, *Knights*, S. 150.

826 Vgl. *ead.*, *Saints*, S. 103.

827 Auch Udo Arnold kam zu dem Schluss, dass bei der Verehrung „nicht das Martyrium, sondern der Drachenkampf des Heiligen im Vordergrund“ stand, Arnold, Udo, *Georg im Deutschen Orden bis zur Regelreform im 17. Jahrhundert*, in: *Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhäus/Böhmen (Jindřichuv Hradec). Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge*, hg. v. E. Volgger, Marburg 2002, S. 168.

828 Vgl. Wüst, Marcus, *Studien zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Weimar 2013, S. 22–26.

Kreuzzugsvorstellungen gegen die Mohammedaner, als Grundmotiv gesehen für Mission im Zeichen des Kreuzes.“⁸²⁹

Von der hl. Katharina finden sich Darstellungen in den Kirchen von Paulhac⁸³⁰, Metz⁸³¹ und Montbellet⁸³², wobei letztere auch ihr Patronat trägt. Gemäß der *Legenda Aurea* sollte Katharina, nachdem sie verschiedene Menschen zum Christentum bekehrt hatte, zunächst mittels eines Rades hingerichtet werden, welches unter anderem mit spitzen Nägeln versehen gewesen sein soll (Dieses Detail findet sich auf der Darstellung in Paulhac).⁸³³ Als ein Engel aber auf Geheiß Katharinas dieses Marterwerkzeug zerstörte, wurde sie enthauptet, woraufhin Milch ihrem Körper entsprang, nicht aber Blut.⁸³⁴ Als Tochter des alexandrinischen Königs besaß sie dezidierten Bezug nach Outremer und auch ihr Martyrium gegen die sich dem Heil verwehrenden Ungläubigen birgt gewisse Parallelen zum Ritterorden. Allerdings wurde sie nicht nur von Templern verehrt. Ihr Gedenken war in der mittelalterlichen Gesellschaft tief verankert.⁸³⁵ Auch

829 Arnold, Georg, S. 168.

830 Vgl. Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 126–127.

831 Vgl. Deschamps, *peinture*, S. 140. Diese Darstellung zeigt die Verbrennung der 50 Gelehrten, die die hl. Katharina von der Falschheit des Christentums überzeugen sollten. Als sie dies nicht vermochten und stattdessen selbst zum Christentum konvertierten, wurden diese den Flammen überantwortet.

832 Vgl. *ibid.*, S. 137–138 sowie die Abbildungen Nr. LXXII; in Montbellet ist nur ihre Person zu sehen, nicht der Martyriumsakt an sich.

833 Zur Genese der Attribute der Katharinendarstellung, siehe Jestrzemeski, *Katharina*, S. 95–96.

834 Jacobus de Vitriaco, *The Golden Legend, Readings on the Saints*, hg. von W. G. Ryan, Princeton 1993, S. 720–727; vgl. ausführlicher Nicholson, *Saints*, S. 104.

835 Vgl. Jestrzemeski, *Katharina*, S. 13; Barber, *New Knighthood*, S. 202; Nicholson, *Saints*, S. 101.

legen Indizien nahe, dass Johanniter und der Deutsche Orden die Heilige noch umfassender verehrten als es die Templer taten.⁸³⁶

Die vergleichsweise gut erhaltenen Einzelelemente des Bildprogramms in Paulhac zeigen des Weiteren die Enthäutung des Apostels Bartholomäus⁸³⁷, die Enthauptung Johannes des Täufers⁸³⁸, die Kreuzigung des Apostels Petrus kopfüber⁸³⁹, auch dargestellt auf einem Kapitell in der Kapelle Montsaunès⁸⁴⁰, die Enthauptung des Jakobus des Älteren⁸⁴¹, die Hinrichtung des Jakobus des Jüngeren mittels einer Tuchwalker-Stange⁸⁴², die Tötung des hl. Markus mit einem Strick⁸⁴³, die Zerteilung des hl. Simon durch eine Säge⁸⁴⁴ sowie weitere nicht näher identifizierbare Martyriumsszenen.

Gut erhalten sind die bereits erwähnten Kapitelle an der Außenpforte der Kapelle in Montsaunès. Dargestellt sind neben der Kreuzigung des Petrus

836 Nicholson, *Saints*, S. 104. Weiter schreibt sie: „Other saints whose names recur are St George and St Katherine of Alexandria for all three orders“, ead, *Saints*, S. 101; siehe auch: Barber, *New Knighthood*, S. 202; Luttrell, Anthony T, *The Hospitallers' hospice of Santa Caterina at Venice 1358-1451*, in: *Studi veneziani* 12 (1970), S. 369–383; id, *Iconography and Historiography: The Italian Hospitallers before 1530*, in: *Sacra militia* 3 (2002), S. 1–28.

837 Vgl. Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 125.

838 Vgl. *ibid.*, S. 124–125.

839 Vgl. *ibid.*, S. 124–125.

840 Siehe Laborde, *L'Église*, S. 230, Abb. 21 sowie S. 234.

841 Vgl. Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 125.

842 Vgl. *ibid.*, S. 125.

843 Vgl. *ibid.*, S. 125.

844 Vgl. *ibid.*, S. 125.

auch die Enthauptung des Paulus⁸⁴⁵ und mit großem Realismus die Steinigung des hl. Stephanus.⁸⁴⁶ Eine Sequenz von Szenen aus dem Leben Jesu illustriert darüber hinaus dessen Sieg über den Tod.⁸⁴⁷

Die meisten der Apostel finden auch in der Kapelle San Bevignate in Perugia Darstellung, allerdings nicht im Moment ihres Martyriums, sondern an der Seite des auferstandenen Christus.⁸⁴⁸

Immer wieder sind Reste von Schlachtendarstellungen zu finden, von denen die wohl prominentesten in Cressac, in Poitou-Charente, Frankreich, dargestellt sind. Zu sehen sind kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Kreuzfahrern und Muslimen. Es wurde darauf hingewiesen, dass womöglich spezifische Schlachten porträtiert sein könnten.⁸⁴⁹ Auch die

845 Vgl. Laborde, *L'Église*, S. 230, Abb. 21.

846 Vgl. *ibid.*, S. 231 und Abb. 22 und 23; vgl. auch Barber, *New Knighthood*, S. 203. Die Steinigung des hl. Stephanus ist aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls auf der bekannten Den Haager Jerusalemkarte abgebildet. In der Benediktinerabtei von St. Bertin in Saint-Omer zwischen 1190 und 1200 hergestellt, zeigt es auf der linken Bildseite eine Menschengruppe mit Stein, darunter den blutenden Stephanus, mit Heiligenschein und zum Gebet gefalteten Händen. Prominent darunter angeordnet, die gesamte untere Bildbreite einnehmen und die Karte dominierend ist die wohl bekannteste Abbildung eines Templers im Kampf. Seine Darstellung ist bestimmt von den Farben des Martyriums. Der Templer selbst ist ganz in weiß, lediglich mit dem roten Kreuz gezeichnet und sogar sein Dextrier ist vollkommen weiß und mit rotem Zaumzeug ausgestattet. Abbildung verfügbar unter: <http://jnu1.huji.ac.il/dl/maps/jer/images2/maps/crusader-a.JPG> [letzter Zugriff: 25.04.2016]

847 Vgl. *ibid.*, S. 203.

848 Vgl. Scarpellini, *chiesa*, S. 110–116.

849 Barber, *New Knighthood*, S. 202–203.

Templerkapelle in Perugia zeigt Schlachtenszenen, vermutlich sind Templerritter selbst dargestellt.⁸⁵⁰ Was die Überreste des nur teilweise erhaltenen Registers der Ostfassade erkennen lassen, stellt Schlacht und Sieg der Ordensritter gegen muslimische Feinde dar. Dezierte Todesdarstellungen von Ordensrittern scheinen absent oder nicht erhalten zu sein.

Die Anschaulichkeit und Prägnanz der Martyriumsdarstellungen der Heiligen in den Ordenskirchen hat sich nachweisbar nicht auf die Darstellungen der Templermärtyrer übertragen. Meines Wissens ist aus dem Umfeld des Ordens selbst stammend keine einzige Darstellung eines sterbenden Ordensritters erhalten.⁸⁵¹

Neben diesen bekannten Motiven begegnen einem auch immer wieder Lokalheilige oder deren Traditionen in den Kirchen des Templerordens, so zum Beispiel Darstellungen des hl. Bevignate in Perugia⁸⁵² oder des hl. Martial, erster Bischof von Limoges, der vor allem in Frankreich große Verehrung genoss⁸⁵³, in Paulhac. Im Falle des besonders beliebten hl. Bevignate versuchten die Templer sogar in den 1260er Jahren die Kanonisation voranzutreiben, was aus verschiedenen Gründen jedoch scheiterte.⁸⁵⁴ Zudem gibt die Kirche Eindrücke der Flagellantenbewegung wie

850 Scarpellini, chiesa, S. 123–129; Fuguet Sans, Joan, Consideracions sobre l'ús de la creu en l'orde del Temple, in: Homenatge F. Xavier Ricomà Vendrell, Tarragona 1997, S. 304.

851 Die Darstellungen der Verbrennung der Templer in Frankreich stammen bekanntermaßen aus zeitgenössischen Chroniken, nicht aus den Reihen des Ordens selbst.

852 Vgl. Scarpellini, chiesa, S. 108.

853 Vgl. Andrault-Schmitt, L'imitation des apôtres, S. 125 und id, Creuse, S. 173.

854 Vgl. Nicholson, Templars, S. 118.

der, die, auf einen aus Perugia stammenden Mönch namens Ranieri zurückgehend die Region stark beeinflusste.⁸⁵⁵ Dies weist die Ordensspiritualität als hochgradig adaptiv aus, weil sie damit nicht als Fremdkörper in einem sozialen Gefüge auftrat, sondern sich in selbiges integrierte und sich den lokalen Traditionen verpflichtet zeigte.

Die Quellen zu den Christus-, Marien- und Heiligendarstellungen aus dem Umfeld des Templerordens sind fragmentarisch. Zudem gilt es einzuräumen, dass die Darstellung der Leiden Christi und der Heiligenmartyrien, die sich in den Kirchen dominant finden, möglicherweise mit einigen Ausnahmen, nicht templerspezifisch sind, sondern den christlichen Devotionsansprüchen des 13. Jahrhunderts entsprechen.⁸⁵⁶ Dies gilt auch für die Rückschlüsse auf die Mariendevotion des Ordens.⁸⁵⁷

855 Siehe weiterführend hierzu Barber, *New Knighthood*, S. 203; Scarpellini, *chiesa*, S. 117–119.

856 Auch Nicholson unternahm diesen Versuch und kommt zu einem ähnlichen Urteil in: Nicholson, *Saints*, S. 98–99 sowie Pál, *Architecture*, S. 176–178.

857 Um eine ausgewiesene Sonderbedeutung Mariens für die Templer herzuleiten, reicht es nicht aus, dass die Ordensquellen wiederholt Hinweise auf sie bereithalten, wie z.B. dass die Brüder *pro salute animarum dedicarunt seipso obsequio virginis gloriose*, Cheney, *Lamentacio*, S. 75 oder nach Eintritt in den Orden oder der Wahl eines Meisters die Danksagung nicht nur an Christus, sondern auch an dessen Mutter richteten, siehe: La règle, S. 150, §219; S. 341, §667. Weitere Beispiele bei Nicholson, *Knights*, S. 142–145; ead, *Templars*, S. 116–120; ead, *Saints*, S. 98–99. Dies war unter geistlichen Institutionen üblich. Darüber hinaus galt der Deutsche Orden unter den Ritterorden als der Marien-Orden schlechthin, siehe: Wüst, *Studien*, S. 14–22; Favreau-Lilie, *Marie-Luise*, *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Stuttgart 1974; Nicholson, *Templars*, S. 117; Weiß, Dieter, *Spiritual Life in the Teutonic Order. A Comparison between the Commanderries of Franconia and Prussia*, in: *La commanderie: institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*, hg. v. L. Pressouyre u. A. Luttrell, Paris 2002, S. 159–173.

Alle diskutierten Darstellungen trugen zur Schaffung eines spirituellen Rahmens bei, der jeden einzelnen Templern als Mitglied einer Ordensgemeinschaft umgab. Dieser Rahmen vermittelte ein Bild, welches aufzeigte, dass der Umstand, für Gott zu sterben und Christus nachzufolgen, von reeller Bedeutung für das eigene Wirken war.

Damit veränderten sich Blickwinkel und Wissenshorizont des Rezipienten bezüglich der Darstellungen ganz entscheidend. Die Bilder in den Ordenskirchen konnten den Templern die Taten der Heiligen vor Augen führen und zeigen, dass der für Christus erlittene Tod nicht Untergang, sondern ganz im Sinne Bernhards den eigentlichen Weg zum Heil bezeichnet. Die Darstellungsnarrative untermauerten visuell, was die theoretisch-theologischen Texte des Ordens lehrten und forderten – dies mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln und basierend auf dem Kenntnisstand der Mitglieder. Marter und Tod bildeten in vielen Darstellungen das Leitmotiv, und zusammen mit Schlachtendarstellungen, biblischen Szenen und eschatologischen Motiven verschmolz der Sakralraum zu einem visuellen Heilsraum, der den Besuchern bekannte Motive, den Ordensmitgliedern aber auch ganz speziell zugängliche Topoi bot. Die Martyriumsszenen konnten somit zweifelsohne als Vorbild dienen und dabei helfen, das Konzept des Martyriums im Orden weiter zu verfestigen. Zugleich boten sie auch Besuchern zugängliche Motive, die der zeitgenössischen Spiritualität entsprachen und den Ordensraum auch für den nicht-monastischen Gläubigen attraktiv machte.

3.4 Jüdische Märtyrer als Vorbild? Makkabäer und die Templer⁸⁵⁸

Ein beliebtes Mittel, der eigenen Organisation Legitimation zu verschaffen oder didaktische Maßstäbe zu oktroyieren, war seit jeher der Rückgriff auf biblische Vorbilder und die Berufung auf deren Traditionen.⁸⁵⁹ Wesentlich dabei war, dass das gewählte Motiv und seine Aussage bekannt war, denn nur so konnte ein angestrebter Vergleich seine Wirkung entfalten. Dabei ist kaum ein alttestamentliches Vorbild bis ins christliche Hochmittelalter hinein ähnlich häufig bemüht worden wie die Makkabäer⁸⁶⁰, deren Schicksal und Taten in zwei Büchern Eingang in die Bibel gefunden haben.⁸⁶¹

Das Aufbegehren der Makkabäer gegen das Religionsedikt des seleukidischen Herrschers Antiochus IV. Epiphanes und die zeitweilig erfolgreiche Errichtung einer hasmonäischen Dynastie im 2. Jahrhundert vor

858 Das Kapitel erschließt das Thema der Makkabäer erstmals umfassend für den Templerorden. Aus diesem Grund werden teils wiederkehrende oder stark ähnlich lautende Quellenstellen aus verschiedenen Blickwinkeln angeführt, um ein möglichst breites Gesamtbild der Quellenlage zu präsentieren.

859 Dunbabin, Jean, *The Maccabees as exemplars in the tenth and eleventh centuries*, in: *The Bible in the medieval world*, hg. v. K. Walsh, Oxford 1985, S. 36; MacGregor, *Negotiating*, S. 329–330.

860 Auffarth, *Irdische Wege*, S. 125–139; zur Frage nach der Bekanntheit der Makkabäergeschichten im Mittelalter, siehe: Jencks, Alden, *Maccabees on the Baltic: The Biblical Apologia of the Teutonic Order*, University of Washington 1989, S. 205–208. Zudem auch die Diskussion seiner Ergebnisse sowie der Forschungsmeinung bezüglich des Deutschen Ordens bei Wüst, *Studien*, S. 157–161.

861 Bar-Kochva, Bezalel, *Judas Maccabaeus. The Jewish struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989, S. 153–185.

Christus werden in Buch 1 und 2⁸⁶² der Makkabäer-Erzählungen geschildert.⁸⁶³ Nacheinander führten Mattatias, Judas (Beiname Makkabäus, aram. „Hammer“), Jonatan und Simon die Kampfhandlungen gegen die Seleukiden und konnten sich unter hohen Verlusten ein ums andere Mal gegen deren Okkupation auflehnen.⁸⁶⁴ Diesen umfangreichen, kriegerischen und äußerst gewaltgeladenen Texten kam trotz ihrer jüdischen Hauptprotagonisten von Anbeginn der christlichen Historiographie einige Aufmerksamkeit zu, so bei Origenes⁸⁶⁵ oder auch im *De civitate dei* des Kirchenlehrers Augustinus.⁸⁶⁶ Gefragt nach dem Grund der Verehrung, erläutert der Kirchenlehrer: Man gedenke ihrer, aufgrund der „ungemein großen und bewundernswerten Leiden einiger Märtyrer, die noch vor der Ankunft Christi im Fleische für das Gesetz Gottes bis zur Hingabe des Lebens stritten und sehr schwere, ganz schauderhafte Übel ertrugen.“⁸⁶⁷

862 Buch 1 ist gegen 100 v. Chr. in Hebräisch verfasst, wohingegen Buch 2 zwischen 160 und 124 v. Chr. in griechischer Sprache geschrieben wurde. Einleitung zu den Makkabäerbüchern, in: Bibel, S. 657–659; zur Datierung siehe auch: Sievers, Widerstand, S. 70–72.

863 Buch 3 und 4 der Makkabäer sind nicht kanonisch, siehe: Hadas, Moses, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York 1976.

864 Vgl. Zur Makkabäerfamilie, vornehmlich Mattatias, Sievers, Widerstand, S. 76–77.

865 Vgl. Origenes, *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, hg. von P. Koetschau, München 1926, S. 177–182.

866 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, S. 379; Schreiner, Klaus, *Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedenstifter: Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*, Opladen 2000, S. 9–10; Auffarth, *Irdische Wege*, S. 134 sowie Gouguenheim, *Maccabées*, S. 5–6.

867 *in quibus sunt et Macchabaeorum libri, quos non Iudaei, sed ecclesia pro canonicis habet propter quorundam martyrum passiones uehementes atque mirabiles, qui, antequam Christus uenisset in carne, usque ad mortem pro dei lege certarunt et mala grauissima atque horribilia pertulerunt.* Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, liber XVII. Gouguenheim, *Maccabées*, S. 6: „La prise en compte de la

Und doch ist das Martyrium der Makkabäer nicht immer Hauptgrund ihrer Popularität gewesen. Gerade während des Investiturstreites entfalteten die Makkabäer-Erzählungen ihr Potenzial vor allem als polarisierend-diffamierende Geschichten politischer Prägung.⁸⁶⁸ Anselm von Lucca übertrug den heldenhaften Kampf der Makkabäer auf die Unterstützer des Papsttums gegen die kaiserlichen Kräfte⁸⁶⁹, ähnlich taten dies Wenrich von Trier zwischen 1080 und 1081⁸⁷⁰ oder Bonizo von Sutri um 1086, der Herlembald, einen Führer der mailändischen Pataria Bewegung, in seinem Kampf gegen Heinrich IV. mit Judas Makkabäus verglich – und auf diese Weise eindeutig Stellung bezog.⁸⁷¹

Gemein ist diesen Makkabäervergleichen eine politische Instrumentalisierung, die, wie Ian Stuart Robinson zeigt, mittels eindeutig zuzuordnenden Gut-Schlecht-Bildern Partei ergreift und sich des Bildes der für ihr Recht einstehenden makkabäischen Soldaten bedient. Der jeweilige

dimension guerrière des Maccabées semble s'accentuer avec saint Augustin. [...]. L'évêque d'Hippone apporte ainsi une importante innovation au thème du martyre: les martyrs peuvent être des combattants et non seulement des victimes passives du bourreau.“

868 Vgl. Dunbabin, *Maccabees*, S. 38–39.

869 *Inque brevi cunctos sic instruit exacuitque, Ut Machabeum castra movere putes, Sic ardent animis, sic seque suosque tuentur et quod maius habent praesidium fidei*, Rangerius Lucensis, *Vita Metrica S. Anselmi Lucensis episcopi*, in: MGH SS 30,2, S. 1234; vgl. Morton, Nicholas, *The defence of the Holy Land and the memory of the Maccabees*, in: *Journal of Medieval History* 36 (2010), S. 279.

870 Vgl. Dunbabin, *Maccabees*, S. 39.

871 *Quod ubi Mediolanensibus, qui forte ad obsidionem aberant, nunciatum fuisset, terror maximus eos invasit, relictoque Herlimbardeo cum paucis Deum timentibus, statim domum rediere. Sed miles Dei fortissimus velut Iudas Machabeus stetit inperterritus, obsidioneque firmata, ibi sanctum pascha celebravit*, Bonizonis episcopi Sutri, *Liber ad amicum*, in: MGH Ldl 1, S. 598–599; für weitere Beispiele siehe Morton, *Defence*, S. 275–293; Lapina, Elizabeth, *The Maccabees and the Battle of Antioch*, in: *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, hg. v. G. Signori, Leiden 2012, S. 147–160; Gouguenheim, *Maccabées*, S. 3–20.

Gegner wird als Tyrann diffamiert, der im Stile eines Antiochus das gottes- und freiheitsliebende Volk unterdrückt und ermordet.⁸⁷² Der gewaltsame Märtyrertod der Protagonisten schwingt nur zwischen den Zeilen mit.

In der Wahrnehmung ihrer Zeitgenossen waren die Makkabäer also nicht *per se* mit Märtyrern gleichzusetzen. Der Grund, einen Vergleich zu ihnen zu ziehen, konnte auf einer Vielzahl von Assoziationen fußen. Für einen gewissen Robert, im Gefolge Karls des Kahlen, waren die Makkabäer im 9. Jahrhundert ein klassisches Ebenbild für Tapferkeit⁸⁷³; sie waren die idealen Krieger, so auch für Anselm von Lüttich im 11. Jahrhundert.⁸⁷⁴ Diese Assoziation sollte mit Beginn der Kreuzzüge, im Rahmen welcher man in Kontakt trat mit der einstmaligen Wirkungsstätte der jüdischen Freiheitskämpfer, erneut eine Renaissance erfahren, so zu lesen im *Liber* des Raimund von Aguilers um 1100.⁸⁷⁵ Ein weiteres Kennzeichen der makkabäischen Verehrungstradition war die Betonung des reinen Gottvertrauens in ausweglosen Situationen wie gänzlicher zahlenmäßiger Überlegenheit des Gegners⁸⁷⁶: Das Wissen um die Gunst Gottes war es, auf welche vertraut werden durfte, nicht die eigene Stärke.

872 Robinson, Ian S, *Authority and resistance in the Investiture contest. The polemical literature of the late 11th century*, Manchester 1978, S. 153–156.

873 Vgl. Dunbabin, *Maccabees*, S. 36–37; Morton, *Defence*, S. 279; weitere Beispiele zum Frühmittelalter, siehe Gouguenheim, *Maccabées*, S. 8.

874 *Nam si episcopum respicio, videor mihi videre supparem Gregorio, si militaria agentem, non in parem contemtor esse Machabeo*, Herigeri et Anselmi, *Gesta Episcoporum tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, in: MGH SS 7, S. 223.

875 Raimundus, *Liber*. Vgl. Auffarth, *Irdische Wege*, S. 126; Lapina, *Maccabees*, S. 149.

876 So bei Fulcher von Chartres: *numquid in multitudine gentis constat victoria bellantium? mementote Machabaeorum et Gedeonis et aliorum plurium, qui non in sua sed in Domini confidentes virtute cum paucis multa milia prostraverunt*, Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 589; vgl. auch Epp,

Obwohl nach Augustinus auch der einflussreiche *Commentaria in libros machabaeorum* des Hrabanus Maurus im 9. Jahrhundert den heiligen Krieg der Christen und das Sterben der Märtyrer allegorisch in den Makkabäern präfiguriert sah (und die jüdische Geschichte demnach mit christlichen Aspekten versah)⁸⁷⁷, scheint das reale Martyrium als Vergleichskern im ausgehenden 11. sowie im frühen 12. Jahrhundert nicht im Allgemeinen verbreitet gewesen zu sein.

Diese Feststellung veranlasste Elizabeth Lapina zu der These, dass in der Antike die Makkabäer als Märtyrer verehrt wurden, in der Kreuzzugsphase aber als Kämpfer.⁸⁷⁸

Betrachtet man die Quellen zum ersten Kreuzzug, so scheint sich dieser Gedanke zunächst weiter aufzudrängen.⁸⁷⁹ Während Werke wie das *Car-*

Verena, Fulcher von Chartres: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges, Düsseldorf 1990, S. 154 und Lapina, Maccabees, S. 150; Auch im höchst einflussreichen *Carmen in victoriam Pisanorum*, um 1088 verfasst, wird dieser Aspekt betont: *Machabeus ille clarus confidens in Domino, non expavit ad occursum plurimorum hominum; nec confidens in virtute cuiusquam fortissimi, sed in maiestate sola Dei potentissimi*, Cowdrey, Mahdia, S. 26; vgl. Morton, Defence, S. 280.

877 Vgl. Gouguenheim, Maccabées, S. 6–7; Cole, Preaching, S. 27–30; Wittekind, Susanne, Die Makkabäer als Vorbild des geistlichen Kampfes: eine kunsthistorische Deutung des Leidener Makkabäer-Codex Perizoni 17, in: Frühmittelalterliche Studien 37 (2003), S. 60 betont vor allem die Rolle der Tugenden, denen Hrabanus in seinem spirituellen Kampf gegen die Heiden eine Schlüsselrolle zukommen lässt; ähnlich allegorisch wie Hrabanus fasst Hugo von St. Victor die Makkabäer auf in Hugo de Sancto Victore, De mysteriis quae continentur in libro Machabaeorum, in: PL 175, Sp. 748–750; vgl. Schreiner, Märtyrer, S. 21–22 sowie Wüst, Studien, S. 158.

878 „However, if in Late Antiquity it was the Maccabean martyrs that attracted attention, during the crusading period it was the Maccabean warriors.” Lapina, Maccabees, S. 149.

879 Morton attestiert den Autoren des ersten Kreuzzuges „a rough and rather one-sided amalgamation of previous thought on this subject.“ Morton, Defence, S. 280. Im Allgemeinen wird der Belagerung der Kreuzfahrer in Antiochia eine große Bedeutung bei der Genese des allgemeinen Makkabäerbildes bei den Kreuzfahrern zugeschrieben, vor allem auch, weil die Stadt als Ort ihres

men de Machabaeis des Hildebert von Lavardin immer wieder auf die Todesverachtung der Makkabäer zu sprechen kommen⁸⁸⁰, ist in den Makkabäervergleichen der Schreiber des ersten Kreuzzuges der Martyriumsbezug nicht vorhanden. Stattdessen sind ihre Ausführungen häufig geprägt von dem Verlangen, diese als Vorgänger wahrgenommenen Kämpfer durch die Kreuzfahrer übertrumpft zu sehen.⁸⁸¹ Raimund schreibt:

„Er wagte es – wenn es nicht anmaßend klänge – diesen Krieg für bedeutender zu halten als den der Makkabäer. [...] Aber wir schätzen die Makkabäer durchaus und es geht ja nicht darum, die Leistung unserer Ritter in den Himmel zu heben. Die Leistung damals bei den Makkabäern war ein Wunder, bei unseren Leuten ein noch größeres Wunder; das können wir verkünden.“⁸⁸²

Martyriums galt, siehe: Auffarth, *Irdische Wege*, S. 139–140, 144–147 und 149; Lapina, *Maccabees*, S. 149; Menache, Sophia, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York 1990, S. 115

880 Hildebertus Cenomanensis, *De Machabaeis*, in: PL 171, Sp. 1302.

*Judas surrexit, qui plebem pro patre rexit,
Religione sacer, qui bello claruit acer:
Corpore robustus, vultusque decore venustus
Mortis contemptor, generis patriaeque redemptor
Qui dedit, ut legimus, spem posse resurgere primus.
Armis bellantum succinctus more gigantum,
Sumpsit lorica, gentemque minax inimicam
Stravit, submersit, patriaeque suae probra tersit.
Cujus vita brevis, sed strenua, sed sine naevis
Nomen in aeternum transvexit ad astra paternum.*

Vgl. Gouguenheim, *Maccabées*, S. 18.

881 Dieser Vergleichstypus ist auch zu finden bei Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 116; vgl. Gouguenheim, *Maccabées*, S. 9 und 11; Morton, *Defence*, S. 277; Auffarth, *Irdische Wege*, S. 126 und 133; Hehl, *Dulder*, S. 196.

882 *Auderem inquam nisi arrogans iudicarer bellum hoc Machabeorum bellis preferre. [...] Sed nos neque Machabeorum contempnimus, nec virtutem militum nostrorum predicamus. Sed tun in Machabeum mirabilem, in nostris mirabiliorem annuntiamus.* Raimundus, *Liber*, S. 53. Übersetzung nach Auffarth, *Irdische Wege*, S. 126.

Neben Raimund verwenden auch andere Autoren des ersten Kreuzzugs die Makkabäer als Beispiel für die Kreuzfahrer. Guibert von Nogents Erwähnungen in seinem *Dei gesta per Francos*, zwischen 1106 und 1109 verfasst, sind wie die Bemerkungen Raimunds von einem ähnlich gearteten Tapferkeitsvergleich zwischen den Kreuzfahrern und Makkabäern geprägt.⁸⁸³

Aus chronologischer Sicht treten die Makkabäer in direktem Vergleich zu den Kreuzfahrern als Märtyrer zum ersten Mal bei Fulcher von Chartres in Erscheinung.⁸⁸⁴ Auch er sieht die Kreuzfahrer in einer Art Wettstreit mit den Makkabäern um Verdiensthaftigkeit und wägt in seinem zwischen 1118 und 1120 verfassten Prolog der *Historia Hierosolymitana* ab, ob die Taten der Kreuzfahrer oder die der Makkabäer schwerer wiegen: Er wage „es nicht, die Kreuzfahrer ganz dem Volk der Israeliten und den

883 Der Bezug zumeist auf 1 Makk 3,58 ist nicht in allen fünf unterschiedlichen Überlieferungen der Rede Urbans II. in Clermont erhalten und auch in seinem Vergleichscharakter stark unterschiedlich. Siehe der Bericht Guiberts von Nogent, Guibertus de Novigento, *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, hg. von R. B. C. Huygens, Turnholt 1996, S. 138 und 204 und Baldrici episcopi Dolensis, *Historia Jerosolimitana*, in: RHC Hist Occ 4, S. 15; letzterer erwähnt zumindest das von den Kreuzfahrern erbrachte Opfer. Auch die im Bericht von Balderich von Bourgueil überlieferte Makkabäerreferenz in der Rede Urbans II. ist wenig explizit auf die Kreuzfahrer zugeschnitten, da sie wörtlich 1 Makk. 3,58 übernimmt: *Accingimini, inquam, et estote filii potentes: quoniam melius est vobis mori in bello, quam videre mala gentis vestrae et sanctorum*, *ibid.*, S. 15. Zur Frage nach der Verwendung einer Makkabäeranspielung in der Rede Urbans, siehe: Gouguenheim, *Maccabées*, S. 12.

884 Siehe u.a.: Auffarth, *Irdische Wege*, S. 127; Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50; Morton, *Defence*, S. 278; Epp, *Fulcher*, S. 154-155; Lapina, *Maccabees*, S. 152; Schreiner, *Märtyrer*, S. 34; Shepkaru, *Die for God*, S. 317; Giese, Wolfgang, *Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), S. 75–78; Hehl, *Dulder*, S. 196.

Makkabäern zu vergleichen, die Gott durch viele großartige Wunder berühmt gemacht hat, aber es fehlt nicht viel gegenüber deren Taten⁸⁸⁵. Den Grund für eine Vergleichbarkeit sieht Fulcher in den mannigfaltigen Martyrien, welche die Kreuzfahrer durchlitten hätten: Sie seien „aus Liebe zu Christus zerrissen, gekreuzigt, gehäutet, mit Pfeilen getroffen, zerstückelt oder noch nach anderen Arten des Martyriums getötet“ worden und hätten „weder durch Drohungen noch irgendwelche Verlockungen sich übertölpeln lassen“⁸⁸⁶.

Diese Beschreibung entspricht in ihrer Drastik nicht der Realität, sondern scheint vielmehr von den Martyrien der sieben makkabäischen Brüder selbst inspiriert zu sein⁸⁸⁷: Dem „Wortführer“, dem ersten Bruder, der sich gegen die Forderung Antiochus IV. sträubte, Schweinefleisch zu essen, wurde „nach Skythenart [...] die Kopfhaut“ (2 Makk 7,4) abgezogen, ebenso wie dem zweiten Bruder (2 Makk 7,7). Ersterem wurden zudem die „äußeren Gliedmaßen abgehauen“ (2 Makk 7,4). Auch die von

885 *Licet autem nec Israeliticae plebis nec Machabaeorum aut aliorum plurium praerogativae, quos Deus tam crebris et magnificis miraculis illustravit, hoc opus auquiparare non audeam, tamen haut longe ab illis gestis inferius aestimatum*, Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 116; vgl. Epp, Fulcher, S. 155.

886 *pro amore Christi emembrari, crucifigi, excoriari, sagittari, secari et diverso martyrii genere consummari, nec minis nec blanditiis aliquibus posse superari*; Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 117; Auffarth versteht diese Stelle grundlegend anders. Bei ihm sind es die Makkabäer, die die verschiedenen Formen des Martyriums durchlitten haben. Die Kreuzfahrer hätten ihnen gleichziehen wollen, wenn nicht das Schwert des Schlächters gefehlt hätte. Die Tatsache, dass die Makkabäer dann *pro Christi amore* gestorben wären, widerspricht seiner Argumentation nicht, denn schon Bernhard von Clairvaux konstatierte, „dass man sich nicht davon irritieren lassen sollte, dass sie [die Makkabäer] nicht namentlich für Christus gestorben sind wie unsere Märtyrer,“ denn sie [die Makkabäer] starben für die Wahrheit, die Christus nun mal selbst ist („Ich bin die Wahrheit“, Joh 14,6); siehe Auffarth, *Irdische Wege*, S. 127–128.

887 Epp hält dies vor allem für die Kreuzigung fest, siehe Epp, Fulcher, S. 155, Anm. 244.

Fulcher genannten Drohungen und Verlockungen spiegeln sich im 2. Makkabäerbuch wider, als Antiochus dem jüngsten der Brüder seine Freundschaft, Reichtum und Staatsämter anbietet, wenn er nur vom Gesetz seiner Väter abfalle (2 Makk 7, 24–26).

„Viele von uns hätten aus Liebe zu Christus den Märtyrertod gerne auf sich genommen, wenn nicht das Schwert des Schlächters gefehlt hätte [*si non deesset percussoris gladius*]“⁸⁸⁸, fügt Fulcher rechtfertigend an, bevor er die „gesegneten Martyrien von so vielen Tausenden [Kreuzfahrern]“⁸⁸⁹ preist.

Zum ersten Mal in der Kreuzzugsphase war das Martyrium der Anlass eines Vergleichs zu den Makkabäern. Fulcher schafft es noch nicht, sich von der Frage nach der Vergleichbarkeit zu lösen und lässt sich zu Ausschmückungen und einschränkenden Erläuterungen verleiten.⁸⁹⁰ Er bedient sich in seiner Argumentation aber bereits des Begriffs Martyrium und deutet damit erstmals an, dass die Makkabäer im Verständnis der Zeitgenossen aufgrund ihres Todes besonders verehrungswürdig gewesen sein könnten.

Was Fulcher von Chartres darlegte, wird einige Jahre später durch Bernhard von Clairvaux theologisch untermauert. Dass der Zisterzienser sich

888 *Quin potius, si non deesset percussoris gladius, multi nostrum pro Christi amore perimi non recusassent.* Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 117; Hagenmeyer präzisiert das *multi nostrum*: „d.i. wenn jeweils die Gelegenheit dazu sich geboten hätte, so würden viele Kreuzfahrer aus Liebe zu Christus sich nicht geweigert haben, den Tod zu erleiden.“ Anm. 19.

889 *O quot milia martyrum in hac expeditione beata morte finierunt! Sed quis tam saxei est cordis, qui haec Dei facta audiat et pietatis visceribus commotus in laudes Dei noin erumpat?* Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 117.

890 Lapina sieht vornehmlich den Aspekt des Übertrumpfens im Vordergrund, Lapina, *Macca-bees*, S. 152–153.

ausführlich mit den Makkabäern auseinandergesetzt hat, zeigt sich in einem Brief aus dem Jahr 1132, in welchem er über die Präsenz jüdischer Märtyrer im christlichen liturgischen Kalender reflektiert.⁸⁹¹

Als einzige Vertreter des Alten Bundes würden die Makkabäer verehrt, weil ihr Tod „nicht nur aus dem gleichen Grund wie das neue Martyrium [des Neuen Bundes]“ erfolgt sei, „sondern auch die gleiche Form hatte“⁸⁹². „Wie unsere Märtyrer wurden sie genötigt, falschen Göttern Trankopfer darzubringen, den Gesetzen ihrer Väter abzuschwören und sogar die Gebote Gottes zu missachten, und wie sie leisteten sie Widerstand und starben.“⁸⁹³ Der Tod Jesajas oder Zacharias, sogar der Tod Johannes des Täufers unterscheide sich laut Bernhard davon, weil „sie offen die Wahrheit vor denen kundtaten, die sie [die Wahrheit] hassten und auf diese Weise Hass auf sich zogen, welcher ihren Tod zur Folge hatte“⁸⁹⁴. Der Tod während der Verbreitung des Glaubens sei also weniger verdienstvoll, als der aufgrund des Festhaltens an diesem.⁸⁹⁵

Bernhards Ausführungen in dem Brief an einen unbekanntem Empfänger ähneln in ihrer Prägung stark seiner Todesexhortatio *De Laude* an die

891 Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* 1, S. 248–253. Siehe auch Auffarth, *Irdische Wege*, S. 129 und 143; Giese, *Untersuchungen*, S. 76, Anm. 81; Jencks, *Maccabees*, S. 204–205 und Schreiner, *Märtyrer*, S. 22.

892 *Soli ex veteribus Machabaei, quia non solum causam, sed et formam, ut dixi, novi martyrii tenuerunt*, Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* 1, S. 249.

893 *Instar quippe martyrum nostrorum libare et ipsi diis alienis patriamque deserere legem, immo mandata Dei transgredi cogebantur; renuebant, et moriebantur*. Ibid., S. 249–250.

894 *Si quomodo? Non tam eas confitendo quam proponendo. Proponebant veritatem odientibus eam; veritas pariebat eis odium, et odium mortem*. Ibid., S. 250.

895 Vgl. Gouguenheim, *Maccabées*, S. 14.

Templer.⁸⁹⁶ Kernargument ist das Sterben – es sei Bernhard zu Folge erstrebenswert. Gerade die Art und Weise und die zugrundeliegende Absicht des Todes, nämlich das Festhalten an der Wahrheit (die laut Joh 14,6 Christus selbst ist, was die Makkabäer nur noch nicht hätten wissen können⁸⁹⁷), qualifiziere die Makkabäer für die Verehrung. Nur aufgrund ihres Todes seien sie in den christlichen liturgischen Kalender aufgenommen worden.⁸⁹⁸ Nicht das Aufbegehren gegen einen Tyrannen, nicht der Kampf in großer Unterzahl, sondern der Tod und dessen spezielle Art seien Grund ihrer Veneration. Der christliche Gedanke eines durch den Kreuzzug repräsentierten Verteidigungskrieges arroniert dabei Bernhards Argumentation schlüssig: Hielten die Kreuzfahrer nicht wie die Makkabäer unter größtem Druck an ihrem gottgegebenen Land fest? Verteidigten die Christen nicht gegen die Widerstände der Ungläubigen die Gesetze und Traditionen Christi? Kämpften sie nicht wie die Makkabäer für ihren Glauben und starben, wenn es sein musste, für ihn?

Bernhard begründet in diesem Schreiben die Grundlagen des Makkabäerverständnisses des 12. Jahrhunderts, indem er den Fokus von den Gesetzen der Vorväter, vom Kampf gegen den Tyrannen, hin zum für das Martyriumsverständnis notwendigen Tod zuspitzt.

Die Schreiben Fulchers und Bernhards leiteten zwischen 1118/20 und 1132 einen Wendepunkt in der Art ein, wie man die Makkabäertexte las

896 Dies ist v.a. in Abschnitt 6 des Briefes augenscheinlich, siehe Auffarth, *Irdische Wege*, S. 143–144.

897 Vgl. Auffarth, *Irdische Wege*, S. 130.

898 *Tempus quippe Machabaeos a novis martyribus disjungit, conjungit antiquis*. Bernardus Claraevalensis, *Epistolae* 1, S. 253.

und welche Argumente sie dem Leser an die Hand gaben.⁸⁹⁹ Das im Prolog Fulchers angedeutete Verständnis wird durch Bernhard fundiert ausformuliert. Seine Makkabäerauffassung wird in den folgenden Jahren in Bezug auf Prägnanz und Todesbezug wegweisend, deren weitere Spuren nicht von ungefähr bei den Templern zu finden sind.

Immer wieder stellte die Forschung heraus, dass insbesondere die Ritterorden offensichtliche Parallelen zu den makkabäischen Kriegern zeigten und die als solche auch von den Zeitgenossen erkannt wurden.⁹⁰⁰ Bei den Templern ist es zunächst das *De Laude novae militiae*, welches möglicherweise noch vor dem angesprochenen Brief Bernhards auf die Makkabäer Bezug nimmt und den spirituellen Kampf in der Prägung des Hrabanus

899 Auffarth sieht diese Wendung bei der Belagerung von Antiochia während des ersten Kreuzzuges eingeleitet, übersieht dabei aber, dass der Prolog Fulchers von Chartres erst rund 20 Jahre nach den Vorkommnissen abgefasst wurde, somit seinerseits schon von der Neuerung des Makkabäerbildes beeinflusst worden sein könnte. Der Tod des Predigers Adhemars am Festtag der Makkabäer ist schwerlich Argument genug, um hier die Entstehung des märtyrerisch geprägten Makkabäerbildes anzusetzen. Entsprechend kann Auffarth seine These nur konjunktivisch formulieren: „Adhemar von Puy, der Legat des Papstes, war die charismatische Gestalt unter den Theologen, er muß mit dem Exempel der Makkabäer in Antiochien den eingeschlossenen Pilgern Mut gemacht haben. Als er am Tag dieser Heiligen starb, war dies die Bestätigung seiner Predigt.“ Auffarth, *Irdische Wege*, S. 150. Textbelege kann er hierfür nicht vorlegen. Lapina, *Maccabees*, S. 153 sieht das gleich noch diskutierte Schreiben Caffaros stärker involviert. Gouguenheim denkt in eine ähnliche Richtung, wenn er sagt: „Dans le contexte des croisades, c'est certainement saint Bernard qui sut le mieux utiliser et diffuser l'exemple biblique.“ Gouguenheim, *Maccabées*, S. 13 und schon Jencks kam auf einer weniger fundierten Grundlage bezüglich der Templer zu diesem Schluss, siehe Jencks, *Maccabees*, S. 204.

900 Vgl. Demurger, Alain, *Die Ritter des Herrn: Geschichte der geistlichen Ritterorden*, München 2003, S. 205; Nicholson, *Templars*, S. 115. Schon vor der Entstehung der Ritterorden galten beispielsweise in Frankreich um das 9. Jahrhundert die Makkabäer als Ideal des christlichen Ritters, siehe Trotter, David A, *Judas Maccabaeus, Charlemagne and the oriflamme*, in: *Medium aevum* 54 (1985), S. 127–131; Keen, Maurice Hugh, *Das Rittertum*, Düsseldorf 2002, S. 27 und Auffarth, *Irdische Wege*, S. 136.

Maurus durch die Templer auf die physische Ebene übertragen sieht.⁹⁰¹ Auch für Bernhard ist das reine Gottvertrauen der alttestamentarischen Streiter ein Attribut, welches er den Templern an die Hand gibt:

„Sie haben gelernt, nicht auf die eigenen Kräfte zu vertrauen, sondern den Sieg aus der Kraft des Herrn der Heerscharen zu erhoffen; sie sind vollkommen überzeugt, dass es ihm, nach dem Ausspruch des Makkabäers, ein Leichtes ist, „viele wenigen in die Hände fallen zu lassen; für den Himmel macht es keinen Unterschied, ob er durch viele oder wenige Rettung bringt. Denn der Sieg im Kampf liegt nicht an der Größe des Heeres, sondern an der Kraft, die vom Himmel kommt.“⁹⁰² (1 Makk 3,18–19)

Im (einstigen) salomonischen Tempel, der ersten Behausung der Templer in Jerusalem, werde der Schmuck der Makkabäer, die „Kränze und kleinen Schilde aus Gold [an der] Vorderseite des Tempels“ (1 Makk 4,57) abgenommen. „Und statt der alten, goldenen Kränze ist die Wand ringsum mit Schilden bedeckt; anstatt der Leuchter, der Weihrauchfässer und Kännchen ist das Haus überall mit Zaumzeug, Sätteln und Lanzen zur Verteidigung ausgestattet.“⁹⁰³ Explizit greift Bernhard die makkabäische Tradition auf, um sie symbolisch schließlich durch die Gemeinschaft der Templer erneuert zu sehen.

Eine eindeutige Verbindung zwischen Makkabäern und dem Martyriumsgedanken lässt das *De Laude* im Kontext der Templer jedoch noch

901 Vgl. Menache, Vox, S. 115; Gouguenheim, Maccabées, S. 13.

902 *Noverunt siquidem non de suis praesumere viribus, sed de virtute Domini Sabaoth sperare victoriam, cui nimirum facile esse confidunt, iuxta sententiam Macchabaei, concluie multos in manus paucorum, et non esse differentiam in conspectu Dei caeli liberare in multis, et in paucis, quia non in multitudine exercitus est victoria belli, sed de caelo fortitude est.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 221.

903 *Ornatur tamen huius quoque facies temple, sed armis, non gemmis, et pro antiquis coronis aureis, circupendentibus clypeis paries operitur; pro candelabris, thuribulis atque urceolis, domus undique frenis, sellis ac lanceis communitur.* Ibid., S. 222.

vermissen. Die angestregten direkten Bezüge zu den Makkabäern scheinen eher in der Tradition eines Raimund von Aguilers oder anderer Quellen des ersten Kreuzzuges zu stehen.⁹⁰⁴ Erst später, 1132, hat Bernhard mit seiner Abhandlung über die Verehrung der Makkabäer zu verstehen gegeben, dass es eben die Art und Weise des Todes ist, welche diese Streiter so verehrungswürdig macht.⁹⁰⁵ Im *De Laude* wird erst durch die Wahrnehmung des Textes als „Martyriumsschrift“ (siehe Kapitel 2.4.1) und den Makkabäerbezug die Verbindung vorbereitet.⁹⁰⁶

Zwischen 1128 und 1137 stellt mit der Pilgerbeschreibung der Heiligen Stätten durch den Erzdiakon von Nazareth, Rorgo Fretellus, erstmals eine externe Quelle eine direkte Verbindung zwischen Templern und Makkabäern her.⁹⁰⁷ Im Prolog seiner Beschreibung lobt der Autor den gen Jerusalem strebenden Pilger und fordert:

„So blickt denn auf das Heilige Jerusalem und sehet den Zion. Denn für uns stellt es eine Allegorie des himmlischen Paradieses dar und an diesem Ort wachen die

904 So auch in seinem Kreuzzugsaufruf an den Böhmerherzog Wladislaus, in welchem er Bezug auf 1 Makk 6,39 nimmt: *tanto in scuto et ligno sellarum, quibus utentur, cum ad bella procedent, aurum vel argentum apponi licebit his qui voluerint, ut refulgeat sol in eis et terrore dissipetur gentium fortitude*, Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae. Urkundensammlung zur Geschichte Mährens. Bd. 1: Ab annis 396-1199, hg. von A. Boczek, Brünn 1836, S. 256–257; vgl. Morton, *Defence*, S. 283; Cole, *Preaching*, S. 48–50.

905 Eine Begründung könnte in der Chronologie der Texte liegen. Legt man Carlsons Datierung des *De Laude* zu Grunde, wurde es zwischen 1128 und vor 1131 verfasst, siehe Kapitel 2.4.1. Der Brief und damit die Reflexion über die Makkabäer im Heiligenkalender wurde im Jahr 1132 geschrieben.

906 Vgl. Auffarth, *Irdische Wege*, S. 129.

907 Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte: histoire et ed. du texte, hg. von P. C. Boeren, Amsterdam 1980, S. XXI; die Datierung Boerens ergibt sich aus der Vermutung, dass zwischen 1128 und 1132 eine erste Version des Textes erstellt wurde, die vielleicht 1137 zum ersten Mal veröffentlicht wurde.

Tapferen Israels, nämlich die neuen Makkabäer [*novi Machabei scilicet*], über das Bett [*lectulum*] des wahren Salomon und haben aus diesem [Ort] die Idumäer und Amalech vertrieben.“⁹⁰⁸

Der Schutzgedanke bei Rorgo scheint ein Echo von Bernhards Beschreibung der Templer auf dem Zion im *De Laude* zu sein.⁹⁰⁹ Auch er schreibt, dass sich „Ägypten über ihren Aufbruch [der Templer] freut, während der Zionsberg sich über ihren Schutz freut und die Töchter Judas frohlocken“⁹¹⁰. Zion nehme „mit Freuden seinen treuesten Verteidiger auf“⁹¹¹. „Durch deren starke Hand“ würde „Zion, unsere befestigte Stadt, zu unserer aller Schutz gehalten“⁹¹².

Der angedeutete Auszug aus Ägypten setzt die Templer in die biblische Tradition der Israeliten und die historische Vertreibung (und Unterjochung) der Idumäer durch die hasmonäische Dynastie wird auf die Templer übertragen.⁹¹³ Der Vergleich und die Gleichsetzung der Templer als „neue Makkabäer“ qualifiziert den Ritterorden damit als eine schon in der Bibel formulierte Prophezeiung, die nun eingetreten ist - und eine

908 *Considera sanctam Iherusalem, contemplare et ipsam Syon, que celeste paradysum allegorice nobis figurat et in qua modo fortiores ex Israel, novi Machabei scilicet, veri Salomonis lectulum excubant, expugnantes inde Ydumeum et Amalech.* Rorgo Fretellus, S. 6; Das Bett, lectulum, könnte sich auf den Quabbat Sulaiman beziehen, einen Stein, auf welchem gemäß Tradition König Salomon gesessen haben soll, als sein Tempel errichtet wurde, siehe Kapitel 3.2.2.2.

909 Dies schlägt auch Boeren vor, siehe Rorgo Fretellus, S. 6, Anm. 9 sowie XXIII.

910 *Itaque laetatur Aegyptus in profectione eorum, cum tamen de protectione eorum nihilominus laetetur mons Sion et exsultent filiae Iudae.* Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 223.

911 *ista cum gaudio suscipit sui fidelissimos defensores,* ibid., S. 223.

912 *quaeso, potius quam quorum minibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion pro nostro omnium munimine retinetur,* ibid., S. 218.

913 Vgl. Grabner-Haider, Anton, Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007, S. 54–55.

überaus passende dazu.⁹¹⁴ Wie die Templer durch Kombination von Mönchtum und Rittertum ein *genus novus* konstituierten, vermochte das Makkabäerbild eine Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament herzustellen, wodurch es gelang, eine jüdische Tradition zu einem christlichen Ideal werden zu lassen.⁹¹⁵

Der ausführlichere Prolog des Schreibens Rorgos in der Version an Raimund V. von Toulouse hält eine weitere Bemerkung zu den Templern bereit. Als Alfons-Jordan, Graf von Toulouse, 1148 im Zuge des zweiten Kreuzzuges ins Heilige Land kam, brachte er seinen Sohn, den späteren Raimund V., bei den Templern unter, die er bereits 1134 mit großzügigen Schenkungen bedacht hatte.⁹¹⁶ Er wird im Prolog als „fleißiger Gefährte der Makkabäer“ bezeichnet, „beherbergt vor Bethel, im Palast des Königs Salomon, neben der Lagerstätte des Jesusknaben“⁹¹⁷.

Die Beschreibung bezieht sich auf die heutige Al-Aqsa Moschee, die in der Tradition des *Templum Salomonis* die erste Niederlassung der Ritter des Templerordens war. Damit sind es die Templer, die als Inhaber dieses Ortes wie selbstverständlich als die Makkabäer bezeichnet werden. Einzigartig ist die Absenz einer Vergleichsform: Die Templer sind nicht wie die Makkabäer, sondern sie sind die Makkabäer.

914 Vgl. Gouguenheim, Maccabées, S. 19; so ausführlich und explizit wie der Lazarusorden oder die Johanniter haben die Templer allem Anschein nach nie eine Abstammung von den Makkabäern betont. Ganz auszuschließen ist dies dennoch nicht, siehe Nicholson, Templars, S. 114 und Gouguenheim, Maccabées, S. 15.

915 Vgl. Gouguenheim, Maccabées, S. 19.

916 Rorgo Fretellus, S. 72–74; Barber, New Knighthood, S. 214.

917 *impiger Machabeorum commilito, hospitatus ante Bethel, regis Salomonis in atrio, iuxta reclinatorium pueri Ihesu*, Rorgo Fretellus, S. 53–54.

Die Anbindung der Makkabäer speziell an die Templer und die assoziative Wiederverknüpfung mit dem Aspekt des Martyriums kann schon einige Jahre vorher in den Papstquellen nachgewiesen werden. Die für die Entwicklung des Templerordens so wichtige Bulle *Milites Templi* illustriert die bereits vollzogene Verschmelzung von Martyrium, Makkabäer und Templerorden.⁹¹⁸ Ihr zufolge hätten die Templer jeglichen Wunsch nach weltlichem Besitz verleugnet und das Kreuz genommen, sie seien die „Ritter des Tempels aus Jerusalem, die neuen Makkabäer in dieser Zeit der Gnade.“ „Sie sind es, durch die Gott die Kirche im Osten von dem Schmutz der Heiden befreit [...]. Sie sind es, die sich nicht fürchten, ihr Leben hinzugeben [*animas ponere non formidant*] für ihre Brüder“.⁹¹⁹

In Anlehnung an Joh 15,13 (siehe Kapitel 2.5.1) werden die Templer als *novi Machabei* vorgestellt und neben dem Heidenkampf gezielt mit einer Martyriumsassoziation verbunden. Die Templer kämpfen demzufolge nicht nur wie die Makkabäer, sondern sterben auch wie diese für ihre Brüder. Daher können sie legitim auch als die „neuen Makkabäer“ bezeichnet werden.

Aller Wahrscheinlichkeit nach stellt die Ausfertigung der Bulle vom Januar 1144 aber nicht die erste päpstliche Verwendung der Bezeichnung *novi Machabei* für die Templer dar, denn Rudolf Hiestand weist darauf hin, dass die Fassung von 1144 zwar die früheste vollständige ist, aber ein

918 Zur Bulle s.u. Kapitel 4.3.3.1 und Anhang sowie Barber, *New Knighthood*, S. 58; Riley-Smith, *Crusading*, S. 34; Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 33–34.

919 *Milites Templi Ierusalemis novi sub tempore gratie Machabei abnegantes secularia desideria et propria reliquentes, tollentes crucem suam secuti sunt Christum. Ipsi sunt, per quos Deus orientalem ecclesiam a paganorum spurcitia liberat et christiani nominis inimicos expugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad loca sancta proficiscentes in eundo et redeundo ab incursionibus paganorum defensant.* PU Templer, S. 215, Nr. 8; siehe Anhang A5.

Regest aus den Jahren zwischen 1133 und 1137 wohl „die älteste bisher bekannte Ausfertigung dieses Formulars“⁹²⁰ ist.⁹²¹ Ob darin die Makkabäerphrase enthalten war, lässt sich nicht beweisen, ist aber wahrscheinlich, da das Mandat in seinen Neuauflagen keinerlei Veränderungen unterlegen ist.⁹²² Dies könnte zum einen bedeuten, dass Rorgo Fretellus in den 1130er Jahren nicht der Ideengeber dieser Formulierung war, sondern diese lediglich übernommen hat.⁹²³ Zudem koinzidiert die Datierung der Bulle auf 1133 oder später mit der ausführlichen Reflexion Bernhards über die Makkabäer in besagtem Brief, der kurz vorher, im Jahr 1132, abgefasst wurde. Die Datierung der frühen Mandate von *Milites Templi* ändert die Umstände entscheidend, denn beide bekannten älteren Ausführungen entpuppen sich dadurch als Mandate von Papst Innozenz II., einem Bewunderer, engen Freund und politischen Verbündeten Bernhards von Clairvaux.⁹²⁴ Vielfach hatte der Zisterzienser bereits seinen Einfluss für Innozenz im acht Jahre andauernden Schisma gegen Anaklet

920 PU Templer, S. 204.

921 Ein weiteres Regest der Bulle *Milites Templi* ist zudem aus den Jahren 1139-1143 erhalten, siehe Anhang A4.

922 Siehe Anhang Nr. A1, A4, A5, A6, A7, A8, A9, A10, A11, A12, A13, A14, A16, A18, A20, A22, A23, A28, A29, A31, A34, A37, A39, (A44), A46, A54, A67, A75, A93, B2, B3, B5, B15, B16, B18, B20, B24, B25, B26, B39 und B40.

923 Auffarth ist der Meinung, dass schon die Bulle Innozenz II. *Omne Datum Optimum* aus dem Jahr 1139 Verweise auf die Makkabäer beinhaltet. Er versteht den Ausdruck *ueri Israelite* die *instrucitissimi diuini prelii bellatores* als Synonym für die Makkabäer. Auch im *De Laude* Bernhards sei dies so zu lesen, Auffarth, *Irdische Wege*, S. 129, Anm. 20. Der kriegerische Kontext der Aussage stützt seine Behauptung, allerdings trennen Autoren des ersten Kreuzzuges für gewöhnlich zwischen Israeliten und Makkabäern, so zum Beispiel Fulcher von Chartres, der beide getrennt aufzählt, Fulcherius, *Historia Hierosolymitana*, S. 116. Ob mit den *fortiores ex Israel, novi Machabei scilicet* des Fretellus das Volk der Israeliten gemeint ist muss unklar bleiben, s. o.

924 Zum Verhältnis zwischen Innozenz II. und Bernhard von Clairvaux im Kontext der Templer, siehe die ausführlichere Untersuchung in Kapitel 4.3.

II. geltend gemacht und wahrscheinlich hatte Bernhard als wortgewandter Autor Einfluss auf die Konzeption und Formulierung des Mandats vor oder während des Mandatierungsprozesses an der Kurie. Damit könnte sich Bernhard für die Etablierung des Makkabäerbezuges auch in den Papstquellen verantwortlich zeigen.

Die Bedeutsamkeit der Bulle und der durch sie mitinitiierte politische und militärische Aufstieg des Ordens führten dazu, dass das Privileg *Milites Templi* bis Dezember 1188 fast 30 Mal von neun verschiedenen Päpsten wiederholt und bestätigt worden ist.⁹²⁵ Aus dem 13. Jahrhundert sind mindestens 11 Ausführungen überliefert.⁹²⁶ Ähnlich wie beim dargestellten Bezug zu Joh 15,13 wurde der Ausdruck *noui sub tempore gratie Machabei*, „die neuen Makkabäer in dieser Zeit der Gnade“, damit wiederholt an die Templer geknüpft und im gesamten Christentum verbreitet. Die Verbindung dieses Ausdrucks mit Aussagen über die Bereitschaft der Templer, für ihre Brüder zu sterben (i.d.R. *animas ponere non formidant*), erzeugt ein schlüssiges Gesamtbild, welches die Makkabäer als Märtyrer versteht, die in der Zeit der Kreuzzüge als Templer erneut die Geschicke des auserwählten, diesmal christlichen Volkes lenkten. Später verlor die Bezeichnung ihren Templerbezug. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts spricht Marino Sanuto über die Bereitschaft, das Leben zu

925 Siehe Übersicht in: PU Templer, S. 214. Zum Privileg *Milites Templi* insgesamt siehe Kapitel 4.3.3.1.

926 Siehe Kapitel 4.3.3.1 sowie den Anhang.

opfern, bezieht sich aber unter Zuhilfenahme der Begrifflichkeit *novi Machabei* auf alle drei großen Ritterorden.⁹²⁷

Die Kombination der Makkabäer mit der Formel *animas ponere non formidant* und die damit evozierte Kopplung des Makkabäerbildes mit dem Templer'schen Opfergedanken ist auch außerhalb der Bulle *Milites Templi* anzutreffen.⁹²⁸ Als Papst Hadrian IV. die Großen des Reiches anhand mehrerer Briefe über die verlustreiche Niederlage des Kreuzfahrerheers bei Banyas im Jahre 1157 informierte, berichtete er von vielen tapferen Streitern, die gestorben seien, zusammen mit „den Rittern des Tempels, die neuen Makkabäer in dieser Zeit der Gnade“⁹²⁹. Diese „gewissen genannten Brüder fürchten sich nicht, für Christus und das Heil

927 Sanudo Torsellos allgemeine Beschreibung der Ritterorden hört sich sehr nach Templerprägung an, denn nach der Betonung des Dualismus (freundlich Christen gegenüber, Sarazenen gegenüber aber grausam) und dem Verweis auf die Martyriumsbereitschaft, erwähnt er ihren immer stärker werdenden Hochmut, ihre Faulheit und die Abkehr von den früheren Idealen: *Hii omnes talia habuere initia, talia pludia sanctitatis: humiles erant in obsequiis pauperu, audaces in armis: Christianis benigni; terribiles Saracenis, pro fide proprium sanguinem fundere non timentes: propter quod in omnem terram exiuit sonus eorum & quasi novorum Machabeorum gesta linguae fidelium personabant. Sed procedente tempore, de patrimonio Crucifixi impinguati sunt, incrassati, dilatati, divitiis & delitiis affluentes, in quibus perit etiam Salomon.* Marino Sanudo, *Liber secretorum fidelium crucis*, hg. von J. Prawer, Jerusalem 1972, S. 179.

928 Zur Formel *animas ponere* in den Papstquellen, siehe Kapitel 4.3.

929 *Quantum strenui et egregii Domini bellatores commilitones scilicet vestri, novi utique sub gratia Machabei universe christianitati proficiant et qualiter loca sancta, que Salvator noster corporali presentia illustravit, a paganorum spurcitia et persecutione defendant.* PU Spanien 1, S. 360–362, Nr. 78; siehe auch: Smail, Raymond C, *Latin Syria and the West, 1149 - 1187*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 19 (1969), S. 7–8; Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 65 sowie Anm. 11; zusätzlich Anhang A24, A25 und A26.

der Christenheit ihr Leben hinzugeben [*animas ponere nullatenus formidantes*]⁹³⁰.

Wie eingangs erwähnt, konnte ein biblisches Bild wie das der Makkabäer nur seine Wirkung entfalten, wenn es den Zeitgenossen in seinen Grundzügen bekannt war. Dass dies in laikalen Kreisen bisweilen nicht garantiert war und daher weitere Erläuterungen nötig waren, zeigt eine französische Vernakularversion der Bulle *Milites Templi* aus dem 12. Jahrhundert, die dem Orden vielleicht zum Sammeln von Spenden diente.⁹³¹ Die Übersetzung des lateinischen Originals erfolgte in großen Teilen wortgetreu und weist in Bezug auf die Makkabäer „interpretierende Ausschmückungen“⁹³² (Hiestand) auf.

Auch hier sind [*]i chevalier del Temple de Ierusalem, die nouels desuz le tens de grace de Machabeu*⁹³³. Diese Makkabäer, im speziellen Judas Makkabäus, werden anschließend genauer beschrieben:

„Judas Makkabäus war ein tapferer Mann, der lebte, bevor unser Heiland Jesus Christus von der Jungfrau geboren wurde. Er war der beste Ritter, der zu dieser Zeit lebte. Alle Tage seines Lebens führte er Krieg gegen die Feinde des Herrgotts und am Ende wurde er getötet im Dienst des Herrgotts. Aus diesem Grund widersagten diese Herren allem weltlichen Verlangen und ließen sich bereitwillig [*volontiers*] töten aus Liebe zu Ihm. [Auf dieselbe Weise] haben diese Herren [des Tempels] aus Liebe zu Gott allen weltlichen Bedürfnissen abgeschworen, ihre

930 *Ceterum predicti fratres pro Christi nomine et christianorum salute animas ponere nullatenus formidantes, et alii qui cum eis remanserant, cum innumerabili multitudine paganorum congressi sunt et prelium inierunt*, PU Spanien 1, S. 361, Nr. 78.

931 Nicholson, Love, S. 51; Hiestand vermutet eine Abfassung zwischen 1159 und 1181, PU Templer, NF, S. 252.

932 PU Templer, NF, S. 252.

933 PU Templer, NF, S. 252, Nr. 35.

Besitztümer hinter sich gelassen und das Kreuz genommen und sind unserem Herrn Jesus Christus nachgefolgt.“⁹³⁴

Dann kehrt der Text zurück zum Original: „Sie sind es, durch die Gott die Kirche im Osten von dem Schmutz der Heiden befreit [...]. Sie sind es, die sich nicht scheuen, ihr Leben hinzugeben [*ne dutent pas metre lur anmes por lu freres*] für ihre Brüder.“⁹³⁵

Der unbekannte Redigent des Textes sah die Notwendigkeit, die Hintergründe zu den Makkabäern auf die wichtigsten Punkte zu reduzieren, um den Zuhörern die Sinnhaftigkeit des Vergleiches mit den Templern deutlich zu machen. Zunächst war es ihm wichtig, die bereits erwähnte Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament einerseits und den Kreuzzügen andererseits herauszustellen. Vor der Geburt Christi durch die Jungfrau hätten die Makkabäer zwar gelebt, aber die Betonung der Gleichartigkeit der Lebensweisen von Makkabäern und Templern überbrücke diesen vermeintlichen Unterschied. Zudem stellt er eine klare Abgrenzung zu den Kreuzfahrern heraus, denn im Gegensatz zu ihnen kämpften die Makkabäer, wie die Templer, *tuz les iurs de [...] uie!* Es war irrelevant, dass der hinkende Vergleich eine Verdrehung der historischen

934 *Judas Machabe fud uns pruz hoem deuant co que nostre salueur Ihesu Crist fust nez de la uirgine. Icist fu li mieldres cheualiers, ki unc fust en sun tens. Icist tuz les iurs de sa uie guerreiad les enemis Dampnedeu e en la fin fud ocis el seruisse Damnedu. Pur co sunt li segnur unt reneied pur amur Deu tuz les terriens desirers e guerpit i ne lur encuntre les enemis Deu e uolentiers se laissent murir pur amur de lui. Icil segnur unt reneied pur amur Deu tuz les terriens desirers e guerpitine lur proprietie e prise la creiz e siuuent nostre segnur Ihesu Crist.* PU Templer, NF, S. 252, Nr. 35. Die deutsche Übersetzung ist angelehnt an Nicholson's englischer Übersetzung des mittelfranzösischen Originals, siehe Nicholson, Love, S. 51.

935 *Co sunt icil, par lesquels Deu deliure l'oriental iglise de l'ordee as paiens e destruit les enemis de la crestiente. Icist segnur ne dutent pas metre lur anmes por lur freres e defendent les pelerins, ki uunt as saintz lius e al aller e al reuenir des assalz as paens.* PU Templer, NF, S. 253, Nr. 35.

Tatsachen erforderte. So hätten bereits die Makkabäer, wie heute die Templer, jeglichem weltlichen Verlangen widersagt, womit ihnen eine quasi monastische, in jedem Fall enthaltsame, Lebensweise unterstellt wird, um sie den Templern anzugleichen. Auch sie hätten sich bereits aus Liebe zu Gott (!) – es wird keine Unterscheidung zwischen Juden und Christen mehr getroffen - bereitwillig töten lassen. Wie im Verständnis Bernhards ist der Gottesbegriff im Falle der Makkabäer eher verbindendes als trennendes Element.

Das dem Vergleich zugrundeliegende Schema offenbart seine Intention. Die Templer werden gleichgesetzt mit Judas Makkabäus, der nicht irgendein Ritter war, sondern der Beste seiner Zeit. Sein Leben und das seiner Familie zeichneten sich durch zwei entscheidende Komponenten aus: den fortwährenden Kampf und den gern angenommenen Märtyrertod. Mehr war nicht nötig, um das Entscheidende deutlich zu machen: Weil die Templer wie die Makkabäer kämpfen und sterben, ist die Unterstützung dieses Ordens angebracht.

Damit wurde das Bild der sich opfernden Templer mittels der Makkabäer auch nach außen getragen und nicht nur Päpste wussten dieses rhetorische Mittel zu verwenden. Niemand bediente sich dieses Zusammenhangs prägnanter als Johannes von Salisbury in seinem in den späten 1150er Jahren abgefassten *Policraticus de nugis curialium*. „Nach dem Beispiel der Makkabäer geben die Brüder des Tempels ihr Leben hin für das ihrer Brüder.“⁹³⁶

936 *Fratres Templi, Machabaeorum exemplo, ponunt animas suas pro fratribus suis*. Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII* 1, hg. von C. Webb, 2 Bde., London 1909, S. 193; Dies hielt ihn allerdings nicht davon ab, sich

Die makkabäischen Assoziationen zur Tapferkeit in der Schlacht und zum reinen Gottvertrauen wurden bei den Templern von der Martyriumskonnotation nicht abgelöst, sondern gleichsam inkorporiert. Odo von Saint-Amand wird aufgrund seiner Tapferkeit in der Schlacht als ein „weiterer Judas Makkabäus“ bezeichnet, der sogar bei Saladin Eindruck hinterließ.⁹³⁷ Dem *Libellus de Expugnatione Terrae Sanctae* zufolge soll Gerhard de Ridefort in der Schlacht bei Cresson am 1. Mai 1187 seine Mitbrüder mit den Worten ermutigt haben: „Denkt an eure Väter, die Makkabäer, deren Pflicht für die Kirche, für das Gesetz und das Erbe des Gekreuzigten zu kämpfen ihr bereits seit langer Zeit nachgeht!“⁹³⁸

So wenig der Makkabäervergleich auf das Martyrium begrenzt geblieben ist, so wenig hielten sich die makkabäischen Todesassoziationen als exklusiv auf die Templer anzuwendendes Bild. Spätestens ab den 1140er Jahren begann sich die martyriumsgeprägte Makkabäer-Motivik auch auf reguläre Kreuzfahrer auszuweiten. Bezeichnenderweise zeigen sich die ersten Hinweise dafür bei Papst Eugen III., einem Zögling Bernhards von

von den weitreichenden Privilegien zu distanzieren, die dem Orden eingeräumt wurden, vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 59–60.

937 *Odo magister militiae Templi, Judas alter Machabaeus*, Radulfus de Diceto, *Opera historica* 1, hg. von W. Stubbs, London, S. 423; vgl. Nicholson, *Knights*, S. 66.

938 *memores estote patrum vestrorum Machabaeorum*, *De expugnatione terrae sanctae libellus per Saladinum*, in: Radulphus de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, hg. v. J. Stevenson, London 1875, S. 212; siehe Nicholson, *Templars*, S. 114; ob mit diesem Ausspruch angedeutet ist, dass die Templer sich in ihren Ursprüngen auf die Makkabäer beriefen, ist unklar; auch ead, *Martyrum*, S. 108. Auch der Templer Geoffrey Fulcher bedient sich eines Vergleichs zu Mattatias in seiner Beschreibung der Auseinandersetzungen mit Nur ad-Din in den 1160er Jahren, wenn er auch nicht auf die Templer bezogen ist: *Cum autem haec ita agerentur, Princeps Buemundus, qui Antiochiae praesidebat, curam novi principatus sui viriliter agens, Comite Tripolitano et domino Torosio, Duceque Marmistensi, et de fratribus nostris quamplurimis sibi accersitis, fratres et homines suos tamquam bonus Mathathiae filius succurrere proposuit*. RHGF 16, S. 60.

Clairvaux.⁹³⁹ Caffaro di Rustico rekapituliert in dieser Zeit die Geschehnisse bei Antiochia 1097 und lobt die kämpfenden Genuesen zunächst wegen ihrer Tapferkeit. Schließlich überwältigt durch die Überzahl der Feinde wurden die Toten „von den Engeln als Märtyrer Gottes auf den himmlischen Stuhl gesetzt als Kameraden der Makkabäer, vor jene, [...] die kürzlich die Krone des Martyriums erlangt haben“⁹⁴⁰. Auch Papst Gregors VIII. Kreuzzugsbulle *Audita Tremendi*, verfasst nach den verheerenden Niederlagen der Kreuzfahrerheere bei Cresson und Hattin 1187, verwendet ausführlich die zum Anlass passende, vom Martyrium geprägte Makkabäerrhetorik.⁹⁴¹

939 Schon die Kreuzzugsbulle *Quantum praedecessores* Eugens III. aus dem Jahr 1145 verweist auf die Tatsache, dass Mattatias und seine Familie sich dem Tod ausgesetzt hätten, um für das Gesetz ihrer Väter einzustehen. *Sit vobis etiam in exemplum bonus ille Mathathias, qui pro paternis legibus conservandis seipsum cum filiis et parentibus suis morti exponere, et quicquid in mundo possidebat relinquere nullatenus dubitavit: atque tandem, divino cooperante auxilio, per multos tamen labores tam ipse quam sua progenies de inimicis viriliter triumphavit.* PL 180, Sp. 1064. Die Aussage ist in seiner Vehemenz aber nicht vergleichbar mit Makkabäeraussagen im Kontext des Templerordens, den den Aufbruch, Gottvertrauen und Hingabe bestimmen Eugens Vergleich; Hierzu auch Morton, *Defence*, S. 283; Gouguenheim, *Maccabées*, S. 16; Cole, *Preaching*, S. 42–43.

940 *Ianuenses qui campo armati remanserant, et tante multitudini militum cum ensibus tantum et lanceis*

resistebant, omnes tandem in campestri loco uulneratos et mortuos dimiserunt; qui ante quam alli qui uiam sepulcri inceperant prius coronam martini susceperunt, et uti martires Dei in coelesti sede angeli Machabeorum socios posuerunt. Cafarus Genuensis, *De liberatione civitatum orientis liber*, in: *Annali Genovesi di Caffaro e de suoi continuatori dal 1099 al 1293*, hg. v. L. T. Belgrano, Rom 1890, S. 103; vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 50; Morton, *Defence*, S. 277; Lapina, *Maccabees*, S. 151–152.

941 *Voluit enim fositan experiti et ad notitiam pervenire aliorum, si aliquis sit intelligens aut requirens dominum, qui oblatum sibi penitentiae tempus hilariter amplectatur et animam ponendo pro fratribus consumetur in brevi et compleat tempora multa. Attendite, qualiter Macchabaei zelo divinae legis accensi pro fratribus liberandis extrema quaeque pericula sunt experti et non solum substantias sed et personas pro fratrum docuerunt salute ponendas, exhortantes se ipsos atque dicentes: accingimini et estote filii potentes,*

Neben den Templern identifizierten sich sowohl Johanniter als auch später der Deutsche Orden und der Lazarusorden mit den Makkabäern. Argumentativ konstruierten sie bisweilen gar eine Abstammungsgeschichte bis in die alttestamentliche Zeit.⁹⁴² Allerdings fehlt in ihren Vergleichen zum jüdischen Kriegergeschlecht der spezifische Martyriumsbezug, den die Makkabäerbezüge im Templerkontext aufweisen.⁹⁴³

Ausnahmen hierzu bilden verschiedene päpstliche Schreiben, deren Ursprünge bezeichnenderweise auf die Templer zurückzuführen sind. Am 16. Januar 1221 beschreibt Honorius III. darin die *Milites hospitalis sancte*

quoniam melius est nobis mori in bello quam videre mala gentis nostrae et sanctorum; Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I., hg. von A. Chroust, Berlin 1928, S. 9; eine Übersetzung der Bulle findet sich bei Riley-Smith u. Riley-Smith, *Crusades*, S. 63–67.

⁹⁴² Einleitend für den Deutschen Orden, siehe vornehmlich Wüst, *Studien*, S. 156–161; Jencks, *Maccabees* sowie Wiechert, *Spiritualität; Chevalier, Marie-Anna, Les chevaliers teutoniques en Cilicie: „Les Maccabées“ du Royaume arménien*, in: *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 6 (2004), S. 137–153; Gouguenheim, *Maccabées*, S. 16; Zu den Johannitern siehe Schein, *Sylvia, The Miracula of the Hospital of St John and the Carmelite Elianic Tradition – Two Medieval Myths of Foundation*, in: *Cross-Cultural Divergences in the Crusader Period: Essays Presented to Aryeh Grabois on his Sixty-Fifth Birthday*, hg. v. M. Goodich, S. Menache u. S. Schein, New York 1995, S. 287–296 und Buttigieg, *Emanuel, Nobility, Faith and Masculinity: The Hospitaller Knights of Malta, c.1580-c.1700*, Edinburgh 2011 S. 97–99.

⁹⁴³ Siehe zum Beispiel den Prolog der Deutschordensregel: *Wir gedenken ouch des lobelichen strites, der wert vor Gote was, der rittere, die dâ heizent Machâbei, wie stercliche die durch ir ê unde umme den gelouben striten mit den heiden, die sie twingen wolden, daz sie Gotes verlougenten, unde mit siner helfe sie sû überunden unde vertilgeten, daz sie die heiligen stete wider gereinegeten, die sie hêten geunreint, unde den vride macheten wider in dem lande*. Die Statuten des Deutschen Ordens, nach den ältesten Handschriften, hg. von M. Perlbacher, Halle a. d. Saale 1890, S. 25; dazu Wiechert, *Spiritualität*, S. 135–138. Auch eine Schenkung an den Deutschen Orden aus dem Jahr 1212 nimmt den Bezug auf die Makkabäer auf: *...venerabilibus et religiosis fratribus sancte domus hospitalis Teutonicorum vicem Macchabeorum pro defensione domus Israel gerentibus...*, *Tabulae*, S. 37, Nr. 46. Ihr fehlt ebenfalls der Martyriumsbezug.

*Marie Theutonicorum Ierosolimitani als novi sub tempore gratie Machabei.*⁹⁴⁴ Im Juli 1230 übernimmt Gregor IX. die *Arenga* erneut für sein Mandat *Dilecti filii fratres* an den Deutschen Orden.⁹⁴⁵ Auch der Johanniterorden profitierte von der Verbreitung des Makkabäerbildes in der Templerprägung. Clemens IV. schreibt am 29. Mai 1265 an diesen ursprünglich reinen Pflegeorden (*Fratres Hospitalis sancti Johannis Jherosolimitani*) und verwendet ebenfalls die Formulierung *novi sub tempore gratie Machabei.*⁹⁴⁶ Wörtlich übernehmen diese genannten Texte die Formulierung einer ursprünglich für den Templerorden ausgestellten Bulle, namentlich *Milites Templi* aus dem Jahr 1144, inklusive des Martyriumsbezugs. Eine für die Templer ersonnene *Arenga* ist also Basis der päpstlichen Makkabäerbezeichnung für die beiden anderen großen Orden.

Das durch die Templer geprägte Bild der Makkabäer als Märtyrer findet mit der Entstehung ähnlicher Ordensgemeinschaften Übertragung auf

944 *Milites hospitalis sancte Marie Theutonicorum Ierosolimitani novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria reliquentes, tollentes crucem suam, dominum sunt secuti; ipsi sunt, per quos deus orientalem ecclesiam a paganorum spurcitiis liberat, et christiani nominis inimicos expugnant; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad sancta loca proficiscentes tam in eundo quam redeundo defensant ab incursibus paganorum. Et, quoniam ad tam sanctum et pium opus exemplum eis.* Tabulae, S. 290–291, Nr. 321; vgl. Jencks, Maccabees, S. 208; Gouguenheim, Maccabées, S. 17.

945 *Dilecti filii fratres hospitalis sancte Marie Theutonicorum in Ierusalem, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam dominum sunt secuti.* Tabulae, S. 56, Nr. 72.

946 *Fratres Hospitalis sancti Johannis Jherosolimitani, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam Dominum sunt secuti. Ipsi autem sunt per quos Deus Orientalem ecclesiam a paganorum spurcicia liberat, et Christiani nominis inimicos expugnat; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant, et peregrinos, ad sancta loca proficiscentes, tam in eundo quam redeundo, defensant ab incursibus paganorum. Et quoniam, ad tam sanctum et pium opus exemplum, eis...* CGH 3, S. 107, Nr. 3153.

diese. In den vorliegenden Fällen wurde im Text der Templerbulle lediglich der Name der Ordensgemeinschaft ausgetauscht, was den Erhalt der Makkabäerformulierung zur Folge hat (wie auch die für die Templer charakteristische Todesverehrung mittels der *animas ponere*-Konstruktion). Schon einige Jahre zuvor waren die Mitglieder des Deutschen Ordens noch ohne expliziten Martyriumsbezug als wahre Makkabäer (*tanquam veri Machabei*) bezeichnet worden⁹⁴⁷, wobei der Zeitpunkt der Übertragung des martyriumsgeprägten Makkabäerbildes auf den Deutschen Orden seitens der Päpste auffällig ist, denn die ersten drei Dekaden des 13. Jahrhunderts gelten als Phase der militärischen Emanzipation des Ordens. Es darf vermutet werden, dass der Erfolg des Bildes der Makkabäer als Kämpfer- und Märtyrergeschlecht bei den Templern vor allem aus diesem Grund nun auch auf die Deutschritter Anwendung fand.

Insgesamt scheint mit der Militarisierung der Johanniter und der Etablierung des Deutschen Ordens zum Ende des 12. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 13. Jahrhunderts sich die Exklusivität des Zusammenhangs zwischen Templern und der märtyrerisch geprägten Makkabäer-Assoziation in den Papstquellen zu verwischen. Nicht nur sind ab diesem Zeitpunkt martyriumsgeprägte Makkabäerreferenzen in Kontexten der anderen beiden Orden zu finden, auch weist das 13. Jahrhundert mit Ausnahme der

947 Zum Beispiel Tabulae, S. 333, Nr. 403: *Cum fratres domus hospitalis sancta Marie Theotonicorum Ierosolimitani tantquam veri Machabei crucem dominicam in proprio corpore baiulantes sese pro defensione christianitatis extremis exponant periculis in carnalia desideria negligentes discipulos sese constituerint Ihesu Christi*. Die Datierung der Urkunde ist unklar. Strehlke setzt die Jahre 1216 bis 1227 an.

mindestens 11 Neuauflagen des Mandats *Milites Templi* keinerlei Makkabäerreferenzen bezogen auf den Templerorden mehr auf. Der Zeitpunkt dieser Entwicklung widerspricht den Ergebnissen Jencks, der diesen Prozess erst mit der Aufhebung des Templerordens zu Beginn des 14. Jahrhunderts eingeleitet sieht.⁹⁴⁸

Ein Überblick über die chronologische Entwicklung des Templer-Makkabäer-Vergleichs zeigt, wie sich mit der Entstehung einer Institution, die sich das Martyrium auf die Fahnen geschrieben hatte, auch ein vorher schon bekannter biblischer Vergleich assoziativ wandelte und in eine entsprechende Richtung verschob. Ein Bruch deutet sich im Jahr 1132 an, in welchem Bernhard ausführlich über die Bedeutung der Makkabäer für das Christentum reflektiert. Ab diesem Zeitpunkt finden sich die makkabäischen Märtyrer in den Texten für die Templer. In der Zusammenschau erweist sich Elizabeth Lapinas These, dass in der Antike die Makkabäer als Märtyrer verehrt wurden, in der Kreuzzugsphase aber als Kämpfer, als ungenau.⁹⁴⁹ Während diese Feststellung im Kontext der regulären Kreuzfahrer zutreffend sein mag, bilden die Templer, später in Teilen auch die beiden anderen Orden, diesbezüglich die Ausnahme. Wenn auch nicht ausschließlich, so waren die Templer für die Zeitgenossen den Makkabäern vor allem aufgrund ihrer Martyriumsbereitschaft ähnlich.

948 „The Templars, to whom Bernard’s *De Laude* was dedicated, were the most prominent ‘New Maccabees’ until their cataclysmic fall. Then, by default, the Teutonic Order claimed this singular distinction.” Jencks, *Maccabees*, S. 206.

949 „However, if in Late Antiquity it was the Maccabean martyrs that attracted attention, during the crusading period it was the Maccabean warriors.” Lapina, *The Maccabees*, S. 149.

Die Aussagekraft der Schlussfolgerungen liegt vornehmlich in der Tatsache, dass es zunächst nur die Templer waren, die das Vorbild dieser Prägung für sich beanspruchten. Weder die Quellen zum Deutschen Orden noch zu den Johannitern weisen eine annähernd ähnliche Todesdominanz in ihren Aussagen über die Makkabäer auf. Geschah die Kopplung zwischen Makkabäern und Martyrium auch bei ihnen, so erwies sie sich als Übernahme Templer'scher Tradition⁹⁵⁰, die im Falle des Deutschen Ordens mit der voranschreitenden Militarisierung des neuen Ordens koinzidierte.

3.5 Das Martyrium als Thema in der Ordenskommunikation

Wenn der Themenkomplex Martyrium den Orden der Templer derart tief durchdrungen haben soll, dann müssen sich auch Spuren dessen im Schriftverkehr der einzelnen Mitglieder nachweisen lassen; dann muss, so die Vermutung, das Thema immer wieder auch in den persönlichen Texten zur Sprache gekommen sein.

Die Anwendung und Betonung des Prinzips ‚Martyrium‘ scheint zu einem beträchtlichen Teil von Individuum und Anlass abhängig gewesen zu sein, wie ein Schreiben des Templers Andreas von Montbard, Onkel Bernhards von Clairvaux und später selbst Meister des Templerordens, illustriert.

Raimund von Antiochia war im Jahr zuvor in der Schlacht gegen Nur ad-Din gefallen und Evrard de Barres, Meister der Templer, befand sich auf

⁹⁵⁰ Siehe Kapitel 4.3.3.3.

einer Reise im Westen.⁹⁵¹ König Balduin III. zog daher mit rund 120 Rittern des Ordens der Stadt Antiochia zu Hilfe. In Folge der Belagerung hatte der Orden bereits drastische Verluste erlitten. Aus dieser Situation heraus schreibt Andreas von Montbard im Jahr 1150 an den Ordensmeister:

„Auch wenn ihr euch verspätet, so kommt dennoch. Denn die Zeit ist gekommen, unsere Gelübde Gott gegenüber [*vota Deo*] einzulösen, nämlich unsere Seelen für unsere Brüder und die Verteidigung der orientalischen Kirche und des Heiligen Grabes hinzugeben: Dies nämlich ist das Gelübde, das wir erfüllen müssen in dieser Zeit der Gelegenheit [*in hoc tempore opportune*], wenn wir den Lohn unserer Gelöbnisse ernten wollen. Meister und Brüder, bedenkt unsere Not und unseren Mangel.“⁹⁵²

Die Quelle ist zunächst vor allem deshalb eine Besonderheit, weil sie kein um Reputation bemühtes Dokument ist, das an eine fremde Partei gerichtet war, sondern ein Zeugnis ordensinterner Kommunikation darstellt.

Andreas verwendet rhetorische Elemente, bei denen er davon ausgehen konnte, dass sie einem schriftkundigen Templar bekannt waren. So erin-

951 Zu den Hintergründen siehe Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 49; Smail, *Latin Syria*, S. 5 und Phillips, Jonathan P, *Defenders of the Holy Land: relations between the Latin East and the West*, 1119-1187, Oxford 1996, S. 104–106.

952 *Et licet vos tarde venture ingelligamus, tamen venite. Tempus enim est, vota Deo persolvamus, scilicet animas nostras pro fratribus nostris defensioneque Orientalis ecclesiae et sacri sepulcri ponamus: haec enim sunt vota quae reddere debemus in hoc tempore opportune, si votorum cupimus habere merita. Memores anxietatum et paupertatum nostrarum, cum magistro fratres estote et venditis omnibus quaecumque poteritis, venerande Pater, vobiscum, ut vivere possimus.* RHGF 15, S. 540; vgl. Rother, *Embracing Death*, S. 187–188.

nernt er an einen Schwur (*vota*), dessen Zeit, ihn einzulösen, nun gekommen sei. [S]*cilicet* dient als Einleitung der genaueren Erklärung dieses Schwures, nämlich: *animas nostras pro fratribus nostris [...] ponamus*.⁹⁵³

Die Wortwahl entlarvt zunächst Andreas' Kenntnis und Bezugnahme auf die templerspezifische Verwendung von Joh 15,13 (s.o. Kapitel 2.5.1). Da er über seinen eigenen Orden spricht, findet das Pronomen entsprechende Anpassung zu *fratribus nostris*. Dann folgt die inhaltliche Ausweitung dieses Schwures: *defensioneque Orientalis ecclesiae et sacri sepulcri*.

In den Augen von Andreas war die Situation der Belagerten derart dringlich, dass er sich genötigt fühlte, an den Schwur zu erinnern, den jeder Templer beim Eintritt in den Orden abgeleistet hatte und der in der Ordensregel zu finden ist. Diesem Schwur zufolge war es die Pflicht, *debitum*, jedes Templers, *pro fratribus vestris animas ponere*.⁹⁵⁴ Dies wurde ausführlich in Kapitel 2.4.3 dargelegt.

Dass er an diese Pflicht appelliert, in Notfallsituationen bereit zu sein, das Leben für seine Mitbrüder zu opfern, zeigt, dass das Prinzip des Martyriums innerhalb des Ordens nicht nur als hohle Phrase verstanden wurde,

953 Rudolf Hiestand hat sich ausführlich der Frage gewidmet, inwiefern Schreiben und Urkunden der Ritterorden aus der Levante Anklänge an die Rhetorik päpstlicher Erlässe aufwiesen. Die *animas ponere* Formel, wie in Kapitel 4.3 ausführlich dokumentiert, haben die Päpste fast 200 Jahre lang auf den Templerorden angewandt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass diese Formel höchst wahrscheinlich nicht ursprünglich aus der Feder der Päpste, bzw. der Kurie kam, sondern erstmals unter Mithilfe Bernhards für die Templer in deren Ordensregel auftauchte. Damit stellt sich die Frage nach der Übernahme päpstlicher Formulierungen anhand dieses Briefes nicht. Hiestand, Rudolf, Vom Einfluß der Papsturkunde auf das kirchliche Urkundenwesen im Heiligen Lande, in: Documenti medievali greci e latini, hg. v. G. de Gregorio u. O. Kresten, Spoleto 1998, S. 59–86.

954 Templerregel, S. 146.

sondern einzufordern war und in der Denkweise der Ordensritter einen festen Platz hatte.⁹⁵⁵

Natürlich ist davon auszugehen, dass ein Rückgriff auf dieses Versprechen in einer Belagerungssituation die Dramatik des Hilfesuchts deutlich gesteigert hat. Letztlich wird damit die Aussicht auf das Martyrium als Instrument verzwecklicht, um die Brisanz der Situation weiter zu erhöhen. So schließt Andreas mit der Aussage, dass sie alles verkaufen sollen und nach Antiochia kommen sollen, damit „wir weiter leben können [*ut vivere possimus*].“⁹⁵⁶

Darüber hinaus gibt der Brief Aufschluss über die eschatologische Dimension des Martyriumsgedankens bei Andreas, denn er verbindet den Schwur, sein Leben als Opfer hinzugeben, eng mit einem entsprechenden Verdienst. Nur weil er der Auffassung ist, dass das Opfer auch einen *meritus* nach sich zieht, kann er auch von einer Zeit der Gelegenheit sprechen, von einer *tempore opportune*. Deutlich tritt dieses Thema in einem intimen Briefwechsel zwischen Andreas und seinem Neffen Bernhard von Clairvaux drei Jahre später, im Jahr 1153, zu Tage:

„Dort, mein lieber Andreas, ist die Frucht unserer Arbeit, dort ist deine Belohnung. Du kämpfst unter der Sonne, aber es ist für den, der über der Sonne sitzt. Lass uns, die wir hier kämpfen, von Ihm die Großzügigkeit erwarten. Der Lohn für unseren Kampf ist nicht von dieser Welt, kommt nicht von unten. Der Preis dafür kommt von weit her, von den entferntesten Ländern. Unter der Sonne ist Begierde, über der Sonne ist der Überfluss!“⁹⁵⁷

955 Vgl. Rother, *Embracing Death*, S. 187.

956 RHGF 15, S. 540.

957 *Ibi, mi Andrea, ibi fructus laboris tui; ibi retributio tua. Sub sole militas, sed sedenti super solem. Hic militantes, inde donativa expectemus. Merces militiae nostrae non de terra, non de deorsum est:*

Bernhard unterrichtete Andreas eindrücklich über das zu Erwartende. Es ist wahrscheinlich, dass Andreas von der Verdiensthaftigkeit seines Wirkens überzeugt war.

Wie Bernhard auch im *De Laude* darlegte, ist die Begrifflichkeit des Verdienstes (*meritus*) eng verwoben mit der Freiwilligkeit des Martyriumsaktes. Am Beispiel Christi hatte er erläutert, dass das Opfer des Gottessohnes nicht verdienstvoll gewesen wäre, wenn es nicht freiwillig geschehen wäre. Übertragen auf Andreas heißt das: Selbst wenn Andreas in der Schlacht unter Belagerung gefallen wäre (was er letztlich nicht ist), wäre das seinem Verständnis nach ‚freiwillig‘ geschehen, denn andernfalls hätte sein Tod keinen Verdienst nach sich gezogen.

Dieser Analogieschluss scheint letztlich die Lösung des Problems um die Intention im Moment des Todes anzudeuten - zumindest für die Ritter des Templerordens - und bestätigt damit die in Kapitel 2.5.2 formulierte Vermutung. Mit dem Eintritt in den Orden aus freien Stücken und mit der bewussten Annahme der Ordensregel galt der Tod eines Templers im Allgemeinen als freiwillig erlitten. Die Waffe als Argument der Todesprävention war nichtig. Dem Tod konnte so auf individueller wie auch auf gesamtchristlicher Ebene soteriologische Bedeutsamkeit zukommen.

Thomas Berard, seit 1256 Meister des Ordens, gibt angesichts der Mongoleneinfälle im Jahr 1260 ebenfalls Auskunft über seine Aufopferungsbereitschaft und die seiner Ordensritter – wenn auch weniger detailreich. Er schreibt seinem englischen Mitbruder Großkomtur Amédée und gibt

procul et ab ultimis finibus pretium eius. Sub sole penuria est; super solem abundantia est. Bernardus Claraevallensis, Epistolae 2, S. 203–204; vgl. Cole, Preaching, S. 59.

ungeschönt die Situation vor Ort wieder. Er ist der Auffassung, dass lediglich eine sehr begrenzte Anzahl an Städten und Siedlungen dem Ansturm der zahlenmäßig weit überlegenen Reiter werde standhalten können (darunter wähnt er u.a. Akkon, Tyrus und Antiochia) und so schreibt er: „Und wir nehmen uns vor, dass wir mit Hilfe Gottes dem Wohl der Christenheit bis zur endgültigen Vernichtung tapfer durchhalten“⁹⁵⁸.

Auch er formuliert seinem Ordensbruder gegenüber den unbedingten Willen, durchzuhalten und im Notfall für die Verteidigung und zum Wohl der Christenheit den Tod zu erleiden. Allerdings drängt sich trotz der düsteren Schilderungen der Eindruck auf, dass er nicht damit rechnete, zum Äußersten gehen zu müssen, denn im Satz darauf fährt er fort: „Von den anderen christlichen Gebieten und Orten nahebei aber, an Mangel und Ohnmacht leidend, sehen wir nicht, dass sie sich halten können, wenn sie nicht von der Barmherzigkeit des Herrn erfasst werden.“⁹⁵⁹ Offensichtlich also war Thomas der Meinung, dass sein eigener Standort zu halten und somit die Chance, wirklich in naher Zukunft als Märtyrer zu sterben, gering war.

Jenseits dieser Hinweise schweigen die aus dem Orden verfügbaren Quellen bezüglich des Martyriumsthemas.⁹⁶⁰ Die Tatsache, dass die meisten der wenigen überlieferten Briefe in den Westen vornehmlich informativer oder organisatorischer Natur waren bzw. an Außenstehende

958 *et eadem proponimus cum Dei adjutorio ad Christianitatis opus usque ad internicionem novissimam viriliter reservare.* Annales de Burton, in: Annales Monastici 1, hg. v. H. R. Luard, London 1864, S. 493.

959 *Caeteras autem terras et loca propter Christianorum paucitatem et impotentiam non videmus, nisi misericorditer a Domino procedat[ur], retineri posse.* Annales de Burton, S. 493.

960 Der Fall der aragonesischen Templer wird in Kapitel 5.2 gesondert behandelt und daher an dieser Stelle bewusst außen vor gelassen.

gingen, macht deutlich, dass das Martyriumsthema für viele Kommunikationsanlässe ungeeignet war.⁹⁶¹

In den Jahren 1163 – 1164 zum Beispiel schreiben Meister Bertrand de Blanquefort und der Kommandeur der Templerniederlassung in Jerusalem, Geoffrey Fulcher, insgesamt acht Briefe an den französischen König Ludwig VII. Jeder Brief zielte darauf ab, mehr Unterstützung für das Heilige Land zu rekrutieren. In typischer Weise wurde dabei die schlechte Situation der Kreuzfahrerstaaten umrissen und die große Überzahl der Sarazenen betont.⁹⁶² Die hohen Verluste der christlichen Streitkräfte, auch die der Templer, werden immer wieder angesprochen.⁹⁶³ Dennoch findet das Martyrium als ultimatives Zeichen der Bedrängnis und Hingabe keinerlei Erwähnung, weder bei Bertrand noch bei Fulcher.⁹⁶⁴

961 Hiestand dazu: „Die Ritterorden ihrerseits, [...] hatten eine andere Rechtsstruktur. Es bestand keine erst auszuförmende oder zu bekräftigende und immer wieder zu bestätigende Abhängigkeit oder Privilegierung zwischen dem Orden bzw. der Ordenszentrale und den einzelnen Niederlassungen als juristisch eigenständigen Persönlichkeiten, denen Rechte oder Besitz zugewiesen werden konnten, sondern höchstens interner ‚Verwaltungsverkehr‘, der weitgehend untergegangen ist. Johanniter, Templer und Deutscher Orden nahmen Schenkungen entgegen und erhielten Rechte, sie vergaben selbst weder das eine noch das andere, sondern erteilten in Briefform Befehle an ihre Amtsträger in der Ferne.“ Hiestand, Einfluß der Papsturkunde, S. 82–83.

962 Zum Charakter von Hilfsgesuchen und anderer Korrespondenz aus den Kreuzfahrerstaaten in den Westen, siehe: Lloyd, Simon D, English society and the crusade, 1216 - 1307, Oxford 1988, S. 24–29.

963 *Reliquus autem exercitus, magnus licet ac metuendus, caesus aut captivatus fere totum. Sed et de fratribus nostris ceciderunt in ore gladii sexaginta milites fortissimo, praeter fratres clients et Turcopolos, nec nisi septem tantum evasere periculum.* RHGF 16, S. 62–63.

964 Die Briefe Bertrands de Blanquefort vom September/Oktober 1163, April/Mai 1164 sowie vom November 1164 in RHGF 16, S. 38, 39, 79–80, 80–81 und 145. Die Briefe Geoffrey Fulchers sind in RHGF 16, S. 38–39, 60–61 sowie 62–63 zu finden.

Nicht anders verhält es sich bei den Briefen des Templers Terricus, der nach den einschneidenden Verlusten des Ordens in den Schlachten bei Cresson und Hattin im Jahr 1187 kommissarisch die Leitung des Tempelordens übernommen hatte. Zwar erkannte er in seinen Schreiben vom Juli 1187 und Januar 1188 die Ausmaße der Ereignisse und beklagte die hohen Opferzahlen, aber auch ihm kam nicht in den Sinn, die Gefallenen als heldenhafte Märtyrer zu preisen, die zur Verteidigung des christlichen Glaubens ihre Leben gegeben haben.⁹⁶⁵

Vielleicht wählte man im Falle Bertrands und Fulchers König Ludwig selbst nicht empfänglich für derlei Aufopferungsbetonung. Möglicherweise galt es Mäßigung zu bewahren in Schreiben an einen Herrscher, von welchem man sich weitreichende Unterstützung erhoffte. Auch ist denkbar, dass unter Templern selbst das Konzept des Martyriums unterschiedlich populär war, ähnlich wie dies bei den Schreibern des ersten Kreuzzuges der Fall war.⁹⁶⁶ So merkt Jochen Burgtorf an, dass zwar „idealerweise das Selbstverständnis des Individuums und das des Kollektivs eine Einheit bildeten. In der Praxis traten beide jedoch bisweilen auseinander, d.h. neben dem kollektiven Selbstverständnis blieb das individuelle Selbstverständnis manchmal deutlich erkennbar.“⁹⁶⁷ Zu guter Letzt könnten die Rückschläge wie im Falle Terricus einfach zu einschneidend

965 Verschiedene seiner Briefe sind erhalten. Zum Jahr 1187 siehe Benedictus Petroburgensis, *Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis* 2, hg. von W. Stubbs, London 1867, S. 13–14, 40–41; *Regesta regni Hierosolymitani*, hg. von R. Röhrich, New York 1960, S. Nr. 660 und 669; zur Person des Terricus und der Ausgestaltung seiner Schreiben, siehe Burgtorf, *Central Convent*, S. 442–443; vgl. id., *Selbstverständnis*, S. 23–45 sowie Barber, *New Knighthood*, S. 115–116.

966 Vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, S. 49–50; Flori, *Mort*, S. 121–139.

967 Burgtorf, *Selbstverständnis*, S. 24.

gewesen sein, um im Untergang des vollständigen militärischen Arms des Ordens etwas Verdienstvolles zu sehen.

3.6 Zusammenfassung: das Konzept des Martyriums als konstitutiver Bestandteil des Selbstverständnisses

Die Analyse der theologischen Kerntexte des Templerordens zum Ende von Kapitel 2 hat zu Tage gefördert, dass die Idee des Martyriums „ein festes, frequent auftauchendes Konzept der Ordenstheologie“⁹⁶⁸ bildete.

Wie sich anhand des vorangegangenen Kapitels zeigt, blieb die Idee des Martyriums nicht auf die rein theologischen Überlegungen in den Kerntexten begrenzt, sondern wurde auf unterschiedlichen Ebenen der Ordensspiritualität greifbar und fand gezielte Umsetzung.

Zentrale Bezugsfigur dieser Spiritualität war Jesus Christus. Die Christologie des Ordens zeigt sich dabei bestimmt von einem Christusbild zisterziensischer Prägung, welches elementar auf der Verehrung der Leiden und vor allem des Todes Christi fußte. Hieraus wird die überdeutliche Relevanz von Symbolen erklärbar, die eng mit dem Erlösungstod Christi verbunden sind: das Kreuz, das Blut und das Lamm. Aus ihnen speiste sich die Martyriumsspiritualität des Ordens wesentlich.

Aussagen der Ordensritter selbst belegen, dass derartige Symbolik keineswegs künstlich aufgeladene theologische und eschatologische Ele-

⁹⁶⁸ Siehe Zusammenfassung in Kapitel 2.4.4.

mente waren, sondern von unmittelbarer Bedeutung für ihren Lebensalltag waren. Christus hatte sein Leben am Kreuz für die Menschheit gegeben, so taten es die Templer ihrer eigenen Auffassung nach auch für die gesamte Christenheit. Wie der Brief des Andreas von Montbard zeigt, schlugen sich auch die in der Ordensregel formulierten Forderungen in der Denk- und Ausdrucksweise der Ordensmitglieder nieder. Das rote Kreuz auf dem weißen Umhang war Ausdruck dessen und somit nach Burgtorfs Diskussion eines der wenigen Zeichen der Martyriumsdevotion, das zugleich introvertierter (für den Ordensritter selbst) wie auch extrovertierter Natur (für Fremde) war.⁹⁶⁹

Die Entstehung einer derartigen Spiritualität war kein Zufall, sondern Produkt der Zeit. Vor allem Reliquienkult und visuelle Darstellungen geben Aufschluss darüber, wie kongruent die Vorstellungswelt der Templer und die ihrer Zeitgenossen waren. Die Verehrung von Devotionalien und die Zuneigung zum Bild des gemarterten Christus und seinen für ihn gestorbenen Märtyrern entsprachen den spirituellen Bedürfnissen dieser Epoche. Der Unterschied zwischen Templern und anderen Gläubigen lag vielmehr in der Rezeption eines Bildes. Während das Martyrium des hl. Georg für die meisten Bewohner Westeuropas eine lehrreiche Geschichte war, hatten Heiligenlegenden und deren Märtyrerdarstellungen für die meisten Templer direkte Bedeutung, denn sie selbst gehörten zu einer Gemeinschaft von potenziellen Märtyrern.

Das Wissen, einer Gemeinschaft von Märtyrern anzugehören, war vor allem deshalb unter den Brüdern verbreitet, weil Manifestationen des Kon-

⁹⁶⁹ Vgl. Burgtorf, Selbstverständnis, S. 24.

zepts innerhalb des Ordens auf Inklusion ausgelegt waren (mit Ausnahme liturgischer Handlungen, die nur ein geweihter Priester vollziehen durfte, aber selbst diese konnten aktiv beobachtet werden). Sie waren nicht begrenzt auf einzelne Gruppen des Ordens, sondern dem Ordenskollektiv insgesamt zugänglich. Die Visualisierung des Opferkonzepts anhand von eindeutigen Symbolen wie des Lammes in Verbindung mit der Gründonnerstagsliturgie waren für Mitglieder unabhängig der Stellung im Orden oder des Bildungsniveaus verständlich. Kombiniert mit der rudimentären Kenntnis des eigenen Ordensauftrages muss auch nicht kämpfenden Ordensbrüdern klar gewesen sein, dass das jesuanische Opfer direktes Vorbild für das Martyriumsideal im eigenen Orden war.

Schwieriger zu bewerten ist der Einfluss des biblischen Vorbilds der Makkabäer auf das Selbstverständnis des Ordens. Anders als im Deutschen Orden bleibt bei den Templern unklar, ob die Geschichte der jüdischen Freiheitskämpfer einen wie auch immer gearteten Einfluss auf die Ordensbrüder selbst ausgeübt hat, bzw. ob der Vergleich zwischen den Templern und den Makkabäern auch vom Orden selbst forciert wurde. Nur einige wenige Indizien sprechen dafür. Klar ist, dass Bernhard von Clairvaux Parallelen zwischen dem Kriegergeschlecht und dem neuen Ritterorden sah. Als die Templer in der Gesellschaft als Gemeinschaft bekannt wurden, die für ihren Glauben in den Tod gehen, erfuhren der Jahrhunderte alte Vergleich zu den Makkabäern eine entscheidende Konnotation: Die jüdischen Freiheitskämpfer wurden nun auch als Märtyrer wahrgenommen. Fortan starben die Templer in den Augen vieler dem Orden wohlgesonnener Schreiber so bereitwillig wie die anerkannten alttestamentlichen Vorbilder der Makkabäer.

4. Das Martyrium als Element in der Fremdwahrnehmung des Ordens – Politik und Propaganda

In diesem Kapitel soll ein Perspektivwechsel vollzogen werden und die Fremdwahrnehmung der Gemeinschaft der Templer in den Vordergrund rücken. Wurden die Templer von ihren Mitchristen als potenzielle Märtyrer wahrgenommen und wenn ja, beeinflusste dieses Bild auch das Verständnis des Ordens als politischen Akteur? Denn als solcher muss der Orden Zeit seiner Existenz gesehen werden – als politisches Schwergewicht, das die Geschicke der Christenheit in Outremer wie im Westen nachhaltig prägte. Die Ordensspitze muss sich dementsprechend über Ursache und Wirkung öffentlicher Meinung und Fremdwahrnehmung bewusst gewesen sein, und war dies nachweislich auch, denn die neue Ordensform, die Verschmelzung des monastischen und kriegerischen Milieus, hatte neben weitreichender Unterstützung bereits früh auch Kritik auf sich gezogen. Welche Dynamik vermochte also ein heilversprechendes Ideal in Wechselwirkung mit der Gesellschaft in einer eschatologisch aufgeladenen Phase wie der Zeit der Kreuzzüge zu entfalten?

4.1 Martyriumsbereitschaft als Motiv für Schenkungen?

Die Übertragung von beweglichem oder unbeweglichem Eigentum an einen geistlichen Orden war weitverbreiteter Brauch, der sich zumeist aus der Sorge um das Seelenheil der eigenen Person wie auch der Familie

erklärte.⁹⁷⁰ Die Ritterorden unterschieden sich hinsichtlich dieser Praxis nicht von den traditionellen Ordensformen. Auch sie waren in erster Linie geistliche Institutionen, deren Mitglieder durch ihr Gebet für Gläubige jenseitige Erlässe erwirken konnten. Schenkungen sollten dies auf Dauer sicherstellen.

Entsprechend erfolgten Schenkungen *pro amore Dei*⁹⁷¹ oder *pro anima mea et parentum meorum*, so zum Beispiel im Namen von *Jacques de Chazeaux* im Juni 1210 an den Tempel in Puy-en-Valay. Er trat damit alle Rechte ab, die er im Dorf Chazalz besessen hatte.⁹⁷² Zudem gab er im Zuge der Schenkung bekannt, dass er auch sich selbst dem Tempel überantwortete.⁹⁷³

Die Verwendung der Worte Jesu zur Kreuzesnachfolge in Mt 16,24 im Rahmen von Schenkungen verweist auf einen möglichen Kreuzfahrerhintergrund des Schenkenden oder Begünstigten und deutet zugleich

970 Helen Nicholson untersucht in ihrer Arbeit zum Bild der Ritterorden in den verschiedenen Gesellschaftsschichten auch ausführlich die unterschiedlichen Motive, die Kleriker oder Laien zu Schenkungen veranlassten. So sind als weitere Faktoren unter anderem dynastische Motive, (z.B. traditionelle Zugehörigkeitsgefühle, Lehnverhältnisse), der soziale Stand oder regionale Einflüsse zu nennen, siehe Nicholson, *Templars*, S. 59–68.

971 *et fecit caritatem predictae domui scilicet Montis Salnensis, pro amore Dei et Sancte Marie et sue anime*, Higounet, Charles, *Cartulaire des Templiers de Montsaunès*, in: *Bulletin philologique et historique (à 1610) du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques 1955/1956*, S. 224.

972 Vgl. *Cartulaire Puy-en-Velay*, S. 6.

973 *Et ego Jacobus de Chazalz, quancumque voluero, tanquam donatus, possum intrare domum milicie Templi de Podio, et ibi accipere panem et aquam, sicut alii donati ejusdem domus milicie Templi, dum modo, quando domum milicie Templi intravero, sim liber et sine debitis et sine aliqua contradictione.* *Cartulaire Puy-en-Velay*, S. 7.

eine gewisse Kenntnis der Heiligen Schrift (und bzw. oder die Schriftkenntnis der jeweiligen Rechtsperson)⁹⁷⁴ an. Im Juni 1138 überantwortete sich *Betrandus de Balmis* in Richerenches dem Orden der Templer mit den folgenden Worten: „Im Evangelium lehrt der Herr Jesus seinen Schülern: Wer mir nachfolgen möchte, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz und folge mir. Ich folge also jenen großen Worten, verleugne mich und trage das Kreuz auf meiner Brust und folge dem Herrn aufgrund meiner Sünden und (zum Wohle) meiner Nachkommen.“⁹⁷⁵ Bemerkenswert ist jedoch, dass er mit keinem Wort den besonderen Charakter der Templer beschreibt, sondern sich allgemein auf die Kreuzzugsbewegung bezieht.

Grawz de Betpaumes ist im Kartular des Tempels Eure-et-Loire mit einer Schenkung von 24 Landeinheiten aus dem Jahr 1191 verzeichnet, die er „dem ehrenwerten Haus des Tempels“ überantwortet. Diese begründet er unter anderem mit Christus und dem „heilbringenden Kreuz“, in dessen Dienst und Knechtschaft sich die Templer befänden.⁹⁷⁶ Zwar be-

974 Vgl. Carraz, *Spiritualité*, S. 89.

975 *Cartulaire de la commanderie de Richerenches de l'ordre du Temple*, hg. von F. M. d. Ripert-Monclar, Marseille 1978, Nr. 33, 16. Juni 1138: *etiamque Domino Ihesu in Euwangelio (sic!) docente sic discipulos suos: "Si quis vult post me venire a. s. e. t. c. s. e. s. m."*, *sequens ejus ego talia dicta, abnego me, tollensque crucem in pectore et secutus Dominum, pro peccatis meis et progenie mea. Mt 16,24 laudet: si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.* Auch weitere Schenkungen im Kartular von Richerenches beziehen sich auf die Worte aus dem Matthäusevangelium, so z.B. aus dem Jahr 1138 (Bd. 1, S. 5–6, Nr. 3) und 1157 (Bd. 2, S. 134, Nr. 146).

976 *Notum sit universis Christi fidelibus presentibus et futuris quod ego Grawz de Betpaumes, honestatem domus Templi considerans et fratrum in[e] Christo et salutifere cruci strenue ac devote famulantium, pro salute mea et antecessorum meorum, eidem domui concede et confirmo elemosinam patris mei bone memorie, videlicet duodecim denarius in castro forti de Valennis, Les Templiers en Eure-et-Loir*, hg. von C. Métais, Chartres 1902, S. 23–24, Nr. 17.

schreiben sowohl die Person Christi als auch das Kreuz zwei zentrale Aspekte der Spiritualität des Templerordens, aber eben auch und vor allem der Kreuzzugsbewegung im Allgemeinen.

Problematisch ist, dass in aller Regel nicht erkennbar ist, ob die Eintragung im Kartular ein Aussteller- oder Empfängerschreiben darstellt. Wessen spirituelles Verständnis spiegelt die Formulierung also wider? Die Verwendung des Bibelzitates im Falle des *Bertrandus de Balmis* suggeriert einen theologisch gebildeten Verfasser, es ist jedoch fraglich, ob *Bertrandus* einem solchen Bildungshintergrund zuzuordnen ist.⁹⁷⁷ In der Schenkung des *Grawz de Betpaumes* fällt auf, dass Begrifflichkeiten verwendet werden, die dem Vokabular monastischer Spiritualität entstammen, so u.a. die Bezeichnung des *crux salutifer*, des heilbringenden Kreuzes.⁹⁷⁸ Vielleicht ist die Formulierung einem dem Orden nahestehenden Verfasser zuzuschreiben, der mit der besonderen Ausrichtung der Ordensspiritualität der Templer vertraut war. Bei einer Vielzahl der Fälle ist schlicht unklar, wie viel Einfluss der Schenkende auf die Formulierung tatsächlich hatte.⁹⁷⁹

977 Im Falle der Familie Baumes (de Balmis), von der sich später zwei weitere Brüder, *Raimundus und Wilelmus*, dem Orden überantworteten, scheint eine gewisse theologische Bildung nicht abwegig, denn Carraz wies darauf hin, dass sie sich womöglich auf Bernhards Formulierung im *De Laude* beziehen, wenn sie sich, wie sie schreiben, von jeglicher *malicia* abwenden wollen: *nos duo fratres, Raimundus et Wilelmus de Balmis, Ierosolimam propter peccatorum nostrorum indulgenciam ire volentes, et omnem maliciam deponere desiderantes*, Cartulaire Richerenches, S. 45; vgl. Carraz, *Spiritualité*, S. 87.

978 Der unbekannte Templerkaplan, der nach der Niederlage Hattins schreibt, verwendet die gleiche Begrifflichkeit: *salutifere crucis*, siehe Kapitel 4.4.2.2.

979 Damien Carraz illustrierte dieses Problem anhand des Kartulars von Richerenches, vgl. Carraz, *Spiritualité*, S. 82–83.

Damien Carraz resümiert nach der Analyse des umfangreichen Kartulars des Tempels in Richerenches, dass sich Form und Charakter der Schenkungen an den dort ansässigen Templerorden nicht wesentlich von denen an andere monastische Institutionen unterschieden⁹⁸⁰, und auch Helen Nicholson kommt zu dem Schluss, dass der Charakter der Templer als Ritterorden nur selten in Schenkungen offenbar würde.⁹⁸¹

Diese Erkenntnis ist auch in Kartularen für den Martyriumsaspekt zu konstatieren, der sich maßgeblich aus der Natur des Templerordens als Kreuzfahrerinstitution speist. Die Quellengattung der Kartulare legt nahe, dass die Bereitschaft, für den christlichen Glauben zu sterben, kein Schenkungsgrund war oder zumindest nicht als solcher formuliert wurde. Ob dies darin begründet liegt, dass das Ideal des Martyriums nicht bekannt war, die betreffenden Personen das Opferideal nicht als attraktiv empfanden oder Schenkungen an einen Orden wie die Templer einfach keiner ausführlicheren Arenga bedurften, bleibt zum jetzigen Zeitpunkt unklar.

980 Ibid., S. 79: „De même, les dons aux templiers ne se distinguent guère de ceux dont bénéficiaient alors les autres institutions monastiques: ils sont toujours justifiés par l’attente de la rédemption, la quête de la vie éternelle et le salut des parents.“

981 Nicholson stellt fest: „Yet, although crusading interests accounted for some of the most spectacular donations, at a local level, and in individual houses, few donors expressed crusading motives.“ Nicholson, *Templars*, S. 60; für Einblicke in die englischen Kartulare siehe auch: Walker, John L., *Alms for the Holy Land: the English Templars and their patrons*, in: *The medieval military revolution. State, society and military change in medieval and early modern Europe*, hg. v. A. Ayton u. L. Price, London 1994, S. 63–80. Jochen Schenk liefert wohl die ausführlichste Aufstellung der Erwähnungen der militärischen Aufgaben des Ordens in Schenkungen und Kartularen in *Schenk, Templar Families*, S. 211–215.

4.2 Martyriumsspiritualität in frühen Briefen

Bemerkenswert ist, dass Vertreter klerikaler Kreise schon sehr früh nach der Gründung des Ordens vom selbst gesteckten Ideal des Martyriums der Templer wussten und es als eine Eigenheit des neuen Ordens erkannten. Aus unterschiedlichen Gründen wurde dieser Aspekt in verschiedenen Schreiben immer wieder betont.

Wenig überraschend artikuliert zunächst Bernhard von Clairvaux selbst die Bereitschaft der Templer, Gott bis in den Tod zu dienen (siehe ausführlich Kapitel 2.3 und 2.4.1). So legt er in einem Schreiben um 1130 Wilhelm, dem Bischof Jerusalems, den Orden der Templer ans Herz. Er solle ein Auge haben auf diese Verteidiger der Kirche: Denn wenn du die „wertschätzt, die ihr Leben hingeben für das ihrer Brüder“⁹⁸², ist auch deine Sache Gott gegenüber akzeptabel und den Menschen zum Wohle.⁹⁸³

Zwischen 1133 und 1134 schrieb Joscelin, Bischof von Soisson, Hugo von Payns, dem ersten Meister des Templerordens. Joscelin war Vertrauter

982 *Super milites Templi ponite, queso, Oculos vestros, et tante Pietatis viscera tam strenuis ecclesie propugnatoribus aperite. Hoc siquidem acceptum erit Deo et gratum hominibus, si fovetis eos, qui suas animas pro fratribus posuerunt.* CGT, S. 27, Nr. 35.

983 Obwohl Bernhard in einem Schreiben an Radulfus, den Patriarchen Antiochias, eine fast identische Formulierung verwendet, findet sich der Martyriumsbezug darin nicht. Dies mag daran liegen, dass der Brief sich inhaltlich nicht um den Orden dreht, sondern Bernhard das Schreiben lediglich dazu nutzt, am Ende noch eine Empfehlung für den Orden auszusprechen: *In fine obsecro ut, si vere mihi ille locus gratiae apud vos manet qui dicitur, Milites Dei, qui templum Ierosolymitanum inhabitant, in se experiantur, ut amore nostro sint vobis deinceps de commendatis commendatiores. Ex hoc siquidem magis et Deo placitus, et hominibus acceptus eritis.* Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* 2, S. 363 sowie Barber, *New Knighthood*, S. 59.

Bernhards, ein Freund der Zisterzienser, und sagte in seinem Schreiben auch den Templern für die Zukunft weitere Unterstützung zu.⁹⁸⁴ Auch er würdigte das Ideal der Aufopferung unter den Brüdern. „Du und deine Brüder“, so lobt er den Einsatz der Ordensritter, ihr „erträgt nicht nur, sondern setzt eure Seelen [*animas vestras*] für die Verteidigung der Christenheit ein.“⁹⁸⁵

Auch auf der Iberischen Halbinsel besaß man in bestimmten Kreisen bereits früh nach der Ordensgründung Kenntnis vom Martyriumsideal der Templer. Im April 1134 schrieb Oleguer, Bischof von Barcelona und späterer Erzbischof von Tarragona, dass die Templer „geschworen haben, ihr Leben für das ihrer Brüder zu geben [*pro fratribus animas ponere*] und ohne Besitz zu leben und auf unserer Erde Gott Untertan sein [*famulari*] wollen und kämpfen möchten“⁹⁸⁶. Der später heilig gesprochene Oleguer war enger Vertrauter der Grafen Ramon Berengar III. und seines Sohnes und Nachfolgers Ramon Berengar IV. von Barcelona. Berengar III. war bereits 1131 dem Templerorden als *confrater* beigetreten und hatte den Orden mit der Festung Grañena in Katalonien bedacht. Sein Sohn assoziierte

984 Vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 81; Barber, *New Knighthood*, S. 23.

985 *Quanto habundantiori caritate, frater Hugo in Xpisto carissime, tu et fratres tui, non solum sustancias (sic), verum etiam animas vestras pro Xpistianitatis defensione exposuistis, eo attentius nos et ceteri quibus ecclesiarum cura commissa est, milicie vestre usibus necessaria providere debemus.* CGT, S. 42, Nr. 59.

986 *et ordinem [ill]orum qui Iherosolimis, pro amore Dei, pro fratribus animas ponere et sine proprio vivere devoverunt, in terra nostra Deo famulari et militare voluerunt,* CGT, S. 54, Nr. 71; siehe auch: Diers, Bernhard, S. 357 und Barber, *Origins*, S. 237. Zu den genauen Hintergründen der Formulierung *animas ponere* siehe Kapitel 2.5.1.

sich wohl im Jahr 1134 dem Orden.⁹⁸⁷ Darüber hinaus waren sich Oleguer und Bernhard von Clairvaux während des Konzils von Clermont 1130 persönlich begegnet.⁹⁸⁸ Möglicherweise ist deshalb das Konzept des Martyriums nicht nur Bestandteil der Ordensbeschreibung von Oleguer, sondern weist auch mit der Wortwahl *pro fratribus animas ponere* eindeutige und besonders frühe Referenzen zur aus dem Kontext des Templerordens stammenden Formulierung auf.

Ulger, Bischof von Angers, Unterstützer der Gregorianischen Reformen und Anhänger der angevinischen Dynastie, empfiehlt in einem Schreiben zwischen 1144 - 1149 die Templer dem Klerus Angers und fordert zu Schenkungen an den Orden auf.⁹⁸⁹ Schon seine Verbindung zur Familie Anjou dürfte ihn dem Orden grundsätzlich gewogen gemacht haben.⁹⁹⁰

987 Vgl. Nicholson, *Knights*, S. 94; Barber, *New Knighthood*, S. 28–30; Smail, Raymond C, *Crusading warfare, 1097 - 1193*, Cambridge 1995, S. 90; Vones-Liebenstein, Ursula, „R. Berengar III.“, in: *LexMa* 7, Sp. 407.

988 Vgl. McCrank, Lawrence J, *The Foundation of the Confraternity of Tarragona by Archbishop Oleguer Bonestruga, 1126–1129*, in: *Viator* 9 (1978), S. 165, Anm. 27.

989 Albon datiert die Abfassung des Schreibens auf die Jahre 1129 – 1149. Der Zeitraum 1144 – 1149 wird von Malcolm Barber und Keith Bate in Barber, *Selected sources*, S. 131 sowie id, *New Knighthood*, S. 23 vertreten. Siehe auch Purkis, *Crusading Spirituality*, S. 108 und Schenk, *Templar Families*, S. 211.

990 Die Familie Anjou unterhielt enge persönliche Verbindungen zum Orden der Templer und so könnten die Informationen, die Ulger in seinem Schreiben über den Orden liefert, beispielsweise von einem prominenten Familienmitglied wie Fulko von Anjou selbst stammen, der dem Orden im Hl. Land um 1120 eng verbunden war, vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 211.

Wie viele andere geistliche Würdenträger stand auch er in Kontakt mit Bernhard von Clairvaux.⁹⁹¹

Die Templer seien die Kriegsdienst leistenden Boten (*nuntii*), Beauftragte (*officiales*) und Kameraden (*commilitones*) Christi aus dem allerheiligsten Tempel des Herrn in Jerusalem (*in sacrosancto Templo Domini Ierusalem*). Sie hätten allem weltlichen Verlangen abgeschworen und „sich dazu entschieden, gegen die Feinde des Herrn zu kämpfen, die die Heilige Stadt Jerusalem und andere (Leute) aus dem Osten verfolgen; und sie zögern nicht, ihre Leben hinzugeben und ihr eigenes Blut zu vergießen [*dare animas et fundere sanguinem*], solange, bis sie die ungläubigen Völker an den allerheiligsten Orten vernichtet und ausgelöscht haben, die der Herr erwählt hat für seine Geburt, seine Passion und seinen Aufenthalt.“⁹⁹²

Auch Heinrich, Bischof von Beauvais in den Jahren 1149 – 1162, erklärt sich zum Unterstützer der *Milites Templi Iherosolimitani*. Er betont die immerwährende Gefahr, in welche sich die Templer begäben, und bewundert schließlich in bekannter Form ihre Aufopferungsbereitschaft:

991 Für die Briefwechsel zwischen Ulger von Angers und Bernhard, vornehmlich bezüglich des unrühmlichen *scandalums* im Umgang mit Petronilla, Äbtissin von Fontevraud, siehe: Evans, Gillian R, *Bernard of Clairvaux*, New York 2000, S. 167 und Venarde, Bruce, *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890 – 1215*, New York 1997, S. 119–120.

992 *Isti enim sunt nuntii et officiales et commilitones militantium Christo, in sacrosancto Templo Domini Ierusalem, quorum militia sine dubio vera est et Deo gratissima. Que, abjectis secularibus desideriis, videlicet gaudiis nuptiarum et omnimoda viluptate, et expers proprietatis, professa arduam religionem, ut eternam consequatur beatitudinem, contra hostes Dei, qui sanctam civitatem Ierusalem et alias Orientales persequuntur, pugnare elegerunt, nec dubitant dare animas et fundere sanguinem, dum deleant et exterminent gentiles impios a sanctissimis locis, quos Dominus elegit nativitati et passioni sue et conversationi.* CGT, S. 15, Nr. 21.

animasque suas ponere non reformidant [sic!].⁹⁹³ Aus gutem Grund äußerte er sich wohlwollend und mit den Details zur Martyriumsbereitschaft der Templer: Bernhard von Clairvaux selbst hatte ihn, Heinrich, den Drittgereborenen des französischen Königs Ludwig VI., von seinem von Ausschweifungen geprägten Werdegang als Kleriker abgebracht und zur wahren Einkehr in das Kloster Clairvaux bekehrt.⁹⁹⁴

Gemein ist diesen unterstützenden Stellungnahmen, dass sie neben einer nahezu identischen Formulierung des Martyriumselements eindeutige Verbindungen zum Wirken Bernhards von Clairvaux aufweisen. Besonders die Beispiele Joscelins und Heinrichs zeigen, wie sich der Einfluss Bernhards auf die kirchenpolitischen Akteure der Zeit niederschlagen konnte: Bernhard war es, der den Gedanken des Martyriums für die Templer maßgeblich formulierte, und dieser findet sich nun in den Schriften seiner Vertrauten wieder.

Insgesamt fallen die genannten Schreiben mit Abfassungsdaten zwischen 1130 und 1162 in die frühe Phase des Ordens, was die Frage aufwirft, warum gerade in dieser Zeit eine Häufung an Schriften auftritt, die die Ideale des Ordens propagiert und mit dem Argument des Martyriums für eine weitreichende Unterstützung des Ordens wirbt.

Einen möglichen Erklärungsansatz bietet der zeitliche Entstehungskontext des Ordens. Die neue Ordensform war in der Gründungsphase der

993 *Milites Templi Iherosolimitani cum districte Deo tum periculosissime proximo serviunt qui proprii sanguinis vilit[?]e concepta telis se obiciunt paganorum et pro ecclesia defensanda lucem istam contempnere, animasque suas ponere non reformidant, implentes eam qua majorem Dominus esse negat in hominibus caritatem.* CGT, S. 351, Nr. 168.

994 Vgl. Demouy, Patrick, „Henri de France“, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 23, hg. v. A. Baudrillart, Paris 1990, Sp. 1129–1132.

Gemeinschaft bisweilen heftiger Kritik ausgesetzt, die von derart grundsätzlicher Natur war, dass die Forschung immer wieder von einer Krise des Ordens kurz nach der Gründung gesprochen hat.⁹⁹⁵ Hintergrund war, dass externe Kritiker vornehmlich aus der geistlichen Elite, in der Folge aber auch Ordensritter selbst, unschlüssig waren, ob die Verschmelzung von Rittertum und Mönchtum gottgefällig war und damit von eschatologischem Nutzen sein konnte. Der Bischof und Prämonstratenser Anselm von Havelberg verlieh diesen Zweifeln an dem neuen Ordensideal um 1145 in seinen *Dialogues* Ausdruck. Die Werte einer Ordensgemeinschaft stelle er nicht in Frage, aber der Weg zum Heil, den die Templer beschritten, sei doch sehr fragwürdig.⁹⁹⁶

Orden und Befürworter mussten darauf zwangsläufig reagieren, denn die Gemeinschaft war auf Unterstützung angewiesen, wenn sie sich langfristig etablieren und ihrem Gründungszweck nachkommen wollte. Nicht nur der in Kapitel 2.4.2 diskutierte Brief Hugo Peccators wird daher zu Recht als Antwort auf derartige Kritik von außen gelesen, die die junge Ordensgemeinschaft verunsicherte und die nach Antworten verlangte.⁹⁹⁷

995 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 50, 61–62; id, *Social Context*, S. 31–32; Fleckenstein, *Recht*, S. 11–13; Nicholson, *Templars*, S. 23–25; Selwood, *Quidam*, S. 221–231; s.o. auch den Brief Hugo Peccators in Kapitel 2.4.2; Nicholson weist darauf hin, dass Kritik, selbst wenn sie vorhanden war, nur äußerst selten in Schriftform zu finden ist, weil die kirchliche Führung und Elite den Orden unterstützte, vgl. Nicholson, *Templars*, S. 37–39.

996 Vgl. Anselmus Havelbergensis, *Dialogues*, hg. von G. Salet, Paris 1966, S. 98–101; vgl. auch Barber, *New Knighthood*, S. 50.

997 Siehe insbesondere folgenden aufschlussreichen Abschnitt: *Hoc idcirco dicimus, fratres, quia audivimus quosdam vestrum a quibusdam minus discretis perturbari, quasi professio vestra, qua vitam vestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum dedicastis, quasi, inquam, illa professio vel illicita sit vel permissiosa, id est vel peccatum vel maioris perfectionis impedimentum. Hoc est quod vobis iam dixi, quia diabolus non dormit: scit enim quia si peccatum vobis suadere voluerit, non audietis neque consentietis.* Leclercq, document, S. 87.

Allem voran ist das *De Laude* selbst Ausdruck der Unterstützungsbemühungen Bernhards, dem heftig kritisierten Orden seine Rolle in der Gesellschaft zuzuweisen.⁹⁹⁸ Bernhard schreibt zu Beginn: „Einmal und wohl auch ein zweites und drittes Mal, wenn ich mich nicht täusche, liebster Hugo, hast du mich gebeten, Dir und Deinen Waffenbrüdern eine Predigt der Ermunterung zu schreiben und gegen die feindliche Macht der Tyrannen meinen Griffel zu schwingen.“⁹⁹⁹ Wenig Zweifel dürften dahingehend bestanden haben, wer mit diesen „Tyrannen“ gemeint war.

Die auffälligen Übereinstimmungen in Wortwahl und Martyriumsbezug der vorgestellten Schreiben legen den Schluss nahe, dass die Schriften selbst, bzw. deren Martyriumsreferenzen auf das Werben Bernhards zurückgehende Apologien eines Seitens der Gesellschaft in der Kritik stehenden Ordens sein könnten. Möglicherweise ist Bernhard als Advokat und Verfechter dieses von ihm theologisch untermauerten Ordensideales aufgetreten und sorgte mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für Antworten auf die Kritik am Orden aus den Reihen seiner Vertrauten.¹⁰⁰⁰

Zur Verifizierung dieser These sei nocheinmal das Schreiben Bischof Ulgers zur Hand genommen. Jochen Schenk schlug als Anlass des Textes den Verlust der Grafschaft Edessa im Jahre 1144 vor.¹⁰⁰¹ Wäre dem so, würde man Lamentationen über das desaströse Scheitern der Unterneh-

998 Vgl. Grabois, Aryeh, *Militia and Malitia: The Bernadine Vision of Chivalry*, in: *The Second Crusade and the Cistercians*, hg. v. M. Gervers, New York 1992, S. 50.

999 *Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitionibus scriberem exhortationis sermonem, et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam non liceret, stilum vibrarem*, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 213.

1000 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 49; Dinzelsbacher, *Bernhard*, S. 124.

1001 Vgl. Schenk, *Templar Families*, S. 211.

mung spätestens nach 1147/1148, über die damit einhergegangenen großen Verluste und die Bösartigkeit der Ungläubigen erwarten.¹⁰⁰² Inhaltlich nimmt das Schreiben auf diesen Rückschlag der Kreuzfahrer im Heiligen Land allerdings keinerlei Bezug, sodass auch andere Motive wie die anhaltende Ordenskritik in Frage kommen.¹⁰⁰³ Dies würde auch erklären, warum das Schreiben Ulgers derart ausführlich die Vorzüge eines Ordens aufzeigte, der speziell im französischen Klerus der späten 1140er Jahre bereits einige Bekanntheit genossen hat.

Der Bischof bricht das Dasein der Templer auf ihre monastische Lebensform (Verweigerung weltlicher Gelüste, Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit, monastisches Leben) und ihre militärische Aktivität (Kampf gegen die Feinde Christi, Verteidigung der heiligen Stätten) herunter. Hinter all dem stehe der Einsatz, den sie für diese Ziele in die Waagschale werfen: ihr eigenes Leben.

Bei Oleguer und Heinrich, dem Bischof von Beauvais, ist das gleiche Prinzip sehr viel kompakter, aber nicht minder überzeugend gefasst: Die Templer entsagten der Welt, kämpften für Christus und stürben. Diese Tatsachen allein, so das Argument der Autoren, verböten jegliche Form der Kritik.

Betrachtet man diese frühen Schreiben zugunsten der Ordensritter im Kontext der schwierigen Gründungsphase, so zeigt sich, dass gerade die

1002 Man vergleiche hierzu die Rhetorik sonst üblicher Kreuzzugs- und Unterstützungsaufrufe, Cole, *Preaching*.

1003 Letztlich können Bezugnahmen auf die Templer nie völlig losgelöst von den Geschicken im Heiligen Land gelesen werden. Insofern könnten die Rückschläge in dieser Zeit im Heiligen Land in dem Schreiben mitgeschwungen haben, wenn sie auch nicht direkt benannt sind.

Martyriumsbereitschaft in der Fremdwahrnehmung des Ordens zum politischen Argument wird. Die Opferbereitschaft war bestens dazu geeignet, Kritiker zum Schweigen zu bringen, die die Wertigkeit der *professio* der Templer in Frage stellten: Wer zweifelt schon an der Rechtschaffenheit von Gläubigen, die in ihrem Dienst an Gott ihr Leben geben? Nicht umsonst betonte Joscelin gegenüber den Rittern selbst, dass sie nicht nur „ertragen“¹⁰⁰⁴ würden, sondern eben weiter gehen würden als andere.

Dass die Betonung der Martyriumsbereitschaft durch die Unterstützer des Ordens von ihren Gegnern tatsächlich als gezieltes Gegenargument auf die Ordenskritik verstanden wurde, lässt sich durch ein Schreiben des Zisterziensers Isaak von Stella belegen.

Isaak kritisierte den Templerorden in einem seiner *Sermones* heftig und bezeichnete die Templer (als *novae militiae* betitelt) in klarer Anspielung auf das *De Laude* seines Mitbruders Bernhard als „neues Ungeheuer [*monstrum novum*]“¹⁰⁰⁵, welches einem fünften Evangelium entsprungen sei. Diese Miliz würde Ungläubigen den Glauben aufzwingen, all jene

1004 *tu et fratres tui, non solum sustancias (sic), verum etiam animas vestras pro Xpistianitatis defensione exposuistis, eo attentius nos et ceteri quibus ecclesiarum cura commissa est, milicie vestre usibus necessaria providere debemus.* CGT, S. 42, Nr. 59.

1005 Isaac de Stella, *Sermones*, in: PL 194, Sp. 1854.

straflos ausrauben, die keine Christen seien und sie im Namen der Religion hinmetzeln.¹⁰⁰⁶ Hochgradig missbilligend schließt er: „Wenn dann aber einer von ihnen fällt, werden sie als Märtyrer Christi bezeichnet!“¹⁰⁰⁷

Damit wendet sich Isaak klar gegen die Verwendung des Martyriums als Argument gegen jedwede Ordenskritik; fast amüsiert er sich über die Perfidität des Märtyrertitels im Falle der Templer. Damit stand er nicht nur in Opposition zur Ordensidee an sich, sondern kritisierte auch die Form, mit welcher sich der Orden und seine Befürworter in der Gesellschaft positionierten und Gehör verschafften. Weil er schon die Taten der Ordensritter für nicht christlich hielt, konnte auch der Opfertod als Resultat ihres Handelns vor Gott nur ungültig und damit als politisches Argument nichtig sein.

Wiederholt zeigt sich an dieser Stelle die politische wie auch theologische Sprengkraft der Martyriumsidee im Templerorden. Zeit seines Bestehens verlor das Konzept Opfertod nie vollständig an Virulenz. Amalrich I., König Jerusalems, beschrieb 1168 in einem Brief an Ludwig VII. den desolaten Zustand des Heiligen Landes und empfiehlt ihm die Einsatzbereitschaft der Templer als Vorbild, „die tagtäglich für den heiligen Dienst

1006 Eine deutsche Übersetzung des Sermons findet sich in Isaac de Stella, *Sermones*, hg. von W. Buchmüller, Darmstadt 2012, S. 43; zu Isaaks Kritik im Kontext der Templer, siehe: Nicholson, *Knights*, S. 36; ead, *Templars*, S. 38; Kedar, Benjamin Z, *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, S. 108 sowie Andrault-Schmitt, *L'imitation des apôtres*, S. 149–150.

1007 *Hujus simile, eademque ferme tempestate, cujusdam novae militiae obortum est monstrum novum, cujus, ut lepide ait quidam, Ordo de quinto Evangelio est, ut lanceis ac fustibus incredulos cogat ad fidem; et eos qui Christ nomen non habent, licenter exspoliet, ac religiose trucidet: siqui autem de eo in depopulatione talium ceciderint, Christ martyres nuncupent.* Isaac de Stella, *Sermones*, in: PL 194, Sp. 1854.

starben“¹⁰⁰⁸. Knapp 100 Jahre später, 1261, lobt Hermann, Bischof des pommerschen Kammin, aus ganz weltlichen Motiven heraus „die unzähligen getöteten Brüder, deren Tod in den Augen des Herren ruhmvoll“¹⁰⁰⁹ sei. Er erhoffte sich die Unterstützung der Templer in den Randregionen Europas, die mit pekuniären Vorteilen für den Bischof selbst verbunden war.¹⁰¹⁰

4.3 Die Quellen des apostolischen Stuhls

Vermutlich gegen Ende der 1120er Jahre hatte Bernhard von Clairvaux begonnen, bei seinen Vertrauten für den jungen Orden zu werben. Auch die Papstquellen gewähren Einblicke dahingehend, wie früh nach dem Konzil von Troyes 1129 auch andere Instanzen wie der apostolische Stuhl für den Orden eintraten. Überhaupt war ein Aufstreben des Ordens ohne die Unterstützung des Papsttums undenkbar. Von Anfang an waren die *vicares Christi* Garanten für den Schutz der jungen Ordensgemeinschaft

¹⁰⁰⁸ praecipue pro fratribus Templi vestram exoramus majestatem, quatinus solito more illos commendatos habeatis continue, qui quotidie moriuntur pro divino servitio, et per quos possumus si quid possumus. RHGF 16, S. 157.

¹⁰⁰⁹ *Hoc jam evidens probavit argumentum frequens fratrum eorundem innumerosus occubits, qui gloriosa in conspectu domini morte, per quam aditus vite patet, de crucis Christi hostibus triumphavit.* Pommersches Urkundenbuch, 1254 - 1286, hg. von R. Prümers, 10 Bde., Köln [u.a.] 1881 - 1885, Nr. 696. Der Text des Bischofs spielt an auf Psalm 115,6: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.*

¹⁰¹⁰ Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 52.

und entsprechend liefern zahlreiche Quellen der päpstlichen Kurie aufschlussreiche Anhaltspunkte über die spirituelle Konstitution des Ordens und seiner Wahrnehmung durch die Päpste des 12. und 13. Jahrhunderts.

4.3.1 Vorüberlegungen

Das folgende Kapitel ist der Versuch, aus den knapp 200 Jahren der Existenz des Templerordens einen großen Teil all jener Quellen der päpstlichen Kurie herauszufiltern und genauer zu beleuchten, die Bemerkungen zur Idee des Martyriums im Templerorden beinhalten.

Bis zum Ende der Recherche lagen über 140 von der Kurie ausgestellte Einzeldokumente vor, die auf die eine oder andere Weise den Tod auf dem Schlachtfeld mit dem Orden der Templer verknüpften. Noch während der Abfassung der Arbeit mussten diese Zahlen immer wieder nach oben korrigiert werden, was das Korpus zu einer Momentaufnahme macht. Inbegriffen sind Neumandatierungen älterer Urkunden und Privilegien für den Orden sowie eine geringe Anzahl an Briefen. Relevante Funde aus Sammlungen bischöflicher Urkunden sind nicht in das Korpus integriert, finden in der Analyse des jeweils verwandten Mandats aber Berücksichtigung.¹⁰¹¹ Vor allem für das 13. Jahrhundert erwiesen sich die Untersuchungen zu einem Spiritualitätsaspekt anhand der verfügbaren

¹⁰¹¹ Ganz herzlich bedanken möchte ich mich bei Prof. Klaus Herbers und den Mitarbeitern der Pius-Stiftung für Papsturkundenforschung der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für die freundliche Unterstützung und die Möglichkeit, die umfassenden Urkundenbestände und Datenbanken frei zu nutzen.

Regestenwerke Jaffé-Löwenfelds¹⁰¹² und Potthasts¹⁰¹³ aus unterschiedlichen Gründen als schwierig. Ausgehend vom im Regest verzeichneten *Incipit* sind die betreffenden Urkunden nicht zwangsläufig als Volltext verfügbar; lagen ausführlichere Texte vor, so wurden häufig die *Arengen* zugunsten der *Narrationes* vernachlässigt und nicht in die Abschrift übertragen. Vermerkten die Verfasser Regesteneinträge mit Verweisen wie „Die Formulierung des Mandats stimmt wörtlich überein mit...“, dann wurden im Anhang auf dieser Aussage basierend Rückschlüsse für die Martyriumsbemerkung gezogen. Auf diese Weise aus dem Regest rekonstruierte *Arengen* werden im Anhang mit „*“ indiziert. Gerade für die vorliegende Untersuchung sind solche Aussparungen zu bedauern, denn ein überwiegender Teil der Martyriumsbemerkungen befindet sich in der *Arenga*, die der Begründung der Urkundenausstellung dient.¹⁰¹⁴ Darüber hinaus veränderten sich die *Arengen* einiger Mandate immer wieder, so dass die Absenz des Opferthemas in einem Mandat des 12. Jahrhunderts nicht gleichbedeutend mit dessen Absenz auch im selben Mandat gleichen *Incipits* im 13. Jahrhundert sein muss.¹⁰¹⁵ In einigen wenigen Fällen

1012 Jaffé, Philipp, Loewenfeld, Samuel, Kaltenbrunner, Ferdinand u. Ewald, Paul, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, 2 Bde., Leipzig 1885 – 1888.

1013 Potthast, August, *Regesta pontificum Romanorum. 1198-1243*, 2 Bde., Berlin 1874 – 1875.

1014 „*Arenga*: redensartige Begründung für die Ausstellung der Urkunde, meist unter Berufung auf die Hirtenpflicht des Papstes oder die Verdienste des Empfängers.“ Frenz, Thomas, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit*, Wiesbaden 2000, S. 12.

1015 Darauf wies Hiestand bereits hin: „Die 17500 bei Jaffé verzeichneten Urkunden weisen etwa 8500 Initien auf, wobei nochmals zu erinnern ist, daß gleichlautendes Initium nicht gleichlautende *Arenga* bedeutet“. Hiestand, Rudolf, *Die Leistungsfähigkeit der päpstlichen Kanzlei im 12. Jahrhundert mit einem Blick auf den lateinischen Osten*, in: *Papsturkunde und europäisches Urkundenwesen. Studien zu einer formalen und rechtlichen Kohärenz vom 11. bis 15. Jahrhundert*, hg. v. P. Herde u. J. Hermann, Köln 1999, S. 14–15.

fiel die Martyriumsbetonung in der *Arenga* zudem wieder weg, bzw. die Kanzlei bediente sich vielleicht einer älteren Vorlage des jeweiligen Mandats, welches die Martyriumsbereitschaft noch nicht aufgegriffen hatte.¹⁰¹⁶ Diesen Tatsachen wurde in frühen Arbeiten wie bei Prutz ungenügend Rechnung getragen und man begnügte sich mit einem Verweis auf die Neumandatierung dieses oder jenes Mandats, ohne dabei auf etwaige Abweichungen zu älteren Versionen zu achten.

Methodisch sei darauf hingewiesen, dass bei der Erstellung des Korpus zunächst nicht unterschieden wurde zwischen *litterae gratiae*, also Urkunden, die zur Wahrung oder erneuten Bekräftigung von Rechten des Ordens dienten, oder allgemeinen Kreuzzugsaufrufen, sofern sie eine Aussage über den Opfertod von Templern brachten. Beide Texttypen trugen zur Verankerung des Martyriumsgedankens bei einem großen Empfängerkreis bei und diese Erkenntnis gilt es zunächst festzuhalten.¹⁰¹⁷

In der detaillierteren Analyse ist es von Bedeutung, zu welchem Zweck ein päpstliches Schreiben verfasst wurde. Wie die Auswertung zeigt, macht dies aus textkritischer Sicht für die Art und Weise der Inkorporation des Martyriumsgedankens einen entscheidenden Unterschied.

1016 Zur Problematik der Vorkenntnisse bezüglich etwaiger Vorgängermandate innerhalb der Kurie, siehe *ibid.*, S. 15.

1017 Zur begrifflichen Unterscheidung siehe die Übersicht bei Frenz, *Papsturkunden*, S. 13.

4.3.2 Das Quellenkorpus

Das im Anhang befindliche Gesamtkorpus umfasst die Jahre 1133 bis 1289, wobei die jüngste Urkunde die Templer betreffend und eine Martyriumsbemerkung beinhaltend aus dem Oktober 1274 stammt. Ein entscheidendes Kriterium für die Auswertung der Quellen liegt in der Tatsache, dass von der Vielzahl der Mandate nur ein Bruchteil an die Templer als Adressaten direkt gerichtet ist. Das Bekannteste ist das Privileg *Omne datum optimum*, welches insgesamt mindestens 23 Neumandattierungen erfahren hat. *Licet universis religiosis* sowie *Parum vobis forsitan* sind weniger bekannt, aber auch in ihnen werden die Templer unter Bezug auf den Martyriumsgedanken direkt angesprochen.¹⁰¹⁸ Die übrigen Urkunden, sofern keine Briefe, richten sich in der Regel an ein breites Publikum, wie etwa: *[y]nenerabilibus fratribus archiepiscopis, episcopis, abbatibus et universis ecclesiarum prelatis*.¹⁰¹⁹

Die Mehrzahl der Texte überliefert die Martyriumsbemerkung in der *Arenga* der jeweiligen Urkunde. Die *Arenga* ist als Ort der Begründung für die Ausstellung einer Urkunde ideal geeignet für die Einarbeitung des Martyriumsgedankens, denn Aspekte der Spiritualität oder Ideale des monastischen Daseins gehören zu den klassischen Themen, die seit jeher vor der *Narratio* angesprochen wurden.¹⁰²⁰ Bemerkungen zum Opfertod

1018 Vgl. Hiestand, Rudolf, *The Military Orders and Papal Crusading Propaganda*, in: *The Military Orders. History and Heritage*, hg. v. V. Mallia-Milanes, Ashgate 2008, S. 157.

1019 PU Templer, S. 215, Nr. 8.

1020 Vgl. Avril, Joseph, *Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes* (Xe-XIIIe s.), in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 85 (1990), S. 5: „Bien au contraire, une analyse attentive du vocabulaire fait ressortir l'importance du préambule, dans lequel le scribe développe un

der Templer in einer Urkunde des apostolischen Stuhles sind von großer Bedeutung, denn obwohl ein und dasselbe Mandat nicht selten auch für andere religiöse Gemeinschaften ausgestellt wurde, so sind es die „scheinbar geringfügigen Unterschiede, die in Wirklichkeit oft gerade auf den spezifischen Charakter und die verschiedenartigen Aufgaben der einzelnen Orden hinweisen.“¹⁰²¹ Fast 100 Aussagen (sieben davon nicht in der jeweiligen *Arenga* der Urkunde enthalten) über die Aufopferungsbereitschaft der Templer seitens der Kurie sind jetzigem Kenntnisstand nach für das 12. Jahrhundert bekannt. Für diesen Zeitraum existiert kein einziges ähnlich geartetes Schriftzeugnis für einen anderen Orden. Mit gutem Recht darf für diesen Zeitraum also vom Martyriumsbezug als Templerspezifikum gesprochen werden, welches sich durch den Opferverweis in den *Arengen* ausdrückt. Erst im 13. Jahrhundert finden sich ähnliche Aussagen in zahlenmäßig sehr viel geringerer Form auch für die beiden großen anderen Ritterorden.

Im 13. Jahrhundert reduzieren sich die opferbezogenen Aussagen über Templer in den Papstquellen um mehr als die Hälfte im Vergleich zum vorangegangenen Jahrhundert. Mögliche Gründe hierfür sind vielschichtig. Neben einem allgemeinen Rückgang der päpstlichen Mandate für Ritterorden ist festzustellen, dass die häufig auftauchenden und eine Martyriumsbemerkung aufweisenden Mandate des 12. Jahrhunderts, darunter *Milites Templi* und *Omne datum optimum*, weniger häufig ausgestellt, bzw.

thème ecclésiologique, un aspect de l'idéal monastique, ou une certaine conception de la spiritualité.“ Fichtenau, Heinrich, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz 1957, S. 101–112; Guyotjeannin, Olivier, Pycke, Jacques u. Tock, Benoît-Michel, *Diplomatique médiévale*, Turnhout 1993, S. 76; speziell zu den Templern auch: Burgtorf, *Selbstverständnis*, S. 34–35.

1021 PU Templer, S. 201–202.

erneuert wurden. Ein Grund hierfür könnte in der Etablierung weiterer Ordensbewegungen zu suchen sein, denn zwischen 1216 und 1217 treten erstmals auch Martyriumsaussagen bezogen auf den Deutschen Orden zu Tage. Nicht nur wird das eigentliche Templermandat *Milites Templi* 1235 auf die Deutschritter angewandt, sondern auch der Erlass *Iustis petencium desideris* bedient sich klar der zu diesem Zeitpunkt für die Templer bereits gebräuchlichen Wortwahl und Form. Eine Opferaussage bezogen auf die Johanniter tritt jetzigem Kenntnisstand nach erstmals in einer Gemeinschaftsurkunde an Templer und Johanniter im Jahr 1235 auf, bevor derartige Bezüge später auch in Urkunden allein an die Johanniter zu finden sind.¹⁰²² Frühere Bezüge dieser Art sind in Anbetracht der Militarisierung der Johanniter schon im 12. Jahrhundert allerdings nicht auszuschließen.

4.3.3 Päpstliche Mandate

4.3.3.1 Das Privileg *Milites Templi*

Eine der ersten Bezugnahmen auf die Martyriumsbereitschaft der Templer seitens der Kurie ist in dem bekannten Privileg *Milites Templi* zu finden, von dem der älteste erhaltene Volltext vom 9. Januar 1144 stammt. Das Mandat, das den Templern den siebenten Teil der ihren Wohltätern auferlegten Buße sowie das freie Begräbnisrecht einräumt, ist anhand von Regesten aus mindestens zwei vorhergehenden Ausführungen bekannt, die auf die Jahre zwischen 1133 und 1137 sowie 1139 und 1143 zu

¹⁰²² Siehe Anhang B22.

datieren sind.¹⁰²³ Da sich die Formulierung der *Arenga* des Mandats *Milites Templi* im Laufe von zwei Jahrhunderten und mindestens 40 Neumandatierungen nicht grundlegend geändert hat, darf davon ausgegangen werden, dass die Formulierung des Jahres 1144 auch auf die zwei vorangegangenen Ausführungen zutrifft.¹⁰²⁴

Gerichtet an die Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Prälaten des Christentums, bezeichnet Papst Coelestin II. die Templer zunächst als die neuen Makkabäer in dieser Zeit der Gnade, die weltlichem Verlangen abgeschworen haben, ihren Besitz hinter sich gelassen haben und das Kreuz tragend Christus gefolgt sind. „Sie selbst sind es“, so fährt die *Arenga* des Privilegs fort, „durch die Gott die orientalische Kirche vom Schmutz der Heiden befreit und die Feinde des Namens Christi vertreibt“¹⁰²⁵. Nun folgt die Martyriumsformel: „Sie selbst fürchten sich nicht, ihr Leben hinzugeben für ihre Brüder, und die Pilger, die zu den heiligen Orten hin und weggehen, vor den Angriffen der Heiden zu beschützen.“¹⁰²⁶ *Et quoniam* leitet darauf die *Narratio* der Urkunde ein und markiert das Ende der religiösen Begründungsformel.

1023 Hiestand, Kardinalbischof, S. 301; PU Templar, S. 203–204, Nr. 2 und S. 213–214, Nr. 7.

1024 Auch Hiestand äußert diese Vermutung: „Über zwei nur im Regest überlieferte Stücke Innozenz II., die vielleicht den gleichen Text aufwiesen, s. oben Nr. 2 und 7.“ PU Templar, S. 214.

1025 *Milites Templi Ierusalemiani noui sub tempore gratie Machabei abnegantes secularia desideria et propria reliquentes, tollentes crucem suam secuti sunt Christum. Ipsi sunt, per quos Deus orientalem ecclesiam a paganorum spurcicia liberat et christiani nominis inimicos expugnat.* PU Templar, S. 215, Nr. 8.

1026 *Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad loca sancta proficiscentes in eundo et redeundo ab incursionibus paganorum defensant.* PU Templar, S. 215, Nr. 8.

Die vorliegende *Arenga* ist ein Paradebeispiel für die im 12. Jahrhundert auftauchenden „Ordensarengen“¹⁰²⁷. Zu eigen ist diesen *Arengen*, dass der Empfänger, in vorliegendem Fall der Orden der Templer, als Subjekt der Urkunde anhand seiner spezifischen Eigenart und rechtlichen Stellung Charakterisierung findet. Beides dient zugleich als Begründung für die Ausstellung der Urkunde, die sich im Falle der sich dem Heiligen Land widmenden Ordensvereinigung auf drei typspezifische Aspekte beschränkt: Befreiung der Heiligen Stätten, Schutz der Pilger und schließlich das Sterben für die Mitbrüder.¹⁰²⁸ Diese Attribute wurden im frühen 12. Jahrhundert nur den Templern zugeordnet.

Die Wortwahl [*i]psi pro fratribus animas ponere non formidant* ist aufgrund seines Ursprungs von Joh 15,13 Zeugnis der fundamentalen Botschaft der Liebe Gottes, die mit dem Gedanken an den Opfertod eng verbunden ist (siehe Kapitel 2.5.1). Außerhalb des Ordens ist Bernhard von Clairvaux der Erste, anhand dessen Schreiben sich der eindeutige Bezug auf diese *animas ponere*-Formel um 1130 erstmals nachweisen lässt (s.o. Kapitel

1027 Fichtenau, *Arenga*, S. 111.

1028 Ein Vergleich der *Arengen* mit einer von Urban III. an die Zisterzienser ausgestellten Urkunde ist an dieser Stelle erhellend: *Monastice sinceritas discipline, quam in puritate ordinis, quem tenetis, eterni conditoris providencia restauravit, illam semper invenit in sede apostolice clemenciam, qua et vobis in domino accresceret propositum virtutis et aliorum devocio vestris provocaretur exemplis, ut per celestium semitam mandatorum ad propositum feliciter bravium festinaret.* JL 2, 15800; vgl. Fichtenau, *Arenga*, S. 111.

4.2).¹⁰²⁹ Nicht unwahrscheinlich ist darüber hinaus, dass es schon Bernhards Einfluss zuzuschreiben war, dass auch die Ordensregel des Tempels exakt diese Formulierung aufweist (s.o. Kapitel 2.4.3).¹⁰³⁰

Angesichts der prägenden Rolle Bernhards überrascht es nicht, dass es Hinweise dafür gibt, dass er derjenige war, durch den die *animas ponere*-Formel Eingang auch in die vorliegenden Quellen der römischen Kurie gefunden hat.

Geht man davon aus, dass das Mandat *Milites Templi* schon vor 1144 in dieser Form existierte, so ist es Papst Innozenz II. (1130 – 1143) und nicht etwa Papst Coelestin II., der mit seinen Mandaten von *Milites Templi* (und später *Omne datum optimum*) schon in den 1130er Jahren den Weg bereitet hat für diese spezifische Formulierung.

Das Pontifikat von Papst Innozenz II. war geprägt von einem achtjährigen Schisma, in welchem er gegen den am selben Tag gewählten Gegenpapst Anaklet II. sein Amt verteidigen musste.¹⁰³¹ Unter den engagiertesten Unterstützern Innozenz' fand sich Bernhard von Clairvaux, „Innocent's champion“ (Robinson), der rhetorisch wie argumentativ maßgeblichen Anteil an der Propagandakampagne gegen Anaklet II. hatte. Bernhard konnte seinen Einfluss bei Konrad III. geltend machen, was den Kö-

1029 *Super milites Templi ponite, queso, Oculos vestros, et tante Pietatis viscera tam strenuis ecclesie propugnatoribus aperite. Hoc siquidem acceptum erit Deo et gratum hominibus, si fovetis eos, qui suas animas pro fratribus posuerunt. CGT, S. 27, Nr. 35.*

1030 *Quoniam est certum, quod vobis specialiter creditum est et debitum pro fratribus vestris animam ponere, etiamque incredulos, qui semper virginis filio inimicantur, de terra delere, Templerregel, S. 146.*

1031 Siehe hierzu Maleczek, Werner, „Innozenz II.“, in: *LexMa* 5, Sp. 433–434; Robinson, Ian Stuart, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge 1990, S. 69–78.

nig in der Folge dazu veranlasste, sich auf die Seite Innozenz‘ zu schlagen, wofür dieser wiederum mit der Krönung zum Kaiser belohnt wurde.¹⁰³² Der Papst hatte sich schon seit 1132 mit Wohlwollen den Zisterziensern gegenüber positioniert¹⁰³³ und der unermüdliche Einsatz Bernhards für seine Sache ließ das Ansehen und den Einfluss seiner Person wie auch des Zisterzienserordens bei Innozenz weiter wachsen.¹⁰³⁴

Ob es am guten Verhältnis zwischen Innozenz und Bernhard lag, dass auch Bernhards Unterstützung des jungen Templerordens das Wohlwollen des Papstes genoss, ist unklar. Die päpstliche Unterstützung jedoch zeigte sich spätestens auf dem Konzil von Pisa 1135. Schon dort wurde Bernhard Zeuge, wie zahlreiche kirchliche Würdenträger, darunter Papst Innozenz selbst, die Templer mit finanziellen Aufwendungen bedachten und sich dadurch als Unterstützer des Ordens und der ihm zugrundeliegenden Idee zu erkennen gaben.¹⁰³⁵

1032 Robinson, *Papacy*, S. 24 und S. 76–77.

1033 In einem feierlichen Privileg vom 10. Februar 1132 erteilte er allen Zisterzienseräbten die Dispens, auf der Provinzial- bzw. Diözesansynode erscheinen zu müssen – ein erster Schritt auf dem Weg zur Exemption des Ordens, vgl. *Monasterii Cisterciensis possessiones confirmat*, in: PL 179, Sp. 122–123. Das Instrument der Exemption wurde von Bernhard allerdings scharf kritisiert, vgl. Kéry, Lotte, *Klosterfreiheit und päpstliche Organisationsgewalt. Exemption als Herrschaftsinstrument des Papsttums?*, in: *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche*, hg. v. J. Johrendt u. H. Müller, Berlin 2012, S. 137.

1034 Siehe die zahlreichen Briefe an Innozenz selbst und in seiner Sache, Brief 124, in: SBO 7, S. 305–307, oder im gleichen Band Brief 125, S. 307–308, Brief 126, S. 309–319, und Brief 127, S. 320–321.

1035 Bernhard war selbst anwesend, denn er ist in der Liste als *abbatibus quoque [...] Clarevallensi* aufgeführt. *Ibi eciam fraternitas cum Ierosolymitani Templi militibus ab omnibus prelatis ecclesiarum qui aderant facta est adeo, quod idem Romanus pontifex marcam auri singulis annis eisdem fratribus se soluturum constituit et Aimericus eius cancellarius II uncias auri annualiter repromisit, reliqui vero archiepiscopi, episcopi, abates et alii boni viri aliam marcam argenti, alii plus, alii minus, quotannis sibi*

Fungierte Bernhard tatsächlich in einer derartigen Weise als Bindeglied zwischen den Templern und dem Papsttum, und macht man sich klar, dass die Ausstellung päpstlicher Urkunden nicht auf Initiative der Kurie, sondern auf schriftliche Anfrage eines Petenten zurückgingen (*litterae communes*), so könnte damit auch der Einzug einer Formulierung in die päpstlichen Schreiben zu erklären sein, die der Zisterzienser Bernhard vorher schon verwendet, seinen Vertrauten an die Hand gegeben und deren theologisches Fundament er selbst im *De Laude* umfassend dargelegt hatte.¹⁰³⁶ Bernhard war mit derartigem Einfluss ausgestattet, dass es ihm ein Leichtes gewesen sein dürfte, Texte zugunsten seiner Zöglinge vor Papst und Kurie zu bringen und sie nach seinem Willen gestaltet zu veröffentlichen.¹⁰³⁷ Es liegt nahe, dass die *animas ponere*-Formulierung, die Bernhard nachweislich vorher bereits mehrfach verwendet hatte, und die so prägnant seiner Vorstellung des Templerordens entsprach, auf sein Zutun Aufnahme in die päpstlichen Mandate fand.¹⁰³⁸

devocionis intuit promiserunt. Innocentii II. concilium pisanum, in: MGH Const. 1, S. 578; vgl. hierzu: Girgensohn, Dieter, Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971, hg. v. H. Heimpel, Göttingen 1972, S. 1091; Hiestand, Kardinalbischof, S. 301; Barber, New Knighthood, S. 56.

1036 Vgl. Frenz, Papsturkunden, S. 87; auch Santifaller, Leo, Urkundenforschung: Methoden, Ziele, Ergebnisse, Köln 1967, S. 36; ausführlich zu Petent und Reskriptverfahren, siehe: Pitz, Ernst, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter, Tübingen 1971. Schwerin, Ursula, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937, S. 75–76.

1037 Diese Praxis war an der Kurie gängig, siehe Frenz, Papsturkunden, S. 87.

1038 Derartige Überlegungen wurden auch für Nachfolger von Papst Innozenz, namentlich Eugen III. angestellt. Auf diesen hatte Bernhard, als seinem früheren Schüler, vielleicht sogar noch größeren Einfluss, vgl. Schwerin, Aufrufe, S. 26–27.

Natürlich war schon Papst Honorius II. auf dem Konzil von Troyes 1129 während der Bestätigung der Templerregel mit dieser spezifischen Formulierung im Kontext des neuen Ritterordens in Kontakt gekommen. Aber auch der Regeltext unterlag während des Konzils der Redaktion der Konzilsteilnehmer, unter denen sich ebenfalls Bernhard von Clairvaux befand, sodass auch hier in der *animas ponere*-Formulierung der *Milites Templi Arenga* der Einfluss Bernhards von Clairvaux glaubhaft ist. Immerhin hatte Bernhard schon während der Auseinandersetzung mit Anaklet außerordentliches Geschick im Umgang mit biblischer Semantik bewiesen, mit der er Aussagen von enormer politischer Sprengkraft zu erzeugen wusste.¹⁰³⁹

Unklar bleibt, inwiefern die Person Papst Innozenz in der *Arenga* zu Tage tritt. Es ist davon auszugehen, dass der der Formulierung zugrundeliegende Kerngedanke von Innozenz zumindest geteilt wurde, denn sonst hätte die Formulierung wohl keinen Eingang in das Mandat gefunden. Letztlich ist zwar nicht mit Sicherheit zu sagen, wer für die Einführung der *Arengen*formulierung verantwortlich ist. Indizien deuten jedoch auf das Wirken des Zisterziensers Bernhard von Clairvaux hin.

Wie die Anzahl von insgesamt mindestens 40 Neumandatierungen (28 davon im 12. Jahrhundert) des Privilegs *Milites Templi* für die Templer zeigt, genoss die Urkunde mitsamt seiner *Arenga* eine enorme Verbreitung.¹⁰⁴⁰ Am 16. Januar 1221 wurde die Urkunde *Milites Templi* unter

1039 Vgl. Robinson, *Papacy*, S. 76.

1040 Siehe Anhang A1, A4, A5, A6, A7, A8, A9, A10, A11, A12, A13, A14, A16, A18, A20, A22, A23, A28, A29, A31, A34, A37, A39, (A44), A46, A54, A67, A75, A93, B2, B3, B5, B15, B16, B18, B20, B24, B25, B26, B39 und B40.

dem *Incipit Milites hospitalis sancte* erstmals auf den Deutschen Orden angewandt. Die unveränderte Übernahme der *Arenga* aus dem ursprünglich für die Templer verfassten Dokument hat zur Folge, dass die Attribute der Befreiung, des Pilgerschutzes und nun auch des Martyriums auf den Deutschen Orden übertragen werden. *Milites Hospitalis sanctae Mariae Teutonicorum Ierosolimitani [...] dominum sunt secuti; [...] ipsi pro fratribus animas ponere non formidant.*¹⁰⁴¹ Ob die Militarisierung des Deutschordens zu diesem Zeitpunkt in den Augen der Kurie bereits so weit vorgeschritten war, dass die Übernahme einer derartigen *Arenga*, ohne jegliche Erwähnung des Hospitalaspektes des Ordens, angebracht gewesen zu sein scheint oder ob die vollständige Übernahme der Formulierung schlicht kurialen Prozessabläufen geschuldet war, ist unbekannt.¹⁰⁴² Für eine willentliche Übertragung des dezidiert militärischen Aspektes des Schlachtentodes spricht, dass schon zwischen 1216 und 1217 in dem Mandat *Iustis petencium desideris* die *animas ponere*-Formel auf den Deutschen Orden Anwendung fand.¹⁰⁴³ In klarer Anlehnung an die Templermandate lobt man auch die Mitglieder dieses Ordens nun als Streiter, „die

1041 Siehe Anhang B13, in: *Tabulae*, S. 290–291, Nr. 321.

1042 Insgesamt sind im 13. Jahrhundert wörtlich gleichlautende Ausfertigungen für verschiedene Empfänger, insbesondere bei den Ritterorden, aber auch bei den Zisterziensern und den spanischen Orden, nicht unüblich, siehe Hiestand, *Leistungsfähigkeit*, S. 19 sowie weiterführend Kortüm, Hans-Henning, *Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896-1046*, Sigmaringen 1995, S. 312–387 und Herde, Peter, *Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert*, Kallmünz 1967, S. 161–181.

1043 *Iustis petencium desideris* wurde im 12. Jahrhundert für zahlreiche Empfänger ausgestellt und stellt mit ca. 500 Veröffentlichungen das am häufigsten veröffentlichte Mandat des 12. Jahrhunderts dar, siehe Hiestand, *Leistungsfähigkeit*, S. 25, Tabelle 4.

in den Gebieten Outremer für die Verteidigung des Christentums sich nicht scheuen ihr Leben hinzugeben ¹⁰⁴⁴.

Knapp 100 Jahre nach der Erstveröffentlichung des Mandats *Milites Templi* findet die *Arenga* losgelöst vom Rest des Mandats Eingang in ein weiteres Schreiben für den Deutschen Orden. Im Mandat *Dilecti filii fratres* im Juli 1230 wendet Gregor IX. dadurch erneut das Ideal des Martyriums in *animas ponere*-Form auch auf die Deutschritter an. ¹⁰⁴⁵

Im Übrigen übernahmen schon im 12. Jahrhundert auch bischöfliche Schreiben die *Arenga* des päpstlichen Privilegs mit teils beträchtlichen Abwandlungen, so zum Beispiel der Erzbischof Samson von Reims in einer Bestätigung einer Schenkung an die Templer im Jahr 1156¹⁰⁴⁶ oder auch Bischof Balduin von Noyon, ebenfalls in einer Schenkungsbestätigung ein Jahr später.¹⁰⁴⁷ Die Martyriumsformel blieb in beiden Fällen erhalten.

1044 *qui in transmarinis partibus pro defensione christianitatis animas suas ponere non formidant*, Tabulae, S. 336, Nr. 408; siehe Anhang B12.

1045 *Dilecti filii fratres hospitalis sancte Marie Theutonicum in Ierusalem, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam dominum sunct secuti. Ipsi sunt, qui orientalem ecclesiam a paganorum spurcitia liberare et christiani nominis inimicis expugnare nituntur; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad sancta loca proficiscentes tam eundo quam redeundo ab incursibus paganorum defensare conantur. Sane, sicut...* Tabulae, S. 56, Nr. 72; siehe Anhang B21.

1046 *Milites Templi Iherosolimitani, cum districe Deo tum periculosissime proximo seruiunt, qui proprii sanguinis utilitate concepta telis se obiciunt paganorum et pro ecclesia defensanda lucem istam contempnere animasque suas ponere non reformidant, implentes eam, qua maiorem dominus esse negat in hominibus caritate.* PU Templar, NF, S. 33, Anm. 1. Für diesen Hinweis danke ich Jochen Burgdorf ganz herzlich.

1047 *Milites Templi Iherosolimitani noui sub tempore gratie Machabei defensores sunt ecclesie orientalis et Christi bellatores incliti, qui euangelicum imitando preceptum possessionibus hereditariis et rebus propriis abrenunciantes habitu et uictu et sancta conuersione corpora sua affligentes in tantum se ipsos*

4.3.3.2 Das Generalprivileg *Omne datum optimum*

Ende der 1130er Jahre ist es erneut ein Mandat Innozenz II., das dem Thema des Opfertodes weiteren Platz einräumt. In einer der längsten *Arengen* des 12. Jahrhunderts wird in dem Generalprivileg *Omne datum optimum* aus dem Jahr 1139 dem Empfänger, dem Orden der Templer, ausführlich dessen dualer militärischer und monastischer Charakter erläutert.¹⁰⁴⁸ Die hohe Dichte an biblischen Bezügen in der *Arenga* lässt an eine Predigt denken. Rudolf Hiestand unterzog die Bulle in ihrer Gesamtheit einer ausführlichen Formularstudie.¹⁰⁴⁹ In dieser Arbeit soll das Hauptaugenmerk jedoch auf der Untersuchung der religiösen Begründungsformel liegen.

Die Charakterisierung des Ordens in der *Arenga* bedient sich des elementaren Kontrastes zwischen *ira* und *caritas*. Dem Epheserbrief folgend seien die Templer einst Söhne des Zornes, *filii ire*, gewesen und hätten sich nun aber abgewendet von diesem breiten, einfachen Weg, der in den Tod führe.¹⁰⁵⁰ Stattdessen hätten sie, angestachelt durch die „Flamme der Nächstenliebe“¹⁰⁵¹, den härteren Weg gewählt, der aber zum Leben

Deo deuouerunt, ut et grauius bellorum pericula fortiter tollerare et paganorum incurisibus uiriliter obuiare, animas etiam pro fratribus ponere non pertimescant. PU Templer, NF, S. 33, Anm. 2.

1048 PU Templer, S. 205–206; vgl. PU Templer, NF, S. 76; Barber, *New Knighthood*, S. 56; siehe Anhang A3.

1049 Vgl. PU Templer, NF, S. 67–103.

1050 *spatiosa via, que ducit ad mortem*; PU Templer, S. 205, vgl. Eph 2,1–10; Riley-Smith, *Crusading*, S. 40.

1051 *karitatis flamma*, PU Templer, S. 205–206.

führe.¹⁰⁵² Als Symbol dafür stehe das Kreuz auf der Brust eines jeden einzelnen Ordensritters, welches dadurch schlüssig als *vivifice*, als lebensspendend, charakterisiert werden kann (s.o. Kapitel 3.2.2).

Anhand von Joh 15,13 wird betont, dass die Erlangung dieses besagten (ewigen) Lebens nur durch das Durchleiden des Todes möglich ist: Als Krieger geübt und erfahren im Heiligen Krieg erfüllten die Templer durch ihre Taten die Worte des Evangeliums, die da sind: „größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde;“ In Übereinstimmung mit diesen Worten habt ihr keine Furcht davor, euer Leben hinzugeben für eure Brüder und sie vor den Angriffen der Heiden zu verteidigen.¹⁰⁵³ Erst hiernach folgt die direkte Handlungsanweisung, die sich aus der Ordensprofessio ergibt, nämlich den Kampf gegen die Feinde des Kreuzes zu führen und für den Schutz der Kirche und des Heiligen Landes zu kämpfen.¹⁰⁵⁴

Die Argumentationsstruktur gleicht der Bernhards im *De Laude novae militiae*. Er betont dort in ähnlicher Weise, dass die Umkehr der vormals weltlichen Sünder und die daraus folgende Chance auf den vor Gott verdienstvollen Tod maßgeblicher Bestandteil der Einzigartigkeit des neuen Ordens ist. In einer für ein feierliches Privileg völlig unüblichen Art finden diese Themen der Umkehr oder des Erwähltseins auch Eingang in

1052 *arduum iter, quod ducit ad vitam*, PU Templer, S. 205.

1053 *‘Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis’. Unde etiam iuxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incursibus paganorum defensare minime formidatis*, PU Templer, S. 206.

1054 Vgl. PU Templer, S. 206.

die Bulle Innozenz'.¹⁰⁵⁵ Zentriert um den Themenkomplex der Erlösung, lässt diese „kleine Abhandlung“, diese „Art Predigt“¹⁰⁵⁶, wie Hiestand die Begründungsformel beschreibt, aber praktische Implikationen nicht missen, wie dies auch bei Bernhards Traktat der Fall ist. Die Habe der vernichteten Feinde dürfe nämlich, so stellt die *Arenga* noch klar, in den Besitz der Templer übergehen und kein noch so kleiner Teil davon müsse abgegeben werden.

Ideengeschichtlich sind die Überlegungen im *De Laude* Bernhards und der *Arenga* des Privilegs *Omne datum optimum* eng verwandt. Fast scheint es, als sei die religiöse Begründung des Mandats das Kondensat der Bernhard'schen Ausführungen im *De Laude*, denn auf verblüffende Weise stehen die Texte zueinander in Beziehung. Erneut können aber nur Mutmaßungen darüber angestellt werden, auf wessen Hinwirken der Einzug von Gedankengängen zurückzuführen ist, denen durch die Verwendung von Joh 15,13 und die immer wiederkehrenden Aspekte von Heidenkampf, Befreiung und Schutz der Kirche ein fester Rahmen und eine kohärente Struktur gegeben wurde. Wie bei den Papsturkunden des 12. Jahrhunderts allgemein steht auch in diesem Fall zu vermuten, dass Bernhard und bzw. oder die frühen Templer selbst an Innozenz oder die Kurie herangetreten waren, um in noch ausführlicherer Manier als in *Milites Templi* eine Bestätigung des Ordens und eine Ausweitung der Befugnisse der Ordensritter zu erwirken.

¹⁰⁵⁵ Hiestand kommentiert den Stil der *Arenga* mit den Worten: „Es handelt sich um den Stil von Kreuzzugsaufrufen oder eines Briefes, nicht eines feierlichen Privilegs.“ PU Templer, NF, S. 76, Anm. 53.

¹⁰⁵⁶ PU Templer, NF, S. 76.

Die *Arenga* der vorliegenden Bulle hat sich im Laufe der insgesamt mindestens 23 Neuauflagen nicht verändert, auch nicht in den fünf Neuman-datierungen, die aus dem 13. Jahrhundert vorliegen. Im April 1255 aller-dings taucht im Johannitermandat *Quanto pro defensione* die identische Formulierung aus *Omne datum optimum* wieder auf: *pro fratribus vestris animas ponere minime formidantes*¹⁰⁵⁷.

Ungeachtet der unterschiedlichen *Narrationes* der Mandate *Milites Templi* und *Omne datum optimum* bilden die *Arengen* beider Privilegien die Basis für einen Großteil der weiteren *Arengen* für Urkunden und Mandate des Templerordens, die Gebrauch von der Opferthematik machen. Vor allem *Omne datum optimum* vermochte in seiner Ausführlichkeit schlüssig den Ordenscharakter aus spiritueller Sicht zu begründen und prägte die *animas ponere*-Formel durch die Voranstellung des 13. Verses aus Joh 15 nachhaltig.¹⁰⁵⁸ Die Varianz in Sachen thematischer Ausführung des Op-ferthemas wie auch bezüglich der Formulierungen und der Wortwahl ist in der überwiegenden Zahl nachfolgender Mandate bis hin zur Auflö-sung des Ordens gering. Die Wurzel der Formulierung bildete Zeit der Existenz des Ordens stets das Johannesevangelium. Die *Arengen* der Pri- vilegien *Milites Templi* und *Omne datum optimum* waren derart einfluss- reich, dass sie immer wieder als Muster für weitere Schreiben an oder über den Orden fungierten, in denen man seitens der Kurie die Betonung

1057 Reg. Vat. 24, fol. 34, c. 264.; Das Mandat vom 5. September 1187 weist die *animas ponere*-Formel noch nicht auf, siehe PU Spanien 1, S. 475, Nr. 182.

1058 Das Mandat *Cum nemo testante* Klemens III. vom Juli 1188 macht die biblische Herkunft der *animas ponere*-Formel anhand ihrer Formulierung ebenfalls deutlich und verweist damit auch auf die Liebe als Kernmotiv des Opfergedankens: *Cum nemo testante domino „maio-rem“ habeat caritatem, quam „ut animam suam ponat pro fratribus suis“*. PU Templer, S. 386, Nr. 208; siehe Anhang A74.

der permanenten Martyriumsbereitschaft der Ordensritter für wichtig erachtete. Innerhalb der *Arengen* jedoch war die *animas ponere*-Formulierung hochgradig produktiv, wie sich im folgenden Kapitel zeigen wird. Sie bildete ein bewegliches Element, das unterschiedlich implementiert werden und an beliebige Stellen rücken konnte.

4.3.3.3 Weitere Mandate

Selbst wenn eine Varianz in der *animas ponere*-Formel der *Arenga* eines päpstlichen Schreibens auftrat, dann ging der erkennbare Bezug zum biblischen Ursprung der Formulierung meist nicht verloren. 1138 sprach Innozenz II. *Paganello de Porcaria* und seiner Frau seinen Dank aus, weil sie den Templern Grundbesitz aus der Gegend um Lucca übertragen hatten.¹⁰⁵⁹ Ohne die Kampfhandlungen der Templer gegen die Heiden zu erwähnen, verweist er in der *Arenga* dieser frühen Urkunde auf die spirituellen Charakteristika des neuen Ordens: Die Templer hätten „alles hinter sich gelassen, sind Christus gefolgt und sind unablässig bereit, ihr Leben für ihre Brüder hinzugeben“¹⁰⁶⁰. [M]*inime formidatis*, der Aspekt der Furchtlosigkeit, der in *Omne datum optimum* betont wurde, wird in vorliegendem Fall zwar ersetzt durch *assidue [...] sunt parati*, aber die Botschaft bleibt die gleiche: Die Templer sterben für ihre Mitbrüder und für Christus. Auch Eugen III. variiert in seiner Mahnung zur Beachtung des

1059 Vgl. Bellomo, Elena, Fulfilling a Mediterranean vocation: the Domus Sancte Marie Montis Gaudii de Jerusalem in north-west Italy, in: On the margins of crusading: the military orders, the Papacy and the Christian world, hg. v. H. Nicholson, Farnham 2011, S. 26.

1060 *militibus Templi qui, relictis omnibus, secuti sunt Christum, et assidue pro fratribus animas ponere sunt parati*, Bullaire, S. 374, Nr. 3; siehe Anhang A2.

Zehntexempts der Templer die Wortwahl lediglich minimal und entscheidet sich für *minime metuunt*, anstelle der Verlaufsform des Verbs *formidare*.¹⁰⁶¹

Mit den Bullen *Sicut sacra evangelii*¹⁰⁶² und *Quantum ad defendendam*¹⁰⁶³ entstanden weitere Schreiben, die sich immer wieder Neuauflagen erfreuten und in denen das Martyrium als Charakteristikum der Ordensgemeinschaft angeführt und damit im Christentum publik gemacht wurde. Vor allem die *Arenga* von *Sicut sacra evangelii*, für die Templer erstmals im Pontifikat Hadrian IV. ausgestellt, lädt dabei zu einem detaillierteren Blick ein, denn die Formulierung der *Arenga* scheint im Detail in weiten Teilen eigenständig. Die Templer werden als „himmlische Miliz“ bezeichnet, was sich unter anderem anhand des Kreuzes offenbare, „welches sie auf ihrem Körper tragen“¹⁰⁶⁴. Dann schließt die *Arenga* mit einer aufschlussreichen Bemerkung, die mit der bekannten *animas ponere*-Formel verknüpft wird: „Dazu sind sie nämlich gegründet worden [*Ipsi enim ad hoc constituti sunt*], dass sie sich nicht davor fürchten müssen, ihr Leben für das ihrer Brüder hinzugeben.“¹⁰⁶⁵ Der Satz spricht für sich. Der

1061 *Religiosi milites Templi, qui pro defensione orientalis ecclesie se ipsos exponerunt et pro fratribus animas ponere minime metuunt*, PU Templer, S. 223, Nr. 17; vgl. Anhang A15.

1062 Siehe Anhang A21, A30, A32, A38, A40, A41, (A44), A47, A48, A79, A80, A81 und A84.

1063 Siehe Anhang A42, A50, A51, A52, A53, A58, A63 und A64.

1064 *Verumptamen milites Templi, quod Hierosolimis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio mancipati et celesti militie connumerati, reverendus eorum habitus indicat et signum crucis dominice, quod in suo corpore baiulant, manifestat*, PU Templer, S. 233–235, Nr. 27; siehe Anhang A21; das Tragen des Kreuzes auf dem Habit wird auch in *Quantum ad defendendam* betont.

1065 *Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident*, PU Templer, S. 234, Nr. 27; Siehe Anhang A21.

Gründungszweck des Ordens wird in der Chance des Todes gesehen, den diese Ordensritter aufgrund ihrer Tätigkeit furchtlos erwarten dürfen.

Wie im Falle der vorangegangenen *Arengen* erfuhren auch die Mandate *Sicut sacra evangelii* und *Quantum ad defendendam* keine signifikanten Änderungen, wobei die spezifische Martyriumsformulierung des ersten Erlasses Eingang in einen Brief Alexanders III. an Heinrich, den Bischof von Reims, im Februar der Jahre 1171 oder 1172 fand.¹⁰⁶⁶ Lediglich eine Unregelmäßigkeit in der Serie der Neumandatierungen dieses Erlasses ist auffällig. In einer Neuauflage des Mandats vom Mai 1162 gleicht die *Arenga* wörtlich der ursprünglichen Formulierung des Mandats, exakt bis zur Stelle, an welcher die *animas ponere*-Formel folgen sollte, die in diesem Fall jedoch fehlt. Im Anschluss folgt der Text wieder bis ins Details der Vorgängerversion.¹⁰⁶⁷ Gründe für diese bemerkenswerte Auslassung sind völlig unklar, denn Alexander hatte vorher wie auch nachher die Bereitschaft zum Martyrium immer wieder unterstrichen.

Die Entwicklung der *animas ponere*-Formel in dem Mandat *Non absque dolore* verläuft im Vergleich zu bisherigen Mandaten nicht stringent. Während sich die Martyriumsformel in Erlassen wie *Eis precipue ac über*

1066 *Milites Templi quod Jerosolymis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio mancipati, et coelesti militiæ dediti, reverendus eorum habitus indicat, et signum crucis Dominicæ quod in suo corpore assidue bajulant, evidenter declarat. Ipsi enim in hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident.* PL 200, Sp. 774.

1067 *Verum milites Templi, quod Iherosolimis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio mancipati et celesti militie connumerati, reverendus eorum habitus manifestat et signum curcis dominice, quod in suo corpore assidue baiulant, luce clarius indicat. Dignum igitur est, ut tam preclaris athletic Christi omnibus modis consulatur...* PU Templer, S. 241, Nr. 38; siehe Anhang A32.

mehr als 100 Jahre unverändert durch die Ordensgeschichte transportierte¹⁰⁶⁸, offenbart die Entwicklung dieses Mandats verschiedene Einschnitte, die sich anhand der *Arenga* nachvollziehen lassen.

Non absque dolore wurde im 12. und 13. Jahrhundert ohne Martyriumsbezug für verschiedene religiöse Institutionen erlassen, unter anderem für die Zisterzienser und Prämonstratenser¹⁰⁶⁹ und gehört zu den durchgehend präsenten und immer wieder verwendeten Mandaten. Auch für den Templerorden wurde der Erlass ab der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts wiederholt mandatiert und diente im Allgemeinen dem apostolischen Schutz der Güter und der Rechte des Ordens unter Androhung von Exkommunikation, bisweilen geknüpft an spezifische Ereignisse.¹⁰⁷⁰

Zur Veranschaulichung der inhaltlichen Veränderungen dient Tabelle 1, wobei das angeführte Mandat vom 25. Juli 1186 exemplarisch steht auch für die früheren Ausführungen des Mandats für die Templer vom 16. Dezember 1184, 27. November 1184/85 sowie 26. April 1185, die allesamt den Martyriumsbezug nicht enthalten. Der Text richtet sich an geistliche Würdenträger verschiedener Regionen und ihre Suffragane und warnt

1068 Siehe Anhang A49, B23, B34, B35, B36 und B44.

1069 Für die Zisterzienser, siehe beispielsweise 15. September 1216, Potthast 5331; 5. Oktober 1216, Potthast 5339; 1. Dezember 1216, Honorii III Romani pontificis opera omnia 2, hg. von C.-A. Horoy, Paris 1879, S. 103, Nr. 77; für die Prämonstratenser, siehe 11.01.1217, Honorii III, 2, S. 166, Nr. 135 (hier 12. Januar); 21. März 1217, Potthast 5504.

1070 Auch erlassen als Gemeinschaftsurkunde für Zisterzienser, Templer, Johanniter und Deutschen Orden, am 15.10.1231 durch Gregor IX., Reg. Vat. 15 f. 130r, c. 145.

diese vor dem permanenten Schaden, der dem Ritterorden durch Beschädigung seiner Häuser und seines Besitzes¹⁰⁷¹ sowie durch das Vorenthalten von Zehntzahlungen und Testamenten entstehe.¹⁰⁷² Wenig

1071 *res seu domos predictorum fratrum vel hominum suorum irreverenter invaserint aut ea injuste detinuerint*, PU Templar, S. 398, Nr. 222.

1072 *e testamentis decedentium relinquuntur*, Prutz, Malteser Urkunden, S. 43, Nr. 28.

Non absque dolore (T)	Si sollicite perscrutemini (T)		Non absque dolore (T)		Non absque dolore (T)	Non absque dolore (T)
<p>1186, 25. Jul.</p> <p>...et pro tuenda pauperum innocentia se murum defensionis opponat. Specialiter autem dilecti filii nostri fratres milite Templi tam de frequentibus iniuriis suis quam de ipso cotidiano defectu iustitie conquerentes, universitatem vestram per litteras petierunt apostolicas excitari, ut ita videlicet eis in tribulationibus suis contra malefactores eorum prompta debeamus magnanimitate consurgere, quod ab angustiis et pressuris nostro possit presidio respirare. Ideoque apostolica scripta mandamus...</p>	1190, 11. Jan.	1191, 27. Jan. /8. Feb.	<p>1190, 30. Aug.</p> <p>1191, 19. Aug.</p> <p>1191, 5. Dez.</p> <p>...et pro fovenda pauperum innocentia murum defensionis opponat. Cum autem dilecti filii nostri fratres milite Templi nuper permittere domino ab inimicis christiani nominis sint oppressi quantumque barbara sevitia paganorum illos in personis et rebus exhauserit, etiam pro Terra Sancta de illorum spurcitia liberanda sumptus pertulerint et labores et qualiter pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad benefaciendum ipsis etiam sine sollicitatione nostra merito possitis induci et ad hoc vestros subditos propensius invitare. Cum autem...</p>	<p>1192, 6. Jul.</p> <p>...pro fovenda pauperum innocentia murum defensionis opponat. Cum autem dilecti filii nostri fratres milite Templi nuper permittere Domino ab inimicis Christiani nominis graviter sint oppressi et vehementer, sicut vos nosse credimus, barbara sevitia paganorum illos in personis et rebus exhauserit et etiam pro terra sancta de illorum spurcitia liberanda sumptus pertulerint et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad benefaciendum ipsis etiam sine sollicitatione nostra merito possitis induci et ad hoc vestros subditos propensius invitare. Cum autem...</p>	<p>1272, 21. Mai</p> <p>...pro fovenda pauperum innocentia se murum defensionis opponat. Specialiter autem dilecti filii, magister et fratres Milite Templi tam de frequentibus quam de ipso quotidiano defectu iustitie conquerentes, universitatem vestram litteris petierunt apostolicis excitari ut ita videlicet eis in tribulationibus suis contra malefactores eorum consurgere, quod ab angustiis quas sustinet et pressuris vestro possint presidio respirare. Ideoque universitatem vestram per apostolica scripta mandamus...</p>	
<p>Kehr, Papsturkunden in Spanien I, S. 522 f., Nr. 221</p>	<p>Hiestand, Papsturkunden für Templer und Johanniter, S. 392, Nr. 217; S. 400, Nr. 224</p>		<p>Hiestand, Papsturkunden für Templer und Johanniter, S. 396 ff., Nr. 222, 225, 226</p>		<p>Löwenfeld, Epistolarie pontificum romanorum ineditae, S. 247 f., Nr. 402</p>	<p>Les registres de Grégoire X (1272 – 1276), appendice I, Nr. 976</p>

Tabelle 1: Formularstudie der Arenga des Mandats Non absque dolore für die Templer

Wert wird auf Charakterisierung und Einzigartigkeit des Ordens wegen seiner spirituellen Ausrichtung gelegt. Der Einschnitt erfolgt nach dem Mandat von 1186 und ist gekoppelt an die Belagerung und Rückeroberung Akkons in den Jahren 1189 – 1191.¹⁰⁷³ Diese war mit großen Verlusten für die Templer verbunden, die nicht zuletzt den Meister selbst, Gerhard de Ridefort, mit einschlossen (siehe Kapitel 4.4.3.1). Bei den Gefechten am 4. Oktober 1189 fiel er neben vielen seiner Ordensbrüder gegen die Truppen Saladins, was unter anderem in der Bulle *Si sollicitate perscrutemini* vom 11. Januar 1190¹⁰⁷⁴ und 27. Januar bzw. 8. Februar 1191¹⁰⁷⁵ Niederschlag fand. Angesichts der schweren Verluste der Templer im Heiligen Land fordert Klemens III. alle Mitchristen auf, die Templer im Westen nicht daran zu hindern, alles Nötige zu tun, um diese Verluste zumindest auf finanzieller Ebene wieder auszugleichen.

Dem Anlass entsprechend betont die *Arenga* von *Si sollicitate perscrutemini* die Tapferkeit der Ordensritter. Die Templer seien in großer Bedrängnis durch die heidnischen Völker, weil sie das Heilige Land von diesem Schmutz zu befreien suchten „und gleichsam zur Errettung des menschlichen Geschlechts selbst sich nicht davor fürchten, ihr Leben hinzugeben für ihre Brüder [*pro ipso humani generis salvatore animas ponere [...] non formident*] und sich großer Gefahr aussetzen“¹⁰⁷⁶. Dann fährt der Erlass

1073 Zu den Vorkommnissen, siehe Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 119–120.

1074 PU Templer, S. 392–393, Nr. 217; siehe Anhang A78.

1075 PU Templer, S. 400, Nr. 224; siehe Anhang A83.

1076 *dilecti filii nostri fratres militie Templi permittente domino ab inimicis christiani nominis sint oppressi quantumque barbara sevitia paganorum illos in personis et rebus exhauserit, quot etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et qualiter pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident*, PU Templer, S. 393, Nr. 217.

mit einem Bericht der Ereignisse bei Akkon fort und erzählt vom Tod des Meisters und seiner Brüder. Die *Arenga* liefert damit das eschatologische Deutungsmuster zur Einordnung der Vorgänge, über die in der *Narratio* des Mandats berichtet wird.

Entscheidend für das im Charakter der Urkunde völlig unterschiedliche *Non absque dolore* ist, dass mit der Veröffentlichung von *Si sollicitate perscrutemini* am 11. Januar 1190 die Martyriumsformel bereits im selben Jahr Einzug in die *Arengen* der Neuauflagen dieses *littera ad gratia* hält. Das Mandat vom 30. August 1190 weist erstmals in seiner *Arenga* eine Opferformel auf, die mit der *Arenga* von *Si sollicitate perscrutemini* de facto identisch ist (vgl. Tabelle).¹⁰⁷⁷ Auch die weiterführenden Informationen zum Tod Gerard de Rideforts tauchen nun in *Non absque dolore* auf.

Deutlich zeigt sich, welche Wechselwirkungen zwischen den eigentlichen Geschehnissen, ihrer Wahrnehmung und dessen anschließender Verschriftlichung bestand. Die Anpassung der *Arenga* an die gegebenen Umstände erfolgte im Pontifikat Papst Klemens III., der vorher schon die Bullen *Milites Templi*, *Omne datum optimum*, *Quamvis omni tempore*, *Sicut sacra evangelii* und *Si sollicitate perscrutemini* mandatiert hatte – und jedes einzelne dieser Mandate enthält eine Opferbetonung zugunsten der Templer, zumeist in der bekannten *animas ponere*-Form. Kurz zuvor hatte zudem eine der bekanntesten Kreuzzugsbullen überhaupt, *Audita tremendi*, die Enthauptungen der Templer nach der Schlacht bei Hattin prominent in den Mittelpunkt gestellt.¹⁰⁷⁸ Die Einführung der Opferformel in andere Mandate zugunsten der Templer war damit durchaus kohärent,

¹⁰⁷⁷ Hiestand weist ebenfalls auf die Abhängigkeiten der *Arengen* von *Non absque dolore* und *Si sollicitate perscrutemini* hin, siehe PU Templer, S. 392.

¹⁰⁷⁸ Vgl. *Audita tremendi*, in: PL 202, Sp. 1539–1542.

weil man unter dem großen Empfängerkreis dieser Mandate von der Opferbereitschaft der Ordensritter wusste.

Verfolgt man die Neuauflagen von *Non absque dolore* durch die Jahre weiter, so zeigt sich für Papstquellen ein ungewöhnliches Phänomen. Im Mandat vom 21. Mai 1272 fehlt die Martyriumsbekundung in Form der *animas ponere*-Formel wieder.¹⁰⁷⁹ Nachdem rund 80 Jahre lang die *Arenga* mit dem Opferbezug unangetastet geblieben war, richtet sich dieses Mandat wieder nach dem ursprünglichen Erlass von 1186, welches noch unbeeinflusst von den Rückschlägen der Templer bei Akkon den Martyriumsbezug nicht kannte. Gründe hierfür könnten unter anderem der immer unpopulärer werdende Kreuzzugsgedanke wie auch die anhaltende Kritik an der Wirksamkeit der Ritterorden insgesamt sein. Gerade Letzteres drückte sich in Überlegungen aus, die Ritterorden, speziell Templer und Johanniter, zu einem Orden zusammenzufassen. Erste Überlegungen wurden beim Konzil in Lyon 1274 diskutiert und es würde Sinn machen, dass man sich bestimmter konstitutiver Charakteristika der Orden in den Rechtsdokumenten entledigen wollte, um eine Anpassung auch formell zu erleichtern (siehe ausführlich Kapitel 5).¹⁰⁸⁰

Über die genannten Mandate hinaus unterstreicht eine ganze Reihe weiterer Erlasse die Erkenntnis, dass die Opferbereitschaft des Templerordens in der Gattung der Papstquellen als Konstante zu gelten hat.

1079 Guiraud, Jean u. Cadier, E, Les registres de Grégoire X. Recueil des bulles de ce pape, publiées et analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican, Paris 1892, appendice II, Nr. 976.

1080 Forey, Alan John, The Military Orders in the Crusading Proposals of the Late-Thirteenth and Early-Fourteenth Centuries, in: *Traditio* 36 (1980), S. 321–322.

Von *Apostolica sedes iam*, zunächst in katalanischer Sprache mandatiert von Papst Alexander III. im Jahr 1170¹⁰⁸¹, liegt der Forschung eine spätere lateinische Version desselben Textes vor.¹⁰⁸² Während die zweite Version in bekannter Art und Weise „die gläubigen Männer der Miliz des Tempels zu Jerusalem“ lobt, weil „sie zur Verteidigung der orientalischen Kirche seit langem große Anstrengungen ertragen und sich nicht davor fürchten, ihr Leben hinzugeben für ihre Brüder“¹⁰⁸³, offenbart die katalanische Version einen kleinen Einschub. Die Templer geben darin nicht nur ihr Leben für ihre Brüder, sondern – *so es per cascun crestien lurs animes no temens posar* – auch für jeden einzelnen Christen.¹⁰⁸⁴ Die Formulierung sieht die durch den Tod erwirkte Leistung und den Dienst der Ordensritter nicht auf das Heil des Ordens begrenzt, sondern auf die gesamte Christenheit angewendet. In aufschlussreicher Weise ergänzt diese Formulierung die Überlegung zum Wirkungsbereich des Erlösungswerks des Ordens, die in Kapitel 2.5.1 vorgestellt wurden.

Am 11. August 1179 erlässt Alexander III. *Licet universis religiosis*, ein direkt an die Templer gerichtetes Mandat, welches die gegenwärtigen und zukünftigen Besitzungen des Ordens unter den apostolischen Schutz stellt. In klassischer Funktion einer *Arenga* dient die Opferbereitschaft der

1081 PU Templer, S. 259–260, Nr. 60; siehe Anhang A43.

1082 PU Templer, S. 324–325, Nr. 133; siehe Anhang A65.

1083 *ut religiosi uiri milites Ierosolimitani Templi, qui pro defensione orientalis ecclesie diutinos labores sustinent et pro fratribus animas ponere non formidant*, PU Templer, S. 324–325, Nr. 133; siehe Anhang A65.

1084 *Quels barons religioses caualers del Temple de Iherusalem qui per deffensio de la oriental egleia grans trebals cascun iorn sosten e per lurs frares, so es per cascun crestien lurs animes no temens posar*, PU Templer, S. 260, Nr. 60; siehe Anhang A43.

Templer als Grund für die Ausstellung der Urkunde: Löblich und nützlich treten sie ein für den Schutz der Kirche in Outremer und „für diesen Zweck [*propter hoc*] geben sie häufig ihr Leben hin“¹⁰⁸⁵. Wiederum tritt die Formularhaftigkeit der *Arenga* zu Tage, denn obwohl der Orden direkt angesprochen wird, bleibt der Text in der 3. Person Plural gehalten, anstatt ihn wie sonst üblich in Form der direkten Anrede in die 2. Person Plural zu setzen.

Eine ungleich höhere Anzahl an Neumandattierungen erfuhr die Bulle *Quanto dilecti filii*, deren *Arenga* in bekannter Weise die Opferbereitschaft der Templer betont.¹⁰⁸⁶ Darüber hinaus gehört dieses Mandat zu den wenigen Erlassen, die in gleicher Form auch für einen anderen Ritterorden, im vorliegenden Fall den Deutschen Orden, bei mindestens zwei Gelegenheiten veröffentlicht wurden. Für den Deutschen Orden zum ersten Mal greifbar am 18. Januar 1221¹⁰⁸⁷, sind es die *fratres domus hospitalis sanctae Marie Theotonicorum Ierosolimitani*, die ihren Besitz hinter sich gelassen haben und sich nicht fürchten, ihr Leben für das ihrer Brüder hinzugeben.¹⁰⁸⁸ Dieselbe Bulle, ausgestellt drei Tage früher, am 15. Januar,

1085 *qui defensionis christianitatis laudabiliter et utiliter in partibus transmarinis insistent et propter hoc frequenter animas ponunt*, PU Templer, S. 296, Nr. 108; siehe Anhang A56.

1086 *Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis ferventius pro Christianitatis commodo iugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant*, *Memorias e noticias historicas da celebre ordem militar dos Templarios na Palestina* 1,2, hg. von A. Ferreira, Lissabon 1735, S. 800–801; siehe Anhang B10.

1087 Jencks weist darauf hin, dass dies auch das erste Beispiel für die Übertragung des Makkabäervergleiches auf die Deutschritter seitens der Päpste ist, siehe: Jencks, *Maccabees*, S. 208.

1088 *Quanto dilecti filii, ... magister et fratres domus hospitalis sanctae Marie Theotonicorum Ierosolimitani, propriis derelictis ferventius pro christianitatis commodo iugiter elaborant nec ponere pro fratribus animas reformidant*, *Tabulae*, S. 295, Nr. 327; siehe Anhang B14.

lässt die *animas ponere*-Formel noch missen und spricht lediglich von großer Gefahr, der sich die Ritter für das allgemeine Heil aussetzen würden.¹⁰⁸⁹ Eine inhaltlich erweiterte, in seiner *Arenga* aber unveränderte Neuauflage des Mandats vom 18. Januar 1221 erfolgt für den Deutschen Orden Anfang April des Jahres 1289.¹⁰⁹⁰

Zusammen mit *Si sollicitate perscrutemini* sticht das Mandat *Quantum strenui et* aus dem Jahr 1157 aus den anderen Texten hervor, weil beide keine klassischen *litterae de gratiae* sind, sondern deren Ausfertigungsgrund ein spezifisches Ereignis im Heiligen Land darstellte. War es im Falle von *Si sollicitate perscrutemini* die Schlacht um Akkon, so bezog sich das Mandat *Quantum strenui et* auf die Niederlage des Kreuzfahrerheeres bei Banyas im Jahr 1157, ein Ereignis, welches große Resonanz in den christlichen Quellen fand.¹⁰⁹¹

Quantum strenui et ist damit vom Charakter kein Privileg, sondern gleicht eher einem Kreuzzugsaufruf, der allerdings auf den Templerorden zugespielt ist, denn die *Arenga* wird von der Bezeichnung der Templer als *Domini bellatores [...]* *novi sub gratia Machabaei*¹⁰⁹² eingeleitet. Die *Arenga* unterscheidet sich insofern von *Si sollicitate perscrutemini* und dessen Einfluss auf *Non absque dolore*, weil sie noch keinen Martyriumsbezug bein-

1089 *Et contra chrisitani nominis inimicos graviori iugiter labore decertant; tanto et universis christianam professionem tenentibus ferventiori caritate debent diligi et eorum iura ipsis propensiori sollicitudine conservari, ut, qui pro universorum salute extrema non dubitant experiri pericula, ab omnibus grata senciant incrementa.* Tabulae, S. 283–284, Nr. 312.

1090 Tabulae, S. 424–426, Nr. 664; siehe Anhang B51.

1091 Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 65. Berichte über einzelne tapfere Templer brachte die Schlacht nicht hervor.

1092 RHGF 15, S. 681.

hältet, obwohl die *Narratio* ausführlich vom Kampf und Tod der Ordensritter berichtet. Erst in der *Narratio* selbst verwendet der Bericht die bekannte *animas ponere*-Formel und ist damit die erste päpstliche Quelle, die außerhalb der *Arenga* Gebrauch von dieser Formulierung in Bezug auf die Templer macht. „Die übrigen der genannten Brüder fürchteten sich in keinster Weise für den Namen Christi und dem Heil (aller) Christen ihr Leben hinzugeben, und andere, die übrig waren, stritten mit unzähligen Heiden und suchten den Kampf.“¹⁰⁹³

Auch die Ereignisse bei Mardsch Uyun im Juni 1179 hinterließen Spuren in der päpstlichen Historiographie, denn neben dem Tod vieler Ordensritter war auch die Gefangennahme des Ordensmeisters Odo von Saint-Amand zu beklagen. *Ad vestram non* widmet sich im Februar 1180 in zwei Ausfertigungen an verschiedene Empfänger diesen Vorkommnissen und lobt die Templer und andere dafür, dass „sie sich wie eine Mauer für das Haus Israel einsetzen und lieber danach streben, ihr Leben für Christus hinzugeben [*potius animas ponere pro Christo*], als vor dem Feind zu fliehen“¹⁰⁹⁴. Im April des gleichen Jahres hat Alexander III. die Nachricht vom Tod des Meisters Odo offensichtlich erhalten, denn hatte er im Februar noch von dessen Gefangennahme erzählt, berichtet er jetzt: *Occuberunt autem in proelio bone memorie magister militia Templi cum aliis*

1093 *Caeterum praedicti fratres pro Christi nomine et christianorum salute animas ponere nullatenus formidantes, et alii qui cum eis remanserant, cum innumerabili multitudine paganorum congressi sunt, et praelium ingerunt.* RHGF 15, S. 682.

1094 *quod cum princeps ille paganorum contra christianos infinitam multitudinem congregasset, dilecti filii nostri fratres militiae Templi et alii defensionis orientalis ecclesie insudantes murum se posuerunt pro domo Israel et potius animas ponere pro Christo quam dare terga hostibus decreuerunt. Unde factum est, quod multis fidelium gladio interfectis bone memorie magister et senescalus et complures predictorum fratrum diem clausurerunt extremum.* PU Templer, S. 307–308, Nr. 121 sowie Erdmann, Carl, Papsturkunden in Portugal, Göttingen 1927, S. 250, Nr. 76; siehe Anhang A61.

multis ex fratribus.¹⁰⁹⁵ Die *animas ponere*-Formel blieb dabei unverändert bestehen.

Die ursprünglich exklusive Verbindung zwischen der *animas ponere*-Formel und der Gemeinschaft der Templer zeigte im frühen 13. Jahrhundert erste Auflösungserscheinungen und erfuhr eine Ausweitung auch auf den Deutschen Orden. Bei den Johannitern dagegen trat dieser Prozess erst im Pontifikat von Gregor IX. auf, allerdings in einem völlig anderen Kontext als dies zu erwarten stünde.

Denn den Hintergrund des päpstlichen Schreibens vom 23. August 1235 an die Johanniter bildet nicht etwa eine großzügige Unterstützung der Orden seitens des Pontifex, sondern der (erneute!) Versuch, Streit zwischen einem Templer- und einem Johannitervertreter um die Wasserversorgung zwischen zwei Häusern der jeweiligen Orden beizulegen.¹⁰⁹⁶

Der Text richtet sich direkt an die *Magistris et fratribus militie Templi et Hospitalis Jerosolimitanorum*¹⁰⁹⁷ und betont ohne Umschweife den *scandalum* zwischen beiden Häusern, der auf Vermittlung des päpstlichen Legaten und des Erzbischofs von Ravenna schon gelöst schien (*dicitur terminata*¹⁰⁹⁸). „Angetrieben von jähzornigem Geist und angestachelt von empörendem Eifer“ betätigten sie sich in diesem Streit, „die, die ihr das

1095 PU Templer, S. 307–308, Nr. 121; siehe Anhang A61.

1096 Zum Kontext, siehe Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 193.

1097 CGH 2, S. 489, Nr. 2120; siehe Anhang B22.

1098 CGH 2, S. 489, Nr. 2120; siehe Anhang B22.

Kreuz tragend Christus (folgt) und für eure Brüder und zum Schutz besagten Landes geschworen habt, eure Leben zu geben“¹⁰⁹⁹. Dabei seien die Heiden weit überlegen und sie bedrohten auch die noch übriggebliebenen Besitzungen, was auf Kosten und zum Ärger des gesamten Christentums geschehen würde.

War die *animas ponere*-Formel bis dato Mittel des Lobes und der Erhöhung des jeweilig angesprochenen Ordens, so fungiert sie an dieser Stelle erstmals als mahnend-kritisches Instrument. Der Streit lenke von dem eigentlichen Zweck ab, welcher sich in der *animas ponere*-Formel subsumiert findet: die volle Hingabe zum Dienst am Heiligen Land. Aufschlussreich ist, dass die Opferformel stellvertretend für die gesamte Aufgabenstellung beider Orden zu lesen ist, die, auch das ist augenscheinlich, nicht genauer ausgeführt werden muss, weil die *animas ponere*-Formel keine Zweifel daran ließ, was gefordert war.

Gregors Kritik an Templern und Johannitern könnte damit nicht grundlegender sein, denn beide Orden beschmutzten mit diesen Streitigkeiten Sinn und Zweck ihres Daseins. Die Erinnerung an das Martyrium fungiert in dieser Verwendung als Ideal, an welchem sich neben den Templern nun auch die Johanniter messen lassen mussten.

Rund 30 Jahre später sieht sich der Pontifex erneut gezwungen, zum Ende von Streitigkeiten unter den Orden aufzurufen. Mit *Anxietas spiritus* et spricht er dieses Mal alle drei Orden (Templer, Johanniter und Deutschritter) an und beklagt, dass die Ordensritter mit dem Streit „den Glauben

¹⁰⁹⁹ *concitati iracundie spiritu et indignationis fervore succensi, in vos ipsos bella convertitis, qui, crucem tollentes post Christum, pro fratribus et dicte Terre defensione animas ponere devovistis*, CGH 2, S. 489, Nr. 2120; siehe Anhang B22.

zerstören, zu dessen großartigem Lobpreis sie verpflichtet wären [*tenerentur*], ihren Körper und ihr Leben zu geben¹¹⁰⁰.

Längst nicht alle Schreiben sahen sich allerdings der starren Form der *animas ponere*-Struktur verpflichtet, um die Bereitschaft der Templer zum Martyrium zu unterstreichen. Im Juni 1158 erlässt Hadrian IV. ein Schreiben zum Schutz der Templerbesitzungen und begründet dies mit der Tatsache, dass sich die Templer „zur Verteidigung des christlichen Glaubens andauernd (*iugiter*) dem Tod aussetzen und tapfer den Feinden des Kreuzes“¹¹⁰¹ widerstünden. Sie seien wahrlich „Liebhaber des Kreuzes (*veri cruces amatores*)“¹¹⁰², weil sie es „bis aufs Blut verteidigen“¹¹⁰³.

Ähnlich wie bei *Quantum strenui et* ist die Opferbetonung im Mandat *Dum attendimus quot* in die *Narratio* des Mandats eingeflochten worden, und auch in diesem Fall war ein einschneidendes Ereignis der Anlass für die Ausstellung des Erlasses. Ohne in der *Arenga* eine explizite Martyriumskonnotation aufzuweisen, ruft das Mandat vom 3. September 1187 angesichts der schweren Verluste der Templer bei Cresson im Mai des Jahres und bei Hattin im Juni des gleichen Jahres zu noch stärkerer Unterstützung auf. Erst im eigentlichen Bericht der Vorkommnisse kommt Papst Urban III. auf den Tod von Johannitern und Templern zu sprechen und löst sich dabei von der *animas ponere*-Formel, indem er schildert, wie

1100 *quod ministri discordie memorate, procurando vel sustinendo predictae terre periculum, quantum in eis est, fidem destruunt, qui pro illius exaltatione magnifica corpus et animam ponere tenerentur. Reg. Vat. 28, fol. 120, n° 153.*

1101 *pro defensione fidei Christiane se morti iugiter exponunt et quam viriliter inimicis cruces resistant, PU Spanien 1, S. 363–364, Nr. 80; siehe Anhang A27.*

1102 *PU Spanien 1, S. 363–364, Nr. 80; siehe Anhang A27.*

1103 *Unde qui sunt veri cruces amatores, his qui eam usque ad effusionem sanguinis defendant, PU Spanien 1, S. 363–364, Nr. 80; siehe Anhang A27.*

eine große Zahl Templer, unter ihnen der Marschall Robert Frenellus und Bruder Jaques de Mailly, „ihre Leben dem Herren zurück gaben“¹¹⁰⁴.

In *Illos nimirum apostolica*, einer direkt an die Templer gerichteten Besitzbestätigung, lobt Coelestin III. den Orden 1196 als Gruppe von Streitern, „die weder den Verlust noch das Opfer des eigenen Körpers fürchten“¹¹⁰⁵, und drei Jahre später schützt Innozenz III. in *Cum ex susceptae* mit einer ähnlichen Formulierung erneut die Ordensrechte. Zur Verteidigung der orientalischen Gebiete würden sie sich „nicht fürchten sich freiwillig (und) nach eigenem Ermessen töten [*minuere*] zu lassen“¹¹⁰⁶. In der *Arenga* eines Briefes an den Erzbischof von Arles im August 1253 fordert Innozenz erneut zur Unterstützung der Templer auf, die sich besonders gegen die Feinde des Namens Christi nicht fürchten würden, ihre Brüder

1104 *praedictus magister Hospitalis et frater Robertus Frenellus marescallus Templi et frater Iaquelinus cum quinquaginta militibus et decem seruiantibus Templi praeter alios animas suas domino reddiderunt*, PU HL, S. 323, Nr. 148; siehe Anhang A72. Bouquets Edition des Schreibens gibt *tradiderunt* anstelle von *reddiderunt* an.

1105 *Illos nimirum apostolica sedes benignius consuevit amplecti, qui nec amissionem seu iacturam proprii corporis metuentes debacanti in Israel Pharaoni virilliter se opponunt et in asta et gladio contra christiani nominis inimicos regeneratum in Christo populum ad terram ducere promissionis intendunt, ut Domino gloriose decantet, qui equum et ascensorem proiecit in mare*. PU Spanien 1, S. 577, Nr. 267 (Anhang A90) und S. 579, Nr. 270 (Anhang A91).

1106 *pro suae voluntatis arbitrio minuere non formidant*, *Memorias* 1,2, S. 877–878; siehe Anhang A98.

„dem Tod auszusetzen“¹¹⁰⁷. Diese Formulierung sollte in leicht abgewandelter Form von Klemens IV. im Mandat *Eo vobis quilibet* im September 1265 erneut zum Einsatz gebracht werden.¹¹⁰⁸

Die Bulle *Ipsa nos cogit* sticht aus der Reihe der angeführten Mandate hervor, weil sie zwar eine ganze Reihe an Neuauflagen erfahren hat (auch für den Deutschen Orden), jedoch in lediglich einer einzigen Version ausführliche Passagen der Martyriumsdevotion aufweist und dabei keinen Gebrauch der *animas ponere*-Formel macht. Einig loben alle Mandate die Einsatzbereitschaft der Ordensritter gegen den Ansturm der Ungläubigen, bevor die *Narratio* Aufschluss über den eigentlichen Urkundeninhalt gibt, aber nur das Mandat vom 23. August 1256 weist einen ausführlichen Einschub auf:

„Denn er hat offenkundig bewiesen, dass der häufige Tod zahlloser eurer Brüder, dass ihr Sterben ruhmreich ist in den Augen des Herren; durch dieses eröffnet sich der Zugang zum Leben und so triumphierte er bisher über die Feinde des Kreuzes Christi. Nun (aber) ruft er dies in die Ohren all jener, die unter Schmerzen ihr heiliges Blut in großer Menge vergossen haben, mit welchem eure neuen Brüder in den vorangegangenen Jahren in diesen Gebieten möglichst viele ihrer Stolen gewaschen haben, über die er freilich sie und andere gläubige Christen zur selben Begegnung hingeführt hat zum Palmzweig“¹¹⁰⁹

1107 *quo ipsi specialius contra impugnatores nominis christiani personas suas morti non timent exponere, pro fidei defensione sub religionis habitu dimicando.* Prutz, Entwicklung, S. 284, Nr. 9; siehe Anhang B29.

1108 *quo vos specialius contra impugnatores nominis christiani pro fidei defensione sub religionis habitu dimicando personas vestra morti exponere non timetis,* id, Malteser Urkunden, S. 78–79, Nr. 341; siehe Anhang B43.

1109 *Hoc jam manifeste probavit frequens fratrum vestrorum et innumeros occubitus, qui gloriosa in conspectu domini morte, per quam aditus vite patet, de crucis Christi hostibus hactenus triumphavit. Hoc nunc clamat in auribus omnium illud, pro dolor, sacri sanguis profluvium copiosum, quo precedentibus*

Ob die Ausführung vom 23. August 1256 die erste Version ist, die diese ausführliche Martyriumspassage aufweist, ist unklar, denn das Mandat vom 9. Juli 1250 ist lediglich als Regest erschlossen und erlaubt an dieser Stelle keine weitere Analyse. Die Ausführungen von *Ipsa nos cogit* für den Deutschen Orden vom 19. Oktober 1274 und vom 2. November desselben Jahres kennen die ausführliche Version der *Arenga* nicht.

4.3.4 Zusammenfassung: das Privileg des Opfertodes

Die große Anzahl päpstlicher Schreiben, die die Bereitschaft der Templer zum Opfertod in ihre Mandate einflechten, ist zentrales Ergebnis der Analyse. Dieses Privileg, seitens der Päpste, der wichtigsten Unterstützer des Ordens, mit dem Charakteristikum Martyrium assoziiert zu werden, bestand das ganze 12. Jahrhundert hindurch. In dieser Zeit wurde allein den Templern diese Zuschreibung zuteil. Die Päpste sahen in der Bereitschaft zum Tod im Namen Christi ein Wesensmerkmal des Ritterordens und trugen durch die wiederholte Formulierung dieses Charakteristikums dazu bei, diesem Ideal bis in die letzten Winkel des Christentums hinein Bekanntheit zu verleihen. Die hohe Frequenz der Martyriumsbemerkungen in den Papstquellen führte dazu, dass sich eine standardisierte Form überwiegend in den *Arengen* herausbildete, mit welcher ebendieses Asset des Ordens auf immer gleiche Weise ausgedrückt werden konnte. Alle Neuauflagen der Mandate mit eingeschlossen findet die

annis in illis partibus laverunt de modernis fratribus vestris quam plurimi stolas suas, super quibus nimirum et aliis Christi fidelibus, quos idem casus evexit ad palmam, Prutz, Entwicklung, S. 284, Nr. 10; siehe Anhang B33.

Standardformulierung *animas ponere*, dessen Grundlage mit den Mandaten *Milites Templi* und *Omne datum optimum* gelegt wurde, weit über 100 mal Verwendung. Die Herausbildung einer derartig fixierten urkundlichen Standardisierung für die Templer ist nicht zuletzt Resultat eines Anschwellens päpstlicher Kanzleiaktivität im 12. Jahrhundert und diente unter anderem, wie Hiestand zeigt, der behördlichen Bewältigung der Arbeitslast durch „feste Regeln und Formen“.¹¹¹⁰

Das 13. Jahrhundert allerdings brachte Änderungen mit sich. Waren im 12. Jahrhundert den knapp 100 Mandaten mit templerspezifischem Martyriumsbezug kein einziges Mandat mit Martyriumsbezug eines anderen Ordens gegenübergestanden, ergibt sich für das 13. Jahrhundert ein Verhältnis von 37 Templermandaten gegenüber mindestens 13 nicht für die Templer erlassenen Mandaten mit Martyriumsbezug. Damit blieb die Formel insgesamt zwar immer noch ein Charakteristikum der Templer, die Exklusivität des Martyriumsanspruchs des 12. Jahrhunderts allerdings war verloren gegangen.

Auch die absoluten Martyriumsreferenzen auf den Templerorden unterstreichen diese Tendenz, denn ihre Zahl bricht im Vergleich zum 12. Jahrhundert drastisch ein, dies, obwohl der Gesamtausstoß an Urkunden der päpstlichen Kanzlei im 13. Jahrhundert numerisch zugenommen hat.¹¹¹¹ Ob dies an einem Rückgang an Urkunden für den Templerorden allgemein lag oder der Martyriumsbezug in selbigen seltener wurde, ist

1110 Hiestand, *Leistungsfähigkeit*, S. 13.

1111 Hiestand geht für das 12. Jahrhundert von einer geschätzten Gesamtzahl von ca. 20000 Papsturkunden aus, wobei die Zahlen im 13. Jahrhundert je nach Hochrechnung divergierend höher gelegen haben müssen, siehe *ibid.*, S. 4.

nicht mit Sicherheit zu sagen, weil verlässliche Zahlen fehlen. Was sowohl für eine geringere Zahl an Templermandaten als auch die Abnahme des Martyriumsbezuges spräche, ist der Umstand, dass die Reisetätigkeit der Ordensmeister im Templerorden im 13. Jahrhundert nahezu vollständig zum Erliegen kam und ihre regelmäßige Präsenz an der Kurie nicht mehr gegeben war. Mittel der Einflussnahme schwanden, auch weil die Netzwerke des apostolischen Stuhls in die Levante und andernorts effektiver geworden waren und man nicht mehr auf die Ritterorden als Botschafter angewiesen war. Hinzu kam die Konkurrenz alternativer Heilsangebote von Deutschrittern und Johannitern. Nicht nur forderten sie wie die Templer die Aufmerksamkeit von Papst und Kurie für sich ein, sie wurden auch durch ihre militärische Etablierung den Templern immer ähnlicher.

Das politische Potential der *animas ponere*-Formel lag darin begründet, dass sie eine Art ‚Templerspiritualität in einer Nussschale‘ darstellte, eine Reduzierung der Ausrichtung des Ordens auf das Wesentliche, die es erlaubte, die Großartigkeit des Ordens zu betonen, oder aber, wenn es die Umstände erforderten, dessen Verfehlungen zu unterstreichen und das darin enthaltene Idealbild als moralisches Druckmittel einzusetzen. Das Ideal war Alleinstellungsmerkmal und Maßstab zugleich, und beide Eigenschaften zeichnen sich in den Papstquellen deutlich ab.

Bemerkenswert ist, dass das Festhalten an der *animas ponere*-Formel das grundsätzliche Problem der Kanonistik mit der Anwendung des Märtyrerbegriffs im Kontext aktiver Gewaltanwendung zu überbrücken vermochte. Dies stellt womöglich einen weiteren Grund für die Popularität der Formel dar, denn keine einzige Papstquelle bezeichnet die Templer

wörtlich als Märtyrer. Der Begriff des Märtyrers hätte unmittelbare kirchenrechtliche Folgen gehabt, über dessen Zuständigkeit im 12. Jahrhundert noch keinerlei Klarheit herrschte.

Das bestehende Korpus der Martyriumshinweise muss als eindrucksvolles Zeugnis der Förderung des Templerordens durch das Papsttum gewertet werden. Mit unterschiedlicher Intensität und immer im Kontext der Ereignisse im Heiligen Land betrieb die päpstliche Kurie die Propagierung des Ritterordens unter Bezugnahme auf seine spirituelle Einzigartigkeit und half so den Anliegen des Ordens Gehör zu verschaffen und Unterstützung zu rekrutieren. Zudem kann in der Quellensammlung insgesamt der Einfluss zunächst Bernhards, aber auch ganz allgemein der Templer an der Kurie gesehen werden, denn es bedurfte nicht zuletzt eines offenen Ohres und kurzer Wege, um mit derartiger Konstanz Gegenstand päpstlichen Wohlwollens zu sein.

4.4 Das Sterben der Templer in narrativen Quellen

Waren die päpstlichen Quellen des vorgestellten Textkorpus nicht notwendigerweise als Reaktion auf spezifische Vorkommnisse im Heiligen Land zu verstehen, so ist der Charakter narrativer Quellen stilistisch ein anderer, weil erzählender, der sich an spezifischen Geschehnissen orientierte. Im Zuge der Martyriumsforschung gilt es auch, diese erzählenden Quellen zu durchleuchten, um einen Abgleich zwischen dem theologisch-eschatologischen Postulat des Martyriums im Templerorden und den tatsächlich tradierten Berichten zu ermöglichen. Dabei wird klar,

dass zwischen Geschichtsschreibung und Realität nicht zwingend ein Zusammenhang besteht, vielmehr beide bisweilen mitnichten aneinander interessiert waren.

4.4.1 Der Tod liegt im Auge des Betrachters – Narration, Perspektivität und Propaganda im Kontext von Martyriumsberichten

Die bisweilen problematische Relation von Historizität und Narration im Kontext des Martyriumsansatzes vermag eine Gegenüberstellung zweier Quellen zu den Ereignissen bei Aschkelon im Jahr 1153 zu illustrieren.¹¹¹² Bei der Belagerung der unter fatimidischer Herrschaft stehenden Stadt starb als Teil der Vorhut neben 40 Templern auch der Meister des Ordens Bernhard von Tramelay in einer in die Stadtmauer geschlagenen Bresche. In einer Geste der Verachtung wurden die Körper der erschlagenen Templer von den Belagerten an die Stadtmauer gehängt. Einige Tage später fiel die Festung trotz Verluste unter christliche Herrschaft.¹¹¹³

1112 Die Belagerung Aschkelons hat ein breites Echo in christlichen wie auch muslimischen Quellen hinterlassen, die in Details divergieren, siehe: *Annales Egmundani*, in: MGH SS 16, S. 459; *Sigeberti Gemblacensis Monachi, Auctarium Aquicinense*, in: PL 160, Sp. 276; *Chronique de Michel le Syrien* 3, S. 309; *Ibn-al-Qalānīsī, The Damascus chronicle of the crusades extracted and translated from the chronicle of Ibn al-Qalānīsī*, hg. von H. A. Gibb, London 1932, S. 316; *Ibn-al-Aṭīr, The chronicle of Ibn-al Athīr for the crusading period from al-Kāmil fī'l-ta'rikh*, hg. von D. S. Richards, Aldershot 2007, S. 64–65; Andere Quellen erwähnen die Templer nicht, so *Albericus de Tribus Fontibus, Chronicon*, hg. von G. W. Leibnitz, Hannover 1698, S. 323–324 oder *Holder-Egger, Oswald, Balduini Ninovensensis, Chronicon*, in: MGH SS 25, S. 533.

1113 Zu den Vorkommnissen und den Hintergründen, siehe *Bulst-Thiele, Sacrae Domus*, S. 120–121.

Was die Bewertung der Rolle der Templer bei dieser Belagerung angeht, könnte die Geschichtsschreibung nicht stärker divergieren. Wilhelm von Tyrus, bekannt für seine ausgeprägte Antipathie gegen den Ritterorden, gleichzeitig aber einer der wichtigsten Autoren der frühen Kreuzzugsgeschichte überhaupt, sieht im Ordensmeister Bernhard die Gier am Werk.¹¹¹⁴ „Aber der Meister der Tempelritter, Bernhard von Tremelai, war den anderen zuvorgekommen, hatte mit seinen Brüdern den Eingang besetzt und ließ niemanden in die Stadt, und zwar deswegen, weil die ersten, die hineinkommen, immer die reichste Beute machen, wie man sagt.“¹¹¹⁵ Weil die Verstärkung nicht in die Stadt konnte, hätten die bereits besiegten Muslime erneut Mut gefasst, ihre Waffen wieder aufgenommen und die Templer überwältigt. „Da nun die Genannten in ihrer Habgier niemanden Beute machen ließen, waren es mit Recht auch sie allein, die hier den Tod fanden“¹¹¹⁶, urteilt Wilhelm. Die Lehre dieser Episode überlässt der Autor nicht der Interpretation, sondern formuliert selbst: „Schlechte Beute bringt nie Gewinn“¹¹¹⁷ und darauf folgend die salomonische Weisheit „Hochmut kommt vor dem Fall“¹¹¹⁸. In den Augen Wilhelms ist es nichts anderes als das Uraster schlechthin, *superbia*, welches alles Schlechte nach sich zieht. Denn Hochmut, ein durchaus

1114 Siehe hierzu ausführlich Lundgreen, Friedrich, Wilhelm von Tyrus und der Templerorden, Vaduz 1965.

1115 *At magister militiae Templi, Bernardus de Tremelai, cum fratribus suis, alios ante multo praevenientes, aditum occupaverant, neminem nisi de suis intrare permittentes; eos autem hac intentione dicebantur arcere, quatenus primi ingredients, spolia majora et manubias obtinerent uberiores;* Guillaume de Tyr, Chronique, S. 798.

1116 *Dum ergo cupiditate rapti, ad praedae participium renuunt habere consortes, in mortis periculo, merito reperti sunt soli.* Guillaume de Tyr, Chronique, S. 799.

1117 *Sed de viciata radice et perversa intentione opus prodiens rarum es tut bono fine claudatur, quia non habet eventus sordida preda bonos,* Guillaume de Tyr, Chronique, S. 799.

1118 *Ante ruinam exaltabitur cor,* Guillaume de Tyr, Chronique, S. 799.

verbreiteter Vorwurf an den Orden, bedingte *avaritia*, die Habgier, die die Templer unweigerlich zum Tod führte.¹¹¹⁹ Daher konnte der Tod nicht verdienstvoll sein, sondern wurde als Zeichen des Untergangs gewertet.

Völlig konträr schätzt Jacques de Vitry den Verdienst der Templer bei Aschkelon ein. Im Gegensatz zu Wilhelm ist Jacques der Forschung als ausgewiesener Templerfreund bekannt, der enge Kontakte zum Orden unterhielt und über teils detaillierte Kenntnisse dessen spiritueller Konzeption verfügte.¹¹²⁰ Seinem Verständnis nach war es bloß ein Teil des Templerkontingents, das in der Bresche starb, denn nur dieser wurde über die Stadtmauern gehängt dem restlichen Heer der Christen zur Schau gestellt. Der Ordensmeister Bernhard befand sich noch außerhalb der Stadt, denn er, ein „ehrvoller Mann und von großem Glauben“¹¹²¹, meldete sich beim Anblick seiner geschändeten Ordensbrüder zu Wort, der den übrigen Rittern des Heeres große Angst bereitete: „,Sehet diese Märtyrer [*martyres istos*] an dem Galgen: wisset, dass sie vorangegangen

1119 Das mittelalterliche Verständnis des Superbia-Gedankens leitet sich aus dem Buch Jesus Sirach ab. Es beschreibt den Hochmut als Ursprung aller anderen Laster und als gleichbedeutend mit der Abkehr von Gott. Der Christ müsse sich daher vor dem Hochmut in Acht nehmen und ihm in jedem Fall die Tugend der Demut vorziehen. Auf die Selbstüberschätzung im Rahmen hochmütigen Stolzes folge unweigerlich der Fall der Hochmütigen. Dieser sei unausweichlich und Gerechtigkeit nehme in der Folge wieder ihren Lauf, so Reidemeister, Johann, *Superbia und Narziß. Personifikation und Allegorie in Miniaturen mittelalterlicher Handschriften*, Turnhout 2006. Der Vorwurf des Hochmutes spiegelt sich in einer Vielzahl an zeitgenössischen Zeugnissen wieder, am prominentesten vielleicht bei Matthäus Paris, in seinem Kapitel *De superbia et invidia Templariorum et Hospitalariorum*, in CM 3, S. 177 – 179; siehe auch Nicholson, *Templars*, S. 43–48.

1120 Vgl. Tamminen, Miikka, *Who Deserves the Crown of Martyrdom? Martyrs in the Crusade Ideology of Jacques de Vitry (1160/70-1240)*, in: *On old age. Approaching death in antiquity and the Middle Ages*, hg. v. C. Krötzel, Turnhout 2011, S. 293–314.

1121 *vir egregius et magnae fidei*, Sermo 37, Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 412.

sind und zum Herrn gelangt sind, um uns die Stadt zurückzugeben'. Der Fortgang der Ereignisse gab ihm Recht. Denn nach zwei Tagen, entgegen aller Erwartungen, nahmen sie die Stadt ein, die, wie sie glaubten, auf keine Weise eingenommen werden konnte.¹¹²²

Charakterisierung und Wortwahl sprechen Bände, aber es soll an dieser Stelle genügen, zwei aufschlussreiche Details zu unterstreichen. Der Ordensmeister ist in den Augen Jacques nicht gierig und hochmütig, sondern ein *vir egregius et magnae fidei* und die getöteten Templer sind nicht weniger als *martyres*, eine Wortwahl, die Jacques Meinung nicht klarer transportieren könnte. Nur durch die Fürsprache der getöteten Templer bei Gott können die Kreuzfahrer in den Folgetagen die Stadt aus den Händen der Muslime befreien. Denn den toten Templern war es gestattet „voran zu gehen und zum Herrn zu gelangen, um“, das *ut* macht die Kausalität des Zusammenhangs klar, den Kreuzfahrern „die Stadt zurückzugeben“. Im klassischen Sinn wirken die Templermärtyrer demnach als Fürsprecher vor Gott zugunsten der Lebenden, die sich mit ihren Bitten an sie richten.

Zu ein und demselben Ereignis liefern zwei unterschiedlich geprägte Autoren völlig konträre Bewertungen, die in ihrer Argumentation jede auf ihre Weise einer inhärenten Logik folgen. Die Urteile über die Geschehnisse leiten sich demzufolge nicht aus den Ereignissen selbst ab, sondern waren geprägt von im Vorfeld gefassten Meinungen und wurden

1122 *Videtis martyres istos in patibulo suspensos: sciatis quod praecesserunt, et ad Deum perrexerunt, ut nobis redderent civitatem. Quod rei eventus comprobavit. Nam post biduum, contra spem omnium, ceperunt civitatem, quod nullo modo se posse capere credebant.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 412.

schließlich auf diese projiziert. Dieses Phänomen mag in der Geschichtsforschung nicht unbekannt sein, aber seine Implikationen scheinen insbesondere für die Martyriumsforschung folgenreich, denn aus theologischer Sicht, und die Sicht auf die Ereignisse im Heiligen Land war immer zu einem hohen Grad theologisch geprägt, sind die Umstände des Todes maßgebend für dessen eschatologische Wirksamkeit (s.o. Kapitel 2.5.2 und 2.5.3).

Jenseits des Hergangs der Ereignisse boten die Umstände den Autoren interpretatorische Freiräume, die Chance und Herausforderung zugleich darstellten, denn die theologisch wichtige Intention der Akteure lag für alle Autoren gleichermaßen im Dunkeln. Die jeweilige Ausgestaltung der genauen Umstände war deswegen von der allgemeinen (politischen) Einstellung des Autors zum Orden abhängig. Es war die Perspektive, die das Narrativ bedingte und die zu zwei derartig gegensätzlichen Urteilen führen konnte. Deutlich zeigt sich, wie eng glorreicher Märtyrertod und schändlicher Niedergang in der Geschichtsschreibung beieinanderlagen.

Wenn die Perspektive eines Autors das Narrativ bestimmt, dann lässt dies Rückschlüsse auf die politischen Dimensionen des jeweiligen Berichts zu. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass Berichte über Niederlage und Tod politische Vehikel sind. Wenn Jacques de Vitry den Begriff ‚Martyrium‘ verwendet, so verweist er auf den bewundernd-verehrungswürdigen Charakter eines heldenhaften Todes, der in den Augen Gottes als verdienstvoll einzustufen ist. Ordenskritiker dagegen meiden derartig verehrende Begrifflichkeiten. Stellvertretend mit einem starken Terminus wie ‚Martyrium‘ wird die Gemeinschaft der Templer in ihrer Gesamtheit evaluiert und unter der Leserschaft als ein Orden dargestellt, der durch den

Dienst seiner Mitglieder die Heilsgeschichte des Christentums vorantreibt. Da dieser Dienst allgemein anerkannt und in jedem Falle der Unterstützung wert ist, wird dem Orden eine *sacrosanctitas* verliehen, die jegliche weitere Form an Kritik gleichsam unzulässig macht. Ein eschatologisches Ideal wird auf diese Weise politisiert, wodurch der Umgang mit der Idee des Martyriums auf die ein oder andere Weise immer ein Politikum ist, genauso wie dessen absichtliche Omission. Das Blut der Märtyrer war eben nicht nur im tertullianischen Sinne der Samen des Christentums, sondern konnte auf politischer Ebene auch als Saat der Templer fungieren. Wie erfolgreich, das wird sich herausstellen.

4.4.2 Drei Fallstudien

4.4.2.1 Jacques de Maillé und die Schlacht an den Quellen Cressons, 1. Mai 1187

Die genauen Umstände, die zur bewaffneten Auseinandersetzung an den Quellen Cressons in der Nähe Nazareths geführt haben, sind seit Langem Gegenstand kontroverser Diskussionen. Vornehmlich steht Ordensmeister Gerhard de Rideforts im Zentrum des Diskurses, der, nach der Auffassung einiger, „1187 blind vor Haß einen taktischen Fehler nach dem anderen machte“¹¹²³. Unabhängig von einer Bewertung der Person Gerhards muss konstatiert werden, dass der bis zu diesem Zeitpunkt anhaltende Erfolg der Kreuzfahrer im Zusammenhang mit der Niederlage an den Hörnern Hattins im Juli des gleichen Jahres düsteren Zeiten

¹¹²³ Demurger, Templer, S. 123.

der Lateiner in Outremer wich und schließlich im Verlust Jerusalems kulminierte.

Als Antwort auf den Einmarsch des Sarazenenheeres in die offenen Ebenen Galiläas stellte sich ein christliches Kontingent unter der Leitung des Ordensmeisters Gerhard de Ridefort den muslimischen Eindringlingen entgegen. Die *Chronique d'Ernoul* berichtet detailliert von Truppengrößen, wonach Gerhard zuvor 80 Ritter aus der Festung La Fève, zehn Johanniter inklusive des Meisters Roger de Moulins, 40 Ritter aus Nazareth sowie eine unbekannt Anzahl Unberittener mobilisiert hatte.¹¹²⁴ Das Sarazenenheer dagegen soll unterschiedlichen Quellen zufolge zwischen 6000 und 7000 Bewaffnete gezählt haben.¹¹²⁵ Der Kampf endete mit einer vernichtenden Niederlage des Kreuzfahrerheers, von dem nur eine verschwindend geringe Anzahl, unter ihnen der Meister des Templerordens, überlebte.¹¹²⁶

1124 *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, hg. von J. de Mas-Latrie, Paris 1871, S. 146: *et estoient .iiii. chevalier del Temple et .x. de l'Ospital qui i estoient aveuques le maistre. Et present à Nazareth .xL. chevaliers qui i estoient de par le roi [en garnison]*. Insgesamt könnte es sich damit um ca. 500 Mann unter Waffen gehandelt haben, so das *Itinerarium Peregrinorum: ceteris autem commilitonibus suis, qui quingenti estimabantur*, IP, S. 248; Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 111.

1125 So das *Itinerarium Peregrinorum: VII milibus Turcorum*, IP, S. 248; *Chronique d'Ernoul*, S. 146: vii. mil; Urban III. spricht von 6000 Gegnern: *cum sex millibus Turcorum pugnauerunt*. PU HL, S. 323.

1126 Vgl. Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus, hg. von H. Hoogeweg, Stuttgart 1894, S. 142–144; *Benedictus Petroburgensis, Gesta regis Henrici Secundi*, S. 10; *De expugnatione terrae sanctae*, S. 211–216; Imad ad-Din al-Isfahani, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, hg. von H. Massé, Paris 1972, S. 15–16; Abou Chama, *Le livre des deux jardins. Histoire des deux règnes, celui de Nour ed-Din et celui de Salah ed-Din*, in: RHC Hist Or 4, S. 262.

Die Zahlen sprechen für ein annähernd aussichtsloses Gefecht aus Sicht der Kreuzfahrer und das *Itinerarium Peregrinorum* (IP) stützt die Überlegung, dass man eher „unerwartet“¹¹²⁷ in eine Schlacht verwickelt wurde. Dennoch muss davon ausgegangen werden, dass die Kreuzfahrer die Schlacht willentlich eingegangen sind, denn es wurden Truppen gesammelt, um dem Heer entgegenzuziehen. Zudem gibt es Hinweise darauf, dass man sich uneinig war, ob man den Kampf auch tatsächlich eingehen sollte (s.u. Kapitel 4.4.2.4). David Nicolle geht folglich von einer geringeren Anzahl an muslimischen Gegnern aus¹¹²⁸, die möglicherweise im Wissen um den Ausgang der Schlacht sehr viel höher angesetzt wurden, als dies der Realität entsprach.

Tatsache bleibt, dass den Kreuzfahrern eine verheerende Niederlage beigebracht wurde, die sich in dem zeitnah abgefassten Bericht des IP (1187 – 1192¹¹²⁹) allerdings nicht als solche liest. Sie ist überdeckt von der Strahlkraft eines Einzelschicksals, dessen Hauptprotagonist, ein Templer namens Jacques de Maillé,

„[d]en gesamten gegnerischen Angriff durch seinen herausragenden Mut auf sich alleine brachte. Während seine übrigen Brüder entweder gefangen genommen oder getötet worden waren, trug er die gesamte Wucht des Angriffs alleine und erstrahlte als ruhmreicher Streiter für das Gesetz seines Gottes. Von Feinden

1127 *inopino*, IP, S. 248.

1128 Nicolle, David, *Hattin 1187. Saladin's greatest victory*, London 1993, S. 56; Nicholson, Helen u. Nicolle, David, *God's warriors. Crusaders, Saracens and the battle for Jerusalem*, Oxford 2005, S. 58; auch Burgtorf beschreibt Cresson als eine Schlacht, die „the Templar Master Gerard of Ridefort (who managed to escape) had provoked against a considerably larger Muslim force.“ Burgtorf, *Central Convent*, S. 74.

1129 Vgl. Möhring, Hannes, *Eine Chronik aus der Zeit des dritten Kreuzzugs: Das sogenannte "Itinerarium Peregrinorum"*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 5 (1982), S. 150–153; Nicholson, *Martyrum*, S. 108; ead, *Chronicle*, S. 10–11.

umzingelt und menschlicher Unterstützung fast gänzlich beraubt, fasste er erneut Mut, als er so viele Tausende auf sich einstürzen sah, und stellte sich mutig der Schlacht, einer gegen alle. Sein Mut gewann ihm die Anerkennung seiner Feinde. Viele waren voll des Mitleids und forderten ihn auf aufzugeben, er (aber) ignorierte ihre Warnungen, weil er sich nicht fürchtete, für Christus zu sterben. Schließlich, eher überwältigt als besiegt von Speeren, Steinen und Lanzen, sank er zu Boden und stieg glücklich triumphierend gen Himmel, mit der Palme des Märtyrers. In der Tat war es ein sanfter Tod, bei dem es keinen Platz für Trauer gab, wenn das Schwert eines Mannes eine solch großartige Krone durch die Menge (Erschlagener) um sich herum für sich erschaffen hat. Der Tod war süß für einen Mann, wo er siegreich in der Mitte umringt war von Ungläubigen, die seine siegreiche Rechte niedergemacht hatte. Und weil er auf einem weißen Pferd und in weißer Rüstung da zum Kampf geschritten war, rühmten sich die Heiden, die wussten, dass der hl. Georg mit diesem Äußeren kämpfte, (dass sie diesen) Ritter in der weißen Rüstung getötet hätten, der der Verteidiger der Christenheit ist.¹¹³⁰

Die semantische Überfrachtung des Martyriumsberichts hat zur Folge, dass der eigentliche Ausgang der Schlacht in den Hintergrund rückt. Nach der Lektüre dieses Berichts scheint es nicht mehr entscheidend,

1130 *Nam quidam templarius, officio miles, natione Turomicus, nomine Iakelinus de Mailliac, quadam virtutis preminetia in se omnium provocabat insultus. Ceteris autem commilitonibus suis, qui quingenti estimabantur, vel captis vel interfectis belli tocus impetum solus sustinuit et pro lege dei sui athleta gloriosus effulsit. Hic ostium vallatus cuneis et humano prorsus auxilio destitutus, cum tot milia hinc inde irruentia conspiceret, collegit in vires animum et unus contra omnes bellum animosus suscepit. Virtus eius ad gratiam hostium commendanda enituit, ut ei plerique compassi ipsum ad dedicionem affectuosius hortarentur. Quorum monita dissimulans mori pro Christo non timuit, sed telis, lapidibus, lanceis oppressus magis quam victus, vix tandem occumbens ad celos feliciter cum palma martyrii triumphator migravit. Mors quidem micior et ad sensum dolor non venerat, cum unius viri gladius tantam circumiacentis turbe struxisset coronam. Dulce viro sic occumbere, ubi victor ipse in medio et in circuitu impii, quos dextera victrix consumpsit. Et quia in equo nitido et armis albicantibus tunc casu puginator incenserat, gentiles, qui Sanctum Georgium in huiusmodi habitu militare noverant, se militem nitentis armature christianorum propugnatores, interfecisse iactabant. IP, S. 247–249.*

dass die Kreuzfahrer als dramatische Verlierer aus dieser Begegnung hervorgegangen sind. Ganz im Gegenteil. Denn nur die Niederlage bietet Raum für einen derartigen Martyriumsbericht und nur im Bezug darauf ist die Niederlage des Kreuzfahrerheeres insgesamt von Bedeutung: Das heldenhafte Martyrium des Jacques de Maillé deutet die militärische Niederlage des Kollektivs zu einem eschatologischen Sieg des Individuums um.

Die Ausgestaltung der Geschichte ist von entscheidender Bedeutung für die Wirkungsweise der übermittelten Informationen, weil sie die Wucht des eigentlichen Aussagegehalts über die Niederlage puffern muss. Entsprechend wirkt die Geschichte Jacques wie der Auszug aus einer mit großer Sorgfalt konstruierten *Passio*.

Die Erzählung über den Templer setzt schon in einer Extremsituation ein, denn bereits zu Beginn sind alle seiner Mitbrüder tot oder gefangen. Jacques steht damit von Anfang an im Zentrum der Handlung. Der Ritter wird sich zunächst der Aussichtslosigkeit seiner Lage bewusst und für einen kurzen Moment scheint die ängstlich-menschliche Seite von ihm Besitz zu ergreifen, denn er ist verzweifelt und der Aufgabe nahe.

Was folgt ist die Wendung, die eigentlich keine sein dürfte. Der Templer schöpft frischen Mut aus dem Anblick tausender Feinde, die auf ihn zugestürzt kommen. Der augenscheinliche Widerspruch verweist bereits hier auf den heiligmäßigen Charakter Jacques, denn nur ein Mann Gottes kann erstarken im Angesicht des Untergangs – ein sicheres Anzeichen für den christo-mimetischen Charakter der Situation. Dieses Wiedererstarren im Angesicht der Feinde ist von einer derartigen Strahlkraft, dass es die Grenzen zwischen erbitterten Feinden zu überbrücken vermag,

denn die Muslime, die das Kreuzfahrerheer bis auf den letzten Mann niedergemacht haben, zeigen sich beeindruckt von Jacques unmenschlicher Stärke. Inmitten des Schlachtengetümmels fordern sie ihn auf, die Waffen niederzulegen, damit sie sein Leben verschonen können, dies, obwohl er vorher unzählige ihrer Mitstreiter getötet hat. Die Ablehnung des Angebots unterstreicht Jacques unbändiges Streben nach dem ewigen Leben, denn die Krone des Heils, das weiß er, kann er sich selbst erschaffen durch eine möglichst hohe Anzahl getöteter Feinde vor seinem eigenen Ableben. Entsprechend ist sein physischer Tod in der Folge keine Niederlage, sondern „siegreich“ steigt er mit dem Attribut des Märtyrers, dem Palmzweig, gen Himmel.

Die letzten hadernden Leser werden schließlich mit einer Reihe von Verweisen auf die Wunderwirksamkeit seiner sterblichen Überreste von der besonderen Heiligmäßigkeit überzeugt. Auf den Körper gestreuter Staub erlangte durch den Kontakt mit dem Helden wundersam kräftigende Wirkung und ein Mann schnitt die Genitalien des Templers ab, um damit Nachkommen zu zeugen, die von einer ähnlichen Tapferkeit beseelt sein sollten wie der Templer.¹¹³¹ Der Bezug auf die Reliquien bildet den Abschluss und finalen Beweis für die Gültigkeit des Martyriums.

Das Sterben Jacques ist eine Aneinanderreihung von Superlativen, die Zeugnis für das Martyrium des Templers ablegen. Zusammen bilden sie eine sorgfältig konstruierte Erzählung eines ‚bewaffneten Martyriums‘ hagiographischer Prägung, die illustriert, auf welche Weise man mit der

1131 *Fuere, ut dicebatur, nonnulli, qui corpus viri iam exanimam pulvere superiecto consperserunt et ipsum pulverem suis imponentes verticibus virtutem ex contactu hausisse credebant. Quidam vero, ut fama ferebat, ardentius ceteris movebatur et abscisis viri genitalibus ea tanquam in usum gignendi reservare disposuit, ut vel mortua membra, si fieri posset, virtutis tante suscitarent heredem.* IP, S. 249.

militärischen Niederlage, die Cresson letztlich darstellte, umzugehen versuchte.

Möglicherweise liefert die *Chronique d'Ernoul* einen Hinweis bezüglich der Frage, woher die Informationen über Jacques de Maillé stammen, denn sie berichtet von lediglich drei Personen, die dem Tod entkamen, und alle drei waren Templer (darunter der Ordensmeister).¹¹³² Zwar ist diese Information mit hoher Wahrscheinlich fehlerhaft¹¹³³, aber es erscheint durchaus glaubhaft, dass Erzählungen über die tapferen Taten eines Ordensritters zunächst mündliche Tradierung über die Mitbrüder des Ordens erfahren haben, bevor sie später durch den anonymen Autor des IP aufgegriffen und niedergeschrieben wurden.¹¹³⁴ Unklar muss freilich bleiben, durch wessen Hand das Martyrium des Jacques de Maillé eine derartige Ausarbeitung erfahren hat, denn weder war der Autor des

1132 *N'en avoit que .III. escapés, le maistre del Temple et .II. de ses chevaliers*, *Chronique d'Ernoul*, S. 150; Cont. Guillaume de Tyr, S. 40; die englischen *Annales Cestrienses* berichten fälschlicherweise vom Tod des Templermeisters, der mit dem Namen *Theoderic* betitelt ist: *Item kal. Maii venerunt Saraceni in Sanctam Jerusalem primo et occidunt magistrum Templi nomine [Theodericum] cum ducentibus militibus et Mille peditibus* *Annales Cestrienses*; or *Chronicle of the Abbey of S. Werburg*, at Chester, hg. von R. C. Christie, London 1887, S. 37.

1133 Die Zahl von genau drei Überlebenden ist eher unwahrscheinlich, wie der Brief des Tempelers Terricus zeigt, denn dieser spricht von lediglich 60 toten Kreuzfahrern, was sehr viel mehr Überlebende implizieren würde: *exceptis illis sexaginta qui prima die Maii interempti sunt*, *Benedictus Petroburgensis*, *Gesta regis Henrici Secundi* 2, S. 13.

1134 Nicholson hält diese Form der Verbreitung der Geschichte ebenfalls für möglich: „He put together a rough account of events of 1187 - 89 from what oral information and reports he could glean from those present in the crusading army, including the stories of the deaths of two Templar martyrs, as reported by the Templars.” Nicholson, *Chronicle*, S. 10.

IP Templer¹¹³⁵, noch sind aus dem Orden selbst vergleichbare Berichte über sein Martyrium erhalten.

Was sich dagegen eindeutig nachzeichnen lässt, sind Reste einer Überlieferungsgeschichte des Schicksals Jacques innerhalb des Ordens.

Das einige Jahre nach dem IP verfasste *Libellus de expugnatione terre sancte* greift den Namen Jacques de Maillé, den „Marschall der Miliz des Tempel, ein tapferer Mann der Waffen“¹¹³⁶, ebenfalls auf und lässt ihn „novellistisch“¹¹³⁷ ausgearbeitet, wie Bulst-Thiele es umschreibt, neben einem Johanniterbruder namens Henry, bezeichnet als *bellator*, bzw. *gladiator*, „wie eine wilde Löwin, deren Junges geraubt wurde“, unter den Feinden wüten.¹¹³⁸ Beide waren „glücklich, die Schläge [der Feinde] einzustecken, sodass sie es verdienten, die Krone des Lebens zu empfangen. Daher fanden die rühmlichen Streiter und Freunde Gottes Ruhe, ermüdet durch die Last der Arbeit und die Menge an Waffen, Christus preisend durch das Martyrium.“¹¹³⁹ Das Erleiden des Martyriums erfüllt die Ankündigung, die Gerhard de Ridefort im Vorfeld der Schlacht in einer Rede an

1135 Meyer vertrat in seiner Edition des IP noch die Auffassung, dass der Autor „Templerkaplan englischer Herkunft [war], der im Heiligen Lande, höchstwahrscheinlich in Tyrus schrieb“, IP, S. 88; Möhring widerlegte diese Meinung, vgl. Möhring, *Chronik*, S. 149–162.

1136 Jakelin de Mayli, *marescallus militiae Templi, vir armis strenuus*, *De expugnatione terrae sanctae*, S. 215; vgl. Anonymi *Chronicon Terrae Sanctae sive Libellus de expugnatione*, in: *Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, hg. v. H. Prutz, Danzig 1876, S. 61–62; die Information bezüglich des Ordensamtes ist fehlerhaft, denn Robert Fraissnel, nicht Jacques de Maillé, war zu diesem Zeitpunkt Marschall des Templerordens, vgl. Burgdorf, *Central Convent*, S. 74.

1137 Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 112, Fußnote 24.

1138 Siehe hierzu auch Nicholson, *Martyrium*, S. 108–110 sowie ausführlich Cole, *Christian perceptions*, S. 22–23.

1139 *at illi gaudenter susceperunt ictus, ut mererentur accipere coronam vitae. Bellatores igitur incliti et amici Dei pondere tanti laboris fatigati, atque multitudine armorum oppressi, martyrio Christum glorificantes, glorioso fine quieverunt*, *De expugnatione terrae sanctae*, S. 216.

seine Mitbrüder kundgetan hatte: „Es ist nicht schwierig, entweder gegen viele oder gegen wenige zu gewinnen, weil der Sieg vom Himmel kommt.“¹¹⁴⁰ Der Gedanke entspringt den Makkabäerbüchern, die Gerhard an seine Ordensbrüder gewandt als „eure Väter“¹¹⁴¹ bezeichnet (s.o. Kapitel 3.4). Und mit einer Stimme antworteten die Brüder: „Wir sind entschlossen und bereit, für Christus in den Tod zu gehen, weil sein wertvoller Tod uns erlöst hat! In diesem Wissen, sind die Sieger immer im Namen Christi, ob wir leben oder ob wir sterben!“¹¹⁴² Es wurde darauf hingewiesen, dass sich diese Passage wie der Verweis Bernhards auf die Makkabäer im *De Laude* liest.¹¹⁴³ Jedoch sei angemerkt, dass die Idee des Gottvertrauens in einer zahlenmäßig unterlegenen Schlachtenkonstellation in seiner makkabäischen Prägung zum Ende des 12. Jahrhunderts in der Kreuzzugsliteratur bereits fest verankert war und damit auch in anderen Kontexten auftaucht.¹¹⁴⁴

1140 quia non est difficile vel in multis vel in paucis vincere, quando Victoria e coelo est, *ibid.*, S. 212.

1141 *memores estote patrum vestrorum Machabaeorum*, *ibid.*, S. 212.

1142 *Scitote vero patres vestros non tam multitudine, apparatu armato, quam fide et justitia, et observatione mandatorum Dei, victores ubique fuisse, quia non est difficile vel in multis vel in paucis vincere, quando Victoria e coelo est'. Qui omnes uno ore dixerunt: Nos quidem prompti et parati sumus pro Christo mortem subire, Qui morte sua pretiosa nos redemit. Hoc scientes, sive vivimus sive morimur, in nomine Jesu semper esse victores.*" *Ibid.*, S. 212; Der Fokus des Berichts über Cresson im Libellus liegt nicht in gleichem Maße auf den Templern, wie dies im IP der Fall ist, denn noch sehr viel ausführlicher wird der Tod des Johannitermeisters Roger de Moulins beleuchtet, vgl. Nicholson, *Martyrum*, S. 108; siehe auch Cole, *Christian perceptions*, S. 23–24.

1143 Vgl. Barber, Malcolm, *The Reputation of Gerard of Ridefort*, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. Upton-Ward, Aldershot 2008, S. 118.

1144 Siehe ausführlich Kapitel 3.4., hier vor allem die Vorgeschichte zu der Makkabäerparallele bei den Templern. Explizit sei verwiesen auf Guibert de Nogent und Raymund von Aguliers, die unter anderem das Vertrauen der Makkabäer auf den Beistand Gottes als vorbildlichen Verehrungsgrund anführen.

Die Geschichte des Templers Jacques geriet in Umlauf. Der Zeitpunkt der Abfassung des *Libellus* ist Gegenstand einiger Diskussion.¹¹⁴⁵ Es lässt sich jedoch sagen, dass der unbekannte Autor wohl zu Beginn des 13. Jahrhunderts schrieb und sowohl mündliche Berichte als auch bereits existente Textvorlagen verarbeitete. Zudem kannte der Autor das IP, auf welches er explizit hinzuweisen scheint.¹¹⁴⁶ Entsprechend ähneln sich auch die Funktionsweisen beider Texte. Der Autor betont die Erlangung des Seelenheils eines Einzelnen und überdeckt damit die Tatsache der militärischen Niederlage des Kollektivs.¹¹⁴⁷

Eng mit dem IP verwandt, weiß auch die *L'Estoire de la guerre sainte* des normannischen Dichters und Heilig-Land-Reisenden Ambroise, abgefasst um 1195, von Jacques de Maillé als einzigem Templer namentlich zu berichten und weist ihm damit unter den getöteten Rittern eine exponierte Stellung zu.¹¹⁴⁸

1145 Siehe Murray, Alan V, *Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*, in: *The Crusades: An Encyclopedia* 3, hg. v. A. V. Murray, Santa Barbara 2006, Sp. 725; Nicholson, *Martyrum*, S. 108; Pryor, John H, *Two excitaciones for the Third Crusade: the letters of brother Thierré of the Temple*, in: *Mediterranean Historical Review* 25 (2010), S. 147–168.

1146 So Malcolm Barber und Marianne Ailes in *Ambroise, The history of the Holy War: Ambroise's Estoire de la guerre sainte*, hg. von M. Barber u. M. Ailes, Woodbridge 2003, S. 17.

1147 Vgl. Cole, *Christian perceptions*, S. 22–23.

1148 *Car Salahadins feseit curre*
Ses genz a plain par la contree.
E qu'en la terre iert l'ost entree
E aveit sa gent descomfite
Cent chevaliers toz a eslite,
E Jacquelin de Mailli mort,

Dont le Temple ot grant desconfort; Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte. Histoire en vers de la troisième croisade*, hg. von G. Paris, Paris 1897, Z. 2495–2500.

Es war nicht die Regel, dass Autoren, die über den Kreuzzug berichteten, auch im Heiligen Land zugegen waren, wie es beim Verfasser des *Libellus* und der *Estoire* der Fall war.¹¹⁴⁹ Und dennoch taucht das Martyrium des Templers auch in zahlreichen Quellen des lateinischen Westens auf, deren Beeinflussung von bereits diskutierten Quellen schwerlich zu leugnen ist. Die Fortsetzung der Weingartner Chronik, von der einige Teile in die frühen 90er Jahre des 12. Jahrhunderts zu datieren sind¹¹⁵⁰, berichtet ebenfalls von den Einfällen der Sarazenen nahe Nazareths. Im Gegensatz zum *Libellus* ist sein Autor über die Ämter der verschiedenen Tempeler richtig informiert, denn neben *magister Gyrardus de Bidefort* wird *fratre Roberto Frauuel* als *marschalco* bezeichnet und *Laquilino de Mali* lediglich als *strenuo milite*.¹¹⁵¹ Stilistisch unterscheidet sich der Text von seinen Vorgängern, denn er ist in seinem Ton nüchterner, eben keineswegs „novellistisch“¹¹⁵², rückt Jacques nicht in das Zentrum des Geschehens und verwendet auch den Begriff des Martyriums nicht. Dennoch ist der Name

1149 Die Belagerung Jerusalems 1190 hat er selbst als Beteiligter miterlebt, vgl. Ambroise, *Estoire*, S. 17 und Cole, *Christian perceptions*, S. 21.

1150 Hugonis et Honorii *Chronicorum Continuationes Weingartenses*, in: MGH SS 21, S. 473.

1151 *Accidit prima die Maii, quod venerabilis frater Gyrardus de Bidefort magister milicie Templi cum fratre Hursonne, eiusdem domus senescalco, et fratre Roberto Frauuel, marschalco et fratre Laquilino de Mali, strenuo milite, et venerabili fratre Rogerio de Molina, magistro Hospitalis, et aliis fratribus pro pace querenda cum Tripolitano comite, qui malignabatur adversus regem Hiersolimitanum, Tyberiadim pergerent*. *Continuationes Weingartenses*, S. 475.

1152 Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 112, Anm. 24.

des Templers überliefert, der, weil er wie die anderen „auf den Herrn vertraute in dem Wissen, dass in seinen Händen der Sieg liegt“, mit „vielen anderen tapferen Streitern in der Mitte des Feldes getötet wurde“¹¹⁵³.

Eine prominente Rolle spielt Jacques der Templer auch in der *Estoire d'Eracles*¹¹⁵⁴, ursprünglich einer Übersetzung der *Historia* des Wilhelm von Tyrus. Im Original verloren, sind verschiedene Manuskripte der *Estoire* mit teils unabhängigen Überlieferungstraditionen erhalten, die auf verschiedene Weise die Rolle Jacques interpretieren. Die Texte wurden zwischen den 1230er und 1250er Jahren abgefasst und gründen für die Jahre 1186 und 1187 auf den Berichten Ernouls, der Knappe Balian d'Ibelins war. Der große Detailreichtum dieser Texte liefert einige grundsätzliche Hinweise zu Gestaltungsoptionen in der Martyriumsnarration, so dass die verschiedenen Manuskripte an gesonderter Stelle betrachtet werden sollen.¹¹⁵⁵

Der Name des Templers Jacques de Maillé hat sich ohne Frage mit einigem Erfolg in den Werken der Schreiber festgesetzt, denn die *Annales de Terre Sainte* wurden gegen Ende des 13. Jahrhunderts, also mehr als 100 Jahre nach der Schlacht bei Cresson, abgefasst und berichten neben dem

1153 *Et ceciderunt in medio campo magister Hospitalis et frater Robbertus Frauiel, et frater Laquelinus de Mali et plures alii strenuui milites; pauci vero terga vertentes fugam arripuerunt.* Continuationes Weingartenses, S. 476.

1154 *L'Estoire d'Eracles empereur et la conquest de la terre d'Outremer*, in: RHC Hist Occ 2, S. 1–481.

1155 Zu den verschiedenen Überlieferungen siehe die Studie von Morgan, Margaret R, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, London 1973.

Tod der beiden Großmeister nur noch von *Jacques de Mally*, der am 1. Mai 1187 „den Tod fand“¹¹⁵⁶.

Die Tradierung des Namens Jacques de Maillé ist bemerkenswert, obwohl eine ganze Reihe anderer Werke den Namen nicht kennt, bzw. ihn aufgrund ihrer Textvorlage oder politischen Einstellung dem Orden gegenüber möglicherweise absichtlich nicht übernimmt. Vor allem ein päpstliches Dokument gibt Aufschluss über die Frage, warum mit Jacques de Maillé gerade ein Templer eine solch prominente Rolle in der Historiographie über Cresson erlangt hat.

Das erste päpstliche Schreiben, das auf die Ereignisse der Jahre 1187 Bezug nimmt, wurde lediglich fünf Monate nach der Schlacht am 3. September 1187 veröffentlicht und enthält bereits den Namen des Templers. Das Schreiben Papst Urbans III. weiß allerdings noch nichts von der Niederlage bei Hattin zwei Monate später zu berichten, was bedeutet, dass die Nachricht über Cresson innerhalb eines Zeitfensters von zwei Monaten nach der Schlacht in den Westen geschickt worden sein muss.¹¹⁵⁷ Glücklicherweise ist bekannt, von wem die Nachricht an den Papst gesandt wurde: Es war einer der wenigen Überlebenden, der Meister der Templer selbst, Gerhard de Ridefort. Papst Urban nimmt in seinem Schreiben auf ihn als Autor Bezug.¹¹⁵⁸

1156 *En l'an M. C. LXXXVII, le premier jour de may, fu ochis frères Rogiers des Moulins, mestres de l'Ospital et frères Jaques de Mally, mareschaus dou Temple, devant Casal Robert*, Annales de Terre Sainte. 1095 - 1291, hg. von R. Röhrich u. G. Raynaud, Paris 1884, S. 9.

1157 Vgl. PU HL, S. 323.

1158 *Nuper sane, sicut ad aures nostras flebili dilecti filii nostri magistri domus militiae Templi significatione pervenit* PU HL, S. 323; vgl. Nicholson, *Martyrum*, S. 110. Der ursprüngliche Brief Gerhards ist bedauerlicherweise nicht erhalten. Auch innerhalb der Kreuzfahrerstaaten hatte Gerhard mit

Es zeigt sich, dass entgegen der immer wieder lautwerdenden Behauptung, das Ordensleben ließe die Hervorhebung Einzelner nicht zu, sehr wohl die heldenhaften Taten einzelner Mitglieder herausgehoben wurden¹¹⁵⁹, nämlich dann, wenn sie von propagandistischem Nutzen für den gesamten Orden sein konnten. Anders ist die Nennung Jacques im Brief Papst Urbans III. nicht zu erklären, denn immerhin kam nicht nur er, sondern eine Vielzahl von Ordensmitgliedern an diesem Tag zu Tode.

Auf politischer Ebene bedeutet dies, dass der als Martyrium verstandene, nicht zwangsläufig aber als solcher bezeichnete Tod Jacques von der Ordensleitung aktiv propagiert wurde. Augenscheinlich war die Absicht dahinter, den Einsatz des Ordens für das Christentum zu unterstreichen.¹¹⁶⁰ Hatte eine derartige Meldung bei Papst oder Kurie Gehör gefunden und war dadurch in einen der Rundbriefe gelangt, so war mit einem Multiplikator-Effekt zu rechnen, der dafür sorgte, dass der jeweilige

anderen Führern des Reiches für die Verbreitung der Nachrichten über Cresson gesorgt. Das Libellus weiß von Boten zu berichten, die gen Jerusalem gesandt wurden und über den Tod des Deutschordensmeisters informierten: *Igitur qui relict fuerant, archiepiscopus scilicet Tyrensis, et archiepiscopus Nazarensis, et magister Templi, miserunt nuntios in Jerusalem ad regem, dicentes: „Conduiuit comes satis super interfectione magistri Hospitalis et ceterorum; ideoque venturus est nobiscum in Jerusalem, tibi subjiendus omnibus querelis sopitis et tu bene fac, ad ipsius honorem nobis occurrendo.“* De expugnatione terrae sanctae, S. 217; vgl. Burgtorf, Central Convent, S. 541. Die Erkenntnis, dass die Templer auch in diesem Fall als eine Art Nachrichtendienst fungierten, muss nicht überraschen, denn fast die gesamte päpstliche Kreuzzugskorrespondenz war zu diesem Zeitpunkt noch in den Händen der Templer und Johanniter, die über ausgezeichnete Netzwerke im lateinischen Osten verfügten, vgl. Hiestand, Military, S. 163.

1159 Vgl. Nicholson, Templars, S. 119; Praver, Latin, S. 256.

1160 Vgl. für England mit selbiger Überlegung, Lloyd, English, S. 39.

Name und mit ihm sein Orden bis in die letzten Gebiete des Christentums als tapfere Streiter Christi wahrgenommen wurden.¹¹⁶¹ Derzeit ist kein weiteres Beispiel bekannt, das illustriert, mit welchem durchschlagenden Erfolg es die Templer vermochten, das Einzelschicksal eines einfachen Ordensritters in derartiger Weise zum Aushängeschild der gesamten Institution zu machen. Im Fall des Templers Jacques bei Cresson bestätigt sich der eingangs postulierte Zusammenhang, dass Berichte über Niederlage und Tod politisches Vehikel werden konnten. Das Netzwerk der Templer wusste dies höchst effizient zu nutzen.¹¹⁶²

4.4.2.2 Nikolaus und die Niederlage bei Hattin, 4. Juli 1187

Was auf die Ereignisse bei den Quellen Cressons folgte, gehört zweifelsohne zu den am häufigsten diskutierten Ereignissen der Kreuzzugsgeschichte. Bei den sogenannten ‚Hörnern Hattins‘ nahe Tiberias, nördlich des See Genezareths, wird dem Heer der Kreuzfahrer durch Saladin eine weitere verheerende Niederlage beigebracht, die neben dem Verlust Jerusalems und weiterer bedeutsamer Besitzungen einschneidende Umwälzungen in der Kreuzzugs-idee zur Folge hatte. Umfassende Forschungsliteratur hat dieses Ereignis bewertet, sodass die Einzelheiten um die poli-

1161 Die Erwähnung Jacques de Maillé in der Fortsetzung erwähnter Weingartner Chronik könnte nach Hiestand ein direktes Resultat dieses Engagements sein. PU HL, S. 323; siehe auch Lloyd, English, S. 39.

1162 Dies sollte sich erst nach Hattin ändern, als die Kurie nach und nach eigene effiziente Netzwerke errichtete, siehe: Hiestand, Military, S. 164 sowie Lloyd, English, S. 46.

tischen Querelen im Vorfeld, die verschiedenen strategischen Erwägungen und damit zusammenhängend die Frage nach der Schuld für die Niederlage in vorliegender Arbeit nicht aufgegriffen werden müssen.¹¹⁶³

Für diese Untersuchung ist erneut eine im *Itinerarium Peregrinorum* festgehaltene Episode von Interesse, die sich nach der aus Sicht der Kreuzfahrer bereits verlorenen Schlacht abspielt. Denn nicht alle „seine Leute [hatte] der Herr dem Schwert übereignet“¹¹⁶⁴, wie es das IP ausdrückt, sondern viele gerieten in Folge der Niederlage in muslimische Gefangenschaft.¹¹⁶⁵ Auch zahlreiche Templer, deren gesamter Kampfverband zu der Unternehmung mit aufgebrochen war, fanden sich unter den Gefangenen.¹¹⁶⁶

Einige arabische Quellen wissen von einem Angebot Saladins an die gefangenen Templer und Johanniter zu berichten, mit welchem sie durch

1163 Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 114–116; Herde, *Kämpfe*, S. 1–49; Kedar, Benjamin Z, *The Battle of Hattin Revisited*, in: *The Horns of Ḥaṭṭīn: proceedings of the second conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem and Haifa, 2 - 6 July 1987*, hg. v. B. Z. Kedar, Jerusalem[u.a.] 1992, S. 190–207; Lyons, Malcolm u. Jackson, David E, *Saladin. The politics of the Holy War*, Cambridge 1982, S. 255–266; Möhring, Hannes, *Saladin und der dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, Wiesbaden 1980, S. 20–23; Praver, Joshua, *La bataille de Hattin*, in: *Israel Exploration Journal* 14 (1964), S. 160–179; Röhrich, Reinhold, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 - 1291)*, Amsterdam 1966, S. 431–441.

1164 *conclussit dominus in gladio populum suum*, IP, S. 258; vgl. Psalm 78,62.

1165 Die Anzahl der Gefangenen war laut IP beträchtlich: *De captivis autem, quorum multitudo non minus miranda quam miseranda exstitit, pars pro victoris arbitrio reservatur illesa, partem vero tam felici quam festino compendio ad celum gladius mactator transmittit*. IP, S. 259.

1166 Der bereits erwähnte Präzeptor Terricus wird in dem ersten seiner beiden Briefe später von 230 geköpften Templern sprechen. Vermutlich unterscheidet er nicht zwischen in der Schlacht gestorbenen und in der Folge hingerichteten Templern, vgl. *Magistri Rogeri de Houedene, Chronica* 2, hg. von W. Stubbs, London 1869, S. 324–325.

den Übertritt vom Christentum zum Islam ihr Leben hätten retten können. Diesem Angebot sind allerdings nur wenige gefolgt¹¹⁶⁷ und Ibn Al-Athir berichtet, dass Saladin seinen Soldaten Geld dafür zahlte, die Ordensritter hinzurichten, damit man sie nicht verkaufen und damit leben lassen würde. Und „sofort wurden 200 Gefangene zu ihm gebracht und er befahl, ihnen die Köpfe abzuschlagen. Er wählte sie zur Hinrichtung aus, weil sie die wildesten Kämpfer aller Franken waren.“¹¹⁶⁸

Unmittelbar vor den Hinrichtungen soll sich laut dem IP ein gefangener Templer namens Nikolaus besonders hervorgetan haben, indem er völlig angstfrei den Exekutionen entgegenglickt hat. Der Mut des Templers

1167 So auch Abou Chama in seinem Bericht: *Un message ayant enjoint à Safi, fils d'El-Kabidh, vice-roi de Damas, de couper le cou à tous les Templiers et Hospitaliers qu'il trouverait, il obéit et procéda à l'exécution; mais il ne tua que ceux qui refusaient d'embrasser l'islamisme: d'ailleurs un petit nombre seulement se convertit sincèrement et s'attacha résolument à la nouvelle religion*, Abou Chama, Livre, S. 278.

1168 *Il prescrivit de réunir pour les massacrer ceux des Templiers et des Hospitaliers qui avaient été faits prisonniers. Sachant que les individus qui possédaient quelque captive n'en feraient pas l'abandon, à cause de la rançon qu'ils espéraient en recevoir, il offrit, pour chaque prisonnier de ces deux classes, cinquante dinars égyptiens. A l'instant même on lui amena deux cents de ces prisonniers, qui furent décapités par son ordre. La raison pour laquelle Salah-eddin fit mettre 'a mort ces gens-là et non d'autres, c'est qu'ils étaient plus énergiques 'a guerre que tout le reste des Francs.* Ibn al-Athir, Extrait de la Chronique intitulée Kamel-Altevarykh, in: RHC Hist Or 1, S. 688; auch das IP nennt die herausragende Kampfkraft der Ordensritter als Hinrichtungsgrund: *Templarios quoque, quotquot erant, preter magistrum milicie decapitari precipiens, ipsos penitus exterminare disposuit, quos in bello ceteris noverat prevalere.* IP, S. 259; über die Hinrichtung auch Imad; Abou Chama, Livre, S. 277 berichtet über die Saladins Hass auf die beiden Ritterorden: *Je veux, disait-il, purifier la terre de ces deux ordres immondes, dont les pratiques sont sans utilité, qui ne renonceront jamais à leur hostilité et ne rendront aucun service comme esclaves.* Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 116; Röhrich, *Geschichte*, S. 441–442; Eine Zusammenschau der Anzahl der Hingerichteten in den verschiedenen Quellen liefert *ibid.*, S. 441, Anm. 10. Die Hinrichtungen der Templer und Johanniter sind in den muslimischen Quellen fast durchweg vertreten, was Aufschluss gibt über die Wahrnehmung dieser Ordensritter seitens ihrer Feinde.

brachte andere Kreuzfahrer dazu, in letzter Minute eine Art spontanen Beitritt zum Templerorden zu vollziehen, indem sie die „Tonsur der Templer annahmen [*assumpta templariorum tonsura*]“¹¹⁶⁹. Zwar empfand der christliche Autor der Schriftstelle diesen Vorgang als unzulässig, denn er bezeichnet die „neue Profession“ dieser Ritter als „fromme Lüge“¹¹⁷⁰, aber sie sorgte dafür, dass die neuen Templer „ihre Häse glücklich dem Schwert des Henkers übergaben“¹¹⁷¹. Das Wirken des Templers Nikolaus war derart erfolgreich, dass ein regelrechtes Wettrennen darum entstand, wer zuerst sterben durfte. „Nur knapp gelang es ihm [Nikolaus], den Ruhm des Martyriums als erster zu erlangen, was er sich sehr wünschte.“¹¹⁷² Im Gegensatz zu Jacques de Maillé, dem Templermärtyrer bei Cresson, ist es dieses Mal nicht die reliquiengleiche Verehrung der Überreste des Templers, sondern ein himmlisches und damit göttliches Zeichen, welches die Annahme der Martyrien durch Gott in der Folge anzeigt: „Ein Strahl himmlischen Lichts schien auf die Körper der heiligen Märtyrer in den drei folgenden Nächten, während derer sie noch unbegraben dalagen.“¹¹⁷³

1169 *O zelus fidei! o fervor animi! quamplures assumpta templariorum tonsura certatim ad carnifices confluunt*, IP, S. 260.

1170 *pio nove professionis mendatio*, IP, S. 260; dem Wortsinn nach lässt sich *pio* auch mit „gerecht“ übersetzen, vgl. „pius“, Habel u. Gröbel, *Mittellateinisches Glossar*, Sp. 290; Dies würde die vorgeschlagene Interpretation noch weiter unterstreichen.

1171 *sub pio nove professionis mendatio letam ferientium gladii cervicem dependunt*, IP, S. 260.

1172 *Hos inter Christi milites templarius quidam nomine Nicholaus ita ceteris subeunde mortis amorem persuaserat, quod aliis prevenire certantibus ipse martirii gloriam vix primus obtinere poterat, quod tamen summopere affectabat*, IP, S. 260.

1173 *Nec defuit miraculosa divine miserationis potentia, nam per tres noctes proximas, cum sanctorum martirum corpora adhuc inseputa iacerent, celestis radius ignis desuper manigestus infulsit*, IP, S. 260. Vgl. Nicholson, *Martyrum*, S. 109–110.

Auch wenn der Martyriumsbericht über Nikolaus weniger umfassend ist als bei seinem Pendant Jacques de Maillé und kein bewaffnetes Martyrium darstellt, so weist er doch ein vergleichbar hohes Maß an stilistischer Konstruktion auf. Schon der Name Nikolaus ist auffallend. Zum einen ist er prosopographisch in der Ordensgeschichte nicht weiter greifbar.¹¹⁷⁴ Zum anderen deutet sich sein fiktiver Charakter in der Bedeutung des Namens an, der vielleicht nicht ganz zufällig als „Sieger des Volkes“ zu verstehen ist und damit vortrefflich die *Passio* ergänzt.

Inhaltlich lässt sich die kurze Erzählung in zwei Sinneinheiten gliedern: die *exhortatio* von Nikolaus sowie den ‚Eintritt‘ der Kreuzfahrer in den Templerorden.

Nikolaus steht in der Geschichte stellvertretend für den Templerorden an sich. Es gibt nur Templer und Nicht-Templer. Entsprechend wird er von der Gruppe der übrigen Kreuzfahrer abgegrenzt: „Unter all den Rittern Christi war auch ein gewisser Templer namens Nikolaus“¹¹⁷⁵. Von ihm gehen die Ermutigungen aus und er hat von Beginn an keine Angst. Dadurch ist er Vorbild und vermag die Geisteshaltung der Gefangenen zu verändern. Letzteres mag als redundantes Detail erscheinen, ist jedoch für die eschatologische Wirksamkeit des Martyriums entscheidend, denn

1174 Die ausführlichste Ordensprosopographie zum Templerorden liefert Burgtorf, *Central Convent*. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass auch die muslimischen Quellen den Namen Nikolaus verschweigen, geschweige denn überhaupt einen Templer oder Kreuzfahrer in irgendeiner Weise hervorheben. Die Bemerkungen über den Hass Saladins auf die Templer oder Johanniter sind hierfür als Erklärung hinreichend.

1175 *Hos inter Christi milites templarius quidam nomine Nicholaus*, IP, S. 260; bemerkenswert ist, dass das IP die Johanniter gar nicht erst erwähnt und den Fokus dezidiert auf die Templer legt.

nun gehen die Ritter erhobenen Hauptes in den Tod und empfangen das Martyrium mit offenen Armen.

Die Szene mit der Tonsur spielt auf das gleiche Thema an. Die Tapferkeit der Templer, exemplarisch vertreten durch die *exhortationes* von Nikolaus, lässt die Strahlkraft des Ordens im Angesicht des sicheren Todes ins Unermessliche wachsen. Die Kreuzfahrer nehmen die Templer nun als Märtyrerkollektiv wahr, welches rechtmäßigen Anteil am Himmelreich hat. In diesem Wissen versuchen die Kreuzfahrer am sicheren Heil der Templer teilzuhaben, indem sie sich mit dem äußeren Zeichen der Tonsur zu Angehörigen des Ordens machen.¹¹⁷⁶ Der Autor erkennt die Oberflächlichkeit dieses symbolischen Aktes und tadelt die Kreuzfahrer ob ihrer späten Einsicht (*pio nove professionis mendatio*), gesteht ihnen aber dennoch den Märtyrertitel zu, denn die Übernahme der Tonsur hat sie dazu bewegt, sich trotz alledem freiwillig dem Märtyrertod zu überantworten.

Die Tonsur steht in der Geschichte symbolisch für die Bereitschaft zur Annahme des Martyriums und verweist wie die *exhortationes* auf die Bedeutsamkeit der Intention, der inneren Absicht, zum Zeitpunkt des Todes. Diese Bezugnahme könnte eine mögliche Genese der Erzählung aus dem Umfeld des Templerordens andeuten, in welchem die Intention Kernthema in Bernhards Darstellung des verdienstvollen Todes im *De laude novae militiae* war (s.o. Kapitel 2.4.1 und 2.5.2). Der Templerorden, so die Botschaft, war ein Kollektiv von Märtyrern, welches in den dunklen

¹¹⁷⁶ Die Wahl des Symbols der Tonsur ist eher symbolisch zu verstehen, denn derzeitigem Stand nach hatten nur die Templerkapläne und Priester eine Tonsur, nicht aber die dienenden Ritter, vgl. Forey, *Emergence*, S. 181.

Stunden der Niederlage als Vorbild für alle in Bedrängnis Geratenen fungierte.

Wie im Falle Cressons werden die Templer als Märtyrer anhand einer Person exemplifiziert. Sie sind wahre Zeugen, weil sie als Vorbilder wirken und mit ihrem Tod Zeugnis für das Christentum ablegen. Im Falle Hattins jedoch sind Funktion, Wirkung und aller Wahrscheinlichkeit nach Absicht eine andere: Das heldenhafte Martyrium einzelner schafft es nicht, über die Niederlage an sich hinwegzutäuschen, schließlich war neben der Vernichtung der christlichen Streitkräfte auch das wahre Kreuz in die Hände der Ungläubigen gefallen. Hatte das wahre Kreuz sonst immer für den Sieg der Kreuzfahrer gesorgt, konnte der Verlust desselben nur als Zeichen göttlicher Missgunst und eigener Sündhaftigkeit aufgefasst werden.¹¹⁷⁷

Die meisten christlichen Quellen unterstreichen die Bewertung der Schlacht als herbe Niederlage für den christlichen Zweck, denn es ist eine Stimmung der Trauer und der Ohnmacht, die die Quellen durchzieht und die für weitere Märtyrergeschichten keinen Platz lässt.¹¹⁷⁸ Während

1177 So auch das IP, S. 258–259 in einem emotionalen Exkurs: *Illud eciam vivificum salutifere cruce lignum, in quo dominus ac redemptor noster pependit, in cuius stipitem pius Christi sanguis defluxit, cuius signum adorant angeli, venerantur homines, demones expavescent, cuius presidio nostril semper in bellis exsistere victores, heu, nunc ab hoste capitur [...]. Hanc alteram post Cosdroen regem Persarum crux sancta propter scelera nostra contumeliam pertulit, et que nos a veteri captivitatis iugo absolvit, propter nos captiva ducitur et prophanis gentilium minibus contrectatur. Videat, si est intelligens, que sit ira domini, immo quanto evorum iniquitas, cum ad crucis custodiam gentiles quam christiani minus reputentur indigni.* Siehe auch: Cole, Christian perceptions, S. 22–25.

1178 Eine Ausnahme hierzu bildet die dem Erzbischof Balduin von Canterbury gewidmete *Passio Raginaldi principis Antiochie*, eine Biographie des Fürsten Antiochiens, Rainald von Chatillon, mit der der Autor Petrus von Blois Propaganda für eine neue Kreuzzugsunternehmung zur Rückeroberung Jerusalems unterstützte. Entsprechend ist der Tod Rainalds als heroisches Martyrium

„die Niederlage bei Tiberias ein ruhmreicher Wettstreit war, der Heilige und Märtyrer hervorbrachte“¹¹⁷⁹, wurden die Ereignisse bei Hattin als schändliche Schmach betrachtet, die für das Christentum unsägliches Leid nach sich zogen.

Die Authentizität des Martyriums ist durch die Quellen nicht zu verifizieren.¹¹⁸⁰ Deshalb bleibt in vorliegendem Fall nur zu vermuten, was für die Geschichte des Jacques de Maillé bei Cresson nachgewiesen werden konnte, dass auch hier der Orden Interesse an der Verbreitung der Märtyrergeschichte gehabt haben musste. Das solide konzeptionelle und theologische Fundament in Anlehnung an das *De laude* legt eine Ausarbeitung dieser Geschichte seitens der Templer durchaus nahe. Zudem zeigt das IP jenseits der Berichte zu Jacques und Nikolaus kein annähernd so tiefgehendes Interesse am Templerorden wie es die beiden Geschichten offerieren, was den Schluss nahelegt, dass die Episoden Jacques und Nikolaus als bereits existierende Erzählungen in die bestehenden Texte inkorporiert wurden.¹¹⁸¹ Diese Geschichten könnten vorher bereits über die

dargestellt, welches inspirierend auf die Leser wirken sollte, siehe Petrus Blesensis, Tractatus duo: Passio Raginaldi principis Antiochiae. Conquestio de dilatione vie Ierosolimitane. Mit einem Appendix: Auszüge aus dem Libellus de penitentia et de diversis temptationibus, hg. von R. B. C. Huygens, Turnhout 2002. Weiter dazu Cole, Christian perceptions, S. 29. Mein Dank für den Hinweis auf die *Passio Raginaldi* gilt Anthony Luttrell.

1179 „The defeat at Tiberias had been a glorious contest producing saints and martyrs“, Cole, Christian perceptions, S. 24.

1180 Edbury zu den Quellen zu Hattin: „The problem in dealing with tendentious sources lies in knowing how much allowance needs to be made for their tendentiousness, and, in trying to ascertain what was happening, these narratives need to be considered carefully.“ Edbury, Peter W, Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: the background to Hattin, in: Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria, hg. v. M. Shatzmiller, Leiden 1993, S. 189.

1181 Vgl. Nicholson, Chronicle, S. 34, Anm. 34.

üblichen Ordensnetzwerke im lateinischen Osten und in der Heimat Verbreitung erfahren haben, bevor sie Aufnahme in das IP fanden.¹¹⁸² Möglicherweise war Gerhard de Ridefort an der Verbreitung erneut beteiligt, denn zunächst war er zwar in die Gefangenschaft Saladins geraten, nach kürzerer Internierung in Damaskus aber wieder freigelassen worden unter der Auflage, nie mehr gegen den muslimischen Feldherren im Kampf anzutreten.¹¹⁸³ Sein Stellvertreter Terricus berichtet keine Details über Nikolaus oder andere Märtyrer, obwohl er von der Hinrichtung seiner Ordensbrüder bereits wusste.¹¹⁸⁴

Die Tradierungsgeschichte ist weniger genau nachvollziehbar als im Falle Jacques de Maillés, denn etwaige Briefe sind derzeitigem Kenntnisstand nach nicht erhalten. Die lateinische Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus kennt das Martyrium von Nikolaus und übernimmt es Wort für Wort aus

1182 Nicholson teilt diese Auffassung: „The story seems to have originated with the Templars, as the story of Jakelin de Mailly’s death in ch.2, above, probably did. It may have been written down and sent to the West in a Templar newsletter which does not otherwise survive; or it may have circulated orally.” Ibid., S. 34, Anm. 34.

1183 Die Gefangenschaft Gerhards ist vielfach bezeugt, siehe Abou Chama, *Livre*, S. 271; *Chronique d’Ernoul*, S. 173; *Cont. Guillaume de Tyr*, S. 54–55; *Estoire d’Eracles*, S. 66; *Ibn al-Athir, Extrait*, S. 686; *Rogeri de Houedene, Chronica 2*, S. 340–342; vgl. Burgtorf, *Central Convent*, S. 541–542; Die Freilassung im Jahr 1188 wird ähnlich häufig bezeugt, siehe: Abou Chama, *Livre*, S. 313; *Chronique d’Ernoul*, S. 253; *Cont. Guillaume de Tyr*, S. 62; *Estoire d’Eracles*, S. 121, 125 *Estoire d’Eracles*, S. 121 und 125; *IP*, S. 275 sowie Anm. 3; vgl. Burgtorf, *Central Convent*, S. 542. *Ibn Shaddad* geht fälschlicherweise von der Hinrichtung auch des Templermeisters aus, *Baha ad-Din ibn Shaddad, Anecdotes et beaux traits de la vie du sultan Youssouf (Salah ed-Din)*, in: *RHC Hist Or 3*, S. 74.

1184 Gerhard hatte nach der Niederlage im Mai die Neuigkeiten direkt an den Papst gesandt, aber Terricus Brief an den Papst Urban III. enthält keine anderen Informationen als die sonst noch überlieferten Briefe, *Annales coloniensis maximi*, in: *MGH SS 17*, S. 793; Für die anderen Briefe vgl. *Bulst-Thiele, Sacrae Domus*, S. 117, Anm. 39 und *Cole, Christian perceptions*, S. 15.

dem IP.¹¹⁸⁵ Ein zeitgenössisches Kreuzfahrergedicht, das die Belagerung Akkons in den Jahren 1189-1191 beschreibt, bezeichnet das Sterben der Templer bei Hattin als Martyrium.¹¹⁸⁶ Darüber hinaus liefert aber lediglich eine weitere Quelle eine Geschichte, die sehr auffällige Parallelen zum Martyrium von Nikolaus aufweist.¹¹⁸⁷ Sie entstammt der Feder eines armenischen Chronisten namens Smpad (1208 - 1276), der der Bruder des kilikischen Königs Het'um und Kommandeur seiner Streitkräfte war. Als Staatsmann und General war er Teil einer diplomatischen Mission zu den Mongolen in Qaraqorum im Jahr 1248 und verfügte auch anderweitig über weitreichende Netzwerke.¹¹⁸⁸ Über die Ereignisse des Jahres 1187 scheint er gut unterrichtet gewesen zu sein, denn das Gespräch zwischen König Guido von Lusignan, Rainald von Chatillon und Saladin nach der

1185 *O zelus fidei, o fervor animi, quam plures assumpta templariorum tonsura certatim ad carnifices confluunt et sub pio nove professionis mendatio letam ferientium gladiis cervice dependunt. Hos inter Christi milites templarius quidam nomine Nicholaus ita ceteris subeunde mortis amorem persuaserat, quod aliis prevenire certantibus ipse martyrii gloriam vix primus optinere poterat, quam tam summopere affectabat.* Die Lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus, hg. von M. Salloch, Leiden 1934, S. 71; vgl. Nicholson, Chronicle, S. 34Anmerkung 34; ead, Martyrum, S. 109.

1186 *Nempe satis loquitur urbs ipsa Tiberias hujus Martirium, damnum flebile, triste scelus,* Prutz, Hans, Ein zeitgenössisches Gedicht über die Belagerung Akkons, in: Forschungen zur deutschen Geschichte 21 (1881), Z. 478.

1187 Auf die augenscheinliche Verwandtschaft beider Geschichten wies bereits Mayer hin, IP, S. 260, Anm. 1 sowie Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 116, Anm. 35; Nicholson bezieht sich nicht auf diese Quelle, Nicholson, Chronicle, S. 34, Anm. 34.

1188 Vgl. Le connétable Sempad, in: RHC Doc Arm 1, S. 605–609; der Nersessian, Sirarpie, The Kingdom of Cilician Armenia, in: A history of the crusades 2, hg. v. K. M. Setton, Philadelphia [u.a.], S. 630–660.

verlorenen Schlacht gibt er mit vielen Details und in Anlehnung an zahlreiche westliche und muslimische Quellen wieder.¹¹⁸⁹ Auch die Hinrichtung der Templer beschreibt er ausführlich:

„Dann brachten sie die Brüder zusammen mit ihrem Meister herbei und ließen sie vor ihm [Saladin] aufstellen. Und der Sultan sagte zum Meister: ‚Oh verehrter Anführer deiner Brüder, ich liebe dich aufgrund deiner Tapferkeit, obwohl du so viele unserer Soldaten getötet hast. Darum schwöre jetzt deinem Glauben ab und nimm unsere Religion an und ich werde dir Geschenke darbringen und dich mit Ehren überhäufen und ich werde euch alle, und besonders dich, unter den größten meiner Männer führen‘. Der Meister antwortete und sagte: ‚Oh großer Sultan, bereitwillig werde ich dir deinen Wunsch erfüllen, aber wenn ihr gestattet, so lasst mich erst mit meinen Brüdern sprechen, um sie von deinem Willen zu überzeugen‘. Und er gewährte ihm die Erlaubnis und sagte: ‚Wer meinem Willen gehorcht, wird leben, und, wer nicht auf mich hört, wird durch das Schwert sterben‘. Dann versammelte der Meister alle und sprach: ‚Oh Brüder, sehet die Tage unserer Erlösung sind gekommen, durch die wir das Himmelreich ererben werden. Ich flehe euch an, bleibt geeint und standhaft in der Liebe Christi. Lasst uns heute unser Blut mit seinem [Christi] erlösenden Blut vermischen. Habt keine Furcht vor denen, die den Körper töten, sondern vor denen, die die Seele und den Leib unterwerfen, und lass vergängliche Größe uns nicht in die Irre führen.‘ Und er sprach viele weitere Worte aus der Heiligen Schrift, die sie ermunterten, in ihrem Glauben zu sterben. Und er kehrte zu Saladin zurück und sagte: ‚Einige sind gehorsam, andere widersetzen sich; befiel nun, dass sie vor dich gebracht werden‘. Und als sie kamen, begann der Sultan sie einen nach dem anderen zu befragen, aber sie wankten nicht und so befahl er, sie alle zu töten. Dann sagte er zu dem Meister: ‚Und du, warum denkst du darüber nach, unseren Glauben anzunehmen?‘ Und der Meister füllte seinen Mund, spuckte in das Gesicht des

1189 der Nersessian, Sirarpie, *The Armenian Chronicle of the Constable Smpad or of the "Royal Historian"*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 13 (1959), S. 143 und 152–153, Anm. 35–39; vgl. u.a.: *Estoire d'Eracles*, S. 67; *Chronique d'Ernoul*, S. 172–174; *Baha ad-Din ibn Shaddad, Anecdotes*, S. 96–97; *Ibn al-Athir, Extrait*, S. 687. Die auf einem späteren Manuskript beruhende französische Übersetzung in den RHC Doc Arm 2 lässt den Bericht zu Hattin vollständig aus, siehe S. 629 und der Nersessian, *Armenian Chronicle*, S. 149–150.

Sultans, um ihn so wütend zu machen, dass er ihn sofort töten würde, damit er zu seinen spirituellen Brüdern gelangen könne. Und er sagte zum Sultan: ‚Ich habe alle ermutigt, den Tod anzunehmen, sodass sie das himmlische Leben verdienen; warum also sollte ich deinem Willen gehorchen?‘ Und der Sultan befahl, ihn ebenfalls zu töten. Und als sie ihn töteten, strahlte Licht vom Himmel herab und schien für drei Tage, zur Verwirrung und Schande der Ungläubigen und zum Ruhm der Gläubigen.“¹¹⁹⁰

Die Geschichte Smpads bietet neben der enorm detailreichen Ausarbeitung vor allem eine inhaltliche Besonderheit. Als Hauptprotagonist findet Gerhard de Ridefort in vorliegender Version als Held den Tod. Der Ordensmeister fand 1187 in der Gefangenschaft nach Hattin nachweislich

1190 *Then they brought the Frères together with their Master and made them stand before him; and the Sultan said to the Master: ‚O venerable head of your brethren, though you slew many of our soldiers, I love you because of your bravery. Now, abjure your faith and embrace our religion, and I shall give you presents and confer honors on you, and I shall set you all, and especially you, above my greatest men.‘ The Master answered and said: ‚O great Sultan, willingly will I comply with your wish, but if you will so command, let me speak to my brethren and persuade them all to obey you.‘ And he granted him permission and said: ‚Whoever does my will shall live, and whoever does not listen shall die by the sword.‘ Then the Master assembled everyone and said: ‚O brethren, behold the days of the salvation of our souls have come, by which we shall inherit heaven. I beseech you, remain united and steadfast in the love of Christ; let us today mingle our blood with His redeeming blood; be not afraid of those who kill the body, but of those who subjugate the soul and the body, and let not passing greatness deceive us.‘ And he spoke many other words from the Holy Scriptures, enjoining them to die in their faith. And he returned to the Sultan and said: ‚Some are obedient to your orders, but some are opposed; now, command that they be brought before you.‘ And when they came, he [the Sultan] began to question them, one by one, but they could not be swayed, and so he commanded that they all be killed. Then he said to the Master. ‚And you, why do you consider accepting our faith?‘ And the Master, filling his mouth, spat in the Sultan’s face so that being infuriated he [the Sultan] might kill him at once, and he should thus join his spiritual brothers. And he said to the Sultan: ‚I exhorted them all to accept death, that they might earn the celestial life, so why should I do your will?‘ And the Sultan ordered that he also should be killed; and when they killed him, light descended on them from heaven [and shone] for three days, to the confusion and shame of the infidels and to the glory of the believers. der Nersessian, Armenian Chronicle, S. 152; Die Übertragung ins Deutsche basiert auf der englischen Übersetzung des ursprünglich armenischen Manuskripts. Wie oben erwähnt, enthält das Manuskript der RHC Doc. Arm. 2 die Passage nicht.*

jedoch nicht den Tod, sondern ist später von Saladin wieder freigelassen worden (s.o.).¹¹⁹¹

Damit gibt es wie in der Version des IP einen Helden der Geschichte, der als Templer seiner Vorbildfunktion gerecht wird. In beiden Darstellungen vermag der Protagonist mit einer Rede alle anderen von der Glorie des Martyriums zu überzeugen. Das Resultat ist in beiden Versionen das gleiche, denn zum Ruhme Gottes lässt sich einer nach dem anderen köpfen und kein einziger nimmt das Angebot Saladins an, dem Martyrium zu entgehen. Schließlich ist die wundersame zeichenhafte Bestätigung des Martyriums dbei Smpad und im IP gleich: Gott schickt für drei Tage Lichtstrahlen auf die Körper seiner Märtyrer und zeigt damit eindrucksvoll die Annahme ihres Opfers.

Ergänzend betont die armenische Erzählung den Aspekt der Täuschung Saladins. Der Ordensmeister lässt den Sultan im Glauben, seine Brüder zum Übertritt zum Islam bewegen zu wollen, und hält stattdessen eine theologisch fundierte Ansprache über die Größe Gottes, um seine Mitbrüder von der Verdiensthaftigkeit des Martyriums zu überzeugen. Die anschließende Offenlegung der geglückten Täuschung und das Spucken ins Gesicht eines der größten Feinde des Christentums sind Schmähungen einer nicht respektierten und als unterlegen wahrgenommenen Religion¹¹⁹², die letztlich mit dem Zeichen göttlichen Lichts und dem Verweis

1191 Einige Quellen berichten ebenfalls vom Tod Gerhards bei Hattin, so z.B. *Continuaciones Weingartenses*, S. 475.

1192 Saladin wird vorher schon als „reicher, arroganter und zänkischer Mann“ bezeichnet, in der *Nersessian, Armenian Chronicle*, S. 152.

auf die Verwirrung und Schande der Muslime angesichts dieses Wunders besiegelt werden.

Auf diese Weise erlangt die Version Smpads unterhaltenden Charakter, der mit einer stellenweise fast humoristischen Art anhand des gerechten Sterbens der Templer die Überlegenheit des Christentums illustriert. Der sich anbahnende Niedergang der Ordensritter dominiert die Erzählung über die Geschehnisse vollständig¹¹⁹³ und zeigt, dass der politische und nachrichtliche Gehalt der Darstellung, der Fall des Königreichs Jerusalem, bereits in den Hintergrund gerückt war zugunsten eines erzählenden Moments. Möglicherweise ist auch der Rang des Hauptprotagonisten dem Unterhaltungszweck geschuldet, denn entweder war Smpad falsch informiert, wie auch einige wenige andere Autoren, oder das Martyrium eines Ordensmeisters machte größeren Eindruck auf die Zuhörer als der Tod eines als unbedeutend wahrgenommenen Ritters.

Szenerie, Handlung und die Templer als Hauptprotagonisten machen es schwer, an einer Verwandtschaft mit der Version des IP und der armenischen Überlieferung zu zweifeln. Vielmehr scheint es, als lägen zwei Versionen ein und derselben Überlieferung vor, wobei dann allerdings eine sehr frühe und eine möglicherweise von mehreren Erzähltraditionen beeinflusste, späte Version überliefert wären, denn das IP entstand vermutlich in den frühen 1190er Jahren zum Teil im Heiligen Land, die Chronik des Smpad in der Mitte des 13. Jahrhunderts im kleinarmenischen Königreich der Region Kilikien. Die spätere Variante hat sich weiterentwi-

¹¹⁹³ Knapp die Hälfte der Erzählung über Hattin wird in der Chronik Smpads eingenommen von der Geschichte der Templer.

ckelt und unter Beibehaltung zentraler Elemente an Ausführlichkeit dazugewonnen. Dennoch sind dabei Fehler unterlaufen, die, zumindest was die Historizität betrifft, einen kritischen Blick erfordern, möglicherweise aber einer sowohl zeitlich langen wie auch regional weiten Tradierung geschuldet sind. Es ist davon auszugehen, dass für den Leser des Westens die in den Geschichten enthaltenen Einzelheiten keine vorrangige Bedeutung hatten, somit die Historizität in den Augen einiger Schreiber gar nicht primär im Vordergrund stand.

Derartige Überlieferungen waren es, die die Fremdwahrnehmung des Templerordens nach außen hin maßgeblich geprägt haben. Dies dürfte durchaus im Interesse des Ordens gelegen haben, denn es etabliert den Orden als gehorsames Instrument Gottes im Kampf gegen die Ungläubigen. Vielleicht muss es gar nicht verwundern, dass solche Martyriums geschichten gerade im Einzugsbereich Kilikiens, das sich als Königreich einer Grenzregion als christliche Bastion inmitten eines Schmelztiegels an Kulturen, Völkern und Religionen verstand, kursierten und überdauerten.

4.4.2.3 Die Toten von al-Mansurah, 8. – 11. Februar 1250

Die Verbreitung von Erzählungen über Templer als Märtyrer Christi und der Eingang ihrer Schicksale in Texte mit Unterhaltungscharakter ist kein Einzelfall. Neben dem Beispiel Hattin machen dies auch die Überlieferungen zur Niederlage im ägyptischen al-Mansurah 1250 deutlich. Schon sechs Jahre zuvor hatte man bei La Forbie eine Niederlage durch die Ayyubiden hinnehmen müssen, bei der rund 300 Templer, nahezu der

gesamte kämpfende Zweig des Ordens, ums Leben kamen. Trotz dieser hohen Verluste brachte das Ereignis keine nachvollziehbaren Berichte über Märtyrer hervor.¹¹⁹⁴ Was bei al-Mansurah wenig später folgte, scheint den Umständen bei Cresson und Hattin nicht unähnlich gewesen zu sein. Erneut spielte Uneinigkeit unter den christlichen Führungskräften eine entscheidende Rolle und führte zu dieser weiteren Niederlage gegen die muslimischen Streitkräfte.

Die Templer hatten zusammen mit Robert von Artois, dem Bruder des französischen Königs Ludwig IX., die Vorhut des Hauptheeres der Kreuzfahrer übernommen und hatten auf dem Weg nach Kairo den Nilarm Aschmun überquert, wo sie ein unvorbereitetes Kontingent des muslimischen Hauptheeres überraschen und besiegen konnten. Im Anschluss kam es zum Streit bezüglich des weiteren Vorgehens. Der König selbst hatte Anweisung gegeben, auf das Nachrücken des Hauptheeres zu warten, und auch einige der erfahreneren Anführer plädierten dafür, die Soldaten und Pferde ausruhen zu lassen. Robert und einige seiner Parteigänger drängten jedoch auf die Einnahme der nahegelegenen Stadt Mansurah. Die Details der Entscheidungsfindung divergieren in den Quellen zwar, münden jedoch in dem gleichen Resultat: Die Vorhut stürmte gesammelt in die Stadt, in welcher sie restlos aufgerieben wurde. Robert von Artois selbst kommt wie viele aus seiner Entourage zu Tode. Der

1194 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 145–147; Lotan, Shlomo, *The Battle of La Forbie (1244) and its Aftermath - Re-examination of the Military Orders' Involvement in the Latin Kingdom of Jerusalem in the mid-Thirteenth Century*, in: *Studies and articles from the 16th Ordines Militares conference*, hg. v. R. Czaja, Toruń 2012, S. 53–67; Bulst-Thiele, Marie Luise, *Zur Geschichte der Ritterorden und des Königreichs Jerusalem im 13. Jahrhundert bis zur Schlacht bei La Forbie am 17. Okt. 1244*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22 (1966), S. 224–226; Nicholson, *Martyrum*, S. 112.

Meister des Templerordens, Guillaume de Sonnac, kann sich mit wenigen anderen Ordensrittern schwer verwundet retten, nur um drei Tage später am 11. Februar 1250 bei der Verteidigung des königlichen Zeltes sein Leben zu verlieren.¹¹⁹⁵

Die ursprünglichen Informationen über Details und Ausgang der Schlacht basieren auf einem bekannten und mehreren verlorenen Briefen¹¹⁹⁶, deren anschließende Tradierung sich, entsprechend den Teilnehmern des Kreuzzugs, in eine englische und eine französische Überlieferungstradition einordnen lässt. Eine eindeutige Kategorisierung ist aus zwei Gründen möglich: Zum einen gehen die französischen Quellen mit der Frage nach der Schuld an dem Desaster im Allgemeinen vorsichtiger um, während die englischen Quellen ausnahmslos dem Bruder des französischen Königs Robert von Artois die Schuld zuschreiben. Zum anderen hat die nicht französische Überlieferung einen englischen Kreuzfahrerhelden hervorgebracht, der nicht nur die nachfolgenden Erzählungen beeinflusste, sondern sich zu einem eigenständigen Text im Charakter der *Chanson de Geste* entwickelte.¹¹⁹⁷

Ein fälschlicherweise als Templerbrief in die Geschichtsschreibung eingegangener Text ist die früheste Quelle, die den Christen des Westens

1195 Zeitgenössische Berichte, die in der Folge keine weitere Erwähnung mehr finden, aber Angaben zu den Vorkommnissen bei Mansurah enthalten, sind u.a. Annales de Terre Saint, S. 444 und Guillelmi de Nangiaco, Chronicon, in: RHGF 20, S. 552–553; siehe weiter Barber, New Knighthood, S. 148–153 sowie Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 222–223.

1196 Darunter fällt neben den in der Folge besprochenen Texten auch ein Brief des Grafen Richard von Cornwall, in CM 5, S. 165–169.

1197 Vgl. Lloyd, Simon D, William Longespee II: The Making of an English Crusading Hero. Part II, in: Nottingham Medieval Studies 36 (1992), S. 81 und Nicholson, Love, S. 77.

Kunde von der Niederlage bei Mansurah brachte.¹¹⁹⁸ Der Brief stammt aus den Reihen des Johanniterordens¹¹⁹⁹ und wurde frühestens einen Monat nach der Schlacht abgefasst, denn der Autor hatte Kenntnis davon, dass Ludwig IX. aus ayyubidischer Gefangenschaft entlassen worden war, was am 7. Mai desselben Jahres geschah.¹²⁰⁰

Das Schreiben berichtet von Uneinigkeiten in der Vorhut, in der neben Robert auch Templer, Johanniter und ein englischer Adeliger namens Wilhelm von Longuespée waren. Man war sich unsicher, ob es klug war, nach dem anfänglichen Erfolg bis zur Stadt Mansurah vorzustoßen. Robert und seine Gefolgsmänner waren überzeugt, die Gegner im Schlaf überraschen zu können¹²⁰¹, während andere, „erfahren im Kriegsgeschäft, ihm höflich davon abrieten“¹²⁰². Zudem hatte der König selbst Boten gesandt, die der Vorhut das Warten auf das Hauptheer befahlen.¹²⁰³ Robert setzte sich über beides hinweg. Konsequenz seines Handelns war der Tod des Königsbruders, der Barone und nahezu aller Templer.¹²⁰⁴ Der

1198 Der Brief wird überliefert in der *Chronica Maiora* des englischen Benediktiners Matthäus Paris, der ihn fälschlicherweise betitelt mit: *Eventus infortunii transmarini secundum Templariorum mandatum*. CM 6, S. 191.

1199 Den Nachweis erbrachte u.a. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 222, Anm. 23.

1200 *Et post praesentium confectionem [postquam] dominus rex esset captus, una cum Soldano ad decem annos treugam fecit tali conditione, quod ipse rex centum milia marcas argenti daret Soldano, et captivi a tempore belli Gazaras hinc inde redderentur. In qua treuga magister noster et captivi fratres nostri liberati sunt*. CM 6, S. 196.

1201 *Inde iuxta deliberationem praehabita ad castrum Babiloniae plane procedens, ipsa castra cum maxima strage perfidorum adhuc in lectis jacentium occupavit*. CM 6, S. 192.

1202 *ab ipsis, qui in bellicis negotiis sensus haberent exercitatos, civiliter satis corripere*, CM 6, S. 192; so auch der Brief des Richard von Cornwall, CM 5, S. 167.

1203 *et per festinum nuntium a rege destinatum instanter revocaretur*, CM 6, S. 192.

1204 *Tandem praevalente hostium fortitudine, adeo oppressi et afflicti fuerunt graviter, quod in illo bello comite elapso plures ex baronibus ac militibus et Templariis miserabiliter ceciderunt, immo fere omnes*. CM 6, S. 192.

Tod des Engländers Wilhelm kommt ebenfalls zur Sprache und nimmt mehr Platz ein als die übrigen Ereignisse. Wilhelm, so das Schreiben, „der seinem Namen in diesem Kampf ewiges Heil erwarb, verließ mit ihnen die Welt, erlangte die Belohnung des himmlischen Martyriums“¹²⁰⁵.

Simon Lloyd weist in seiner zweiteiligen Arbeit zu Wilhelm von Longuespée nach, dass dieser Brief die englische Version einer Reihe von Schreiben war, die „in abgekürzter Form auch an die Brüder in Frankreich“¹²⁰⁶ gesandt wurden. Der Autor des Johanniterordens war mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst englischer Abstammung, was auch erklären würde, warum sein Landsmann Wilhelm als einziger mit dem Märtyrertitel bedacht wird. Das Schreiben erreichte England, wo es in die Hände des Benediktiners Matthäus Paris gelangte.¹²⁰⁷ Er übernahm den Brief in seine *Chronica Maiora* und entwickelte auf dessen Basis seine facettenreiche Erzählung über die Vorkommnisse bei Mansurah.¹²⁰⁸

Während der Johanniterbrief den Templermeister namentlich nicht erwähnt, weiß Matthäus ausführlich und in unüblich positiver Weise von der Rolle des Templerordens zu berichten.¹²⁰⁹ Unter den Gegnern eines

1205 *Willelmus quoque Longa Spata, qui in illo certamine nomen aeternae benedictionis sibi adquisivit, cum suis migravit ab hoc mundo, praemia martirii in caelis adepturus.* CM 6, S. 192.

1206 *Hanc epistolam, sed in aliquibus abbreviatam, transmisimus fratribus in Francia commorantibus, sed pleniorum vobis eam duximus transmittendam,* CM 6, S. 197.

1207 Lloyd, Simon D, William Longespee II: The Making of an English Crusading Hero, in: Nottingham Medieval Studies 35 (1991), S. 67.

1208 Damit hatte er maßgeblichen Anteil an der Legendenbildung um Wilhelm von Longuespée, der sich Lloyd gewidmet hat.

1209 Zur Überlieferung der Schlacht von Mansurah in den anderen Werken von Matthäus Paris, siehe Lloyd, William Longespee 1, S. 56-67.

unmittelbaren Angriffs auf Mansurah wusste er auch den Meister des Templerordens, Guillaume de Sonnac, „ein weiser und umsichtiger Mann, der in Verhandlungen wie auch im Kriegshandwerk kundig und erfahren war“¹²¹⁰. In einem langen Monolog legt Guillaume Robert von Artois zahlreiche militärstrategische Gründe für seine Meinung dar.¹²¹¹ Damit spielt bei Matthäus der Templermeister die Rolle, die der Johanniterbrief denen zugedacht hat, die „erfahren im Kriegsgeschäft, ihm [Robert] höflich davon abrieten“¹²¹². Die Antwort, die Matthäus Robert in den Mund legt, ist charakteristisch für die tiefe Abneigung des Benediktiners gegenüber Franzosen und Templern. Der Bruder des Königs bezichtigt die Templer und Johanniter des „alten Verrates“¹²¹³ und der Abtrünnigkeit und provoziert den Ordensmeister derart, dass dieser wütend kundtut, dass sie als Templer keine Angst hätten, ihr Leben zu verlieren. Er befiehlt daraufhin seinem Standartenträger, das Banner zu entrollen und sich auf die Schlacht vorzubereiten.¹²¹⁴ In einer Art prophetischer Vorausschau weiß der Meister von Beginn an, wie der Kampf enden wird: „Unbesiegbar wären wir, wenn wir zusammenhalten würden, aber nun sind

1210 *Cui magister militiae Templi, vir quidem discretus et circumspectus, in negotiis quoque bellicis peritus et expertus*, CM 5, S. 148.

1211 So auch der Brief des Richard von Cornwall, CM 5, S. 167: *negantibus et non consulentibus Templariss, multas incommoditates de fatigatione et laesione corporum suorum necnon et equorum et alias assignantibus. Noluit autem dictus [comes] aliqua ratione redire nec sui, sed convitiis ortis ad dictum casale venientes hostes invaserunt viriliter.*

1212 *ab ipsis, qui in bellicis negotiis sensus haberent exercitados, civiliter satis corripetur*, CM 6, S. 192.

1213 Nicholson, Helen, *Steamy Syrian Scandals: Matthew Paris on the Templars and Hospitallers*, in: *Medieval History 2* (1992), S. 8–9.

1214 *Utquid, comes generose, habitum susciperemus religionis? Nunquid ut ecclesiam Christi everteremus, et proditionibus intendentes animas nostras perderemus? Absit, absit hoc a nobis, immo ab omni Christiano. [...] Explica et eleva signum nostrum et procedamus bellaturi ut hodie tam mortis quam Martis ambigua fata coexperiamur.* CM 5, S. 150.

wir unglücklich getrennt. Wir sind wie Sand ohne Leim; ungeeignet für die spirituelle Erbauung, ohne den Zement der Nächstenliebe.“¹²¹⁵

Wilhelm von Longuespée will die Situation beruhigen und rät dazu, dem Rat des Templers, diesem „heiligen und glaubwürdigen Mann“¹²¹⁶, zu folgen. Daraufhin sieht auch er sich dem Zorn Roberts und dem Vorwurf der Feigheit ausgesetzt. Ähnlich wie der Templermeister hat auch Wilhelm eine Vorahnung vom Ausgang der Schlacht, denn als Robert inmitten des Getümmels seine Fehlentscheidung realisiert, flüchtet er, wie von Wilhelm vorhergesehen, als erster vom Schlachtfeld und ertrinkt jämmerlich im nahegelegenen Fluss.¹²¹⁷

Der Fokus während der Schlacht ruht ganz auf dem Engländer Wilhelm von Longuespée.¹²¹⁸ Als einer der wenigen noch lebenden Kreuzfahrer trat er den Sarazenen tapfer entgegen und tötete trotz mehrerer verlorener Gliedmaßen zahlreiche Ungläubige. Schließlich „hauchte er sein Leben aus, bekrönt als offensichtlicher Märtyrer“¹²¹⁹.

1215 *Insuperabiles essemus, si inseparabiles permaneremus. Sed infelicitur dividimur, similes arenae since calce, unde inepti aedificio spirituali et caemento caritatis expaertes maceriaedepulsae consimiles erimus profecto ruinosi.* CM 5, S. 150.

1216 *Credamus igitur huic viro sancto et autentico,* CM 5, S. 150.

1217 Vgl. CM 5, S. 152–153; Noch bevor Robert die Flucht antritt, findet der Franzose Zeit für ein ausführliches Gespräch mit Wilhelm, in welchem er ihm rät, das Weite zu suchen, weil der Feind zu übermächtig sei. Wilhelm entgegnet, dass es Gott nicht gefallen würde, vom Schlachtfeld zu fliehen. „Er wolle lieber glücklich sterben, als unglücklich leben.“ *Non placeat Deo, ut filius patris mei fugiat pro aliquo Sarraceno. Malo feliciter mori, quam infelicitur vivere.* CM 5, S. 152.

1218 Vgl. Lloyd, William Longespee 1, S. 64–66.

1219 *Denuo post multos ictus et vulnera quae sustinuit, eliquato sanguine, cum jam caepisset deficere obrutus lapidibus, martyr manifestus animam coronandam exhalavit,* CM 5, S. 153. Dies und der nachfolgende Teil der Vision von Wilhelms Mutter Ela, die als Äbtissin von Lacock das Martyrium und die Auffahrt ihres Sohnes in den Himmel schaut, bilden die Grundlage für die Bekanntheit,

Obwohl die Informationen aus der Hand eines Johanniters stammen, spielt der Orden in der Überlieferung der Geschehnisse so gut wie keine Rolle. Wenn auch der Brief ganz offensichtlich als Vorlage für Teile der Erzählung von Matthäus diente, lassen sich etliche Textpassagen mittels der im Brief enthaltenen Informationen nicht erklären. Dabei sticht vor allem die positive Darstellung des Templerordens ins Auge. Nicht nur fußt sie nicht auf dem Schreiben des Johanniters, sondern ihr Vorhandensein in einer Überlieferung von Matthäus Paris ist auch gänzlich ungewöhnlich.¹²²⁰ Dennoch werden der Orden und sein Anführer mit heiligmäßigen Attributen bedacht und nehmen die Rolle der umsichtigen und erfahrenen Kriegsveteranen ein, wenn auch von keinem Martyrium der Templer die Rede ist.¹²²¹ Der Johanniterbrief kann demnach nicht die einzige Quelle für Matthäus gewesen sein.

Wilhelm von Longespée, die Templer und die englische Lesart der Ereignisse bei Mansurah fanden Eingang in ein anglo-normannisches Gedicht mit dem Titel *La Chanson de bon William Longespee*.¹²²² Wenn auch die erhaltenen Abschriften auf das Ende des 13. bzw. auf das beginnende 14. Jahrhundert zu datieren sind, so hatten Vorgängerversionen schon bald

die die Geschichte um Wilhelm von Longespée erlangt. Diese zweifelsohne interessante Überlieferungsgeschichte eines Martyriums steht an dieser Stelle allerdings nicht im Fokus, siehe: Lloyd, William Longespee 1 sowie id, William Longespee 2, S. 79–125.

1220 Zur Einstellung des Benediktiners zu den Templern, siehe: Nicholson, Steamy, S. 68–85.

1221 Ein derartiges Lob für die Templer ist einmalig in den Schreiben von Matthäus Paris. Die Ehre, sie zu Märtyrern zu machen oder sie für ihre Tapferkeit in der Schlacht zu loben, gewährt er ihnen jedoch auch hier nicht. Vgl. Nicholson, Steamy, S. 75–76.

1222 Eine kritische Edition des Gedichts findet sich im Anhang von Lloyd, William Longespee 2, S. 110–121.

nach den Ereignissen bei Mansurah zumindest in England große Verbreitung gefunden.¹²²³ Zum Zeitpunkt des Todes von Matthäus Paris im Jahr 1259 waren die Kernelemente der *Passio* Wilhelms bereits etabliert. Die Verwandtschaft der Texte legt nahe, dass der Bericht des Benediktiners eine maßgebliche Rolle in der Prägung und Verbreitung des Gedichts spielte.¹²²⁴

Die Gesprächsreihenfolge im Gedicht im Vorfeld der Niederlage entspricht der Struktur der Überlieferung in der *Chronica Maiora*. Nach dem erfolgreichen Überfall der Vorhut auf das muslimische Kontingent folgt die Episode des Kriegsrates, in welchem sich Robert für die Einnahme Mansurahs ausspricht. Auch in dieser Version sieht er sich einer Opposition gegenüber, die sich für Zurückhaltung einsetzt.¹²²⁵ Nach erneuten Widerworten Roberts ergreift der Meister des Templerordens, „ein guter Ritter“¹²²⁶, das Wort und warnt davor, die Hilfe Christi in der Schlacht nicht über Gebühr zu strapazieren.¹²²⁷ Im Gegensatz zur *Chronica Maiora* wirft Robert den Templern indirekt Verrat vor, indem er die Anschuldigung in die bekannte Allegorie des Wolfes im Schafspelz kleidet: „Bei uns tragt ihr immer Wolfshaut. Dabei solltet ihr allen vorangehen,

1223 Vgl. id, William Longespee 1, S. 53–57; Nicholson, Love, S. 77.

1224 Vgl. Lloyd, William Longespee 1, S. 56. Lloyd hält fest: „what makes William’s legend especially interesting is that it can be shown to have emerged within a very few years of his death, with Matthew Paris playing a leading role in its making.”

1225 id, William Longespee 2, Z. 35–63.

1226 *Dist li meister du Temple, li bon chevalier*, *ibid.*, Z. 69.

1227 *Mer Dieu de glorie! ben avomus espleitez,*

Honuré soit le roi Jhesu, qi si bein nous ad eadiez!

Saunez li n’ussumus ren conqis – il en soit honurez!

Ibid., Z. 82–84.

um Vorbild für andere in Sachen Tapferkeit zu sein.¹²²⁸ In höflichem Tonfall antwortete der Templer, dass „wir die Wolfshaut nicht tragen, wie dies die guten Menschen wissen“¹²²⁹. Entsprechend seien sie auch die ersten, die in die Schlacht reiten würden.¹²³⁰

Auch hier ist es Wilhelm, der den Templern zur Seite steht, indem er auf ihre Erfahrung im Kriegshandwerk hinweist und dafür den Hass Roberts auf sich zieht.¹²³¹ Als sie anschließend dennoch bewaffnet nach Mansurah reiten, erkennen die Christen die Falle. Feige ergreift Robert die Flucht und ertrinkt im Fluss. In beißender Ironie bezeichnet das Gedicht den Tod des französischen Bruders als *graunt martire*.¹²³²

1228 *Dist li count de Artoise: ‚Avoi, dan Templer! Totes jours pele de low volez od nous porter. Vous dussez par reson avant touz aller Doner alters ensample de bene travailler‘. Ibid., Z. 85–88; vgl. Nicholson, Templars, S. 100.*

1229 *‘Pele de low ne portumus nent, ceo sevent bone gent. Lloyd, William Longespee 2, Z. 90.*

1230 *Ja ne serrez si prest, ore vous alez ent,
Nous seroms lé primers, si le verrét coment’.*
Ibid., Z. 91–92.

1231 *Dist le count Longespee: ‚Overomus sagement:
Sarazins sunt fel et frus et felouns gentz.
Li meister dist son avis et mult savement,
Ke mult seet de guerre et bien nous aprent’.*
*Dist li count de Artoise qe mult fust surqidiers:
‘Ben poez estre engleis itel conseilers.
Ne lerromus ja pur voz ditez ne pur voz deners
Q’en irromus qere Sarazins par tere et par mers’.*
Ibid., Z. 93–100.

1232 *Li count de Artoise sur son graunt destrer
L’eschel de sa launce perçale primer.
N’avoit qore ne corage [de] plus demorer,
Tant fu fort asailli de fer et d’asser.
Le primer q’il encontra a tere fist tumber,
Puis s’en turna vers le flume, si s’en voit naier.*

Der Templermeister Guillaume de Sonnac schlägt sich in der Schlacht tapfer und tötet zahlreiche Feinde. Als sein Pferd getötet wird und auch ihm selbst zahlreiche Wunden zugefügt werden, stellt ihm ein Mitbruder ein neues Schlachtross zur Seite, sodass er mit dem Töten fortfahren kann. Dieser Templerbruder jedoch wird unter dem Arm von einer Lanze getroffen, woraufhin der Erzengel Michael seine Seele singend zu Christus ins Paradies geleitet.¹²³³ Darauf gerät auch der Meister immer stärker in Bedrängnis und Wilhelm eilt dem Templer zu Hilfe. Dieser aber, getroffen von einem vergifteten Pfeil, spürt, dass sein Ende naht.¹²³⁴ Er bekennt seine Sünden „und stirbt in voller Eile“ damit „seine Seele dem Herrn präsentiert“¹²³⁵ werden kann.

Während die nächsten Zeilen alleine dem anhaltenden Todeskampf Wilhelm von Longespées gewidmet sind, taucht in der finstersten Stunde des englischen Helden erneut ein Templer auf. Sein Name ist Richard von

De ceo qe li gens fist plus ne vous soi dire;

Sa alme est en enferm, en graunt martire.

Ibid., Z. 139–146; vgl. *ibid.*, S. 82, Anm. 146.

1233 *Parmy le corps desuz le bras li mist l'espee trenchaunt.*

L'alme enport seint Michel en parays chauntant,

Ou serra en glorie od Jhesu toutpussant.

Ibid., Z. 177–179.

1234 *Un Sarazin le sein of un dart envenomé,*

Si fist le meister un plaie qe fu large et lee.

Le meister senti mult bien qe a la morte fu naufré

Curt a les herberges ou furent herbergé.

Ibid., Z. 198–201. Die Erwähnung eines „vergifteten“ Pfeiles illustriert die Niederträchtigkeit und Feigheit der vom Feind eingesetzten Mittel.

1235 *Confés et repentaunt et acumené,*

Morut tut en haste, n'out plus demoré;

Sa alme fu richement a Dieu presenté.

Lloyd, William Longespee 2, Z. 202–204.

Askalon.¹²³⁶ Wilhelm hatte dem Gedicht zufolge bereits seinen linken Fuß verloren, als er nach besagtem Templer um Hilfe schrie.¹²³⁷ Dieser hob Wilhelm auf seine Schultern, ermutigte ihn im Namen Gottes und der Mutter Maria und so kämpften sie weiter und missachteten alle Aufforderungen der Muslime zur Aufgabe.¹²³⁸ Richard, Wilhelms „lieber Waffenbruder, der hartgesotten und tapfer war“¹²³⁹, schwört, ihn nie zu verlassen, solange er am Leben ist, und als Wilhelm endlich den Tod findet, wird auch er in den Tod entlassen.¹²⁴⁰

1236 Immer wieder wird statt des Vornamens Richard auch Wymound angegeben, vgl. *ibid.*, S. 84, Anm. 154.

1237 *Quant senti le count qe sun pee fu perdu,*

De son bon chival a tere est descendu.

Frer Richard appel de Aschalons: 'Ou es(t)-tu ?

Aiez ore, frer, nous avoms ore perdu'.

Ibid., Z. 361–364.

1238 *Le frer fust mult vaillant, ne se retraist arere,*

En conforta le count be en sa menere:

'Ne vous esmaiez, sire, Dieu ora tapriere

Et sa douce mere qe li ad tant chere'.

Frer Richard de Ascalon son chival out perdu,

Meint pleie en le nom Dieu avoit il resçu. [...]

Sur les espauls le frer se poa le Longespee,

L'espee trenchant en sa maien, ne out qe un pee. [...]

Un soldan dit a count: 'Rendé vous hastiment,

Ne poez aver duré enconter tant de gent.

Ibid., Z. 365–370, 377–378, 381–382.

1239 *Dunque dist le count a son cher compaignon,*

Qe hardi fust et vaillant, frer Richard d'Escalon,

Ibid., Z. 402–403.

1240 *'Tenoms ferm ensemble tant com nous vivom,*

Si vendums cher nostre vie einz qe nous murroum'.

'Volunters', dist li frer, 'par Jhesu le fiiz Marie!

Jammés vous defaudra[i] tanqe com ai la vie'. [...]

Die Zusammenschau der Passagen über die Templer in diesem Gedicht darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es nicht der Templerorden ist, der im Zentrum des Gedichts steht. Der strahlende Held ist der Engländer Wilhelm, als dessen treue Unterstützer die Templer in Erscheinung treten. Sie spielen die klassische Rolle des zweiten Helden eines *Chanson de Geste*, der tapfer an der Seite des Hauptdarstellers seinem Schicksal als Märtyrer entgegentritt.¹²⁴¹ Auch wenn den Ordensrittern an dieser Stelle nicht alle Aufmerksamkeit gilt, so ist im Vergleich zum eingangs vorgestellten Johanniterbrief dennoch auffällig, welche Entwicklung die Rolle der Templer bei al-Mansurah im öffentlichen Gedächtnis durchgemacht hat.

Der Bericht selbst ist in seinem Charakter legendär und vermittelt ein romantisches Bild des Ordens nach dem Typus eines Ritterromans.¹²⁴² In dieser Form nimmt der Verfasser falsche Fakten in Kauf, so zum Beispiel den Tod des Meisters, der bei dem Gefecht selbst eigentlich nicht ums Leben kam. Für den Zuhörer jedoch war dies kaum von Bedeutung und so vermag das Gedicht einen Eindruck davon zu vermitteln, welches Bild

*Ceo vit frer Richard, li hardi e alosé,
Qel coup le count donat a l'amirel devé,
Tantost se mist avant en mesmes le chivaché
Et sinqe Sarazins felouns il ad mort liveré. [...]
Frere Richard de Ascalon li hardi combataunt,
Sur le count che; naufré e senglaunt,
Put tote la terre de Fraunce n'eust alé avant.
Quant vit mort le count, mort se rend atant.
Ibid., Z. 404–407, 423–426, 447–450.*

1241 Vgl. Lloyd, William Longespee 2, S. 81.

1242 Vgl. Nicholson, Martyrum, S. 113.

der Templern als Märtyrer in den gehobenen Kreisen der Gesellschaft in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch vorherrschte.¹²⁴³

Es stellt sich die Frage, woher die Rolle der Templer als Märtyrer im Gedicht *Du bon William de Longespee* rührt, wenn der Johanniterbrief diese Informationen nicht enthält und die *Chronica Maiora* im Rückgriff auf eine frühe Version des Gedichts ebenfalls keine Verweise auf das Martyrium der Templer preisgibt. Das Gedicht lässt zwar Anleihen an die klassische Rolle der Templer in Verserzählungen der Epen und Romanzen des 12. und 13. Jahrhunderts ausmachen, in welchen die Templer häufig als Berater und erfahrene Ritter von Königen oder Großen des Reiches auftreten und an der Seite der Protagonisten als Ritter Christi gegen die Feinde des Glaubens kämpfen.¹²⁴⁴ Die Detaildichte der Darstellung und die Tatsache, dass schon der Johanniterbrief wie auch das Schreiben Richards von Cornwall, beide frei von derartigen literarischen Einflüssen, die Sequenz der Beratung und der Meinungsverschiedenheit überliefern, lassen aber daran zweifeln, dass sich die Rolle der Templer in der legendären Erzählung des Wilhelm lediglich aus den literarischen Konventionen nach dem Vorbild eines *Parzival* speiste.

Sehr wahrscheinlich gab es weitere Briefe. Es ist unwahrscheinlich, dass die Templer nach einer derartigen Niederlage keinerlei Berichte abgefasst haben sollen, die entweder zu weiterer Unterstützung aufrufen sollten, die Templer von der Schuld der Niederlage reinwaschen wollten oder schlicht darauf abzielten, die Ordensbrüder des Westens über die Ereig-

1243 Zum Wandel der Einstellungen zu den Templern nach 1250, siehe ead, *Templars*, S. 48–50, 98–100.

1244 Vgl. *ibid.*, S. 86–101.

nisse in Kenntnis zu setzen. Auch wenn keiner dieser Templerbriefe erhalten ist, so ist es dennoch glaubhaft, dass sich die Dominanz der Tempeler in der Historiographie bezüglich dieses Ereignisses aus eben solchen Briefen speiste. Die Propagandaerfolge der Tempeler nach den Ereignissen bei Cresson und Hattin haben gezeigt, dass dies kein Einzelfall wäre.

Die französische Überlieferung bezüglich Mansurah unterscheidet sich am auffälligsten in der Person des englischen Kreuzzugshelden Wilhelm von Longuespée, der in den französischen Texten sehr viel weniger prominent ist. Die Frage allerdings nach der Schuld Roberts von Artois, Bruder des französischen Königs, wird weniger kleingeredet, als dies zu vermuten stünde.

Vor allem der Text des *Méneſtreſ du Reims*, eines anonymen französischen Spielmanns aus dem Jahr 1260, scheut nicht vor scharfer Kritik an Robert zurück und steht damit in Kontrast zu Erzählungen aus den kapetingischen Kreisen.¹²⁴⁵

Der Text legt entsprechend seinem Genre keinen größeren Wert auf Authentizität oder Genauigkeit, sondern hat den Unterhaltungscharakter im Blick. Dennoch unterscheidet er sich konzeptionell kaum von den bisher besprochenen Texten:

Bevor sich die Vorhut vom Hauptheer trennt, ringt König Ludwig seinem Bruder Robert noch den Schwur ab, dass er mit der Überquerung des Flusses auf das Hauptheer wartet, nur um eben dieses Versprechen bei der Ankunft am Fluss zu brechen. Noch dazu erhält Robert von einem

¹²⁴⁵ *Récits d'un ménestrel de Reims au XIIIe siècle*, hg. von N. de Wailly, Paris 1876; vgl. Lloyd, *William Longespee* 1, S. 49.

Boten die Nachricht, dass der größte Schatz der Welt hinter den Mauern Mansurahs verborgen läge.¹²⁴⁶ Er muss, von Gier ergriffen, vom Tempelmeister an seinen Schwur und an die militärische Stärke der Sarazenen erinnert werden¹²⁴⁷, womit dieser sich zur Zielscheibe des Grafen macht, der den Gedanken formuliert, dass die Templer die Haut von Wölfen hätten, demnach feige seien und nicht sind, was sie vorgäben zu sein.¹²⁴⁸ Der Meister, „hartgesotten und tapfer“¹²⁴⁹, gerät angesichts dieser Vorwürfe in Rage und verkündet, dass er Robert überall hin folgen werden, denn er werde es niemals schaffen, den Ruf eines Templers zu schädigen.¹²⁵⁰ Es folgt die Prophezeiung des Meisters, dass das „Christentum aufgrund einer Entscheidung noch nie so viel verloren hat, wie es an diesem heutigen Tag verlieren wird“¹²⁵¹. Auf den Tod aller Beteiligten wird nicht weiter eingegangen, weil der Fokus der Geschichte auf der Schande Roberts liegt.

Die grundlegenden Elemente der Geschichte sind bekannt aus der englischen Mansurah Tradition. Zusätzlich malt der französische Autor den

1246 *Sire, se vous me vouliez croire, je vous feroie annuit gaaingnier le plus grant tresor dou monde, qui est en une vile qui a non la Mansorra, où toutes les genz de cest païe sont fui.* Ménestrel de Reims, S. 197.

1247 *Ha! sire, dit li maïstres dou Temple, que c'est que vous dites? Pour Dieu merci, vous ne savez que ce monte. Où vous cuiderez que Sarrezin soient desconfit, jà ne garderez l'eure, si en serez touz avironneiz. Mais pour Dieu, sire, atendons le roi qui doit enqui passeir; et vous, sire, li avez en couwent que vous ne vous mouverez devant qu'il soit passeiz.* Ménestrel de Reims, S. 197.

1248 *Hai, hai! dit li cuens, voirement ce dit on voir: Adés aura il en Templiers dou poil dou leu.* Ménestrel de Reims, S. 197.

1249 *Li maïstres, qui mout estoit hardiz et preuz,* Ménestrel de Reims, S. 197.

1250 *Voire, dit li maïstres [...], or chevauchiez queil part que vous voulez, et nous vous sivrons; ne jà, se Dieu plaît, ne porrez reprouveir à Templier nulle mauvestié,* Ménestrel de Reims, S. 197–198.

1251 *par teil couwent que onques la crestienteiz ne reçut si grant damage comme elle recevra encui en cest jour, si comme mes cuers le me devine.* Ménestrel de Reims, S. 189.

Aspekt der Schuld Roberts weiter aus und weiß nichts von Wilhelm von Longuespée zu berichten.

Schon in diesem ersten Text der französischen Überlieferungstradition zeigt sich, dass in Frankreich Informationen angekommen waren, die in gleicher Weise dominanten Bezug auf die Templer nahmen, wie die in England zur Verfügung stehenden Informationen. Zwar erwähnt der Johanniterbrief, dass ein Brief auch nach Frankreich ging, dieser sei allerdings „abgekürzt“¹²⁵² gewesen und enthielt nachweislich auch in der längeren, vorliegenden Version keine Aussagen über die Templer. Die Johanniterüberlieferung scheidet als Informationsquelle zu den Templern folglich aus.

Eine vor allem in der Templerforschung beachtete Quelle erhärtet den Verdacht, dass möglicherweise Briefe aus dem Templerorden die Darstellungen über die Schlacht bei al-Mansurah beeinflusst haben. Einsetzend mit dem Jahr 1229 erzählt das *Rothelin* Manuskript der Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus ebenfalls über Mansurah. Es entstand in der Gegend von Soisson und ist kurz nach der Abfassung des *Méneestrels* um 1261 entstanden.¹²⁵³

Im Gegensatz zu allen anderen Versionen weist der *Rothelin*-Text einen entscheidenden Unterschied auf: Der Protagonist ist weder Wilhelm von Longuespée noch der Meister des Templerordens. Ein gewisser Bruder

1252 *Hanc epistolam, sed in aliquibus abbreviatam, transmisimus fratribus in Francia commorantibus*, CM 6, S. 197.

1253 Vgl. Morgan, Margaret R, *The Rothelin continuation of William of Tyre*, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar, H. E. Mayer u. R. C. Smail, Jerusalem 1982, S. 251 sowie ausführlicher ead, *Chronicle*.

Giles, bezeichnet als *li granz coumanderrez du Temple*¹²⁵⁴, „ein guter Ritter, tapfer, hartgesotten und klug und erfahren in Angelegenheiten des Krieges“¹²⁵⁵, spielt die Hauptrolle. Alle Attribute, die in den oben beschriebenen Texten auf den Meister Guillaume de Sonnac Anwendung gefunden hatten, sind nun auf Bruder Giles übertragen. Er nimmt an der Besprechung der Barone teil, gibt den militärischen Rat, nicht weiter anzugreifen¹²⁵⁶, und entsprechend sieht auch er sich dem Vorwurf ausgesetzt, dass die Templer Wölfe im Schafspelz seien.¹²⁵⁷ Zudem schließt sich eine auffällige Parallele zum Text von Matthäus Paris an, denn ein weiterer Vorwurf lautet: „Wenn die Templer, Johanniter und alle anderen in diesem Lande nur wollten, dann wäre das [Heilige] Land schon lange eingenommen.“¹²⁵⁸ In einer weiteren Provokation wird des Templers Rat zur

1254 Manuscrit de Rothelin, S. 604.

1255 *Bonz chevalierz preuz et hardiz et saiges de guerre et clerveanz en tiex affaires*, Manuscrit de Rothelin, S. 604.

1256 *Bien disoit encorez frerez Giles qu'il avoient fait un des plus granz hardemenz et une des granz chevaleries qui fu faite, grant tenz avoit, en la terre d'Outre mer, et looit encorez que l'en se tra issist de lez les enginz des Sarrazins devant la chauciee ; car, se il chascoient einsint esparpillié et devisé, li Sarrazin se ralieroient ensemble et legierement les desconfiroient, car il n'estoient c'un pou de gent au regart des Sarrazins, qui la estoient assemblé.* Manuscrit de Rothelin, S. 604; Nicht allerdings bevor er den erfolgreichen Vorstoß der Vorhut gegen das kleine Sarazenenkontingent als *de plus granz hardemenz et une de granz chevaleries qui fu faite, grant tenz avoit, en la terre d'Outre mer* lobt.

1257 Diesen Vorwurf bringt Robert nicht selbst hervor, sondern ein Ritter aus seinem unmittelbaren Umfeld: *Ades i aura dou peu du leu*, Manuscrit de Rothelin, S. 604, wörtlich: „Darin befindet sich Wolfsfell“, siehe auch die Übersetzung von Shirley, Janet, *Crusader Syria in the thirteenth century: the Rothelin continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre text*, Aldershot 2005, S. 95.

1258 *Se li Templier et li Hospitalier et li autre qui sont de cest paiz vousissent, la terre fust ore grant piece a conquise.* S. 604; aus *Chronicon Hanoniense quod dicitur Balduini Avennensis*, in: MGH SS 25, S. 456 stammt die Aussage, dass das Heilige Land schon lange eingenommen wäre, wenn die Templer ihre Sache richtig machen würden, von einem Ritter namens Foukars de Merlo, der sagt:

Zurückhaltung als Feigheit gedeutet und man sagt ihm, dass er doch zurückbleiben solle, wenn er Angst habe.¹²⁵⁹ Wie in den anderen Versionen lässt er dies nicht auf sich sitzen und antwortet mit einer Prophezeiung: Er und seine Männer hätten keine Angst und man werde nicht zurückbleiben, aber wisset, so Giles, „keiner von uns erwartet, dass er zurückkehren wird [vom Schlachtfeld], weder ihr noch wir“¹²⁶⁰.

Natürlich behält Bruder Giles Recht und die Schlacht nimmt das bekannte Ende. In einer Art Liste werden am Ende die Toten aufgezählt, unter ihnen auch *Guillaume Longue Espée, qui quenz estoient de Salobierez en Angleterre*.¹²⁶¹ Die Quelle deutet an, von wem Berichte über die Schlacht stammen könnten, denn als Überlebende werden ausschließlich Templer genannt: „Von allen Templern, die in die Schlacht ritten, sind alle umgekommen, außer vier oder fünf, die ganz alleine entkommen konnten.“¹²⁶² Anders als im Gedicht über Wilhelm von Longuespée wird auf die Details des Todes nicht eingegangen und ein Martyriumsgedanke wird in diesem Zusammenhang nicht formuliert.

que li Templier ne volroient mie que la terre fust gaaignie, et li loa que on cachast avant tant com la vicoire duroit. Siehe auch Demurger, Templer, S. 224–225.

1259 *et dist a frerez Gile que se il avoit pouour que il demouast,* Manuscrit de Rothelin, S. 604.

1260 *Frerez Giles respondi en tel maniere: Sire, ne je ne mi frere n'avonz pas paour. Ne nous ne demoronz pas. Aincoiz ironz oveques vous, mes sachez bien vraiment que nous doutons que nous ne vous n'en revenons ja.* Manuscrit de Rothelin, S. 604–605.

1261 Manuscrit de Rothelin, S. 605–606.

1262 *Et tuit li Templier qui la firent, si que il ne n'l demoura que .III. ou .v. tant seulement;* Manuscrit de Rothelin, S. 606; dies ist nicht richtig, denn viele der Gefangenen, inklusive des Königs, konnten freigekauft werden.

Ein weiterer Bericht verdient noch Aufmerksamkeit, denn er wurde von Jean de Joinville verfasst, einem Grafen und engen Vertrauten des französischen Königs Ludwig. Auch wenn er seine Biographie des französischen Königs erst 60 Jahre nach den Ereignissen aufzeichnete, sind die darin enthaltenen Darstellungen doch von großer Genauigkeit und hoher Authentizität.

In diesem Bericht tritt dem Leser ein weniger aufgeladenes Narrativ entgegen.¹²⁶³ Nach Jean gab es keinen echten Streit zwischen den Templern und Robert von Artois, sondern vielmehr eine Art Kommunikationsproblem, in welchem der Vorwurf der Gier Roberts mitschwingt. Demnach hätten sich die Templer von Robert übergangen gefühlt, weil dieser, lediglich das zweite Kontingent der Vorhut führend, die eigentliche Vorhut der Templer überholt hätte, um den Feind zu jagen.¹²⁶⁴ Die Templer benachrichtigten den Grafen, dass sie es als Beleidigung auffassen würden, nicht die Vorhut übernehmen zu dürfen, obwohl der König sie damit beauftragt hatte.¹²⁶⁵ Als keine Antwort kam (unter anderem, weil ein Ritter aus dem Gefolge Roberts taub war und die Templer nicht verstehen

1263 Dies natürlich aus gutem Grund, denn Robert von Artois, der Schuldige in allen anderen Berichten, war Bruder des französischen Königs, dessen Biographie er verfasste. Zudem versuche Ludwig seinen Bruder heiligsprechen zu lassen, was aus verschiedenen Gründen scheiterte, vgl. Smith, *Martyrdom*, S. 190.

1264 *L'on avaoit ordenei que li Temples feroit l'avant-garde, et li cuens d'Artois averoit la seconde bataille après le Temple avint ainsi que si tost comme li cuens d'Artois ot paassei le flum, il et toute sa gent ferirent aus Turs qui s'enfuioient devant aus.* Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis, Credo et lettre à Louis X*, hg. von N. de Wailly, Paris 1874, S. 118–120.

1265 *Li Temples li manda que il lour fesoit grant vileinnie, quant il devoit aller après aus et li aloit devant ; et li prioient que li les laissast aller devant, aussi comme il avoit estei acordei par le roy.* Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, S. 120.

konnte) dachten die Ritter des Ordens, sie würden große Schmach erleiden, wenn sie zurückblieben und ihrer eigentlichen Aufgabe nicht nachkommen würden. Daraufhin folgten sie dem Grafen in den sicheren Tod.¹²⁶⁶

Der Bericht zeigt sich unabhängig von der oben analysierten Überlieferungssituation, denn er lässt grundsätzliche Elemente missen. Dies könnte darin begründet liegen, dass der Autor selbst Teilnehmer des Kreuzzuges war, damit auf eigene Erfahrungen bauen konnte und zudem nach eigener Aussage mit dem Meister des Templerordens nach der Schlacht das Zelt teilte, was seinen Aussagen große Glaubwürdigkeit verleiht.¹²⁶⁷ Sein Text bildet damit einen glaubwürdigen Hintergrund zur teils stark legendenhaften Überlieferung der Rolle der Templer in dieser Schlacht und einen guten Vergleich, um den Grad der Narration sichtbar werden zu lassen, welchem die Texte der frühen Überlieferungstradition unterlagen.

Eine Übersicht über die konstitutiven Erzählelemente der Schlacht bei Mansurah in der besprochenen Historiographie ergibt folgendes Bild:

1266 *Or avint ainsi que li cuens d'Artois ne lour osa respondre, pour mon signour Fourcaut dou Merle qui le tenoit par le frain; et cis Fourcaus dou Merle, qui mout estoit bons chevaliers, n'oiot chose que li Templier deissent au conte, pour ce que il estoit sours; et escrioit: „Or à aus, or à aus!“ Quant li Templier virent ce, il se penserent que il seroient honni se il lessaient le conte d'Artois aller devant aus; si ferirent des esperons, qui plus plus et qui mieux mieux, et chacierent les Turs, qui s'enfuioient devant aus, tout parmi la ville de la Massoure jusques aus chans par devers Babiloine.* Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, S. 120.

1267 *Nous lour courumes sus, li maïstres dou Temple et je; et il s'enfuirent, et la tente demoura à nostre gent.* Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, S. 136; so auch Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 223, Anm. 23.

	Englische Tradition		Französische Tradition			
	Johanniter- brief nach 7. Mai	<i>Chronica Mai- ora</i> 1250-1256	<i>Du bon William de Longuespée</i> 1250-1300	<i>Ménestrel de Reims</i> ca. 1260	<i>Rothelein</i> Conti- nuation ca. 1261	Jean de Joinville ca. 1305
Abfassung	nach 7. Mai	1250-1256	1250-1300	ca. 1260	ca. 1261	ca. 1305
Protagonisten						
Wilhelm von Longuespée	X	X	X		X	
Ordensmeister (Templer)	X	X	X	X		X
Bruder Giles (Templer)					X	
Streit	X	X	X	X	X	X
Vorwürfe Roberts an die Temp-	X	X	X	X	X	
Verrat/Feigheit		X			X	
HL wäre lange eingenom-		X			X	
Wolf im Schafspelz			X	X	X	
Prophezeiung von		X		X	X	
Wilhelm v. Longuespée		X				
Ordensmeister (Templer)		X		X		
Bruder Giles (Templer)					X	
Tod der Tempeler	X	X	X	X	X	X
bezeichnet als Tod	X			X	X	
bezeichnet als Martyrium			X			

Tabelle 2: Textvergleich der Überlieferungen zur Schlacht bei al-Mansurah 1250

Die Zusammenschau zeigt, dass vor allem zwei Texte aus der Reihe hervortreten. Sowohl der Brief der Johanniter wie auch die Überlieferung des Jean de Joinville bestechen vor allem durch die Absenz erzähltechnischer und stilistischer Elemente. Beide überliefern eine Meinungsverschiedenheit innerhalb der Führungsriege der Vorhut der christlichen Streitkräfte, sparen jedoch die Details aus. Diese sind es aber, die in den anderen betrachteten Quellen dazu genutzt werden, eindeutig Stellung für die Templer und/oder Wilhelm von Longuespée und gegen Robert zu beziehen. Auch wenn das Ausmaß der Ausarbeitung, die Rolle des englischen Adligen Wilhelms und die Schuldzuweisung an Robert variieren, so sind die englischen und französischen Texte doch zweifelsohne verwandt und bauen auf einem gemeinsamen Ursprungstext auf.

Die Verwandtschaft zeigt sich vor allem anhand eindeutig zu identifizierender, durch die Quellen hindurch rekurrierender Erzählelemente. Auffällig ist die allgemeine Kritik am Wirken des Templerordens insgesamt, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gesellschaftlich nicht unüblich war.¹²⁶⁸ Seine Mitglieder seien feige in der Schlacht, was einem Verrat am Christentum und ihrer eigenen Profession gleichkäme. Kreuzzugsmüdigkeit und der Zweifel am Sinn der Kreuzfahrt selbst drücken sich mehrfach in dem Vorwurf aus, dass das Heilige Land längst eingenommen wäre, würden die Kreuzritter, allen voran die Templer, sich nur richtig dafür einsetzen. Gleich drei Quellen kennen den sehr spezifischen Vorwurf an die Templer als Wölfe im Schafspelz, sowohl in der französischen wie auch in der englischen Überlieferung.

¹²⁶⁸ Nicholson, *Templars*, Kapitel 2–4, S. 15–78.

Wie die vorangegangenen Beispiele der Berichte über Cresson und Hattin weist auch die Überlieferung zu Mansurah Textprinzipien und –mechanismen auf, die im Martyrium von Ordensmitgliedern münden. Dieses bekannte Spiel von Vorwurf und Rückantwort, von Beleidigung und anschließendem Treuebeweis durch den Märtyrertod, diese sorgfältige Form der Berichtskonstruktion, legt nahe, dass der Überlieferungskern in Form eines Briefes oder ausgearbeiteten Berichts aus Händen oder dem Umfeld des Templerordens stammt – ähnlich wie es in der Überlieferung zu Cresson im IP der Fall war.¹²⁶⁹ Aussagen aus dem Templerorden selbst stützen zudem den in den Berichten überlieferten Widerspruch der Templer gegen die Vorgehensweise des königlichen Bruders und zeigen, dass innerhalb des Ordens eine *memoratio* Tradition zu Mansurah existent war. Jacques de Molay selbst, der letzte Meister des Ordens, erinnert sich bei seiner Befragung durch die königlichen Beamten im Zuge des Prozesses an das Opfer seiner Brüder 1250: „Und der Graf von Artois, der im Kampf gestorben ist in den Gebieten jenseits des Meeres, wollte, dass die Templer Teil der Schlachtreihe in seiner Vorhut seien, und wenn der Graf dem Meister geglaubt hätte, wären der besagte Graf, der Meister und die anderen alle nicht umgekommen.“¹²⁷⁰

1269 Möglicherweise verweist auch die falsche Überschrift zum Johanniterbrief bei Matthäus Paris auf die eigentliche Existenz von Templerbriefen, *Eventus infortunii transmarini secundum Templariorum mandatum*; auch Lloyd vermutet, dass es Berichte der Templer gegeben haben muss, Lloyd, William Longespee 2, S. 67.

1270 *et quod ex hoc comes Atrabensis, quando fuit mortuus in partibus ultramarinis, in prelio, voluit quod dicti Templarii essent in acie sua in ante-garda, et si credidisset dictus comes Magistro dicti ordinis qui tunc erat, predicti comes, Magister et alii non periissent, et quod dictus magister qui tunc erat, dixit quod non crederet quod ipse hoc diceret nisi propter bonum, quia sequendo consilium dicti comes ipse moreretur in prelio et predictus comes una cum aliis.* Procès 1, S. 44.

Die Beeinflussung zahlreicher Quellen zugunsten der Templer spiegelt wider, dass die Überlieferung des Ordens zum Geschehen in Mansurah sich offensichtlich erfolgreich durchgesetzt hat. Dies lässt Rückschlüsse auf einzelne Elemente einer möglichen Templerversion zu. Dieser These eines Templerbriefes steht nicht entgegen, dass der Orden in seiner eigenen Überlieferung mitunter harsch attackiert wird. Im Gegenteil: Es ist davon auszugehen, dass der Text den Orden von der Schuld der Niederlage reinwaschen wollte. Weil gerade seine Mitglieder Teil der Vorhut waren und zugleich auf die anhaltende zeitgenössische Kritik reagieren wollten, zeigt sich das propagandistische Geschick des Ordens.¹²⁷¹ Indem beide Elemente aufgenommen und im Verlaufe der Erzählung legitimiert bzw. widerlegt werden, zeigte sich der Orden besorgt um sein Bild in der Öffentlichkeit und ergriff entsprechende Schritte.¹²⁷² Ein weiteres Mal wird das Martyrium im Dienst des Christentums als politisches Argument verwendet, mit dem Resultat, sich in der Historiographie durchzusetzen und politische Gegner effektiv zum Schweigen zu bringen. Offensichtliche Fehler, die mit fortschreitender Überlieferung Einzug hielten, so zum Beispiel der angebliche Tod des Meisters, waren für den Erfolg der politischen Arbeit irrelevant, denn der Aussagegehalt der Geschichten blieb der gleiche. Nach wie vor, so die Botschaft, geben die Templer ihr

1271 Vgl. Lloyd, William Longespee 1, S. 68: „Members of the military orders would have been concerned, quite naturally, to pin the blame for the disaster at Mansurah upon Robert of Artois, thereby exculpating themselves. The Templars, in particular, had much to play for, since their division formed a considerable part of the vanguard; their anxiety to protect themselves undoubtedly lies behind the reports of the altercation of their master and Artois once they had crossed the ford.” Zu den Orden als habsüchtige Einrichtungen, die den Zwecken der Kreuzfahrt im Heiligen Land entgegenwirken, siehe: Nicholson, Templars, S. 81–84.

1272 Vgl. Nicholson, Templars, S. 101.

Leben für das Christentum. Dass der Vorgang des Martyriums der Tempeler nur im Falle des Gedichts über Wilhelm von Longuespée detailliert ausgearbeitet worden ist, muss ebenfalls nicht wundern, denn Anliegen des Textes war es, deutlich klar zu machen, dass die Niederlage nicht Schuld des Ordens war. Die Betonung der Widrigkeit der Umstände und die Herausstellung der Vorbildlichkeit der Tempeler im Angesicht offensichtlicher Ungerechtigkeit erzeugte bei den Lesern oder Zuhörern Empathie, sodass der Tod an sich zwar folgen, nicht notwendigerweise aber ausgeschmückt überliefert werden musste.

Der propagandistische Erfolg nach Mansurah gab den Templern Recht, denn er hatte nachhaltig positive Wirkung auf die Fremdwahrnehmung des Ordens nach 1250. Für die Folgezeit existieren auffällig wenige abschätzige Geschichten über die Tätigkeit des Ordens im Heiligen Land.¹²⁷³

4.4.2.4 Textkritischer Exkurs: der Streit, die Prophetie und das Wunder

Die Untersuchung zu al-Mansurah (s.o. Kapitel 4.4.2.3) lädt dazu ein, den Blick auch bei den Berichten zu Cresson und Hattin auf die Textstruktur der Vorgeschichte des jeweiligen Martyriums zu lenken, zieht doch die Mansurah Überlieferung einen Großteil ihrer Wirkkraft nicht aus dem Martyrium selbst, sondern aus den Umständen und Ereignissen im Vorfeld der Niederlage.

¹²⁷³ Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 99; ead., *Knights*, S. 159

Die erzählerische Hinführung zum Templermartyrium bei der Beschreibung der Schlacht von Cresson im Jahr 1187 folgt auffällig bekannten Mustern, die allerdings nicht im *Itinerarium Peregrinorum*, sondern in den *Lyon Eracles*, dem wohl aufschlussreichsten Manuskript aus der Reihe der Fortsetzungen der Chronik des Wilhelm von Tyrus, zu finden sind.¹²⁷⁴ Die Ereignisse vor der Schlacht gleichen bei genauerem Hinsehen in bemerkenswerter Weise denen bei al-Mansurah. Den Auftakt bildet auch hier die Episode eines Streites, in welchem der Meister Gerhard de Ridefort selbst die Rolle des Antagonisten spielt.¹²⁷⁵ Dieser will den Angriff reiten, während der spätere Märtyrer ihn mit weisen Ratschlägen davon

1274 Siehe Morgan, *Chronicle*, S. 19 und 76–97.

1275 Dass ausgerechnet der Meister Jacquelins, Gerhard de Ridefort, als Antagonist der Geschichte auftritt, ist vermutlich der Einstellung Ernouls und seines Herren Balian von Ibelin Gerhard gegenüber selbst geschuldet, die exemplarisch zusammengefasst sei durch Ernouls Aussage, dass er zwar ein guter Ritter gewesen sei, aber alle bevormundete und sie schlecht behandelte: *Le devant dit maister estoit bon chevalier, et seur de son cors, et mesprisoit toutes autres genz*, *Cont. Guillaume de Tyr*, S. 39. Ausführlich dargelegt wird die Einstellung Ernouls gegenüber Gerhard von Barber, *Reputation*, S. 111–119, bes. 112–114; vgl. auch Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 112 und Morgan, *Chronicle*, S. 41–46. Es wurde schon erwähnt, dass Gerhard selbst verantwortlich war für die Nachrichtenübermittlung nach der Niederlage bei Cresson, s.o. Kapitel 4.4.2.1. Geht diese ausgearbeitete Episode tatsächlich auf Templer zurück, so spielte Gerhard in dieser Version ursprünglich sicherlich nicht den Gegenspieler zu seinem eigenen Ordensbruder. Marion Melville sieht diese Episode als Beleg dafür, dass gerade die jüngeren Ordensbrüder Aversionen gegen ihren Ordensmeister hegten, vgl. Melville, *vie*, S. 108–109. Wie die Ausführungen darlegen, handelt es sich hier meines Erachtens allerdings vielmehr um ein Stilmittel, das auch in anderen Kontexten immer wieder auftaucht und spezifische Funktion besitzt.

abzubringen versucht.¹²⁷⁶ Gerhard begegnet ihm ebenfalls mit Provokationen. Jacques de Maillé könne ja zurückbleiben, wenn er Angst habe und feige sei.¹²⁷⁷

Der nächste Schritt ist ebenfalls aus der Überlieferung zu al-Mansurah bekannt, denn auch Jacques de Maillé beantwortet die Demütigung mit einer Prophezeiung. Demnach werde er selbst wie ein Mann sterben, Gerhard aber werde wie ein Verräter fliehen.¹²⁷⁸ Der Märtyrer behält recht und seine Prophezeiung erfüllt sich, denn Jacques kommt heldenhaft ums Leben, während Gerhard de Rideford als einer der wenigen lebend entkommt.

Die Elemente Streit und Prophezeiung dienen gleichermaßen der Erhöhung des zukünftigen Märtyrers. Vor allem das Erzählelement der Prophetie kann sich auf eine lange Tradition im frühen Christentum berufen. Bereits die frühchristlichen Märtyrerakten haben Kenntnis davon, dass die Vollendung des Märtyrers und seine besondere Nähe zu Gott schon zu Lebzeiten durch gleichsam wunderbare Andeutungen und Voraussichten erahnbar wird.¹²⁷⁹ Diese johanneische Überzeugung war im 12. Jahrhundert nicht unbekannt, denn auch Bernhard von Clairvaux kennt in der Vita des Malachias die prophetische Begabung als Zeichen

1276 *Il ne vost coire le conseil dou maistre del Hospital frere Rogier des Molins, ne de frere Jaque de Mailli*, Cont. Guillaume de Tyr, S. 39.

1277 *il parloit come home qui baoit a fourir*, Cont. Guillaume de Tyr, S. 39.

1278 *li respondi qu'il ne s'en fuiroit mie le bataille, ainz remaindroit ou champ come pseudome, et il s'en fuiroit come mauvais et recreant*, Cont. Guillaume de Tyr, S. 39.

1279 Vgl. Baumeister, Anfänge, S. 303. Siehe z.B. Martyrium des Polikarp

von Heiligkeit.¹²⁸⁰ Diese Voraussicht beinhaltet eine dezidiert christologische Komponente, denn in den sogenannten Leidensweissagungen hatte Jesus selbst seine bevorstehenden Leiden und den Tod vorausgesehen.¹²⁸¹

Die politischen Implikationen des Streit-Elements wurden bereits anhand der Berichte zu Mansurah erläutert (s.o. Kapitel 4.4.2.3). Durch die gezielte Aufnahme zeitgenössischer Kritik am eigenen Orden und dessen Widerlegung im weiteren Verlauf gelang es dem Orden, sich reinzuwaschen vom Makel der Schuld an der Niederlage und im gleichen Atemzug den Dienst des Ordens am Christentum herauszustellen.

Weitere Parallelen zeigen sich auch in der eigentlichen Schlachtenbeschreibung. So wird sowohl Jacques de Maillé als auch den Templern bei al-Mansurah in der Gedichtüberlieferung des *Du bon William de Longespee* in aussichtsloser Lage die Gefangenschaft angeboten. Auch der Grund hierfür ist vergleichbar, denn beide Male sind die Muslime beeindruckt von der Standhaftigkeit und der Todesverachtung ihrer Feinde. Auffällig ist, dass diese Episoden keinerlei Einfluss auf den Verlauf der Geschichte an sich haben. Vielmehr dienen diese narrativen Elemente dazu, die vollkommene Überlegenheit des Christentums zur Schau zu stellen: Die Helden sind derart frei von Zweifel und fest im Glauben, dass sie sich im Wissen um ihre Erlösung selbstbewusst dem Tod überantworten – trotz der Option überleben zu können.

1280 Dinzelbacher, Konzept, S. 119; Bernardus Claraevallensis, *Vita sancti malachiae episcopi*, in: SBO 3, S. 307–378.

1281 Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34

In anderer Form tritt der Gedanke der angebotenen Aufgabe bei den Templermärtyrern von Hattin auf. Die Geschichte muss notwendigerweise auf andere Textbausteine zurückgreifen, weil sie nicht im Setting einer tobenden Schlacht stattfindet. Aber auch hier zeigen sich die Muslime beeindruckt, allerdings erst, als ihnen durch das auf den Tod folgende Wunder klar wird, dass die getöteten Christen direkt von Gott gesegnet sind: Die himmlischen Lichtstrahlen, die drei Tage und drei Nächte auf die unbegrabenen Leichen strahlen, sind Zeichen „der Verwirrung und Schande der Ungläubigen“¹²⁸².

Der Textbaustein des Wunders ist durchgängig in den Berichten anzutreffen. Er ist klassisches Zeichen des Wohlwollens Gottes und symbolisiert die Annahme des Opfers durch den Herrn.¹²⁸³ Die Berichte zu Cresson und Hattin wissen ebenfalls von einem Lichtstrahl, der die Märtyrer umgibt, und das englische Gedicht zu Mansurah berichtet von Engelsercheinungen, die die Seelen der Toten direkt in den Himmel befördern.

Die offensichtlichen Parallelen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass kein einziger der gesandten Briefe des Templerordens bezüglich der diskutierten Schlachten erhalten ist. Die verschiedenen genannten Elemente finden sich in den Nachfolgequellen verstreut wieder und waren von solchem narrativen Wert, dass sie weiter tradiert wurden. Nicht zuletzt waren sie für die Zeitgenossen lesbare und verständliche Symbole,

1282 *And the Sultan ordered that he also should be killed; and when they killed him, light descended on them from heaven [and shone] for three days, to the confusion and shame of the infidels and to the glory of the believers.* der Nersessian, *Armenian Chronicle*, S. 152.

1283 Vgl. Baumeister, *Anfänge*, S. 303.

die einerseits die intendierte Botschaft über den Orden vermitteln konnten, andererseits aber den literarischen Konventionen der Zeit entsprachen.

Die stilistischen Textbausteine könnten dem Leser etwa folgende Botschaft übermittelt haben: Ritter des Templerordens handeln in jeder noch so widrigen Situation vorbildlich und geben sich hin zum Wohle des Christentums. Sie bringen ihre Erfahrungen im Kriegshandwerk ein (=Ratschlag), ordnen sich aber dennoch unter und verstoßen nicht gegen die gesellschaftliche Hierarchie (=Streit). Durch ihre Nähe zu Gott wissen sie im Vorfeld bereits vom Ausgang der Schlacht und ihrem eigenen Tod (=Prophezeiung), verweigern trotz dieses Wissens nicht ihren Gehorsam (=Schlacht). Ihre Tapferkeit als Christen bringt ihnen sogar die Bewunderung ihrer ungläubigen Feinde ein (=Angebot der Aufgabe), weil sie aber auf Gott vertrauen, wählen sie dennoch den Tod (=Martyrium). Die logische Konsequenz ist ihr gerechter Lohn und die Sichtbarmachung ihrer Großtat für Christen und Heiden gleichermaßen (=Wunder; Bestätigung Gottes).

Derart kondensiert tritt die Bedeutsamkeit des Elementes Martyrium deutlich zu Tage. Unabhängig vom Grad seiner Ausarbeitung verliert der Mechanismus derartiger propagandistischer Berichte ohne den Abschluss des Todes im Martyrium vollständig seine Wirksamkeit. Alles Gerede im Vorfeld ist von geringem Nutzen, wenn der endgültige Beweis durch die Tat nicht folgt.

4.4.2.5 Zusammenfassung: Martyrium und Individuum

Die ursprünglichen Informationen zu den Berichten der Templermärtyrer von Cresson, Hattin und al-Mansurah stammen mit großer Wahrscheinlichkeit in allen drei Fällen aus dem nahen Umfeld des Ordens selbst. Obwohl ihre ursprüngliche Form unklar ist, weil die Originalbriefe und Berichte aus dem Orden verloren sind, zeichnet sich durch die Schriften ordensfremder Autoren ein ausreichend scharfes Bild, welches Rückschlüsse auf Funktionsweise, Einsatzfelder und Wirksamkeit des Konzepts Martyrium im Templerorden zulässt.

Erfolgreiche Martyriumsberichte waren demnach in der Regel an spezifische Ereignisse geknüpft.¹²⁸⁴ Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Ereignisse ausschließlich, zumeist außerordentlich verheerende Niederlagen waren, die allesamt von weitreichender politischer und militärischer Bedeutung waren. Rückschläge von gesamtchristlicher Relevanz garantierten den Berichten eine enorme Reichweite, sorgten für ihren Eingang in die bekanntesten christlichen Chroniken ihrer Zeit und generierten eine Plattform, die bis an die äußersten Ränder des Christentums reichte. Seine größte Popularität erlangte der Orden also bei Gelegenheiten, die die ritterlich-monastische Gemeinschaft nahezu an den Rand ihrer vollständigen Auslöschung brachten. Einzig die Niederlage bei La Forbie bildet hierzu eine bemerkenswerte Ausnahme.

Weil Erzählungen über tapfere, aber ohne Verluste kämpfende Templer wenig publikumsträchtig waren, musste sich auch das öffentliche Bild

¹²⁸⁴ Wenige Ausnahmen hierzu sind lediglich bekannt, die in aller Regel die Form von Exempeln annahmen, siehe hierzu Kapitel 4.4.4.

zugunsten der Templer als Gemeinschaft der Märtyrer entwickeln. Dieses öffentliche Bild jedoch kollidierte mit anderen Erfahrungen, die man mit dem Orden gemacht, und anderen Erzählungen, die man über Tempeler vernommen hatte. Immer wieder tritt das Idealbild des Märtyrers in der Historiographie in Konkurrenz zu den Vorwürfen von Gier, Falschheit und Egoismus, unterlag diesen in den Erzählungen oft, erlangte aber bisweilen auch die Oberhand. Die exemplarische Analyse der drei Berichte zeigt, dass die Templer sich dieser Tatsache bewusst waren und ihr Rechnung trugen, indem man die kursierenden Vorwürfe aufgriff und aktiv bekämpfte. Die Bereitschaft zum Martyrium bildete hierbei das Werkzeug erster Wahl, denn niemand konnte an der Aufrichtigkeit von Christen zweifeln, die bereit waren, ihr Leben für den Glauben zu geben.

Zusätzlich lassen sich Rückschlüsse auf Verständnis und Dynamik des Themas Martyrium innerhalb des Ordens ziehen. Obwohl in jedem der Beispiele eine große Anzahl an Ordensrittern zu Tode kommt, zentrieren sich die Erzählungen ausnahmslos auf ein Individuum, welches als strahlender Märtyrer alle anderen übertrifft. Ein Einzelschicksal ist es, welches bis zum letzten Atemzug beschrieben wird und welches das Mitgefühl der Zuhörer wecken soll. Die schiere Masse an Toten, die eigentlich auch als Märtyrer zu bezeichnen waren, weil sie im Kampf gegen die Ungläubigen gestorben sind, wurde als ineffizient in der Vermittlung der intendierten Botschaft erachtet.

Die dem Konzept Martyrium innewohnende Logik verlangt nach Helden, nach einzelnen übermenschlichen Streitern, die aus der Masse hervorstechen und heiligengleich und in Mimesis mit Christus selbst das unsäg-

lich Schreckliche und Strahlende des Märtyrertodes gleichermaßen repräsentieren. Damit steht das Konzept des Martyriums in seinem Innersten im Widerspruch zu einem *per definitionem* egalitären Gemeinschaftsprinzip wie es in einem geistlichen Orden vorherrschte.

Möglicherweise erklärt die Kenntnis dieses grundsätzlichen Prinzips, warum die heldenhaften Individuen der großen Schlachten in der Geschichte des Ordens in ihrer Identität stark nebulös bleiben, bzw. *de facto* nicht zu identifizieren sind. Sie sind stilisiert, mögen vielleicht echte Vorbilder gehabt haben, deren Identität allerdings namentlich wie auch charakterlich hinter dem idealen Ritter des Berichts verblassen.

Tatsächlich waren die Einfluss- und Steuerungsmöglichkeiten des Ordens auf die Tradierung der Geschichten über Märtyrer aus den eigenen Reihen begrenzt. Geht man davon aus, dass Bruder Giles bei der Schlacht von Mansurah einer dieser stilisierten, von den Templern eingeführten Charaktere war, der stellvertretend für das Opfer des Ordens stehen sollte, so zeigt sich, dass sich dieser nicht durchgesetzt hat. Der Rothelin Text kennt als einziger seinen Namen. Alle anderen Quellen sprechen vom Ordensmeister als Hauptakteur. Dass Jacques de Molay 60 Jahre später bei den Verhören ebenfalls vom Meister als Handelnden spricht, illustriert lediglich, dass es sich dabei um Stilisierungen handelte, die für die Propaganda gedacht waren.

Die Martyriumsberichte kommen in ihrer Gesamtschau dem Kerngedanken des Martyriums nach, denn sie hatten im wahrsten Sinne Zeugnisfunktion und führten der Christenheit die Einsatzbereitschaft und die Treue der Templer zu ihrem Gelübde des Martyriums vor Augen.

4.4.3 Das Martyrium in zwei Jahrhunderten Ordensgeschichte

Vorangegangene Beispiele von Perspektivität und Propaganda in Martyriumserzählungen sind lediglich Präzedenzfälle eines Phänomens, welches sich in ähnlicher Form in der Ordensgeschichte immer wieder findet. Bis auf geschilderte Ausnahmen ist der Templerorden im 12. Jahrhundert alleiniger Vertreter einer zum Martyrium bereiten Ordensgemeinschaft. Dies sollte sich allerdings mit der Entstehung und Etablierung ähnlicher Orden, insbesondere der Johanniter und dem Deutschen Orden, langfristig ändern.

4.4.3.1 Das 12. Jahrhundert

Bis in die 1150er Jahre hinein ist die Opferbereitschaft der Templer noch keine Konstante der breiteren öffentlichen Wahrnehmung, denn sie findet noch wenig schriftlichen Niederschlag jenseits informierter klerikaler Kreise (s.o. Kapitel 4.2). Dies mag nicht zuletzt an der geringen Bekanntheit eines neu gegründeten Ordens liegen. Obwohl die Templer spätestens im Jahr 1129 bei der Schlacht von Damaskus militärisch involviert waren und Verluste erlitten, zeigt sich dies nicht in den Quellen.¹²⁸⁵ Auch ein Gefecht mit Templerbeteiligung bei Montferand 1137 ist bekannt, die Überlieferung diesbezüglich jedoch wenig aussagekräftig. Zwar hatte die Auseinandersetzung den Tod einer großen Anzahl an Kreuzfahrern zur Folge, darunter auch Templer, jedoch gibt es keine Aussagen über die

¹²⁸⁵ Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 35; Phillips, *Hugh*, S. 141–147.

Opfer im Allgemeinen oder gar über gefallene Templer.¹²⁸⁶ Einzelne Namen tapferer, in der Schlacht gefallener Templer tauchen erstmals 1139 bei der Schlacht von Thecua auf, dies bei Wilhelm von Tyrus, der die frühen Templer noch an verschiedenen Stellen mit Lob bedachte.¹²⁸⁷ Der Tod des nicht genauer zu identifizierenden Templers Eudes von Montfaucon löste Wilhelm zufolge vielerorts große Trauer aus. Person und Überlieferungsgeschichte bleiben allerdings völlig im Dunklen und weder fällt der Begriff des Martyriums, noch werden diesbezügliche Interpretationen genährt.¹²⁸⁸

Nach den Ereignissen bei der Einnahme Aschelons 1153 (s.o. Kapitel 4.4.1) ist der Tod des Meisters Odo von Saint-Amand 1180 eine weitere aufschlussreiche Episode im Kontext des Martyriumsgedankens, denn sein Tod wird unter den Christen völlig konträren Bewertungen unterzogen. Odos Herkunft ist zwar unklar, sein Einfluss in der Ordensgeschichte war jedoch beträchtlich.¹²⁸⁹

1286 Vgl. Guillaume de Tyr, *Chronique*, 14,26, S. 665–667; Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, hg. von M. M. Chibnall, Oxford 1969, S. 496–497.

1287 *Ceciderunt autem illa die multi nobiles et incliti viri, inter quos vir eximius, frater militie Templi Odo de Monte Falconis, omnes morte sua merore et gemitu conficiens, occisus est.* Guillaume de Tyr, *Chronique*, 15,6, S. 683. Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 35, Nicholson, *Knights*, S. 64; siehe auch Hiestand, Rudolf, *Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 345–380.

1288 Vgl. Guillaume de Tyr, *Chronique*, 15,6, S. 683; vgl. Licence, *Templars*, S. 52.

1289 Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 92–96. Vor allem bezieht sich diese Aussage auf die wachsende politische Autonomie des Ordens, die Wilhelm von Tyrus kritisierte und für gefährlich hielt.

Im Jahr 1179 werden christliche Streitkräfte bei der Schlacht von Mardsch Uyun, auch Jakobs Furt genannt, von einem Angriff Saladins überrascht.¹²⁹⁰ Konnte man sich ein Jahr zuvor bei Montgisard noch erfolgreich zur Wehr setzen, ja schlussendlich den Sieg erringen, schlug dies an der Jakobs Furt fehl. Das Heer wurde vollständig aufgerieben und Odo von Saint-Amand geriet in Gefangenschaft, in der er ein Jahr später starb.¹²⁹¹ Den Meister Robert von Craon hatte Wilhelm von Tyrus noch als „ausgezeichneten und tapferen Ritter“ bezeichnet, der „seiner Abstammung und Sitte nach edel“¹²⁹² war. Wilhelms Urteil über die meisten späteren Ordensmeister fiel dahingegen weniger wohlwollend aus:

„Gefangen wurde hier von den Unseren Odo von Sankt Amand, der Meister der Tempelritter, ein schlechter, übermütiger und wutschnaubender, anmaßender Mensch, der weder vor Gott noch vor Menschen Ehrfurcht hatte. Er trug, wie viele versichern, die Hauptschuld an diesem Unglück, das uns zum ewigen Vorwurf gereicht. Er soll in demselben Jahr, in dem er gefangen wurde, im Schmutze seines Gefängnisses, von niemand betrauert, gestorben sein.“¹²⁹³

Anders dagegen äußerte sich Radulfus von Diceto:

1290 Vgl. Barber, *New Knighthood*, S. 86 und 95, Nicholson, *Knights*, S. 59–60.

1291 Siehe u.a. Abou Chama, *Livre*, S. 198–199 oder auch Thomas Oliverus, *Historia regum Terre sancte*, in: *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina* Oliverus, hg. v. H. Hoogeweg, Stuttgart 1894, S. 134.

1292 *Erat autem casu Ierosolimis illis diebus, ab Antiochia veniens, vir pie in domino recordationis, miles eximius et in armis strenuus, nobilis carne et moribus dominus Robertus, cognomine Burgundio, natione Aquitanicus, magister militie Templi*. Guillaume de Tyr, *Chronique*, 15,6, S. 682–683.

1293 *Capti sunt ibi de nostris Odo de Sancto Amando militie Templi magister, homo nequam, superbus et arrogans, spiritum fuoris habens in naribus, nec deum timens nec ad hominem habens reverentiam – hic iuxta multorum assertionem dampni predicti et perhennis probri occasionem dicitur dedisse, qui eodem anno quo captus est, in vinculis et scalore carceris, nulli lugendus, dicitur obiisse*. Guillaume de Tyr, *Chronique*, 21,28, S. 1002.

„Wie Judas Makkabäus ist er mit seinen Mitbrüdern in die Schlacht geritten, gestärkt vom Zeichen des Kreuzes. Als sie Saladin und sein Gefolge entdeckten, stellten sie ihn tapfer, drangen in seine Formation ein, schlugen sie unaufhörlich nieder, zerstörten deren Schlachtordnung, hackten und töteten. Saladin war höchst beeindruckt, seine Männer so in die Flucht, seine Männer überall dem Schwert ausgeliefert zu sehen.“¹²⁹⁴

Auch die Reaktionen des Papstes Alexander III. lassen auf ein weit besseres Ansehen Odos in den Führungsreihen der christlichen Gesellschaft schließen, als es Wilhelm von Tyrus seinen Lesern suggerieren wollte. Odo und seine Männer hätten „wie eine Mauer für das Haus Israel gestanden und lieber ihr Leben hingegeben als vor dem Feind zu fliehen“¹²⁹⁵. Obwohl Odo zunächst in Gefangenschaft geraten war, weiß das Mandat *Cura nos admonet* vom 12. April 1180 bereits von Odos Tod. Viele Gläubige seien dem Schwert zum Opfer gefallen, darunter der Meister, sein Seneschall und viele ihrer Brüder.¹²⁹⁶

1294 *Odo magister militiae Templi, Judas alter Machabaeus, viginti quater et iiiior ordinis sui milites secum habens in comitatu, se recepit in partem cum suis crucis signaculo communitis. Qui simul omnes quasi vir unus, calcaribus indulgentes, invasione facta, non ad sinistram declinantes vel dexteram, aciem illam in qua Salahadinum militibus multis praeesse cognoverant, viriliter aggrediuntur, penetrant incunctanter, incessanter affligunt, dissipant collidunt et conterunt. Salahadinus admiratione facti percussus est.* Radulfus de Diceto, Opera 1, S. 423 Radulfus, S. 423. Zur Referenz zu Judas Makkabäus siehe Kapitel 3.4.

1295 *dilecti filii nostri fratres militiae Templi et alii defensionis orientalis ecclesie insudantes murum se posuerunt pro domo Israel et potius animas ponere pro Christo quam dare terga hostibus decreuerunt.* PU Templer, S. 307, Nr. 120; siehe Anhang A60 sowie zur Abhängigkeit der *animas ponere*-Formel von anderen Mandaten Kapitel 4.3.3.

1296 *Occuberunt autem in proelio bone memorie magister militiae Templi cum aliis multis ex fratribus,* PU Templer, S. 307–308, Nr. 121; siehe Anhang A61. Robert von Toringy berichtet von Versuchen der Muslime, den Meister gegen ein großes Lösegeld freikaufen zu lassen. Seiner Chronik zufolge wollte Odo dies aber nicht und verwies darauf, dass es bei den Templern üblich sei, für Geiseln nicht mehr als einen Gurt (*cingulum*) und ein Messer (*cuttellum*) zu geben. Daher sei er in der

Die Abschätzigkeit von Wilhelms Urteil ist immer wieder diskutiert worden und tauchte bereits weiter oben in der Bewertung der Belagerung Aschkelons auf. Dort hatte er die Templer in ähnlicher Weise verunglimpft, während andere Quellen die Tapferkeit der Ordensritter rühmten.¹²⁹⁷ Wilhelms Meinung über den Orden überlagerte auch in diesem Fall sein Urteil über dessen führende Akteure, wobei ein schmachvoller Tod als gerechter Abschluss eines insgesamt schlechten Lebens und Charakters fungiert. Die Kurie dagegen stellte Odos Tod exemplarisch als vorbildlich zur Schau und nahm ihn zum Anlass, in mindestens drei Mandaten zu mehr Unterstützung der Templer und des Heiligen Landes allgemein aufzufordern.¹²⁹⁸ Erneut zeigt sich, wie stark die Politisierung eines eschatologischen Ideals die Fremdwahrnehmung des Ordens polarisierte,

Über die Hinrichtung gefangener Templer im Jahr 1188 weiß dagegen nur eine einzige Quelle, die *Lyon Eracles*, zu berichten. Beschrieben wird

Gefangenschaft auch gestorben: *Quem cum Salahadin vellet reddere pro nepote suo, quem Christiani captum tenebant, magister Templi noluit, dicens non esse consuetudinis militum Templi, ut aliqua redemptio daretur pro eis praeter cingulum et cultellum, et ita in captione mortuus est.* Chronique de Robert de Torigni, abbé du Mont-Saint-Michel 2, hg. von L. Delisle, Rouen 1873, S. 92. Auch die Historia Anglorum des Matthäus Paris berichtet zum Jahr 1246 von einer solchen Regel bei den Templern, dieses Mal handelt es sich jedoch um Gürtel und Robe, wie der Sultan selbst zu berichten weiß: *according to the rules of their order, they can only be ransomed by a certain belt or cape.* Matthew Paris, English history. From the year 1235 to 1273, 2, hg. von J. A. Giles, London 1853, S. 147. Die lateinische Version Maddens enthält die Passage nicht, siehe: HA 3, S. 3–15; war eine solche Regel existent, ist sie in jedem Fall nicht immer eingehalten worden, denn Meister wurden häufig aus der Gefangenschaft freigekauft. Bulst-Thiele bezeichnet diese Bemerkung deshalb als Legende, vgl. Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 94 wie auch ead., Geschichte, S. 210–211. Nach dem Tod Odos wurde sein Leichnam gegen arabische Geiseln eingetauscht, vgl. Abou Chama, Livre, S. 200.

1297 Vgl. Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 95; Lundgreen, Wilhelm, S. 89–93.

1298 Siehe Anhang A24–A26.

darin, wie Saladin unter Rückbezug auf den Sieg bei Hattin ein Jahr zuvor und die Erbeutung des Wahren Kreuzes seine umfassende Macht zur Schau stellt, bevor er mit der Bemerkung schließt, dass er Mitleid mit den gefangenen Templern habe, weil sie gute Menschen seien und noch ein gutes Leben vor sich hätten.¹²⁹⁹ Auf die Frage der Templer, was sie für ihr Leben tun sollten, sagt Saladin, dass sie „ihrem Gesetz, dem Kreuz und dem Glauben Jesu Christi abschwören sollten und sich dem Gesetz Mohammeds zuwenden“¹³⁰⁰ müssten. „Mit einer Stimme antworteten sie gemeinsam, dass, wenn es Gott gefiele, sie niemals dem Gesetz Jesu Christi abschwören werden, ihm, der von den Juden in Jerusalem gekreuzigt wurde. ‚Und so wie er für uns den Tod am Kreuz erlitt, so wünschen wir uns den Tod für ihn durch eure Hände zu erleiden. Wir wissen nämlich genau, dass das Gesetz Mohammeds falsch und trügerisch ist.“¹³⁰¹

1299 *‚Vos estes chevaliers et gens d’armes, et grant profit poreit encores venir de vos. Vos veez que je ai conquesté toute la terre des crestiens de ça mer et vostre Corois, et le rei et le plus des barons ai mors et pris. Je ai pitié de vos porce que vos iestes chevaliers et beles genz, et grant profit poreit venir de vos a la payenisme. Se vos volés faire mon comandement, vos porriez vivre, et si vos donrai femes et fiez et or et argent, et vos donrai la terre que je ai conquise, si come je ai fait a mes homes.‘* Cont. Guillaume de Tyr, S. 87

1300 *Il li demanderent quel chose voleit il que il feissent. Il lor dist que il reneüssent lor lei et la Crois, et la foi de Jhesu Crist, et tornassent a la lei de Mahomet.* Ibid., S. 87.

1301 *Il respondirent comunaument a une vois que ja se Dieu plaist ne guerpireient la lei Jhesu Crist, celui cui les juys crucefierent en Jerusalem. ‚Et ensi com il soufri la mort por nous en la crois, volons nous por lui souffrir la mort de vos mains. Car nous savons bien que la lei de Mahomet est toute fausseté et tricherie.‘* Ibid., S. 87.

Angesichts dieser Schmähungen des Islam war Saladin erbost und ordnete die Hinrichtung der Templer an.¹³⁰² „Groß war das Leid und groß waren das Massaker und das Blutvergießen.“¹³⁰³

Dem Angebot zur Übernahme des Islam folgen die einvernehmliche Ablehnung und schließlich das kollektive Martyrium. Die Herkunft und Verbreitung der Geschichte zeigt erstaunliche Ähnlichkeiten mit diversen bereits analysierten Berichten.¹³⁰⁴ Ob der Bericht seinerseits durch

1302 *Quant Salahadin oï ceste parole, il en fu esmeu en grant ire. Tantost comanda que l'on oceist les Templiers. Si tost come il le comanda, il comencierent tantost a ocire les Templiers.* Cont. Guillaume de Tyr, S. 87.

1303 *Mout fu grans la doulor et la mortalité et la confusion de sanc.* Ibid., S. 83. Ein alter Sarazene namens Caracois kritisiert Saladin allerdings für die Hinrichtung dieser Templer und fragt ihn, ob er glaube, damit seinen Krieg beendet zu haben. Templer, so der Sarazene, würden bereits mit Bärten geboren und würden nicht aufhören, gegen den Islam Krieg zu führen: *Je vos fās assavoir que les Templiers naistront o toutes lor barbes. Encore vos di ge plus, que lor amis et lor parens ne lairont mie aller lor mort a nonchaleir, ains la vodront chierement vengier et comparer.* Cont. Guillaume de Tyr, S. 88. Die Bedeutung dieses Vergleiches ist unklar, schafft offensichtlich aber eine Verbindung zwischen der Äußerlichkeit Bart und der Tapferkeit und Unnachgiebigkeit der Ordensritter. Der Bart war in der christlichen Gesellschaft offenbar sichtbarer Teil der Zugehörigkeit zum Templerorden, denn bei den Verhören zu Beginn des 14. Jahrhunderts sind Berichte von Templern überliefert, die sich vor ihren Aussagen den Bart abrasierten und den Habit ablegten, um die Zeichen der Ordenszugehörigkeit loszuwerden. z.B.: *Johannes Taylafer de Gene diocesis Lingomensis, testis suprajuratus, defferens vestes de burello grisso, absque mantello et habitu ordinis Templi, habens barbam rasam* Procès 1, S. 187, siehe auch: Vogel, Christian, *Templar Runaways and Renegades before, during and after the Trial*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgdorf, Farnham 2010, S. 317. Auch auf der Flucht befindliche Templer bedienten sich dieses Mittels, siehe Barber, *Trial*, S. 46. Die Hinrichtung der Templer wird in der Folge der *Lyon Eracles* von den Muslimen auch als Grund gesehen für Massen an neuen Kreuzrittern, die im September 1189 im Heiligen Land ankamen, vgl. Cont. Guillaume de Tyr, S. 90.

1304 Dem Lyon Text zufolge erhielt Papst Klemens III. Nachricht von der Hinrichtung der Templer bei Damaskus und rief in der Folge zu weiterer Unterstützung des Ordens und der Kreuzfahrerstaaten auf. *Ceste novele oï le pape Clemens le tiers. Mout en fu courouciez, et manda ses messages por haster les croisiés.* Cont. Guillaume de Tyr, S. 88. Ein spezifisches Mandat ist den Vorfällen bei

Templer selbst in Umlauf gebracht wurde, ist nicht zu beantworten. Fest steht, dass er ein fast klassisches Bild von den Ordensrittern als tapfere Märtyrer zeichnet und ganz offensichtlich Verbreitung bis in den Westen gefunden hat.

Deutlich mehr Resonanz in den christlichen Quellen fand der Tod einer der umstrittensten Figuren der Ordensgeschichte, Gerhards de Ridefort. Nach der Niederlage bei Hattin aus Saladins Gefangenschaft entlassen mit dem Versprechen, nie wieder gegen diesen zu kämpfen, fand er sich schon bald nach seiner Freilassung in Gefechten gegen die Truppen des Erzfeindes der Christen wieder, so auch bei der Rückeroberung Akkons in den Jahren 1189 bis 1191.¹³⁰⁵ Zeitlich am nächsten zu den eigentlichen Ereignissen berichtet eine bereits ausführlich besprochene Quelle, das *Itinerarium Peregrinorum*, vom Sterben des Templermeisters. Vermutlich im September des Jahres 1191 mit dem Hauptheer der Kreuzzugsarmee Richards I. im Heiligen Land angekommen, wartet der anonyme Autor des Textes mit einer stark verehrenden Darstellung des Todes des Ordensmeisters auf. Er schreibt:

„Dort wurde auch der Meister der Templer, Gerhard de Ridefort, den wir oben schon genannt haben, getötet. Was für ein glücklicher Mann! Der Herr übertrug ihm solchen Ruhm und gab ihm den Siegeskranz, den er sich in so vielen Schlachten verdient hat, und machte ihn zum Kameraden in der Gemeinschaft der Märtyrer. Als er seine Truppen dem Gemetzel ausgeliefert sah und von seinen Kameraden gedrängt wurde, zu fliehen, damit er nicht sterben würde, antwortete er: ‚Niemand! Es wäre eine Schande und ein Skandal für die Templer. Man

Damaskus derzeitigem Kenntnisstand nach nicht zuzuordnen. Die zwei letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts zählen jedoch zu einer Hochphase intensivster Martyriumsbetonung seitens der päpstlichen Kurie, siehe Kapitel 4.3.3 sowie den Anhang.

1305 Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 119–121; Nicholson, *Love*, S. 51; ead, *Martyrum*, S. 110–111.

würde sagen, ich hätte mein Leben gerettet und meine treuen Ritter dem Tod überlassen.' In der Tat hätte er fliehen können, wenn er gewollt hätte, aber er fiel, zusammen mit den anderen Gefallenen.“¹³⁰⁶

Parallelen zu den weiter oben analysierten Überlieferungen drängen sich auf. Mit den Zeichen des Sieges versehen, gewährt der Herr Gerard die Gnade des Märtyrers und lädt ihn ein, unter seinen Auserwählten zu weilen. Als „Kamerad in der Gemeinschaft der Märtyrer“ ist er selbst Märtyrer, der nach Offb 7,9–17 als Teil dieser erlesenen Gruppe Zeuge des Lammes wird. Wichtig auf dem Weg dorthin ist, dass Gerhard eine Wahl hatte, denn ebenso gut hätte er fliehen können, wozu ihm laut Überlieferung auch geraten wurde. Willentlich verwirft er diese Option, entscheidet sich für den Tod, der das ewige Leben an der Seite Gottes für ihn bedeutet. Es liegt nahe, zu vermuten, dass diese Version der Gerhardspassio aus dem Umfeld des Ordens selbst stammt. Zu bekannt sind die Textelemente aus anderen aus dem Orden stammenden Berichten und zu vorbehaltlos wird mit Attributen vollkommener Heiligkeit umgegangen, als dass glaubhaft ein anderer Ursprung der Geschichte in Betracht gezogen werden kann.

Dem IP sehr ähnlich ist die Überlieferung des Ambroise in seiner *Estoire de la Guerre Sainte*. Ambroise war ein normannischer Dichter und erreichte vermutlich ebenfalls um 1191 das Heilige Land.¹³⁰⁷ Wenn seine

1306 *Ibi magister milicie Gerardus de Ridesfordia, cuius supra mentionem fecimus, cesus occumbit. Felix, cui tantam dominus gloriam contulit, ut lauream, quam tot bellis meruerat, martirum collegio sociandus haberet. Qui cum undique suorum stragem vidisset et a collateralibus hortatus esset fugere, ne periret: „Absit,“ inquit, „ut vertatur michi in obprobrium et templariis in scandalum, ut fugiendo dicar vitam servasse et commilitones meos cesos reliquisse.“ Poterat quidem, si vellet, evasisse, sed cum cesis cesu occubuit.* IP, S. 313–314; siehe auch *Estoire d'Eracles*, S. 129–130.

1307 Vgl. Ambroise, *Estoire*.

Geschichte auch erst einige Jahre später aufgezeichnet wurde, so äußert Barber doch die Vermutung, dass er seine Version der Ereignisse wie der Anonymus des IP auch von den Templern in Akkon erfahren haben könnte, was die offensichtlichen Parallelen erklären würde.¹³⁰⁸ Die Textelemente gleichen sich im Detail, denn auch hier lässt Gerhard das Angebot der Flucht „von Tapferen wie auch Feigen“ verstreichen.¹³⁰⁹ Auch seine Begründung ist bekannt: „Dem Herrn würde es nicht gefallen, wenn ich je an einem anderen Ort wäre, wie auch die Templer nie geschmäht werden sollen, weil ich bei der Flucht erwischt werde.“ Er ging nicht und so starb er, weil so viele Türken über ihn kamen.“¹³¹⁰

Vor Juli 1190 ebenfalls in Akkon entstanden ist darüber hinaus das zeitgenössische Gedicht auf die Belagerung Akkons, welches auch vom Tod des Meisters Gerhard berichtet.¹³¹¹ Weniger spezifisch auf Gerhard bezogen ergeht sich das Gedicht in einem allgemeinen Lobpreis der Martyriumsbereitschaft des Templerordens:

1308 Vgl. Ambroise, *The history of the Holy War: Ambroise's Estoire de la guerre sainte*, hg. von M. Barber u. M. Ailes, Woodbridge 2003.

1309 *Quant la gent coarde et hardie*

Lui distrent a cele envaie,

„Venez vos en, sire, venez!

E venist s'il s'en fust penez.“

L'Estoire de la Guerre Sainte, Z. 3025–3028.

1310 „Ja a Deu,“ *co dist il, „ne place*

Que donc mais seie en altre place,

Ne qu'al Temple seit reprové

Que l'em m'ait en fuiant trové!“

E il nel fist, ainz i murut,

Car trop des Turcs i acurru

L'Estoire de la Guerre Sainte, Z. 3029–3034.

1311 Prutz, *Zeitgenössisches Gedicht*, S. 452.

„Hier fiel vor kurzem der Anführer oder Meister des Tempels, dessen Name seine Rolle andeutet: Wenn ‚Gerard‘ ‚gerens ardea‘ bedeutet, Träger der Mühsal, dann ertrug er diese sicherlich: Mit stetem Gemüt, einem tugendhaften Leben, war er gefürchtet im Kampf. [...] Es ist zulässig, laut aufzuschreien, wenn von einem solchen Desaster berichtet wird, das die Banner und seinen Anführer betrauert. Während ich von den Verlusten der heiligen Legionen des Tempels berichte und von dem großen Unglück, welches so viele aufrechte Männer überkommt, strömen Tränen aus meinen Augen. Denn oft trug ihre Schlachtlinie die Gefahr und den Verlust des Blutes alleine. Wahrlich, die Stadt Tiberias weiß genug über dieses Martyrium zu sagen, diesen bedauernswerten Verlust, dieses traurige Verbrechen und auch verschweigt Hattin nicht das Gemetzel an ihnen, wo der Mob von Barbaren so viele dieser glanzvollen Männer niederwarf. Darüber hinaus erfuhr die Region um Akkon das extremste aller Gemetzel und wurde geweiht durch das fromme Blut des Tempels. Aber niemals kann ich das Ausmaß des Druckes darlegen, welchem der so heilige Orden des Tempels so oft standhielt.“¹³¹²

1312 *Hic prius occubuit dux Templi sive magister,
 Nominis interpres indiciumque sui;
 Ardea quippe gerens Gerardus erat, quia constans
 Mente, probus vita, Marte timendus erat, [...].
 Exclamare libet, dum tanti mencio casus
 Occurrit, lugens signa suumque ducem,
 Dum Templi sacrae legionis damna recordeo
 Et justis totiens fata sinistra viris,
 Erumpunt oculis lacrimae, quia saepe periculum
 Haec acies fuso sanguine sola tulit.
 Nempe satis loquitur urbs ipsa Tiberias hujus
 Martirium, damnum flebile triste scelus,
 Sed nec Petulia cladem tacet ejus, ubi tot
 Effudit proceres barbara turba viros.
 Insuper extremum Tholomaidis arva cruorem
 Templi senserunt rore sacrata pio.
 Sed non pressuras oneris exponere possum,
 Quas totiens Templi tam sacer ordo tulit.*

Prutz, Zeitgenössisches Gedicht, S. 478–479. Z. 467–786. Übersetzung nach Nicholson, Martyrium, S. 111–112.

In einer Art chronologischer Rückschau nennt der Autor Richard, Kanoniker von St. Victor in Paris, die Stationen der größten Templeropfer und subsumiert sie unter einer einzigen Martyriumseloge. Zunächst wird Gerhards Name im Sinne der Aussageabsicht des Autors interpretiert und als Träger der Mühsal vorgestellt. Leid zeichne demnach sein ganzes Leben – eine Andeutung des redlich verdienten Märtyrertods Gerhards. Der Tod Gerhards selbst wird dabei lediglich angedeutet, findet aber eine eindeutige Aufladung durch die Ausweitung der Ausführungen auf den gesamten Orden, die emotional überspitzt und mit Trauerbekundungen eingeleitet werden. Zwar seien die Templer tapfer, sehr viel höher anzurechnen sei ihnen aber der konstante Blutzoll, den sie fortwährend zahlten. Als Belege hierfür dienen die Schlachten von Hattin (*urbs ipsa Tiberias*), wo sie das Martyrium (!) erlitten hätten und und Akkon, welches getränkt worden sei mit dem frommen Blut der Templer. Folgerichtig bezeichnet der Autor im Abschluss des Abschnitts die Templer als einen *sacer ordo*, einen heiligen Orden. Zusätzlich dient die Enumeration der Schlachten der weiteren Herausstellung der Tapferkeit Gerhards, denn bei jeder einzelnen dieser Auseinandersetzungen war er anwesend. Lediglich das IP drückt diesen Verdienst noch klarer aus: *lauream, quam tot bellis meruerat!*¹³¹³

Alle drei Überlieferungen zum Tod Gerhards von Ridefort haben ihre Informationen mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1189 und 1191 aus dem Kreuzfahrerlager bei Akkon bezogen.¹³¹⁴ Zwei der drei Erzählungen

1313 IP, S. 314; vgl. Nicholson, Martyrum, S. 110.

1314 Das Schreiben Clemens III. vom 11. Januar 1190 erwähnt einen leider abkömmlichen Brief des Patriarchen Heraklius, in welchem der Papst über die Niederlage informiert wurde, siehe PU Templer, S. 393, Nr. 217: *sicut ex litteris venerabilis fratris nostri ... Ierosolimitani patriarche et aliorum principum illarum partium nobis innotuit.*

stimmen inhaltlich fast völlig überein. Die dritte und in Gedichtform überlieferte Erzählung verknüpft den Tod Gerhards mit den zwei anderen nachweislich in Akkon kursierenden Berichten über Templermartyrien bei Cresson und Hattin und kommt damit letztlich zur gleichen Aussage wie die zwei inhaltlich übereinstimmenden Berichte: Gerhard und die Templer sind verdienterweise glorreiche Märtyrer.

Erneut ist es denkbar, dass Templer die Informationen ursprünglich verbreiteten. Überlebende und Veteranen des Ordens vermischten sich im Lager vor Akkon mit den neu angekommenen Kreuzfahrern, bei denen die Geschichten über die Martyriumsbereitschaft ihrer Ordensbrüder auf offene Ohren trafen. Nach und nach verschriftlicht, gelangten diese Erzählungen auf verschiedenen Wegen auch ins Abendland und halfen, das Bild eines Ordens der Märtyrer in den Augen der Mitchristen zu formen.¹³¹⁵ Akkon als Schmelztiegel alteingesessener Kreuzfahrer und Neuankömmlinge aus dem Westen scheint eine höchst fruchtbare Ausgangsplattform für eine erfolgreiche Verbreitung derartiger Anekdoten gewesen zu sein, denn auch die Überlieferung zum unmittelbar vorangegangenen Tod Gerhards ist bis dorthin zurückzuverfolgen.

Mit Gerhard de Ridefort wird zum ersten Mal eine historisch umfassend bezeugte Person als Märtyrer betitelt. Außerdem ist es erstmals ein Sieg, nicht die Niederlage, eines christlichen Heeres, welcher einen als Märty-

¹³¹⁵ Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 120; Nicholson, *Chronicle*, S. 10; ead, *Martyrum*, S. 108.

rer bezeichneten Charakter hervorbringt. Obwohl nicht offiziell als Märtyrer anerkannt und entsprechend nicht als solcher betitelt, schenkte auch Papst Clemens III. Richards Tod einige Aufmerksamkeit.¹³¹⁶

4.4.3.2 Das 13. Jahrhundert

Die großen militärischen Niederlagen der Kreuzfahrer im 12. Jahrhundert hatten zahlreiche Bemerkungen über alle beteiligten Parteien und ihre Verluste nach sich gezogen. Das vorangegangene Kapitel offenbart jedoch, dass es in der öffentlichen Wahrnehmung primär die Templer waren, mit denen man die Bereitschaft zum Martyrium in der Schlacht verband.

Mit der Militarisierung des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert und den nunmehr drei großen Ritterorden, die als Vertreter der institutionalisierten Kreuzzugs-idee das religiöse Heilsangebot des 13. Jahrhunderts diversifizierten, scheint diese Dominanz des Martyriums als spirituelles Exzellenzattribut der Templer zusehens zu verwischen. Dies zeigt sich bereits bei der Belagerung von Damiette in den Jahren 1217 bis 1219, die mit dem ersten Engagement der Deutschritter erstmals alle drei großen geistlichen Ritterorden zugleich im Einsatz erlebte.¹³¹⁷

1316 *Cum autem predicti fratres nuper eorum magistro et viginti ex fratribus, [...] permissione diuini iudicii in congressu, quem Christi fideles cum seua gente Sarracenorum habuerant, trucidatis*, PU Temppler, S. 392–393, Nr. 217 und Anhang A78.

1317 Siehe den Brief des Templermeisters Petrus de Monteacuto in CM 3, S. 68–73; vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 168.

Die Überlieferungen bezüglich Damiette werden von den Berichten Oliverus von Paderborn, Bischof und später Kardinal, dominiert, der 1217 mit dem Kreuzfahrerheer das Heilige Land erreichte. Bei ihm zeichneten sich die Templer insbesondere durch ihre Tapferkeit aus, die wiederum auch die Deutschritter und andere Kreuzfahrer ermutigte, sich dem Feind entgegenzustellen.¹³¹⁸ Dabei trug es sich zu, dass eines der Tempelerschiffe mitsamt seinen Soldaten abgetrieben wurde und dem Feind zu nahe kam. Die Kogge wurde beschossen und mit griechischem Feuer malträtiert. Als die Sarazenen den Templern aufgrund deren heftiger Gegenwehr nicht beikommen konnten, waren sie gezwungen, das Schiff zu entern. Das Schiff begann durch den konstanten Beschuss jedoch zu sinken und zog die Templer wie auch alle Feinde mit in die Tiefe.¹³¹⁹ „Und wie

1318 Vgl. Thomas Oliverus, *Historia Damiatana*, in: Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus, hg. v. H. Hoogeweg, Stuttgart 1894, S. 210; Johannes von Tulbia überliefert eine Anrufung der Heiligen durch die Templer und ihren anschließenden Erfolg: *quidam ammirarius autem veniebat & dicebat: Mahumet est Dominus & non Christus! Audientes hoc templarij, qui ibi cinsistebant, & omnes Christi athlete contristati sunt & dixerunt: Sic debemus dimittere hospicia nostra in manibus Paganorum; certe non! Et ceperunt Christum clamare: Adiuva nos, vera Crux & Sanctum Sepulchrum, & o Sancte Georgi, Tu digneris accipere vexillum nostrum! Et exierunt contra illos & victoriam habuerunt, & ammirarius, qui mala verba dicebat, ibi mortuus fuit & quindecim alij, & multi Christiani vulnerati & multi equi, & illi cum tremore recesserunt, & nostri cum victoria remanserunt, laudantes Christum & Beatum Germanum. Iohannis de Tulbia, De Domino Iohanne, rege Ierusalem, in: *Quinti belli sacri Scriptorum minores*, hg. v. R. Röhrich, Genf 1879, S. 130–131; auch *Gesta obsidionis*, S. 99 und *Liber duellii Christiani in obsidione Damiate*, in: *Quinti belli sacri Scriptorum minores*, hg. v. R. Röhrich, Genf 1879, S. 157. Vgl. Röhrich, *Geschichte*, S. 736–737; Nicholson, *Templars*, S. 51; Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 168.*

1319 *Unde accidit, ut una navis Templariorum vi torrentis rapta prope ripam civitatis precipitaretur ad hostes, qui cum barbotis et uncis ferreis ipsam impugnaverunt diutius ignem Grecum cum lapidibus desuper de turribus proicientes; et cum sic prevalere non valerent propter defensorum audaciam, certati navim ascendentes precipites in eam descenderunt ad Templarios. Ubi cum diutius pugnaretur, tandem navis perforata (sive ab hostibus sive a nostris incertum habemus) profundum petiit submergens Egyptios*

Samson bei seinem Tod sehr viele mehr getötet hat, als er es in seinem Leben davor getan hat, so zogen auch diese Märtyrer sehr viele mehr mit in den Schlund der Tiefe, als sie je mit dem Schwert hätten töten können.¹³²⁰

Von großer Bedeutung ist die Bemerkung Olivers, dass er nicht wisse, wer das Schiff zum Sinken gebracht habe, die Templer oder die Sarazenen.¹³²¹ Durch den Bezug auf den Tod Samsons deutet er die Selbsttötung der Templer an, wodurch es ihnen gelang, noch mehr Feinde in den Tod zu reißen als dies anderweitig möglich gewesen wäre. Dieser Umstand scheint nur auf den ersten Blick eschatologisch problematisch, denn die Bemerkung ist Teil von Olivers Begründung seiner letztlichen Bewertung des Templerverhaltens. Wenn es die Intention der Templer war, durch ihren eigenen Tod so viele Ungläubige wie möglich zu töten, dann ist der Vorwurf des Selbstmordes abgewendet und in das von Oliver benannte Gegenteil, das Martyrium, gekehrt. Auf breiter Basis setzte sich der Samson-Vergleich für die Templermärtyrer in den Quellen zur Schlacht bei Damiette durch, so auch bei Jacques de Vitry, der die Templer ebenfalls als tapfer, nicht jedoch als Märtyrer bezeichnet.¹³²²

cum Christianis, adeo ut vix summitas mali appareret super aquam. Historia Damiatana, S. 194–195; die Berichte von Oliver wurden zum Teil wortwörtlich von anderen Chroniken übernommen, so etwa von Matthäus Paris, vgl. CM 6, S. 37–50.

1320 *Et sicut Samson plures occidit moriens quam antea vivus, sic et isti martires plures secum traxerunt in aque voraginem, quam gladii interficere potuissent.* Historia Damiatana, S. 195.

1321 *tandem navis perforata (sive ab hostibus sive a nostris invertum habemus),* Historia Damiatana, S. 194.

1322 *Cogo autem Templariorum, cum prope civitatem pertransiret cum triginta fere hominibus, a Sarracenis est detentus; qui tamen viriliter resistentes, postquam multos ex adversariis occiderunt et cum iam amplius ingredientium Sarracenorum impetum sustinere non possent, circiter quingentos Sarracenos armatos secum in flumine cum navi submergentes, ad modum Samsonis plures moriendo quam vivendo*

Tatsächlich ist das Motiv der umfassenden Vernichtung des Feindes als Begründung für den glorreichen Tod bekannt aus einer ganzen Reihe von bisher analysierten Martyriumsberichten. Häufig findet die große Anzahl an getöteten Feinden Betonung, bevor der Held letztlich selbst dem Tod überantwortet wird (s.o. Kapitel 4.4.2). Überhaupt ist die Berichterstattung Olivers bezüglich der Templer von der Motivik des Heidenkampfes geprägt. Das Martyrium der Ordensritter passt zwar zur übergreifenden Aussageabsicht, bleibt bei Damiette dennoch im Hintergrund, weil die Schlacht insgesamt ein Sieg war, wenn auch ein teuer erkaufter. Die Wahl der biblischen Vorbilder illustriert dies weiter, denn es sind keine Märtyrer, die den eingeschüchterten Kreuzfahrern Mut machen, sondern es ist der Bezug auf Gideon aus dem Buch der Richter, der die Templer mit neuer Kraft beseelt: „Angst erfasste die Christen, aber der Geist, der auch Gideon erfasste, beseelte nun die Templer. Der Meister des Tempels, zusammen mit dem Marschall und den anderen Brüdern, die anwesend waren, griffen durch eine enge Passage an und schlugen die Ungläubigen tapfer in die Flucht.“¹³²³ Gideon trug den Beinamen „Jerubbaal“, was so

peremerunt. Iacobus Vitriacensis, *Lettres de la cinquième croisade*, hg. von R. B. C. Huygens, Turnhout 1998, S. 116, Nr. 5. *Gesta obsidionis*, S. 80: *Mens vero Novembris venientis quodam die eiusdem mensis templarij milites in quadam eorum coca intrantes, fluvium transire volentes [...]. Videntes hoc Christiani milites, valde sunt turbati, verumtamen sunt recordati verbi Sansonis dicentes: Omnes in simul moriamur, moriatur Sanson, & moriantur omnes inimici eius.* Ohne Samsonbezug über das gleiche Ereignis schreibend, die *Estoire d'Eracles*, S. 327: *Si pristrent li Templier une lor coque, et la garnirent de genz a armes, si que il i mirent .XL. freres dou Temple et autre gent, tant que il y ot .CCC. homes. [...]. Se li Sarrašin l'avoient devant acueillie de lancer et de traire, il l'acueillirent plus et asaillirent en galees et en vaissiaus, et si murent a assaillir la coque, et se efforcerent si que il monterent sus, et en y monta tant que il i furent bien .MM. homes; et quant li Templier, qui esoient mis desos le plancher, virent que del eschaper estoit neent, si vostrent morir ou servise de Nostre Seigneur et en destrivant ses enemis.*

1323 *Timiditas aucta est Christianis, sed spiritus, qui induit Gedeonem, animavit Templarios. Magister Templi cum marescalco ceterisque fratribus, qui tunc aderant, per exitum angustum impetu facto viriliter*

viel wie „Hacker“ oder „Zerstörer“ bedeutet.¹³²⁴ Diesen Namen verdiente er sich, weil er gemäß dem Buch der Richter 6,25–32 Altar und Kultsäule des heidnischen Baal-Kultes niederriss und damit sich im Kampf gegen die Heiden ausgezeichnet hatte. Heidenkampf und nicht Martyrium konstituieren demnach primär den Kontext des Vergleiches.¹³²⁵

Ob die Bemerkungen über die Templermärtyrer auf dem Schiff oder bezüglich Gideon als Vorbild Teil des immer wieder angeführten „Templerbuches“ (*librum Templariorum*) waren, welches Matthäus Paris erwähnt, ist nicht nachweisbar.¹³²⁶ Es bleibt somit auch unklar, ob die Berichte aus dem Orden stammende Vorgängerversionen kannten.¹³²⁷ Zitierte Versionen von Jacques de Vitry und Oliver von Paderborn stammen mit großer Sicherheit von den Autoren, bzw. Augenzeugen selbst.¹³²⁸ Ein solcher

in fugam convertit incredulos. Historia Damiatana, S. 210. Wortwörtlich findet sich diese Stelle auch in Gesta Crucigerorum Rhenanorum, in: Quinti belli sacri Scriptorum minores, hg. v. R. Röhrich, Genf 1879, S. 49.

1324 Ri 6,32: „An jenem Tage nannte man Gideon Jerubbaal, denn, so sprach man: ‚Baal soll mit ihm streiten, weil er seinen Altar zerstört hat!‘“

1325 Die Bedeutung des Buches der Richter für die Templer ist unklar. Es ist denkbar, dass es Vorbildfunktion für den Orden aufgrund seiner gewalttätigen und kampforientierten Ausrichtung hatte. Verschiedene Übersetzungen des Buches für den Orden sind bekannt, darunter eine in England sowie eine Ausgabe für den Templerkonvent in Akkon. Einige Interpolationen des Originaltextes sind von Interesse für die Spiritualitätsforschung, siehe: Nicholson, Templars, S. 111–114; Le Livre des Juges: Les cinq textes de la version française faite au XIIe siècle pour les chevaliers du Temple, hg. von M. d. Albon, Lyon 1913. Für die Martyriumsforschung und das Opferverständnis seitens der Templer lassen sich jedoch wenige stichhaltige Rückschlüsse ziehen.

1326 Die These eines verlorenen Templerbuches basiert auf einer Bemerkung von Matthäus Paris im 2. Band seiner *Historia Anglorum: In qua obsidione impetus supervenientium Sarracenorum et proelia Christianorum, quae speciales exigunt tractatus, si quis audire desiderat, librum requirat Templariorum.* HA 2, S. 232; vgl. auch Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 168.

1327 Templermeister Petrus de Monteacuto erwähnt die Templermärtyrer auf der ordenseigenen Kogge später nicht gesondert, siehe CM 3, S. 68–71.

1328 Funk, Philipp, Jakob von Vitry. Leben und Werke, Leipzig [u.a.] 1909, S. 45–51 sowie 97.

Augenzeuge des Eifers der Templer war auch Hugh IV. von Berzé, ein Ritter aus Burgund, der um 1220 nach der Schlacht von Damiette bemerkte, dass sie „ihre Körper im Martyrium hingeben und das süße Land verteidigen, in welchem der Herr starb und lebte“¹³²⁹.

Im Gegensatz zu den geschilderten Vorkommnissen bei Damiette zeigt sich der Bericht über ein Templermartyrium aus dem Jahr 1237 zu einem überwiegenden Teil überlagert vom mittlerweile bekannten Narrativ der Prophetie. Bei dem Versuch der Eroberung der ehemals in Templerbesitz befindlichen Feste Darbsak kamen über 100 Ordensritter ums Leben.¹³³⁰ Die Leitung der Truppe oblag dem Komtur Antiochiens, Wilhelm von Montferrat. Er soll im Vorfeld der Schlacht von christlichen Gefangenen der Burg gewarnt worden sein, dass die verteidigenden Truppen der Muslime zu zahlreich seien und man in den sicheren Tod reiten würde.¹³³¹

1329 *Cil dou Templer e de l'Ospital,*

S'il fussent entre aus communal

E compaignon de Dieu servir

E qu'il se volsissent tenir

Ensamble e porter compaignie

Sans couvoitise e sans envie,

Sor aus ne pouïst on rien dire,

Qu'il livrent lor cors a martire

E desfendent le dous pays

Ou Damedieix fu mors e vis,

Fors tant qu'il ont une franchise,

La Bible au Seigneur de Berzé. Édition critique d'après tous les manuscrits connus, hg. von F. Lecoy, Paris 1938, S. 34, Z. 261–293; vgl. auch Nicholson, *Templars*, S. 72; Schenk, *Templar Families*, S. 29.

1330 *Ceciderunt autem in conflictu illo plus quam centum milites Templi, et trecenti arcubalararii, sine aliis saecularibus et manu pedestri non minima.* CM 3, S. 405.

1331 *Dum igitur ad idem castrum dispositis agminibus appropinquassent, videntes eos captivi Christiani in vinculis detenti, simul cum quibusdam apostatis, exclamaverunt, dicentes; „Fugite, miseri, fugite. Quid*

Auch viele Ritter des Templerordens rieten ihm auf Basis der erlangten Informationen und militärstrategischer Erwägungen vom Angriff ab.¹³³² Der Komtur antwortete, dass „er keine derart ängstlichen Leute bei sich haben“ wolle und missgönnte es ihnen, dass sie „Teilhaber dieses großen Sieges“ würden. Mit der Anschuldigung, dass sie „falsch und feige“¹³³³ seien, initiierte er den Kampf. Seine Worte entpuppten sich als leere Phrasen, denn er floh als erster vom Schlachtfeld, als er merkte, wie gut der Gegner vorbereitet war.¹³³⁴

Wiederum ist es die Niederlage, die es standhaften Templern erlaubt, ihre Kühnheit unter Beweis zu stellen. Kontrastiert mit dem flüchtigen Komtur, tat sich ein englischer Templer namens Reginald d’Argenton besonders hervor. Als Standartenträger verteidigte er das Symbol des Ordens unermüdlich bis zum letzten Atemzug und war erst besiegt, „als ihm Beine und Arme abgeschlagen waren“¹³³⁵. „Der Präzeptor des Ordens al-

ruitis in mortem propriam? Mortui estis omnes. Parati sunt infiniti hostes vestri cum tota provincia adjacente, in stragem vestram communiter praeparati, praecepto Soldani Halapensis, qui vobis insidias praeparavit.“ CM 3, S. 405.

1332 *Multi autem de militia Templi, librantes belli casus fortuitos et suorum paucitatem et hostium multitudinem, consilium dederunt insidias declinando praecavere, donec plenius vires hostium explorassent.* CM 3, S. 405.

1333 *Ad quod respondit praeceptor praenominatus, quod noluit pavidos illos secum in illo ancipiti certamine habere, ut essent tantae victoriae participes, eos fictos et formidolosos appellando. Et sic praeceps et inconsultus, reversis multis, hostes ad bella provocavit.* CM 3, S. 405.

1334 *Et ante expectatum hostibus conglobatis qui convenerant, et comprovincialibus vallatus, bellus pondus non valens sustinere, contra ordinem Templi terga dedit fugitivus; et cum eo alii de suis, qui prius alios animarunt.* CM 3, S. 405.

1335 *Cecidit autem in illo infausto certamine illustris miles Templarius, Anglicus natione, Reginaldus de Argentomio, ea die Balcanifer; qui ut alii, qui ceciderunt, cruentissimam de se reliquit de hostibus victoriam; indefessus vero vexillum sustinebat, donec tibiae cum cruribus et manibus frangerentur.* CM 3, S. 405–406.

leine sandte ungefähr 16 Gegner in die Schatten der Tiefe, die nicht mitgezählt, die er tödlich verwundete, bevor er selbst getötet wurde.“¹³³⁶ Den über 100 toten Templern und ca. 300 gefallenen Armbrustschützen sollen laut Bericht „3000 gefallene Türken“¹³³⁷ gegenübergestanden haben. Diese wohl übersteigerte Zahl an getöteten Sarazenen wäre in den Augen der Christen tatsächlich „ein überaus blutiger Sieg für die Gegner“¹³³⁸.

Erneut sind die angewandten Erzählelemente bemerkenswert, die laut der *Chronica Maiora* von Matthäus Paris den Weg für den glanzvollen Tod von Reginald d'Argenton ebneten.¹³³⁹ Der Anführer will angreifen, stößt aber auf den Widerstand der kriegserfahrenen Soldaten, die ihm rational argumentierend zur Zurückhaltung raten. Der Anführer als unvernünftiger Antagonist reagiert mit Beleidigungen und dem Vorwurf der Feigheit. Dennoch folgen die treuen Ritter ihm, der sich aber als der eigentliche Feigling entpuppt und als erster vom Schlachtfeld flieht. Alleine gelassen zeichnet sich der Held Reginald durch die Treue zu seinem Orden aus, symbolisch dargestellt in der Verteidigung des Banners, und tötet zahlreiche Ungläubige, bevor er Händen und Füßen und damit jeglicher Chance der Handlungsfähigkeit beraubt wird. Eher unüblich ist, dass gleich mehrere Personen aus dem gleichen Orden als Helden auftreten und überhaupt „alle [Templer], die fielen“¹³⁴⁰, dem Gegner schwer zusetzten (s.o. Kapitel 4.4.2, bes. 4.4.2.4).

1336 *Solus quoque eorum praeceptor, priusquam trucidaretur, circiter sexdecim hostium absque letaliter vulneratis ad inferos destinavit.* CM 3, S. 406.

1337 *De Turcis vero, ad tria milia,* CM 3, S. 405.

1338 *cruentissimam de se reliquit de hostibus victoriam,* CM 3, S. 405.

1339 Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 47–48.

1340 *qui ut alii, qui ceciderunt,* CM 3, S. 405.

In Anbetracht der hohen Verluste des Templerordens hinterließ das Ereignis erstaunlich wenige Spuren in den Quellen. Alberich von Trois-Fontaines bestätigt in etwa die Zahlen der *Chronica Maiora*, er spricht von *120 fratres, ut dicitur*¹³⁴¹, und erwähnt, dass „alle gefangen oder getötet worden sind, außer neun Brüder, die mit dem Meister entkommen konnten“¹³⁴². Der Verweis auf den *magno magistro, qui erat Pictavinus* sowie die *archariis* und *balistariis in magna quantitate* könnte auf einen Brief hindeuten, der so oder so ähnlich auch Matthäus vorgelegen haben könnte.¹³⁴³ Die Erzählelemente tauchen in der Chronik jedoch nicht auf und auch die *Annales de Terre Sainte* liefern nicht mehr als eine Randnotiz zu diesem Ereignis.¹³⁴⁴

Ein anderes Schreiben, welches Matthäus Paris ebenfalls bekannt war, dieses Mal zum Jahr 1244, ist im Gegensatz zu vorangegangener Überlieferung nachweislich unrichtig und vermutlich abgeändert worden. Den Brief zur Einnahme Jerusalems 1244 durch die Chwarismier soll der Jo-

1341 Alberici Monachi Trium Fontium, *Chronica*, in: MGH SS 23, S. 942.

1342 *omnes capti sunt aut occisi preter novem fratres, qui cum magistro evaserunt*. Albericus, *Chronica*, S. 942; Die Gefangenschaft einiger Templer wird auch durch die Patent Rolls aus der Regentschaft Heinrichs III., bestätigt, in *Calendarium rotulorum patentium in turri Londinensi*, London 1802, S. 19: *De fratribus militiae Templi redimendis qui capti fuerunt per Saracenos inter Castrum de Gascum et Trepeshake in terr [sic!] Antiochi*. Übersetzung in: *Patent Rolls of the Reign of Henry III.: Preserved in the Public Record Office, A.D. 1232-1247*, London 1906, S. 207.

1343 Alberich von Trois-Fontaines ist vor allem wegen seiner exzessiven Verwendung von jedem Material bekannt, welchem er habhaft werden konnte. Daher scheint ein Brief mitnichten unwahrscheinlich, siehe: Prelog, J., „A. v. Troisfontaines“, in: *LexMa* 1, Sp. 282.

1344 *En l'an M.CC et XXXVII, furent desconfit li Templier à Trapescac*, *Annales de Terre Sainte*, S. 439.

hannitermeister Guillaume de Châteauneuf geschrieben haben – allerdings wird sein Tod am Ende desselben Briefes erwähnt.¹³⁴⁵ Weil Abfassung und Herkunft unklar sowie zahlreiche inhaltliche Details des Briefes unrichtig sind, verbleiben Interpretationen enthaltener Bemerkungen fragwürdig.¹³⁴⁶

Bevor am 17. und 18. Oktober 1244 die Schlacht von La Forbie das Schicksal der lateinischen Besitzungen im Heiligen Land weiter besiegelte, fiel bereits im August desselben Jahres Jerusalem den muslimischen Chwarismiern zum Opfer. In der Schlacht kämpften Templer und Johanniter Seite an Seite, doch die zahlenmäßige Überlegenheit der muslimischen Streitkräfte, „die mehr als zehnmal so groß war“¹³⁴⁷ wie die christlichen Kräfte, machte sich bald bemerkbar. Dennoch bereitete man den Muslimen einen höchst blutigen Sieg und „es fielen mehr auf ihrer Seite als auf unserer“¹³⁴⁸, denn die Christen „wurden unterstützt von Ihm, der der Erlöser der Seelen ist“¹³⁴⁹. Man ermutigte sich gegenseitig und kämpfte

1345 *Cecideruntque magister militiae Templi, et magister Hospitalis, et alii magistri ordinum, cum suis concentibus et sequelis, et dominus Walterus, comes de Bresna, captus, et dominus Philippus de Muntforti occisus, et qui sub patriarcha militarunt contriti.* CM 4, S. 311.

1346 Ausführlich beschäftigte sich Bulst-Thiele mit den Ereignissen zum Jahr 1244, siehe: Bulst-Thiele, *Geschichte*, S. 218–224.

1347 *inimici, et nos qui decuplo illis pauciores eramus, vulnerati et fatigati*, CM 4, S. 310; Nach Bulst-Thiele kann diese Zahl unmöglich richtig sein, vgl. Bulst-Thiele, *Geschichte*, S. 224.

1348 *Ceciderunt enim ex eis multo plures quam ex nostris inaestimabiliter.* CM 4, S. 310.

1349 *Sicque indultum est nobis ab Ipso, qui est animarum Salvator, quod nec centum elapsi sunt per fugam*, CM 4, S. 310.

zur Verwunderung der Feinde unermüdlich und tapfer, bis man entweder gefangen genommen wurde, „was man zu verhindern suchte“¹³⁵⁰, oder getötet wurde. Voller Bewunderung fragten die Feinde im Anschluss die gefangenen Ordensritter: „Freiwillig werft ihr euch dem Tod entgegen; warum macht ihr das?“ Die Gefangenen antworteten: ‚Wir würden lieber im Kampf sterben und mit dem Tod unserer Leiber Ruhm für unsere Seelen erlangen, als leichtfertig nachgeben und flüchten. Solche Leute sind tatsächlich zu fürchten.‘¹³⁵¹

Erneut stellt sich die Frage, wer die Aussagen übermittelt haben soll, wenn die Gefangenen alle hingerichtet worden sind. Die entkommenen Templer und Johanniter können davon schwerlich gewusst haben.¹³⁵² Stammt der Bericht aus der Feder eines Mitglieds einer der beiden Orden, so hat er sich nicht durchgesetzt, denn der Brief ist die einzige Quelle, die die Episode während der Gefangenschaft bezeugt. Charakterlich würde die Geschichte zu den bisher untersuchten Überlieferungen des Tempelordens und zu seiner allgemeinen Auffassung des Opferverständnisses passen.

Augenscheinlich wird aber, dass die Aussage des Opfers nicht mehr nur auf die Templer bezogen wird, sondern in gleichem Maße auch den Jo-

1350 *Sed dum poteramus stare, ainvicem nos in Christo cohortantes et confortantes infatigabiliter et alacriter, ita quod hostes super hoc obstupuerunt, dimicavimus, donec capti, quod tamen multum evitavimus, vel caesi defeceramus.* CM 4, S. 310.

1351 *Unde nimis admirantes, dixerunt postea captivis ipsi; ‚Vos sponte mortis discriminibus optulistis, et hoc quare?‘ Responderunt captivi, ‚Maluimus mori in bello caesis corporis et animabus glorificatis, quam turpiter cedere fugitivi.‘ Tales utique sunt vehementer formidabiles.* CM 4, S. 310–311.

1352 *Nec evaserunt de omnibus Templariis praeter octodecim, et de Hospitalariis sexdecim.* CM 4, S. 311.

hannitern zugeschrieben wird. War dies für das 12. Jahrhundert noch eher als Einzelfall zu betrachten, so zum Beispiel im *Libellus de expugnatione terre sancte* zur Schlacht bei Cresson, häuft sich diese Entwicklung im 13. Jahrhundert nicht nur in den päpstlichen Mandaten, sondern auch in den narrativen Texten. Schon in den Quellen zur Schlacht bei Damiette 1217-1219 traten alle drei Orden in ähnlich dominanter Weise auf und es war keineswegs mehr von einer prominenten Rolle der Templer die Rede. Auch in der Überlieferung zu al-Mansurah spielten die Johanniter eine zentrale Rolle. Gestützt wird diese Beobachtung weiter durch eine dem Fall Jerusalems 1244 nicht unähnliche Randnotiz in der *Chronica Maiora* von Matthäus Paris zum Jahr 1257. Darin nahmen die einfallenden Tartarenstämme zu Templern und Johannitern Kontakt auf und forderten ihre Unterwerfung. Nach kurzer Beratschlagung antworten beide [*uno ore!*], „dass sie ihren Habit angezogen haben und sich dem Dienst an Gott verschrieben haben, nicht um in Luxus und Vergnügen zu leben, sondern um für Christus zu sterben, der in diesem Land sich nicht davor gescheut hat, den Tod zu erleiden zur Erlösung der Menschheit.“¹³⁵³ Erneut hat diese Bemerkung zu gleichen Teilen die Martyriumsbereitschaft der Templer wie auch der Johanniter vor Augen.

Obwohl die Schlacht von La Forbie im Oktober 1244 enorme Auswirkungen hatte und der Fall Jerusalems sowohl in Ausmaß wie auch Folgen hinter diesem Ereignis völlig zurücktritt, brachte diese verheerende Niederlage nördlich von Gaza keinerlei Martyriumsgeschichten hervor.¹³⁵⁴

1353 *Qui habito nocturno longo ac diligentissimo tractatu et consilio, quasi uno ore omnes Tartaronum nuntii responderunt, quod non se Dei obsequio mutato habitu, ut deliciose viverent, manciparunt, sed ut potius pro Christo morentur, Qui in ipsa terra pro humani generis reparatione mortis supplicium non renuit tolerare.* CM 5, S. 655.

1354 Siehe: Lotan, *Battle*, S. 53–67; Nicholson, *Martyrum*, S. 112.

Die Schlacht von Mansurah 1250 war in dieser Hinsicht sehr viel einflussreicher.

Nachdem im Jahr 1265 schon Caesarea, Haifa und Arsur gefallen waren, brachte Baibars I., Sultan von Ägypten und Syrien, im Juli des Folgejahres auch die Templerfestung Safet nördlich des See Genezareth in seine Gewalt.¹³⁵⁵ Ob die Einnahme der Festung auf Verrat oder freiwillige Aufgabe zurückzuführen ist, ist unklar.¹³⁵⁶ Sicher ist, dass die Besatzung getäuscht wurde und in der Folge ausnahmslos hingerichtet wurde. „Am Morgen ließ er alle ergreifen und in einige Entfernung von Safet bringen, auf eine kleine Anhöhe [...], und dort ließ er alle durch Enthauptung töten. Dann ließ er eine runde Mauer um sie errichten und ihre Knochen und Köpfe können dort immer noch gesehen werden. Man sagt, und es ist sicherlich wahr, dass ein himmlisches Licht häufig auf ihre Körper schien, und Christen und einige Sarazenen haben dies gesehen.“¹³⁵⁷ Neben den Templern spielen zwei Brüder des Franziskanerordens in einigen Quellen eine Rolle. Diese „haben sie [die Templer] durch ihre Predigt

1355 Vgl. Röhricht, Geschichte, S. 930–932.

1356 Der Templer von Tyrus berichtet vom Verrat eines Templerbruders Namens Leo, der in der Folge auch zum Islam konvertierte, vgl. *Les Gestes des Chiprois* 3, in: RHC Doc Arm 2, S. 764–766; auch die *Estoire d'Eracles*, S. 454–455 erwähnt den Templer Leo; vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 251–252; Röhricht, Geschichte, S. 931.

1357 *Et au matin si les fist tous prendre et mener loins de Safet demi[le] liue sur un toron, et la les fist morir, les testes tallees. Et depuis fist daire .i. serne d'un mur entour yaus; et encore perent lor os et lor testes. Et dit on, et fu certaine chose, que luminaire dou siel vint sur lor cors plusors fois, et Crestiens et Sarazins aucuns le virent;* *Gestes Chiprois*, S. 765. Die Enthauptungen werden auch von muslimischen Chronisten bestätigt, siehe 'Ali Ibn-al-Furät, *Ayyubids, Mamlukes and crusaders. Selections from the Tārīkh al-duwal wa'l-mulūk of Ibn-al-Furät*, Cambridge 1971, S. 88–96; teils fragwürdige Quellen und Literatur führt Menache, *Templar*, S. 4 an.

in ihrem Glauben bestärkt, was sehr zum Wohle ihrer Seelen war“¹³⁵⁸, so der Templer von Tyrus. Der Bericht Marino Sanutos bestätigt den Bericht des Anonymus, fügt aber weitere Details hinzu. Ihm zufolge wurde den Christen das Leben angeboten, sofern sie zum Islam konvertieren würden. Die zwei Franziskaner allerdings waren es, Marino kennt ihre Namen, Johannes von Podio und Bruder Jeremias, die maßgeblich zur Tapferkeit der Christen beitrugen. „Alle, beruhigt durch die Worte, die die zwei Franziskaner die ganze Nacht über sprachen, wählten lieber das Martyrium als den Verrat am Glauben Christi.“¹³⁵⁹ Entsprechend „floss das Blut von dem Felsen wie das Wasser eines Flusses“¹³⁶⁰ und über 600 Christen wurden hingerichtet.¹³⁶¹ Die zwei Franziskaner allerdings wurden einer speziellen Folter unterzogen, weil sie alle anderen und einen nicht genauer zu identifizierenden Templerprior in ihrem Glauben bestärkt hatten. Und schließlich waren sie es, die geköpft wurden.¹³⁶² Marino führt zudem den Grund an, warum der Sultan eine Mauer um die

1358 *Et .ii. freres Menors furent aveue vaus, quy les tindrent fermes en la foy pour lor prescher, qui lor fu grant profit a l'arme.* Gestes Chiprois, S. 766.

1359 *At universi, duorum Fratrum Minorum, qui aderant, monitis, tota nocte confortati, martyrium potius elegerunt, quam Christi negare fidem,* Liber Secretorum, S. 222.

1360 *fluebatque sanguis per montis declivum, quasi aquae rivulus,* Liber Secretorum, S. 222.

1361 *fuere autem ultra D.C.,* Liber Secretorum, S. 222. Nach der Maius Chronicon Lemovicense waren darunter 150 Templer und insgesamt über 3000 Tote: *De quibus, cum exiissent, interfecit et decapitavit septies viginti fratres et decem Templi, exceptis Hospitalariis, et septingentos et LXVII. Viros bellatores, et quatuor fratribus Minoribus exceptis, mulieribus et parvulis, qui omnes aestimati fuerunt usque ad III. M.* Maius Chronicon Lemovicense, in: RHGF 21, S. 773–774.

1362 *Post hos vero fratrem Iacobus de Podio, & fratrem Ieremiam, quia caeteros in fide firmaverant, & Priorem Templariorum excoriari fecerunt, deinde fustigari;* Liber Secretorum, S. 222.

toten Körper (bei ihm scheint sich dies nur auf die Franziskaner zu beziehen) errichten ließ: „weil in der Nacht Licht auf die Körper schien und dies sogar von den Sarazenen wahrgenommen wurde.“¹³⁶³

Obwohl eine große Anzahl an Templern ums Leben gekommen ist, stehen die Ordensritter nicht im unmittelbaren Fokus der Berichterstattung. Zwar werden sie bei dem anonymen Templer von Tyrus als Märtyrer betitelt¹³⁶⁴, aber die anderen Überlieferungen betonen die herausragende Rolle der beiden Franziskaner, die durch ihre Predigt erst zum Märtyrertod ermutigten und diesen auch selbst erlitten.¹³⁶⁵ Selbst in einer der we-

1363 *Fecit autem Soldanus locum material circumdari, quia noctibus super corpora splendebat lux, etiam cementibus Saracenis*, Liber Secretorum, S. 222. Das Schicksal der Franziskaner wurde auch von ihren Ordensbrüder wahrgenommen, so zum Beispiel von Fidenzio von Padua, Generalvikar der Franziskanerprovinz des Heiligen Landes, der in seinem 1291 abgeschlossenen *Liber recuperationis Terrae Sanctae* darauf Bezug nimmt. Obwohl er die Festung Safed als Templerfestung bezeichnet, spezifiziert er die Toten nicht weiter und liefert daher keinen weiteren Bezug auf die Templern als Märtyrer, siehe: Fidentio de Padua, *Liber recuperationis Terrae Sanctae*, in: *Bibliotheca Bio-Bibliographica della Terra Sancta e dell'oriente Francescano* 2, hg. v. G. Golubovich, Quaracchi 1913, S. 24–25; zusätzlich ist ein Brief eines unbekanntes Zisterziensers erhalten, der vom Tod aller Anwesenden, *tous les chrétiens*, berichtet: *Sachez de plus que le château de Saphet appartenant aux Templiers, fortifié avec soin et défend par des homes pleins de courage, que Saladin avait jadis vainement assiégé pendant plus de trois années, n'a résisté que six semaines au Soudan de Babylone, et tous les chrétiens qui s'y trouvaient ont péri par le glaive*. Lettenhove, Kervyn de, *Notice sur un manuscrit de l'abbaye de Dunes*, in: *Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* 25, Brüssel 1850, S. 7. Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 251; Nicholson, *Martyrum*, S. 114 sowie Jotischky, Andrew, *The Mendicants as missionaries and travellers in the Near East in the thirteenth and fourteenth centuries*, in: *Eastward bound*, hg. v. R. Allen, Manchester [u.a.] 2004, S. 90.

1364 Helen Nicholson folgerte daraus: „the important factor was their [der Hingerichteten] religion, not their order“, Nicholson, *Martyrum*, S. 114.

1365 Ebenso in der *Chronica Minor Auctore Minorita Erphordiensi. Continuationes*, in: MGH SS 24, S. 205. Außer als Herren der Festung spielen die Templer keinerlei Rolle: *In illa tam periculosa*

nigen erhaltenen päpstlichen Reaktionen, einem Brief des Papstes Klemens IV. an den Kardinaldiakon von Saint-Adrien vom Oktober 1266, kommt nicht alleine den Templern das Lob der Opferbereitschaft zu, denn er nennt im gleichen Atemzug die hohen Verluste der Johanniter bei der Verteidigung der christlichen Besitzungen bei Arsur und Caesarea.¹³⁶⁶

Im kollektiven Gedächtnis des Ordens spielten die Ereignisse bei Safet eine völlig andere Rolle. Als sich der Orden gut 40 Jahre nach dem Fall der Templerfestung auf der Anklagebank des französischen Königs wiederfindet, bildet das Sterben der Templer 1265 ein häufig verwendetes Argument für die Martyriumsbereitschaft des Ordens. Johannes von Montréal gibt zu Protokoll, dass „als Safet eingenommen wurde, der Sultan mehr als 80 Brüder des Tempels zu seinen Gefangenen gemacht hat, und als sie unter Strafe der Enthauptung den Schöpfer Herrn Jesus Christus verleugnen sollten, wollte keiner der Brüder dem Herrn entsagen, so dass alle ihre Köpfe verloren für den Glauben des Herrn“¹³⁶⁷. Ähnliche

ac valida temptatione fidelium duo fratres Minores, videlicet frater Iacobus custos fratrum et eius socius frater Ieremias, sincerissimi servi Dei, zelo fidei accensi, constantissime per medium captivorum discurrentes, singulariter universos et universaliter singulos in fide catholica confortabant, ex quibus 8 timore mortis impulsu fidem negantes, publice apostataverunt, ceteri omnes in confessione nominis Dei perseverantes, pariter decollati sunt, soldano iubente. Ultimo post omnes ipsi du Minores fratres iam nominati capitalem sententiam subeuntes, gloriosum martyrium compleverunt.

1366 *Ecce nobile domus hospitalis Jerosolymitani collegium, annus praeteritus centenario fratrum numero mutilatum hostiliter deformaverat. Ecce sequens domus Templi tam celebrem, tam famosam militiam datam in manus gladii, quasi prorsus redigit ad nihilum personarum substitutione nobilium necessario reparandam, ut de equis & armis & castrorum instructionibus perditis taceamus.* Thesaurus novus anecdotorum 2, hg. von E. Martène, Paris 1717, Sp. 422, Nr. 402; für die Arenga siehe Anhang B45.

1367 *Item, propousan li frere del dit ordre que cant le Sasfet fou pris, el Souda se fe venir devant IIIIxx freres del Temple et lor dis ansi coma a presoniers que il reneguesses Dieu Jhesu Christ lor creator en pena*

Aussagen finden sich auch bei den Verhören auf Zypern, so bei *miles* Thomas von Pingueno, der gehört hat, „dass zahlreiche Brüder des besagten Ordens bei der Festung Saphet durch den Sultan gefangen genommen wurden, die, weil sie Christus nicht verleugnen wollten und den Glauben bezeugten [*fidei testes*], geköpft wurden“¹³⁶⁸. Auch wenn der Begriff bei den Verhören gegen den Orden selbstverständlich nicht Verwendung findet: Die Aussagen machen deutlich, dass die verhörten Templer ihre getöteten Ordensbrüder für Märtyrer hielten.

Im 13. Jahrhundert traten Berichte über die heldenhafte Opferbereitschaft von Johannitern und Deutschrittern in Konkurrenz zu denen des Templerordens. Die Templer waren nicht mehr die einzigen, die in den Augen der Öffentlichkeit einen märtyrerähnlichen Tod erlitten, wenn sie ihr Leben für Christus im Heiligen Land gaben. Das Korpus der Papstquellen verstärkt diese Beobachtung. Seinen fulminanten Höhepunkt findet diese Entwicklung im Fall Akkons im Jahr 1291, der das Ende der lateinischen Besitzungen im Heiligen Land markierte und einen fatalen Rückschlag für die Systemrelevanz der Ritterorden an sich bedeutete. Abhängig vom jeweiligen Autor verblasst die einst so dominante Sonderrolle

de las testas, les cals freres no volgio Dieu renegar, ans en aisi touz perdero las testes per la fe de Dieu; Procès 1, S. 170. Vgl. Barber, *Trial*, S. 17.

1368 *quod audivit dici a fide dignis personis, quod multi fratres de dicto ordine apud castrum de Saphet fuerunt capti per [soldanum], qui tanquam [fidei testes, abnegare Christum nolentes, omnes] decapitati sunt.* Schottmüller, *Untergang* 2, S. 167; ähnlich auch die Aussage des Adligen Johannes, genannt Lombardus: *Interrogatus quare credit, respondit, quia audivit dici, quod multi fratres de dicto ordine apud castrum de Saffect fuerunt capti per Sarazenos, et ante quod vellent abnegare Christum et fidem Christianam, fuerunt decapitati.* *Ibid.*, S. 387–388; siehe auch Gilmour-Bryson, *Trial*, S. 422–423; vgl. Edbury, Peter W, *The Arrest of the Templars in Cyprus*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgtorf, Farnham 2010, S. 253–254.

der Templer zugunsten gleichwertiger und bisweilen sehr viel elaborierterer Martyriumserzählungen von Mitgliedern der beiden anderen Orden.

Kritik an den Ritterorden im Zuge dieser Niederlage war eine fast natürliche Reaktion der Zeitgenossen, hatten die Orden sich doch all die Jahre zuvor als Verteidiger des Heiligen Landes dargestellt und waren nun ihrem Auftrag so offensichtlich nicht gerecht geworden. Entsprechend ist der Tonfall der frühesten über den Fall Akkons berichtenden Schreiben apologetisch bis hin zu einem Grad, der nicht daran zweifeln lässt, dass der Autor, der Johannitermeister Johannes von Villiers, wusste, dass seine Aufgabe eigentlich darin bestanden hätte, mit seinen Brüdern in Akkon zu sterben.¹³⁶⁹ Im Gegensatz zu ihm ist der Templermeister Wilhelm von Beaujeu in der Schlacht umgekommen. Er sei „tödlich verwundet worden, während er mit seiner Lanze angriff“¹³⁷⁰. „Gott möge seiner gnädig sein.“¹³⁷¹ Johannes selbst habe alles getan, was in seiner Macht stand, und wäre er nicht verletzt worden, so die zugrundeliegende Aussage, wäre er selbstverständlich bis zum Ende geblieben.¹³⁷² So aber musste er sich schwer verletzt von seinen Pagen auf ein Schiff schleppen lassen.¹³⁷³ Der Templermeister hatte dem anonymen Augenzeugen des

1369 Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 125; ead, *Martyrum*, S. 114.

1370 *En cel jour aussi moru li maistres dou Temple par une plaie mortel, dont il fu en lançant navrés*, CGH 3, S. 593, Nr. 4157.

1371 *Al ame de lui face Diex pardon!* CGH 3, S. 593, Nr. 4157.

1372 Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 125.

1373 Vgl. *Et comme li aucun de nous fussent ausi comme demi mort et jeuscent pasmé devant lor anemis, no siergant et no garchon familiar vinrent, ki nous meyme navré à mort et nos autres freres emporterent en grant peril de cors et de vie. Et ensi nous et une partie de nos freres escapames, si que Dieu pleut, dont li plus grans partie estoit navrée et mal mise sans cure, et nous fesimes en l'ille de Cypre recevoir*. CGH 3, S. 593, Nr. 4157.

Templers von Tyrus nach noch am St. Antonius Tor mit dem Johannitermeister zusammen und einigen ihrer Brüder den Einfall der muslimischen Fußsoldaten aufzuhalten versucht, aber „es schien, als würden sie gegen eine Mauer ankämpfen“¹³⁷⁴. Griechisches Feuer und dichter Pfeilhagel verschlimmerten die Lage zusätzlich. Wilhelm von Beaujeu wurde von einem Speer unter dem Arm getroffen und verstarb kurz darauf. Vor dem Altar der Templerkapelle wurde er beigesetzt. „Und der Herr empfing seine Seele – aber oh welch großer Schaden ging einher mit seinem Tod!“¹³⁷⁵

Eine im Sommer oder frühen Herbst des Jahres 1291 in Erfurt abgefasste Chronik bestätigt die Darstellung des Templers von Tyrus. Zwar lässt sie den Detailreichtum der Chronik eines Augenzeugen vermissen, schildert aber auch die letzten Momente der Ordensbrüder des Tempels.¹³⁷⁶ Ca. 7000 Einwohner Akkons sind dieser Überlieferung zufolge in den stark befestigten Templerkomplex geflüchtet, wo sie unter dem Schutz der

1374 *Et quant les .II. maistres dou Temple et de l'Ospitau furent venus la si poindans sur eaus, si sembloit ferir sur .I. mur de pierre*, Gestes Chiprois, S. 812. Zur Überlegung des anonymen Autors als Augenzeuge der Gefechte um Akkon, siehe: The 'Templar of Tyre'. Part III of the 'Deeds of the Cypriots', hg. von P. Crawford, Aldershot [u.a.] 2003, S. 2–7.

1375 *Et Dieu ait l'arme de luy, que grant damage fu de sa mort*, Gestes Chiprois, S. 814. Seiner Darstellung folgt aller Wahrscheinlichkeit nach Liber Secretorum, S. 231; Details eines Ausfalls der Templer unter Führung eines gewissen Bertram de Esbeke überliefert Ottokars österreichische Reimchronik nach den Abschriften Franz Lichtensteins, hg. von J. Seemüller, Hannover 1890, S. 666–667, Z. 50245–50379. Sonst berichtet niemand davon, siehe auch Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 284–286 und Hatheyer, Bettina, *Das Buch von Akkon. Das Thema Kreuzzug in der Steirischen Reimchronik des Ottokar aus der Gaal. Untersuchungen, Übersetzung und Kommentar*, Göppingen 2005, S. 475–476.

1376 Vgl. Nicholson, *Martyrum*, S. 114; ead, *Templars*, S. 125–126.

Templer noch 12 Tage standhielten.¹³⁷⁷ Als die Vorräte zur Neige gingen und klar wurde, dass keine weitere Hilfe von außen zu erwarten war, begannen die Templer „zu beten und zu beichten, überantworteten ihre Seelen Jesus Christus, stürmten kraftvoll raus gegen die Sarazenen und warfen viele ihrer Widersacher nieder. Schließlich aber wurden sie alle von den Sarazenen getötet“¹³⁷⁸.

Während der Templermeister im Kampf gefallen war, hatte der Johannitermeister Akkon lebend verlassen können. Die in seinem Brief offenbar werdende Scham darüber zeigt, dass das Martyriumsideal nicht nur schon lange auch bei den Johannitern angelangt und von Ihnen bereits verinnerlicht war, sondern illustriert ebenso, in welcher Weise ein Ideal eine Erwartungshaltung schuf, die auch von einem Ritter als Individuum sowie den eigenen Ordensbrüdern gepflegt wurde. Andernfalls hätte der Meister des Ordens sich nicht vor einem Mitbruder rechtfertigen müssen.¹³⁷⁹

1377 *Dicitur etiam, quod ad domum Templariorum bene septem milia hominum confugerunt, que domus, eo quod in forti loco civitatis super litus maris sit locata et bonis muris circumdata, duodecim forsitan diebus post capcionem civitatis a Sarracenis viriliter se defendit.* Cronica S. Petri Erfordensis moderna, in: MGH SS 30,1, S. 424; zu den Opferzahlen siehe die Zusammenstellung bei Röhricht, Geschichte, S. 1016, Anm. 3.

1378 *Oracionibus devotis et confessionibus premissis, de necessitate facientes virtutem, Iesu Christo suas animas committentes, in Sarracenos strennuissime irruerunt et multos valde ex adversariis prostraverunt. Sed tandem ipsi omnes a Sarracenis finaliter sunt occisi.* C. S. Petri Erfordensis, in: MGH SS 30,1, S. 424–425.

1379 Über Gerhard de Rideforts Tod bei Akkon 1189 wurde berichtet, dass er aus genau diesem Grund nicht geflüchtet sei: „Absit,“ *inquit, „ut vertatur michi in obprobrium et templariis in scandalum, ut fugiendo dicar vitam servasse et commilitones meos cesos reliquisse.“* Poterat quidem, si vellet, evasisse, sed cum cesis cesu occubuit. IP, S. 314; auch: L'Estoire de la Guerre Sainte, Z. 3029–3034: „Ja a Deu,“ *co dist il, „ne place*
Que donc mais seie en altre place,

Im Übrigen legen nicht nur die Papstquellen nahe, dass das Martyriumsideal schon früher als im ausgehenden 13. Jahrhundert auch auf den Johanniterorden Übertragung fand (s.o. Kapitel 4.3.3). Denn bereits beim Fall Jerusalems 1244 kurz vor der Schlacht von La Forbie haben sich laut Matthäus Paris überlebende Templer wie auch Johanniter dafür entschuldigt, ihr eigenes Leben gerettet zu haben.¹³⁸⁰ Selbst wenn der Brief, wie Bulst-Thiele vermutet, eine Fälschung ist, zeigt dies, welches Bild Außenstehende von den Ritterorden insgesamt hatten¹³⁸¹: Ihre Aufgabe war es, zu sterben. Taten sie es nicht, war Kritik die Konsequenz. Die Ordensbrüder wussten dies.

Entsprechend sind es auch nur die nicht auf Augenzeugenberichte zurückgehenden Texte, deren Urteil über das Verhalten der Ritterorden bei Akkon im Abgleich mit dem allgemein vorherrschenden Bild von selbigen entstanden ist.¹³⁸² Dies ist unter anderem auch daran zu erkennen, dass ausschließlich sie das Überleben von einzelnen Angehörigen der Orden erwähnen (dabei scheint es egal gewesen zu sein, welchem Orden genau ein Überlebender angehörte) und als verpasste Chance zum Märtyrertod verstehen. Meister Thaddeus von Neapel verunglimpft sowohl fliehende Johanniter wie auch Templer, die ihrem Meister nicht in den

*Ne qu'al Temple seit reprové
Que l'em m'aît en fuïant trové!
E il nel fist, ainz i murut,
Car trop des Turcs i acurrut.*

1380 *Nec evaserunt de omnibus Templariis praeter octodecim, et de Hospitalariis sexdecim; quos tamen poenituit postea evasisse. Valet.* CM 4, S. 311.

1381 Bulst-Thiele, *Geschichte*, S. 222.

1382 Vgl. ead, *Sacrae Domus*, S. 285, Anm. 102.

Tod gefolgt sind.¹³⁸³ Und auch der anonyme Autor des *Excidium Aconis*, offensichtlich dem Johanniterorden nahe stehend, beschuldigte die Templer ‚zur Schlacht viel zu spät gekommen zu sein und dann nicht tapfer gekämpft zu haben.¹³⁸⁴

So sehr Thaddeus seiner Meinung nach feige Ordensbrüder verabscheute, so sehr rühmte er die, die er für tapfer hielt. Wie auch das *Excidium Aconis* lobt er Bruder Matthias, den Marschall des Johanniterordens,

1383 *O nobiles tanti magistri commilitones, ad bella doctissimi, quare, cum mortales sitis, vestro dissentientes a capite in membris vestris pati tanquam pusillanimes horruistis quod magister vester et dominus tam libenter pertulit in se ipso? Expediebat sane atque decebat, cum deputati et ascripti sitis milicie christiane, in eo maxime infelicis casus articulo, quo in vestrum tociusque Christianitatis obprobrium civitas tam populosa et nobilis Christicolarum tunc educebatur e manibus et christianus sanguis ante oculorum vestrorum obtuitus ubique in contemptum christiani nominis uberius ab impiorum manisbu fundebatur, potius pro patriis legibus et utriusque sexus tutela plebis invalide, que partim in occisionem gladii partimque in captivitatem gentium ducebatur, pro cuius salute crucis tormenta in se pati non exorruit Iesus Christus, vestri preceptoris exemplo aliorumque commilitonum vestrorum, qui ad passionis supplicium laudabilia vestigia sunt secuti, gloriosam mortem unanimiter vos omnes eligere quam contumeliose vite ambigua spacia, quasi furute vite firmam non haberetis fiduciam, in vestre dedecus sacre professionis et infamiam Ordinis miserabiliter prorogare.* Magister Thadeus civis Neapolitanus, Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tocius terre sancte, in: *The Fall of Acre 1291: Excidii Aconis Gestorum Collectio*; Magister Thadeus civis Neapolitanus Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tocius terre sancte, hg. v. R. B. C. Huygens, Turnhout 2004, S. 116, vgl. auch Nicholson, Martyrum, S. 116.

1384 *minister Templi, qui cum suis fratribus, licet tarde, ad defensionem porte Sancti Antonii properabat, lancea transfixus ruere coactus ab equo in terram prosternitur moriturus,* *Excidium Aconis Gestorum Collectio*, in: *The Fall of Acre 1291: Excidii Aconis Gestorum Collectio*; Magister Thadeus civis Neapolitanus Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tocius terre sancte, hg. v. R. B. C. Huygens, Turnhout 2004, S. 89, Z. 657–660. Siehe: Nicholson, Templars, S. 126.

ausführlich.¹³⁸⁵ „Er verursachte ein riesiges Gemetzel vor seinem glücklichen Tod und vergoss das frevelhafte Blut der Ungläubigen.“¹³⁸⁶ „Schließlich, von allen Seiten bespritzt und rot von Blut, den Verlust seines Lebens verachtend und durch die Standhaftigkeit seines großartigen Herzes den Schmerz des Todes nicht fürchtend, beendete er sein weltliches Leben und ging über in das strahlende ewige Licht.“¹³⁸⁷

Aber auch der Meister der Templer, Wilhelm von Beaujeu, galt ihm als „eifriger Streiter Christi“¹³⁸⁸. „Zwar wurde er besiegt, aber durch eine wundersame Wandlung wurde der Tod besiegt und er stieg auf als Sieger. Verdient durch seinen tiefen Glauben erlangte er im Sieg mit dem großen Triumph verdiensterweise die Palme des Märtyrers.“¹³⁸⁹

Die Deutschritter übertrumpften alle anderen jedoch in ihrer Heldenhaftigkeit, was der Autor schon durch die Ausführlichkeit der Beschreibung vermittelt. Sie „widerstanden unerschrocken in schmerzender Mühsal“¹³⁹⁰ den Angriffen des Feindes und „hatten die Absicht, für Christus zu sterben“¹³⁹¹. „Gleich Siegern, bekränzt mit dem Kranz des Sieges zur

1385 Vgl. *Excidium Aconis*, S. 73–90. Siehe auch Nicholson, *Martyrum*, S. 115 und Röhricht, *Geschichte*, S. 1017–1018.

1386 *tantamque ante felicitis mortis sue cursum stragem fecit, effundendo sacrilegum sanguine impiorum*, *Magister Thadeus civis Neapolitanus, Ystoria*, S. 118, Z. 485–486.

1387 *Qui tandem undique suo conspersus et rutilans sanguine, vite huius detrimenta contempnens et mortis supplica per magnanimitatis constanciam non exhorrens, temporalem clausit et transtulit in eterna lumina lucem*, *ibid.*, S. 118, Z. 488–491.

1388 *strenuus Christi athleta*, *ibid.*, S. 114, Z. 381.

1389 *conversione mirabili dum vincitur devicta morte victor consurgens, sue grandis meruit fidei merito gloriosum triumphum, palmam martirii, in victorioso loco certaminis perhenniter obtinere*. *Ibid.*, S. 115, Z. 399–402.

1390 *tanquam acres Christi pugiles in agonis laboris intrepidi persistentes*, *ibid.*, S. 119, Z. 515–516.

1391 *fidelis tamen mentis audacia in salutari pro Christo moriendi*, *ibid.*, S. 120, Z. 531–532.

Wonne der ewigen Erbauung, bekleidet im Weiß des eigenen Blutes, stiegen sie fröhlich auf aus dem Tal des Unglücks.“¹³⁹² „Glücklich empfangen sie einen leuchtenden Schauplatz der Erquickung, die Wonne der unerschütterten Ruhe und das ewige Licht unauslöschlicher Herrlichkeit.“¹³⁹³

Meister Thaddeus wartet mit allen erdenklichen zur Verfügung stehenden Bildern und eschatologischen Vorstellungen auf. Das Bild eines Märtyrers ist in seiner Gedankenwelt vollkommen ausgeprägt, dessen Verdienste klar umrissen, wie auch die Verfehlungen der Feigen und Schwachen klar feststehen und angeprangert werden. Die drei großen Ritterorden werden in einzelnen Kapiteln der Reihe nach beschrieben und ihr Wert bei der Verteidigung Akkons wird, so scheint es, einzig an ihrer Opferbereitschaft bemessen. So mag es kein Zufall sein, dass ausgerechnet der Orden das größte Lob von ihm empfängt, der verschiedenen Überlieferungen nach nicht einen Überlebenden zu verzeichnen hat – dessen Vernichtung und damit Hingabe total war. Er selbst gibt an, dass kein einziger Ritter des Deutschen Ordens entkommen sei, eine Aussage, die verschiedenen Indizien zur Folge falsch ist.¹³⁹⁴

Die Templer erleiden zwar durchaus noch als Ritter des Herrn das Martyrium, müssen sich diese Rolle als Märtyrer par excellence aber mit den anderen Ritterorden teilen. Deutlich zeigt das Schreiben des Thaddeus von Neapel, dass in der öffentlichen Wahrnehmung zwischen den Orden

1392 *et sicut victores victoriae laurea laureati ad eterne refrectionis gaudia, proprio candidati sanguine, assumpti ex presentis valle miserie ylariter conscenderunt.* Magister Thadeus civis Neapolitanus, Ystoria, S. 120, Z. 533–536.

1393 *et feliciter acceperunt lucida refrigerii sedes, inconcusse quietis beatitudinem et eterni luminis inextinguibilem claritatem!* Ibid., S. 120, Z. 542–544.

1394 Vgl. *ibid.*, S. 119–121. Vgl. Röhrich, Geschichte, S. 1020, Anm. 1.

keinerlei Unterschied mehr in Bezug auf die Martyriumswahrnehmung bestand. Der Ordensritter, egal ob Templer, Deutschritter oder Johanniter, war designierter Märtyrer und im Abgleich mit diesem Idealbild wurde von den Autoren der Titel des Märtyrers verliehen – oder eben nicht. Sehr zum Nachteil der Templer setzte sich in Europa mit der Version des *Excidium Aconis* der Text durch, der dem Orden am allerwenigsten wohl gesonnen war. Diese Erzählung fand Eingang in zahlreiche lateinische und französische Manuskripte und Chroniken. Sie dürfte den Johannitern zu großer Ehre gereicht, den Templern allerdings in hohem Maße geschadet haben.¹³⁹⁵

Zwar hatte der Templerorden einigen Autoren immer noch als die Speerspitze speziell der Verteidigung Akkons gegolten, und der Verlust der Stadt wurde maßgeblich auf den Tod, nicht das Versagen, von Wilhelm von Beaujeu zurückgeführt. Auch die Ordensbrüder selbst wie auch Kreuzfahrer, die den Meister und die Templer bei Akkon selbst erlebt hatten, erinnern sich an seinen hingebungsvollen Einsatz beim Verlust der Stadt.¹³⁹⁶ In der öffentlichen Wahrnehmung der Martyriumbereitschaft aber hatten die Templer diese Sonderrolle größtenteils verloren. Der Tod

1395 Siehe ausführlich Nicholson, *Templars*, S. 126–127.

1396 Erneut ist es Johannes von Montréal, der sich wie schon auch im Falle von Safet an den Tod Wilhelms und 300 seiner Brüder erinnert: *et après, en temps de frere G. de Berninet nostre Maistre, que mori en Acre à mers IIIe freres, qui morirent aveque li en Acre*. Procès 1, S. 143; eine weitere Aussage liefert Guichard von Marsillac: *ipse tamen testis dixit se credere contrarium, quia intellexit quod strenue se gesserat in prelio Aconensi contra Saracenos, et in eo mortuus fuerat*. Procès 1, S. 187; ein Kreuzritter Namens Jacob de Plany, der mit den Templern Seite an Seite in Akkon gekämpft hatte, erinnert sich ebenfalls an den aufopferungsvollen Einsatz des Meisters und seiner Brüder: *immo dixit, quod in captione civitatis Aconensis vidit plures fratres Templi exire contra Sarracenos et pugnare cum eis, et suum sanguinem fundere pro Christi nomine et pro defensione fidei christiane*, Schottmüller, *Untergang 2*, S. 155; Gilmour-Bryson, *Trial*, S. 58–59; Barber, *Trial*, S. 158, 164, 257.

für Christus war kein institutionelles Alleinstellungsmerkmal des Tempelordens mehr, denn auch die anderen beiden großen Orden bedienten sich dieses Mittels, um propagandistisch den Wert ihres eigenen Wirkens auszuschöpfen.¹³⁹⁷ Wie die Historiographie bezüglich Akkon zeigt, waren auch sie darin bisweilen erfolgreich. Veränderungen in der öffentlichen Wahrnehmung wie diese waren es, die zur Entstehung des Gedankens beigetragen haben, den Orden der Templer mit dem der Johanniter zu vereinen. In ihren spirituellen Merkmalen größtenteils angeglichen, bestand selbst in den Augen der Päpste und der Kurie kein großer Unterschied mehr zwischen beiden Einrichtungen.¹³⁹⁸

Eine letzte militärische Unternehmung waren die Templer zu Beginn des 14. Jahrhunderts angegangen. In dem Versuch, wieder Fuß auf syrischen Boden zu setzen, hatten sie nach einem ersten Überfall 1302 die Insel Ruad, knapp 3 km Luftlinie von Tortosa, unter ihre Kontrolle gebracht und stark befestigt. Mamelukenverbände rückten auf die kleine Insel mit der Besatzung von 16 Galeeren vor und belagerten die Festung. Nach verschiedenen verlustreichen Ausfällen zogen sich die Templer in den letzten befestigten Turm zurück. Unter Zusage des sicheren Geleits seitens der Mameluken verließ die Templergarnison den Schutz ihrer Mauern, woraufhin syrische Bogenschützen, die im Dienst der Templer standen, hingerichtet und die meisten Ordensritter versklavt wurden.¹³⁹⁹ Zahlreiche Templer waren zu diesem Zeitpunkt bereits gefallen, der Rest der

1397 Inwiefern das Ideal des Märtyrertodes auch theologisch im Deutschen Orden wie auch bei den Johannitern verankert war, muss eigens geklärt werden.

1398 Formell bleibt diese Annahme selbst im späten 13. Jahrhundert unrichtig, nicht zuletzt, weil der Tempelorden sich nie wie die Johanniter als Pflege- und Hospitalorden verstanden hatte.

1399 *Dont il avint que les Sarazins desendirent en l'ihle de .II. pars, et aucuns des Templiers poindrent a vaus et les reuzerent en la rue de mer, et fu la bataille mout aspre; et tant jeterent Sarazins de piles*

Besatzung ließ aller Wahrscheinlichkeit nach sein Leben in den Kerkern Kairos.¹⁴⁰⁰ *Parsevalus de Mar Januensis*, ein Einwohner Nikosias, weiß über die in Ägypten eingekerkerten Templer zu berichten. „Diesen Templern wird weder Brot noch Wasser gegeben und auch nichts anderes, was zum Erhalt ihres Lebens beiträgt. [...]. Und so vergehen und sterben diese Templer im Verlies.“¹⁴⁰¹ Und dennoch: „[E]inhellig versichern und sagen sie, dass sie lieber sterben wollen als Christus zu verleugnen.“¹⁴⁰²

*d'arc qu'y mahaignerent les chevaus et nafrent pluysors freres, si que par vive force les freres si se mirent sur .I. toron quy est en l'ihle, et quant Sarazins les virent si aloginés dou rivage, si desenen fihle; [...]. Les Sarazins s'esforcerent moult et s'espandirent par tout l'ihle, et mauderent mesages as freres dou Temple qu'y se dussent rendre a fiance, et yu'y les conduereent la ou il vorreent de la crestienté; et les Templiers dounerent fê a lor malice, et se revindrent par l'atrait de frere Hugue d'Enpure, et ensi furent les Templiers et l'ihle pryze quy est devant Tertouze. Les Sarazins firent trencher les testes a tous les sergans suryens, pur ce que il firent grant defense et grant damage as Sarazins, et les freres dou Temple furent menés en Babiloine hontozement. Gestes Chiprois, S. 852–853; fast vollständig übereinstimmend der Liber Secretorum, S. 242: *cum a duabus partibus in Insulam descenderent, occurrentes Templarii usque ad navigia retrocedere coegerunt: deinde cum se ad turrem quandam Templarii reduxissent, illi Insulam ad libitum descenderunt; & occupata Insula, dixerunt Templariis ut se redderent, & salvis personis ad optatum ducerentur locum. Illi vero de infidelibus confidentes, in Babylonem captivi ducti sunt: erant autem CXX. interfectique sunt arcerii quasi quingenti, & deminuto populo usq; ad trecentos.**

1400 Die Anzahl der toten und verschleppten Templer war nach Marino Sanudo beträchtlich, siehe vorangegangene Fußnote; Lock übersetzt fälschlicherweise 200 tote Templer, anstatt 120, Marino Sanudo, Liber, S. 386. Verschiedene Versuche zur Ihrem Loskauf wurden unternommen, siehe Finke, Papsttum 1, S. 36–37 sowie Anm. 1 auf S. 37; id, Papsttum und Untergang des Tempelerordens 2, Münster i.W 1907, S. 1–2, Nr. 1; Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 311, Anm. 77 und auch ead, Prozeß, S. 382.

1401 *quod, non darentur ipsis Templariis panis, neque aqua, nequa aliquid aliud, quod faceret ad sustentationem vite eorum. [...]. Et ipsi Templarii sic periebant et moriebantur in carceribus, asserentes et dicentes unanimiter, se velle prius mori quam abnegare Christum.* Schottmüller, Untergang 2, S. 161.

1402 *et ipsi Templarii sic periebant et moriebantur in carceribus, asserentes et dicentes unanimiter, se velle prius mori quam abnegare Christum, ibid., S. 161.*

Überschattet von schwindender Kreuzzugsbegeisterung und immer weniger beachtet von den allermeisten christlichen Quellen wird die Bereitschaft der Templer zum Opfertod dennoch bis hin zum letzten Gefecht wahrgenommen. Viele Templer hatten ihren Schwur offensichtlich nicht vergessen: „Denn es ist gewiss, dass ihr im Besonderen damit beauftragt seid, es eure Pflicht [*debitum*] ist, euer Leben für das eurer Brüder zu geben wie es auch Jesus Christus getan hat.“¹⁴⁰³

4.4.4 Eine Zäsur? Der Opfertod in den *Sermones* von Jacques de Vitry

Sehr viel besser informiert über die Templer als die allermeisten seiner Zeitgenossen war Jacques de Vitry. Er stammte aus Frankreich und war Regularkanoniker, bevor er nach seinem Studium in Paris erst Bischof von Akkon und 1229 schließlich zum Kardinal ernannt wurde.¹⁴⁰⁴ Als erfolgreicher Prediger gegen die albigensische Häresie hatte er sich in den entsprechenden Kreisen der Kirche einen Namen gemacht und war vertraut mit den Themen der Verteidigung der Kirche und des bewaffneten Heidenkampfes. Schon ideengeschichtlich stand Jacques damit dem Konzept des Ritterordens nahe, und vor allem die Templer waren es, denen er sich besonders verbunden fühlte und zu denen er, spätestens seit seiner Zeit in Akkon, auch persönliche Verbindungen unterhielt.¹⁴⁰⁵

1403 *Veritable chose est que a vos est doné especiaument, si come por dette, que vos devés metre vos a rmes por vos freres, ensi comme fist Jhesu Crist*, La règle du Temple, ed. H. Curzon, S. 58.

1404 Jacobus de Vitriaco, The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry, hg. von T. F. Crane, New York 2001, S. XXII–XXXIV.

1405 Bourgain, Pascale, „Jakob v. Vitry“, in: LexMa 5, Sp. 294–295; Funk, Jakob; Nicholson, Temp-lars, S. 110.

Seine *Sermones vulgares*, eine Sammlung von Beispieltextrn und Materialien für Prediger, gibt Aufschluss über sein Verständnis der Institution der Ritterorden an sich. Weil die Kirche schlimmen Angriffen von Juden, Häretikern und Heiden ausgesetzt sei, habe der Herr auch die Einrichtung ebenjener militärischen Orden geschaffen, um sein „Haus zu umgeben mit denen, die für mich kämpfen“¹⁴⁰⁶. Physisch kämpfende Orden kennt Jacques de Vitry mehrere, die einer Vision Zacharias folgend anhand verschiedenfarbiger Pferde erkennbar seien.¹⁴⁰⁷ Rot stehe für die Templer, weil sie ein rotes Kreuz auf ihrem Habit trügen (s.o. Kapitel 3.2.2.1). Weiß beschreibe die Johanniter, schwarz die Deutschritter und fleckig die Schwertbrüder sowie den Orden von Calatrava in den Gebieten Spaniens und Livoniens.¹⁴⁰⁸

„Über diese sagt der Herr“, dass sie „im Krieg ausziehen und im Frieden zurückkehren werden; dass sie aktiv ausrücken werden, aber in Kontemplation heimkehren werden; dass sie in den Krieg ziehen, um zu kämpfen und in Frieden zurückkehren, um zu ruhen und sich Zeit zum Gebet zu nehmen; sodass sie wie Ritter in der Schlacht und wie Mönche zu Hause

1406 *Circumdabo domum meam ex his qui militant mihi*, Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 405; der Bezug stammt aus Sach 9,8.

1407 Die Reitervision Zacharias findet sich in Sach 1,7–17.

1408 *I, per quator equos rufos seu rubros, albos, nigros et varios. Per rufos significantur fratres militiae Templi, qui crucem rubeam ferunt; per albos, fratres Hospitalis sancti Johannis Hierosolymitani, qui cruce alba insigniti sunt; per nigros, fratres Hospitalis sanctae Mariae Theutonicorum in Hierusalem, qui crucem nigram ferunt, per equos varios fratres de Spalta et Calatrava in partibus Hispaniae, et fratres qui dicuntur militiae Christi in partibus Livoniae et Prutiae, qui variis statutis et consuetudinibus a se invicem differunt. Omnes tamen in defensione Ecclesiae contra infideles conveniunt.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 405.

sind.¹⁴⁰⁹ Noch ohne einen einzelnen Orden herauszugreifen, präzisiert Jacques weiter: „Dieser heilige und verehrungswürdige Stand [des Ritterordens] ist ein dualer, der fußt auf dem Stand der Märtyrer und dem Stand des Mönches oder des Klösterlichen.“¹⁴¹⁰

Jacques Darstellung ist zweifelsohne dem *De Laude* entlehnt. Seine Sermones 37 und 38 allerdings berauben den Martyriumsgedanken des *De Laude* der Exklusivität seiner ursprünglichen Zielgruppe, denn über *quibus*¹⁴¹¹, diese, über *omnes tamen in defensione Ecclesiae contra infideles conveniunt*¹⁴¹², sagt der Herr, dass sie zum Schutz seines Hauses da seien. Der Plural betitelt zwar die Templer, allerdings ebenso die Johanniter, die Deutschritter und die anderen Ritterorden, wie Jacques explizit anhand seines Zacharias-Bezuges verdeutlicht. Das Attribut des Martyriums hatte folglich zum Zeitpunkt der Abfassung der *Sermones vulgares* zwischen 1226 und 1240 in den Augen Jacques schon den templer'schen Alleingeltungsanspruch verloren. Für Jacques war die Martyriumsbereitschaft bereits ein allgemeines Charakteristikum geistlicher Ritterorden.

Auch seine folgenden Ausführungen verbleiben zunächst allgemein und ordensübergreifend, wirken im Vergleich zum Text Bernhards stringenter, in ihrer Sprache jedoch einfacher. Zudem zeigt sich, dass die Frage nach der gerechten Gewaltanwendung Jacques Anliegen nicht mehr war.

1409 *De quibus Dominus ait: „Circumdabo domum meam ex his qui militant mihi, euntes et revertentes,“ euntes tempore belli, revertentes tempore pacis; euntes per activam, revertentes per contemplativam, euntes in guerra ad militandum, revertentes in pace ad quiescendum, et orationibus vacandum, ut sint sicut milites in praelio, et quasi monachi in domo.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 406.

1410 *Hic enim ordo sanctus et venerabilis bipartitus est ex ordine martyrum et ex ordine monachorum vel claustralium,* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 406.

1411 Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 406.

1412 *Ibid.*, S. 405.

Den von Bernhard noch kompliziert diskutierten Zusammenhang zwischen Intention und Gewaltanwendung spitzt Jacques allein auf den Märtyrertod zu und zwar mit der immer gleichen, eine Art Leitmotiv bildenden Aussage, die eine direkte Parallele im *De Laude* findet: „Diejenigen, die ein reines Gewissen und einen gerechten Grund zum Kampf haben, können wahrlich tapfer und sicher sein.“¹⁴¹³ Um diesen Zustand des reinen Gewissens zu erreichen, sei es ratsam „in Zeiten des Friedens gereinigt und vorbereitet zu sein durch Vigilien, das heißt Fasten und Beten, damit sie bereit seien in der Schlacht ihr Leben hinzugeben zur Verteidigung der Kirche“¹⁴¹⁴. Um dies auszudrücken, macht er, ganz im Sinne Bernhards, Gebrauch von der zu diesem Zeitpunkt bereits weithin gebräuchlichen *animas ponere* Struktur: *ut semper prompti sint ad animas ponendas in praelio pro defensione Ecclesiae*.¹⁴¹⁵

Weiter führt er aus: „In einer Situation, in der die Märtyrerkrone erwartet wird, vermag ein gerechter Mann viele Ungläubige zu besiegen.“¹⁴¹⁶ Weil die Ungläubigen *ipso facto* kein reines Gewissen haben, empfinden sie

1413 *Valde enim audaces esse debant et securi, qui puram habent conscientiam et causam justam, Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, S. 406; Siehe hierzu Bernhards Formulierung: O vita segura, ubi pura conscientia! O, inquam, vita segura, ubi absque formidine mors expectatur, Bernardus Claraevallensis, Liber, S. 215.*

1414 *Expediit enim ut purificentur et praeparentur in vigiliis, id est jejuniis et orationibus in pace, ut semper prompti sint ad animas ponendas in praelio pro defensione Ecclesiae, Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, S. 406.*

1415 Zur Erinnerung: Die *animas ponere*-Struktur war Seitens der Päpste auch für die anderen beiden großen Orden neben den Templern aufgetaucht, wenn auch nicht sehr häufig, siehe Kapitel 2.5.1 und 4.3.

1416 *Ubi enim martyrii corona expectatur, unus justus multis impiis debet praevalere. Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, S. 406.*

auch zurecht Furcht vor dem Tod. Die Ritter des Herrn aber „sollten daher völlig rein und heilig sein, sodass sie jederzeit bereit sind, zu sterben, und sie sollten sich nicht trauen, auch nur einen Tag in einem Zustand zu leben, in welchem sie sich nicht trauen, zu sterben: ‚Geht davon aus, dass jeder Tag, der anbricht, euer letzter ist.“¹⁴¹⁷ Dann geht Jacques ausführlich auf alles ein, was diesen Zustand zu korrumpieren vermag, Stolz, Gier, Neid, Streit, und immer wieder schlägt er die Verbindung zwischen derartigen Lastern und dem Opfertod.¹⁴¹⁸ Die Abkehr vom Zustand der Reinheit ist seine schlimmste Befürchtung, weil der erlittene Tod dann kein Martyrium wäre: „Möglichst oft sollt ihr daher, geliebte Brüder, euch im Frieden befinden [mit euch selbst und mit anderen], damit ihr sicher in den Krieg ziehen könnt. Nehmt euch Zeit zu beten, praktiziert spirituelle Erbauung, fastet und weiteres, und zieht weltliche Dinge nicht den spirituellen vor. Denn bemitleidenswert ist derjenige, der mehr über sein Pferd nachdenkt, als über Christus.“¹⁴¹⁹

Würde man Autor und Abfassungszeitraum des Predigtsermons 37 nicht kennen, so könnte man auch an Bernhard als seinen Verfasser denken. Sieht man vom unterschiedlichen Charakter der Texte ab – Bernhards *De Laude* versteht sich als *exhortatio* in persönlichem Stil, während Jacques

1417 *Valde igitur purificati esse debent et sancti milites Christi, ut semper parati sint mori, nec uno die vivere audeant in statu in quo mori non auderent: Omnem erede diem tibi diluxisse supremum.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 406.

1418 Neben Kirchenlehrern wie dem hl. Hieronymus und dem hl. Cyprian bildet auch Bernhard von Clairvaux, zu diesem Zeitpunkt bereits heiliggesprochen, häufige Referenz für Jacques Aussagen. Allein in Sermon 37 bezieht er sich dreimal namentlich auf ihn.

1419 *Vos ergo, fratres charissimi, ut saepe pro Christo parati sitis mori, ita vos in pace habeatis, ut ad praelium securi procedere valeatis, vacando orationibus, exercitiis, jejuniis et aliis spiritualibus, nec temporalia spiritualibus praeponatis. Valde enim miser est, qui plus cogitat de equo quam de Christo.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 411.

Sermones das klassische Format einer Predigt des 13. Jahrhunderts haben – gleicht sich das Martyriumsverständnis beider Texte derart, dass eine ideengeschichtliche Verwandtschaft beider Schreiben nahe liegt. Hinzu kommt, dass Jacques den bereits 1174 heiliggesprochenen Bernhard nicht nur immer wieder als Autorität seiner Aussagen heranzieht¹⁴²⁰, sondern auch über seine historisch enge Verbindung zum Templerorden Bescheid wusste.

Selbst als Jacques dazu übergeht, erste anschauliche Exempel in seinen Sermon einzubauen, redet er nicht speziell von Templern – eine Tatsache, die ausdrücklich unterstrichen werden muss angesichts der in der Forschung immer wieder als „wundersame Templererzählung“¹⁴²¹ betitelten Erzählung vom sogenannten „Herrn von Brot und Wasser“. Dieser Geschichte zufolge gebe es „immer wieder Ritter in eurem Stand, die so eifrig fasten und ihrem Körper zusetzen, dass sie extrem schwach sind und leicht unterliegen, wenn sie Waffen im Kampf gegen die Sarazenen tragen“¹⁴²². Mehrmals war ein solcher Ritter, dessen Zugehörigkeit zu einem Orden nicht genauer benannt wird, in der Schlacht auf die Mithilfe

1420 *Unde Bernardus ad Eugenium: De gladio materiali Dominus Petro ait: 'Converte gladium tuum in vaginam'; [...]; Bernardus quoque contra avaros ait: Filii Adam, genus avarum et ambitiosum, audite: Quid vobis cum terrenis divitiis et Gloria temporali, quae nec vestrae, verae sunt? [...]; Qui igitur ad religionem veniunt, mores saeculares deponent, nec in religione petant, quod in saeculo habere nequiverunt. De quibus Bernardus ait: ... [...]; non mihi, sed sancto Bernardo, qui eos optime novit, credatis qui ait: Quid tam notum saeculis quam protervia et fastus Romanorum? Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, S. 405, 409, 411 und 421.*

1421 „miraculous tales of the Templars“ Nicholson, *Templars*, S. 109–110.

1422 *Vidimus enim quosdam milites ordinis vestri ita ferventes in jejuniis et afflictionibus corporis sui, qui in armis et praeliis contra Sarracenos ex nimia debilitate facile succumbebant.* Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 412. Ordo in diesem Fall mit einem expliziten Ritterorden zu übersetzen ist wenig zielführend, weil kein Orden im unmittelbaren Vorfeld herausgehoben wurde. Es muss der Ordensstand an sich angesprochen sein, wie es Eingangs auch schon der Fall war.

seines Bruders angewiesen, damit er nicht von den Sarazenen getötet würde. In der Folge wurde dieser Bruder nur noch „Brot und Wasser“¹⁴²³ genannt. Jacques resümiert, dass „man Gott nicht testen soll, sondern tun soll, wozu man mit himmlischer Führung fähig ist, und dann kann man sicher [angstfrei] den Tod für Christus empfangen. Immer wenn Menschen für die Verteidigung der Kirche sterben, zählt man sie [*reputantur*] zu den Märtyrern.“¹⁴²⁴

Erst die unmittelbar nachfolgenden Anekdote, die sich um die Belagerung Akkons im Jahr 1153 dreht, wird zum ersten Mal einem Ritterorden explizit zugeordnet: Es handelt sich um die Templer, die als Märtyrer und Fürsprecher bei Gott Aschkelon den Händen der Ungläubigen entreißen (siehe ausführlich Kapitel 4.4.1).

In klassischer Predigermanier verweist Jacques im weiteren Verlauf des Sermons auf eine Geschichte aus der „Anfangszeit des Ordens, als jene Brüder von jedem als Heilige erachtet wurden“¹⁴²⁵. Erneut handelt es sich um eine Geschichte, die eng mit dem Bild der Templer als Märtyrer verknüpft ist. Ihr zufolge wurde ein französischer Pilger zusammen mit einigen Templern gefangen genommen. Weil er kahlköpfig und bärtig wie die Templer war, hielten die Sarazenen ihn ebenfalls für einen Ritter des Ordens und wollten ihn hinrichten, wohingegen die regulären Kreuzfahrer lediglich in die Gefangenschaft geführt wurden. Als man ihn fragte,

1423 *Panem et aquam vocabat eum*, Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 412.

1424 *Non enim Deum tentare debetis, sed facere quod in vobis est, praeuia ratione, et tunc secure pro Christo mortem potestis suscipere. Quotquot pro defensione Ecclesiae moriuntur, martyres reputantur.* Ibid., S. 412.

1425 *In principio quidem religionis illius, fratres illi ab omnibus sancti habebantur; unde tam a Sarracenis supra modum odio habebantur.* Ibid., S. 412.

ob er Templer sei, antwortete er wahrheitsgemäß, dass er Kreuzfahrer und Pilger, jedoch kein Mitglied des Ordens sei.¹⁴²⁶ Der Sarazene glaubte ihm nicht und „entflammt durch den Eifer des Glaubens reckte er [der Pilger] seinen Hals und sagte: ‚In Gottes Namen, ich bin ein Templer.‘ Und zusammen mit den Brüdern des Templerordens wurde er durch das Schwert getötet. Der neue Templer [*novus Templarius*] reiste zum Herrn, glücklich bekrönt durch das Martyrium.“¹⁴²⁷

Die Anekdote birgt Parallelen zur Überlieferung des Martyriums des Tempplers Nikolaus nach der Schlacht von Hattin (siehe Kapitel 4.4.2.2). Auch 1187 gab es Kreuzfahrer, die *qua* Schnellinitiation als Templer in den Tod gehen wollten. Und auch bei ihnen erfolgte die Identifikation als neue Ordensritter über äußere Merkmale, maßgeblich die Tonsur, in vorliegendem Fall über Glatze und Bart. In beiden Fällen ist es aber erst die erklärte Absicht und deren Vollendung durch das Martyrium, welche die unechten Templer durch die Blutstaufe in den Augen der Autoren in den Kreis der Templer eintreten lässt. Derartige Auffassungen zeigen, wie eng die Verbindung zwischen Templern und Märtyrern im allgemeinen Verständnis war und offenbar zu einer selbstverständlichen Assoziation geworden war.

Ein kurzer Rückgriff ins 12. Jahrhundert verdeutlicht, wie die angesprochene Assoziation der Templer mit dem Martyrium auch in Exempeln schon vor Jacques de Vitry ausgeprägt war und wie sie auch lediglich mit

1426 *Tu Templarius es? Et ille sicut verum erat, diceret: Miles sum saecularis et peregrinus, respondentibus Saracenis: Immo Templarius es!* Ibid., S. 413.

1427 *Ille zelo fidei succensus, extento collo dixit: In nomine Domini sum Templarius. Quo dicto, gladio percussus cum fratribus Templi, novus Templerius ad Dominum migravit, martyrio feliciter coronatus.* Ibid., S. 413.

diesem Orden in Verbindung stand. So berichtet der Engländer Walter Map in seinem Werk *De nugis curialium* von einem zuerst gefolterten, dann geköpften Templer, dessen Kopf nach seiner Tötung auf wunderbare Weise mit seinen Peinigern spricht und sich damit als Sieger über den Tod und den Islam zu erkennen gibt.¹⁴²⁸ Auch Nigel von Longchamp, ein Dichter, vermutlich normannischer Abstammung, hatte sich im *Speculum stultorum* um 1179 satirisch zum Sterben der Templer in Outremer geäußert und es als Charakteristikum der Gemeinschaft erkannt.¹⁴²⁹ Demnach wisse er nicht, welchem der vielen religiösen Gemeinschaften er sich anschließen solle.¹⁴³⁰ „Wenn ich mich den rot Bekreuzten des Tempels anschließe, schicken sie mich über das Meer, um meinen Schwur einzulösen.“¹⁴³¹ Saladin werde dort „mein Fleisch an wilde Tiere verfüttern“¹⁴³² und das „hartherzige Schwert wird meine Eingeweide verstreuen und meine abgezogene Haut wird dem Erdboden

1428 *Circa tempus idem, clericus quidam a Sarracenis sagittabatur ut negaret. Quidam autem qui neaverat astans improberabat ei quod stulte crederet, et ad singulos ictus aiebat, 'Estne bonum?' Ille nichil contra. Cumque videret eius constranciam, uno sibi caput amputavit ictu, dicens, 'Estne bonum?' Caput autem resectum tamen proprio ore loquens intulit, 'Nunc bonum est.'* Walter Map, *De nugis curialium*, in: *Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford libraries*, hg. v. M. R. James, Oxford 1914, S. 29. Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 39–30; Kedar, *Crusade and mission*, S. 107.

1429 Zu den Johannitern siehe *De Hospitalariis*, in Nigellus de Longo Champo, *Speculum stultorum*, hg. von J. Mozley u. R. Raymo, Berkeley 1960, S. 77, Z. 2069–2076.

1430 Vgl. *Sed quia diversae species sunt religionis, Nescio praecipue quae sit habenda mihi*, *Speculum stultorum*, S. 76, Z. 2051–2052.

1431 *Si cruce signatus rubea me confero templo, Trans mare me mittent solvere vota Deo*. *Speculum stultorum*, S. 76, Z. 2053-2054. Man beachte die Wortwahl *vota Deo*, die in dieser Form auch in der Regel vorkommt und auch vereinzelt von Ordensbrüdern, beispielsweise von Andreas von Montbard, aufgegriffen wurde, siehe Kapitel 3.5.

1432 *Sed tunc ad bellum non rediturus eo. De cute corrigiam nostra Saladinus habebit, Et comedet carnes bestia saeva meas*, *Speculum stultorum*, S. 77, Z. 2065–2066.

übereignet.“¹⁴³³ Beide Schreiber bekräftigen, trotz umfassender Kritik besonders Seitens Walter Maps an dem Gebilde eines Ritterordens an sich, die im 12. Jahrhundert noch klare und exklusive Anbindung des Märtyrergedankens an die Templer.¹⁴³⁴

Kein Autor widmete sich allerdings der Martyriumbereitschaft der Templer so ausführlich, wie dies Jacques de Vitry später tat. In Sermon 38 bespricht Jacques die Themen Gottvertrauen und Selbstlosigkeit als zentrale Mittel für den Sieg gegen den Teufel. Man müsse „immer bereit sein, das eigene Blut für Christus zu vergießen, das heißt, sein Leben für Gott hinzugeben mit Leidenschaft und Schwert, dem Beispiel eines gewissen Ritters Christi folgend, der, als er die große Menge an Sarazenen sah, zu seinem Pferd mit tiefem Glauben und Freude im Herz sagte: ‚Oh Blackie, guter Kamerad, ich habe vieler Tage guter Arbeit auf deinem Rücken verbracht; aber die Arbeit dieses Tages wird die aller anderen überreffen, denn heute wirst du mich zum ewigen Leben tragen.‘ Danach tötete er viele Sarazenen und schließlich fiel er selbst, gekrönt im Kampf mit dem glücklichen Martyrium.“¹⁴³⁵

1433 *Incircumcisi gladius mea viscera fundet, Detracto corio cetera tradet humo. Speculum stultorum, S. 77, Z. 2067–2068.*

1434 Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, S. 27–29; Zu Walter Maps Einstellung bezüglich der Ritterorden, speziell der Templer, siehe: Barber, *New Knighthood*, S. 62 und Kedar, *Crusade and mission*, S. 107–109.

1435 *Semper igitur parati sitis sanguinem vestrum pro Christo effundere, id es animas vestras pro Deo cum desiderio et gladio ponere, exemplo cujusdam militis Christi, qui cum multitudinem videret Sarracenorum, caepit ex magna fiducia et cordis exultation dicere equo suo: O morelle, bone socie, multas bonas dietas feci, supra te ascendendo et equitando; sed ista dieta omnes alias superabit, nam hodie ad vitam aeternam me portabis. Ex hoc postquam multos Sarracenos interfecit, ipse tandem occubuit, in bello felici martyrio coronatus. Iacobus Vitriacensis, Sermones Vulgares, S. 420.*

Erneut handelt es sich um eine Geschichte, die vermutlich aufgrund ihrer offensichtlichen Parallelen zum Idealbild des Templers als Märtyrer in der Forschung als Templeroxempel gilt, obwohl sie dies mit keinem Wort behauptet.¹⁴³⁶ Es scheint sich vielmehr um eine allgemeine Kreuzfahrer-geschichte gehandelt zu haben, die in jedem Fall schon vor Jacques *Sermones* in anderem Kontext kursierte. Philipp von Oxford bringt in seinem früheren, zwischen 1213 und 1214 abgefassten Werk *Brevis ordinaciodē predicacione S. crucis in Anglia* eine bis zum Namen des Pferdes hin identische Geschichte, die, eingebettet in aufopferungsvolle Beispiele tapferer Kreuzfahrer, ebenfalls keinerlei Erwähnung der Templer inkludiert.¹⁴³⁷ Die Version von Jacques wurde später auch von Stephan von Bourbon mit explizitem Herkunftsverweis in seine bekannte Predigtsammlung übernommen.¹⁴³⁸

Es mag daher fraglich sein, ob die Anekdote des tapferen Ritters und seines Pferdes ursprünglich aus dem direkten Umfeld der Templer stammte. Klar ist, dass dies bei der unmittelbar folgenden Geschichte des

1436 Vgl. Nicholson, *Templars*, S. 110: „an anecdote of a Templar who bid his horse Morel (Blackie) carry him to Paradise as they rode into battle.”

1437 *Quidam miles in campo erat contra Saracenos & dixit equo suo: Morelle, morelle, pluries tulisti in bellum cum laude & victoria, sed Nunquam sicut hodie, quia hodie feres me ad vitam eternam & pluribus ab eo occisis, factus est martyr in Domino. Surge ergo & esto martyr Christi, ex quo sis, quod necesse est, te mori.* Philippus Oxoniensis, *Brevis ordinaciodē predicacione S. crucis in Anglia*, in: *Quinti belli sacri Scriptorum minores*, hg. v. R. Röhrich, Genf 1879, S. 25.

Zur Datierung siehe Cole, *Preaching*, S. 111.

1438 *Item alius, ut dixit dictus dominus [Jacobus], dixit equo suo: ‘O bone morelle, per multas dietas velociter in guerris [et] tyrociniiis portasti me contra Deum versus infernum; modo emenda mihi, ut hac una die portes me in Paradisum.’ Quo dicto, in hostes irruit, aliis relinquens probitatis exemplum.* Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d’Etienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle*, hg. A. Lecoy de La Marche, Paris 1877, S. 92.

sogenannten „Templersprunges“ der Fall ist. Sie wurde sogar von Templern selbst überliefert. Die Lehre, die Jacques aus ihr jedoch zieht, ist für ihn wieder von universeller Gültigkeit, nämlich für alle die Brüder, die Teil einer Ritterschaft Christi sind (*Fratres enim qui Christi militiae sunt ascripti*¹⁴³⁹).

Jacques *Sermones* handeln von der Spiritualität der Ritterorden, von der Institution des Mönchssoldaten an sich. Dabei untermauert er seine martyriumsbezogenen Aussagen entweder mit allgemeinen Beispielen aus dem Umfeld der Kreuzfahrt, die allen Ordensmitgliedern gleichermaßen zugänglich gewesen sein dürften, oder aber mit Exempeln, die aus dem mittelbaren Umfeld des Templerordens stammten. Für die Verbreitung eines martyriumsgeprägten Bildes der Ritterorden war eine solche *Sermones*-Sammlung von enormer Bedeutung, da sie von anderen Predigern und Geistlichen als Materialiensammlung für die eigene Predigt verwendet wurde.¹⁴⁴⁰

Unter allen Orden sind es in den *Sermones* allerdings nur die Templer, die in den Exempeln explizit auftauchen. Sie galten in den Augen Jacques als Prototypen der Ordensmartyrer. Dadurch bleibt die Verbindung zwischen dem Templerorden und der Martyriumsidee eine besonders enge, wenngleich sie auch nicht mehr gänzlich exklusiv ist. Denn obwohl Jacques Ausführungen offenkundig verraten, dass das Material für seine *Ser-*

1439 Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, S. 420. Für die Geschichte des sog. „Templersprunges“, vgl. Nicholson, *Templars*, S. 110.

1440 Barber, *New Knighthood*, S. 281.

mones und seine darin vertretenen Denkansätze dem Umfeld der Temppler und der bernhardinischen Spiritualität entstammen, so wendet er diese doch nicht ausschließlich auf die Temppler an. Vielmehr waren die Ritterorden institutionell in weiten Teilen der christlichen Gesellschaften bereits etabliert, das Heilsangebot der Ordenslandschaft an die Gläubigen war vielfältiger geworden und so war es nicht zeitgemäß, die Temppler als die alleinigen Märtyrer zu sehen. Die anderen Orden brachten bereits seit längerem ähnlich große Opfer in den Schlachten gegen die Ungläubigen der Welt und es gab keinen Grund, schon gar keinen theologischen, ihr Opfer nicht ebenso als valides Martyrium für Christus zu erachten. Zum nicht gänzlich klaren Zeitpunkt der Abfassung der *Sermones*, zwischen 1216 und 1240, war die Ausweitung des Märtyrergedankens auf die Ritterorden insgesamt theologisch schon akzeptiert, denn sonst hätte er nicht in solcher Ausführlichkeit Eingang in eine Materialsammlung für Prediger gefunden.

Diese Erkenntnis markiert eine Zäsur in der Denkweise und im Umgang mit dem mittelalterlichen Martyriumsgedanken in der Ritterordensforschung. Denn zeitlich decken sich die Überlegungen Jacques über die Martyriumstheologie und deren Anwendungsbereiche mit den Erkenntnissen, die über die Ausweitung des Märtyrergedankens auf die anderen Ritterorden sowohl in den narrativen Quellen als auch in den Papstquellen erarbeitet wurden. Darin ist die Übertragung der Martyriumsformel *animas ponere* auf den Deutschen Orden erstmals zwischen 1216 und 1217, auf die Johanniter im Jahr 1235 zu verzeichnen (siehe Kapitel 4.3 und 4.4.3.1 bzw. 4.4.3.2).

Spätestens ab der zweiten Dekade des 13. Jahrhunderts waren die Templer zumindest in den Augen der Schriftquellen hinterlassenden, klerikalen Führung nicht mehr die Einzigen, deren Opfer für den Glauben die Aufmerksamkeit der Kirche auf sich zog.

4.5 Zusammenfassung: Ideal oder Falle?

Die Bereitschaft zum Märtyrertod war eine dominante Komponente in der Fremdwahrnehmung des Templerordens. Die Templer wurden vielerorts als zeitgenössisches Ideal der frühchristlichen Märtyrer verstanden. Dieses Ergebnis lässt sich ableiten aus den zahlreichen Quellen unterschiedlicher Gattung, die nicht nur den verschiedensten gesellschaftlichen Schichten entstammen oder diese adressieren, sondern auch Zeit der Existenz des Ordens den Märtyrertod als Element der Fremdwahrnehmung aufführen. Dieser Umstand ist der Tatsache geschuldet, dass der Orden selbst dieses spirituelle Merkmal für sich erkannt hatte, es zu nutzen wusste und es aktiv und höchst effizient nach außen propagierte. Nicht zuletzt war es auch die höchste Institution des Christentums, das Papsttum, die wesentlich an dessen Etablierung und Standardisierung in Form der *animas ponere*-Struktur beteiligt war. Dass man es geschafft hatte, die Päpste auf diese Weise für die Zwecke des Ordens einzuspannen, lag neben dem generellen Wohlwollen gegenüber den Ritterorden daran, dass die Rhetorik, die Bernhard von Clairvaux der Kurie zu diesem Zwecke an die Hand gegeben hatte, von nahezu genialem Fingerspitzengefühl und Weitblick zeugte: Die *animas ponere*-Formel lobte die Martyriumsbereitschaft der Templer ohne sie als solche zu bezeichnen. Dies

machte die Verwendung dieser Formulierung kirchenrechtlich unproblematisch und verhalf der nach und nach standardisierten Formel zu ihrem umfassenden Durchbruch.

Im frühen 13. Jahrhundert offenbaren die Quellen zur Fremdwahrnehmung des Opfertodes im Templerorden eine Ausweitung des Martyriumsgedankens auf die anderen Ritterorden, die bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, dem Ende des Templerordens, nicht mehr abreißen sollte. Natürlich hatten neben den Templern die Johanniter ebenfalls spätestens ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ihr Leben in der Schlacht gegeben, denn auch bei ihnen bildete sich ein militärischer Ordenszweig. In den Papstquellen jedoch findet ihr Opfer in dieser Zeit keinen Widerhall. Dies sollte sich erst mit der Etablierung und militärischen Emanzipation des Deutschen Ordens bei Damiette 1218 ändern. Die Schlacht um die nordägyptische Stadt markiert bezüglich des Martyriumsaspektes eine Zäsur, denn ab diesem Zeitpunkt treten Martyriumsbemerkungen zu Johannitern und Deutschrittern in Konkurrenz zu denen der Templer, sowohl in den Papstquellen als auch in den narrativen Primärtexten. Die Ausweitung und Übertragung des Konzepts auf andere religiöse Gemeinschaften war insofern unproblematisch, weil kein institutioneller Legitimationsdruck mehr vorhanden war, wie dies noch in der Gründungsphase des Templerordens der Fall war.¹⁴⁴¹ Die vormals exklusiv auf die Templer angewandte *animas ponere*-Formel fand ab diesem Zeitpunkt auch in Zusammenhang mit Johannitern und Deutschrittern Verwendung. Und obschon der besondere Ursprung des Opfergedankens der Kreuzfahrerzeit bei den Templern nie verloren ging, so predigte Jacques de Vitry in der Folgezeit vom Stand der Ritterorden insgesamt als einem

¹⁴⁴¹ Vgl. Wiechert, *Spiritualität*, S. 140.

Stand der Märtyrer. Was die Templer zu Beginn des 12. Jahrhunderts erfolgreich zu ihrer Etablierung verwendet hatten, war zum Charakteristikum eines Ritterordens allgemein geworden.¹⁴⁴²

Wenn der Tod im Kampf gegen die Feinde des Christentums zum Ideal erhoben wird, damit also die ultimative eschatologische Verdienststufe eines Christen zur Regel einer politischen Institution gemacht wird, dann musste man sich an ebenjener messen lassen. Auch Malcolm Barber hatte in anderem Zusammenhang resümiert, dass die grundsätzlich positive Einstellung der Gesellschaft zu den Templern postwendend in offene Feindschaft umschlagen konnte, sobald sich der Eindruck aufdrängte, dass ideelle Ziele nicht mehr eingehalten wurden.¹⁴⁴³ So griffen die Päpste als ausgewiesene Unterstützer der Ritterorden bei Streitereien der Templer mit anderen Orden bisweilen auf das Martyriumsideal als Druckmittel zurück. Anstatt sich untereinander zu streiten, sollten die, „die geschworen haben, ihre Leben zu geben“¹⁴⁴⁴, dieses *scandalum* lieber beenden. Erwähnt wurde bereits, wie darüber hinaus Ordensritter selbst sich immer wieder entschuldigten für die Tatsache, dass sie bei einer Schlacht lebend entkommen waren, wo ein Großteil der übrigen Ordensritter den Tod fand (siehe Kapitel 4.3.3.3 und 4.4.3.2). Eine Wechselwir-

1442 Der Kampf um Aufmerksamkeit in der Gesellschaft, um Spenden, Rekruten und Ressourcen zur Fortführung des Heidenkampfes war damit wahrscheinlich sehr viel härter geworden, siehe: Forey, Alan, *Recruitment to the Military Orders (twelfth to mid-fourteenth century)*, in: *Viator* 17 (1986), S. 169.

1443 Barber, *Social Context*, S. 46; Rother, *Embracing Death*, S. 190–191.

1444 *qui, crucem tollentes post Christum, pro fratribus et dicte Terre defensione animas ponere devovistis*, CGH 2, S. 489, Nr. 2120; siehe Anhang sowie Kapitel 4.3.3.3.

kung zwischen Selbstbild und Fremdwahrnehmung und ein stetig vorhandener, gesellschaftlicher Rechtfertigungsdruck waren unvermeidlich und gereichten nicht immer zum Vorteil der Orden selbst.

Es stünde zu vermuten, dass Kritiker des Ordens Abweichungen vom Martyriumsanspruch immer wieder als Steilvorlage für Kritik gegen den Orden nutzten. Allerdings gilt es festzuhalten, dass die Anzahl der Beispiele hierfür verschwindend gering ist.¹⁴⁴⁵ Der verbreitete Vorwurf, dass der Orden aufgrund seiner weitreichenden Privilegien seine Anfangsdeut verloren habe, wird derzeitigem Kenntnisstand nach nie mit der Anklage einer schwindenden Martyriumsbereitschaft verknüpft, obwohl auffällig ist, dass die Templer umgekehrt diese Vorwürfe mit ihrer Bereitschaft zum Tod zu entkräften suchten, wie die drei Fallstudien, allen voran die Überlieferung zu al-Mansurah, zeigen.¹⁴⁴⁶ Wilhelm von Tyrus kritisierte die Templer bei der Aufgabe einer Festung in den 1160er Jahren wohl aber dafür, dass sie lieber aufgeben würden, als sich tapfer ihren Feinden entgegenzustellen.¹⁴⁴⁷ Schon bei der Schlacht von Banyas 1157 hatte er ähnliche Vorwürfe der Feigheit vorgebracht.¹⁴⁴⁸ Allerdings bezieht sich Wilhelm an keiner der beiden Stellen explizit auf mangelnde Todesdevotion und selbst ihm dürfte klar gewesen sein, dass ein Rückzug

1445 Über Gründe dafür lässt sich lediglich spekulieren. Ein Aspekt hierbei könnte gewesen sein, dass es schlicht nicht ratsam war, eine Institution offen für etwas zu kritisieren, das die Päpste für ein spirituelles Exzellenzkriterium hielten.

1446 Die prominentesten Vertreter dieser Meinung sind Wilhelm von Tyrus in *Guillaume de Tyr, Chronique*, 12,7, S. 553–555, Johannes von Salisbury in *Ioannis Saresberiensis episcopi carnontensis, Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII* 2, hg. von C. Webb, London 1909, S. 198–199 oder auch *Walter map, De nugis curialium*, S. 29–31, siehe Barber, *New Knighthood*, S. 60–62; Nicholson, *Templars*, S. 40.

1447 Vgl. *Guillaume de Tyr, Chronique*, 19, 11, S. 877–879; vgl. Menache, *Templar*, S. 7.

1448 Vgl. *Guillaume de Tyr, Chronique*, 18, 14, S. 831–832.

wie der aus der Festungsanlage in der Nähe des Jordan vielmehr taktisch-militärischen Überlegungen als dem Verrat eines Ideals geschuldet war. Die Kritik am Orden im Stil eines Wilhelm von Tyrus ist viel mehr als Indikator der politischen Einstellung eines Autors gegenüber dem Ordensgebilde an sich zu werten, als eine gezielte Kritik an der Missachtung des Martyriumsideals. Weniger zurückhaltend war in dieser Hinsicht Meister Thaddeus von Neapel in untersuchter Passage zum Fall Akkons im Jahr 1291. Templer, die ihrem Meister Wilhelm von Beaujeu nicht in den Tod gefolgt sind, waren in seinen Augen ebenso Verräter wie Johanner, die lebend aus den verlustreichen Kampfhandlungen entkommen waren. Warum Kritik an der Opferbereitschaft jedoch keine Konstante der Templerkritik darstellt, ist unklar, denn Gelegenheiten hierfür hätten sich durchaus finden lassen. Denkbar ist, dass es von Seiten der zumeist klerikalen Kritiker nicht ratsam war, genau das Argument gegen den Orden zu verwenden, welches die Päpste mindestens 150 Jahre lang als Merkmal spiritueller Exzellenz angepriesen haben. Vielleicht ist die Erklärung aber auch simpler: Es gab schlicht keinen grundsätzlichen Zweifel an der Bereitwilligkeit der Templer, in den Tod zu gehen und ihr Leben zur Verteidigung der Kirche zu geben.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts jedoch offenbart sich eine andere, sehr viel problematischere Facette der Martyriumsdevotion als Aushängeschild einer Kreuzfahrerinstitution, denn der anfängliche Kreuzzugsenthusiasmus begann zu schwinden und die letzten lateinischen Besitzungen in Outremer drohten in die Hände der Feinde zu fallen. Immer wieder hat die Forschung darauf verwiesen, dass gerade den Templern als

reinem Militärorden durch den Fall des Heiligen Landes die Schaffensgrundlage entzogen wurde.¹⁴⁴⁹ Weil der Martyriumsgedanke in der Kreuzzugsphase aber gewissermaßen als das eschatologische Kondensat von Kriegsführung verstanden wurde, es jetzt aber in der Levante nichts mehr zu kämpfen gab, brach dieser mit den letzten erfolglosen militärischen Rückeroberungsversuchen weg und raubte den Templern damit einen großen Teil ihrer Legitimation.

Zudem hatte man sich im Gegensatz zum Deutschen Orden regional nicht umorientiert, hatte keine Schritte vollzogen, die die wegbrechende Schaffensgrundlage zu kompensieren. Ordensmeister und Kleriker waren sich zwar größtenteils einig, dass ein neuer Kreuzzug organisiert werden musste, allerdings emanzipierte sich das Vorhaben nie von der Theorie. Zu groß und zu vielseitig waren die Hürden diesbezüglich geworden.¹⁴⁵⁰ Von Seiten der Kurie drängte sich daher der Gedanke einer Zusammenlegung von Templern und Johannitern geradezu auf, denn in ihren Augen unterschieden sich die beiden Orden schon lange nicht mehr großartig voneinander, wie auch der Blick auf die Martyriumsthematik deutlich zeigt.¹⁴⁵¹

1449 „Die am meisten befähigten aragonesischen Templer waren ihrer Heimat verpflichtet. De Molay hat offenbar selbst zu Beginn seiner Laufbahn an Reformen gedacht, aber nicht gehandelt, nicht seinem Orden nach dem Verlust des Heiligen Landes eine neue Aufgabe gestellt, wie der Johannitermeister.“ Bulst-Thiele, Prozeß, S. 402, ead, Sacrae Domus, S. 356 sowie ausführlich Kapitel 5.

1450 Vgl. Forey, Crusading Proposals, S. 317–346.

1451 Naturgemäß sah Jacques de Molay dies anders. Vielleicht war er sich nicht im Klaren über das volle Ausmaß des Wirksamkeitsverlusts des Martyriums als Existenzgrund, denn auf dieses scheint er zu verweisen, als er gegen die Zusammenlegung argumentiert, indem er die militärischen Großtaten der beiden Orden und die daraus resultierende anspornende Konkurrenz anführt: *Item, si una religio habuit bonos milites et famosos in armis et aliis bonis operibus, alia semper*

Dieses Konglomerat gesamtgesellschaftlicher und politischer Entwicklungen beschädigte das Bild des Templers als Märtyrer und als Ebenbild des perfekten christlichen Streiters nachhaltig und war mit verantwortlich für die Schaffung von Rahmenbedingungen, die letztlich in der Zerschlagung des Ordens mündeten. Ein eschatologischer Anspruch, der sich in der Frühphase dieser neuen Ordensform als hochpotentes politisches Argument erwiesen hatte und die Ordensgeschichte hindurch propagandistisch und ideell immer wieder erfolgreich verzwecklicht und weiter ausgebaut worden war, erwies sich nun als inkompatibel mit den sich ändernden Umständen und Überzeugungen. Mehr noch. Er war zu einer legitimatorischen Sackgasse geworden. Die totale Hingabe bis zum Tod musste überflüssig werden, weil das Ziel dieser Hingabe immer weniger relevant wurde: die Verteidigung der heiligen Stätten. Die politische Wirksamkeit des Arguments Martyrium ging damit in weiten Teilen verloren.

studuit toto posse meliores habere. Et propter talem invidiam utraque religio tales fecit expensas continue quid semper gravate fuerunt maximis oneribus debitorum. Lizerand, Georges, Le Dossier de l'affaire des templiers, Paris 1964, S. 8; vgl. Barber, New Knighthood, S. 283–285; id, Trial, S. 18–20; Bulst-Thiele, Sacrae Domus, S. 315–316; Demurger, Alain, Les ordres militaires et la croisade au début du XIVe siècle: quelques remarques sur les traités de croisade de Jacques de Molay et de Foulques de Villaret, in: Dei gesta per Francos. études sur les croisades dédiées à Jean Richard, hg. v. M. Balard, Aldershot 2001, S. 117–128.

5. Das Ende der Märtyrer – die Auflösung des Templerordens¹⁴⁵²

Wenn die Kernüberzeugung einer über lange Jahre höchst erfolgreichen Gemeinschaft in Frage gestellt wird, wenn ein Wesensmerkmal grundsätzlicher und gesamtgesellschaftlicher Gültigkeit Risse bekommt und dieser Prozess größtenteils unbemerkt vom Akteur von statten geht, dann muss das Resultat dieser Veränderung für diesen desaströs sein. Und so war es auch.

Fraglich ist, inwiefern sich ein international agierender politisch-religiöser Akteur des 13. Jahrhunderts seiner gesamtgesellschaftlichen Stellung und der auf diese einflussnehmenden, teils sehr subtilen Faktoren zu jedem Zeitpunkt vollauf bewusst war. Im Vergleich zu den Zisterziensern oder Franziskanern hatten die Templer nie umfassende Reformbestrebungen im Sinne einer selbstkritischen Reflexion ihrer derzeitigen gesellschaftlichen Stellung an den Tag gelegt.¹⁴⁵³ Spätestens seit 1274 jedoch

1452 Die Frage nach Schuld und Unschuld des Ordens, die lange Jahre die Forschung bezüglich des Templerprozesses dominiert hat, soll in diesem Kapitel weitestgehend ausgeklammert werden.

1453 1291 soll Jacques de Molay gesagt haben, dass er einiges im Orden, was ihm mißfiel, ausrotten wolle, weil er annähme, dass es dem Orden schlecht bekomme: *Item, dixit se audivisse in civitate Nicociensi, ab ore magni Magistri qui nunc est, quod ipse extirparet aliqua que erant in ordine sibi displicencia, ex quibus dubitabat quod finaliter male accideret ordini.* Procès 2, S. 139. Dazu kam es jedoch nie und so resümiert Barber: „The Templars lacked any real impulse to reform, a trait which made them vulnerable to criticism, especially after 1291“, Barber, *New Knighthood*, S. 183; id, *The Trial of the Templars Revisited*, in: *The Military Orders. Welfare and Warfare*, hg. v. H. Nicholson, Aldershot 1998, S. 331–332; zugleich warnt Barber davor, Regel und Ordenskonstitution als gleichsam starres Konstrukt wahrzunehmen, dass unveränderlich und wenig adaptiv gewesen wäre, siehe *ibid.*, S. 332–333. Bulst-Thiele vermerkt: „Ebenso wie Geldgier, Ehrgeiz, Haß und Fanatismus des französischen Königs hat das Beharren im Alten, das Nicht-Vermögen, sich einer gewandelten Welt anzugleichen und umzubilden, dazu geführt, daß dieser *sacer ordo*, ‚dieser

hatte es Anzeichen gegeben, dass sich die Zukunft der Ritterorden weit weniger rosig gestalten würde, als dies die Templer aller Wahrscheinlichkeit nach intendiert hatten. Denn mehr als 30 Jahre vor der Zerschlagung des Ordens waren die Pläne zur Zusammenlegung und grundsätzlichen Reform der Ritterorden auf dem zweiten Konzil von Lyon erstmals laut angedacht worden.¹⁴⁵⁴ Ab diesem Zeitpunkt hätte man feststellen können, dass der seit dem frühen 13. Jahrhundert andauernde Prozess der Ausweitung des Martyriumsgedankens (s.o. Kapitel 4.5) Früchte in einem Ausmaß trug, die die klerikale Führung oder Autoren wie den mallorquinischen Theologen Ramon Lull keinen signifikanten Wesensunterschied unter den einzelnen Ritterorden mehr erkennen ließen. Einstmals existierende Unterschiede in der Ordensspiritualität wurden im späten 13. Jahrhundert nicht mehr in vollem Umfang gesehen.¹⁴⁵⁵ Bis zu *De Unione*

hochangesehene glänzende Orden, vom Firmament der Kirche genommen wurde', wie der rückwärts gewandte alte Abt Johannes von Viktring schreibt. " Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 356.

1454 1306 schrieb Jacques de Molay, dass er sich an die Vorgänge des Konzils von Lyon und den Vorschlag erinnere, beide Orden zusammenzulegen. Allerdings hatte er keine Erfahrungen aus erster Hand, denn Wilhelm von Beaujeu oblag damals noch die Leitung des Ordens. Zudem sind einige seiner Angaben unrichtig, darunter die Nennung des französischen Königs Ludwig, der allerdings schon 1270 gestorben war: *Certe recole quod papa Gregorius, dum esset in concilio Lugdunensi et sanctus Ludovicus cum eo et alii mulit ecclesiastici et seculares, fuit etiam ibi frater Guilelmus de Bellojoco, tunc magister Templi, et multi alii antiqui fratres nostri ordinis cum eo; fuit etiam de ordine Hospitalis sancti Johannis frater Guillelmus de Corcellis cum pluribus aliis fratribus et discretis [personis] ejusdem ordinis. Et dictus papa Gregorius et sanctus Ludovicus voluernt habere consilium super facto unionis predictae, et eorum intencio erat de omnibus religionibus armorum facere unum.* Die Vereinigung der Orden sei damals jedoch aufgrund des Einwandes der spanischen Könige gescheitert, die ihren eigenen Ritterorden unabhängig halten wollten: *Sed fuit responsum quod reges Yspanie nullatenus consentirent propter tres religiones armorum que sunt in patria sua stabilite. Quare deliberatum fuit pro meliori quod unaqueque religio resideret in statu suo.* Lizerand, Dossier, S. 3–4; vgl. Forey, *Crusading Proposals*, S. 319.

1455 Lull hatte 1292 seine Pläne zu einer Vereinigung aller Ritterorden unter einem sogenannten *bellator Rex*, einem Kriegskönig, vorgelegt. Bis 1308 blieb er ein engagierter Verfechter dieser Idee,

Templi et Hospitalis Ordinum, der Stellungnahme Jacques de Molays zur Zusammenlegung von Templern und Johannitern im Jahr 1306, gibt es jedoch keinerlei Anzeichen dafür, dass sich der Templerorden je ernsthaft mit dieser Frage nach dem Identitätsverlust auseinandergesetzt hätte.¹⁴⁵⁶

Vieles spricht dafür, dass die Templer nicht erkannten, dass ihr Aushängeschild der Opferbereitschaft argumentativ bereits zu einer stumpfen Waffe geworden war. Entsprechend versuchten die Ordensmitglieder bis zum Schluss ihre Todesdevotion im Kampf gegen die Feinde der Kirche als politisches Argument für die Unschuld des Ordens wirksam zu machen. Möglicherweise bestand für den einzelnen Ordensritter schlicht keine Chance, dies in vollem Umfang zu begreifen. Wie auch? Für die Templer als Soldaten war das Martyriumsverständnis seit je her integraler Bestandteil der Ordensspiritualität. Es war für sie nicht nur politisches Argument, sondern ein Grundpfeiler der eigenen Existenz.

so lange, bis er von der Schuld des Templerordens selbst überzeugt war. Neben anderen Arbeiten ist vor allem der *Liber de Fine* aufschlussreich, siehe: Raimundus Lullus, *Liber de Fine*, in: *Opera latina* 9, Turnhout 1981, S. 270–271; vgl. Forey, *Crusading Proposals*, S. 320–321.

1456 Der Volltext der Antwort des Ordensmeisters findet sich in Lizerand, *Dossier*, S. 2–15; vgl. Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 383; ead, *Sacrae Domus*, S. 315–317; Forey, *Crusading Proposals*, S. 323–325.

5.1 Der Prozess – Verhöre und Folter

Die europaweite Festsetzung der Templer am Freitag, den 13. Oktober 1307, kam für die meisten Ordensritter plötzlich und völlig überraschend.¹⁴⁵⁷ Auch Reaktionen der Öffentlichkeit zeigen, wie unvorhergesehen die handstreichartige Festnahme der Templer war.¹⁴⁵⁸ Das verdeckte und zügige Vorgehen der Beamten des französischen Königs Philipp IV. machte nicht nur eine etwaige Verteidigung unmöglich, es

1457 Zur Auflösung des Templerordens, den Anschuldigungen und dem Prozess siehe: Barber, Trial; id, Trial Revisited, S. 329–342; neueren Datums und unterschiedliche Blickwinkel auf den Sachverhalt liefernd siehe den Sammelband *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. von J. Burgtorf, Farnham 2010; weiter: Bulst-Thiele, Prozeß, S. 375–402; Gilmour-Bryson, Anne, *A Look through the Keyhole: Templars in Italy from the Trial Testimony*, in: *The Military Orders. History and Heritage*, hg. v. V. Mallia-Milanes, Ashgate 2008, S. 123–130; ead, *Italian Templar Trials: Truth or Falsehood?*, in: *The Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Presented to Malcolm Barber, hg. v. N. Houseley, Aldershot 2007, S. 209–228; ead, *Templar Trial Testimony: Voices from 1307 to 1311*, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. Upton-Ward, Aldershot 2008, S. 163–174; Seiler, Joachim, *Die Aufhebung des Templerordens (1307-1314) nach neueren Untersuchungen*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 109,1 (1998), S. 19–32. Eine präzise Chronologie der Ereignisse findet sich zudem in Barber, Trial, S. 291–293. Wegweisend für den englischen Templerprozess: Nicholson, Helen, *The Knights Templar on trial: the trial of the Templars in the British Isles; 1308 - 1311*, Stroud 2009; die zypriotischen Akten sind umfassend aufgearbeitet in Gilmour-Bryson, Trial. Älter und teilweise redundant geworden ist die Arbeit Finke, Papsttum.

1458 Zum Beispiel Johannes von Paris: *In crastino, feria sexta, III. idus Octobris, accidit casus mirabilis ab antiquis temporibus inauditus. Magister scilicet transmarinus Templi, qui de Pictavia, ubi diu fuerat, in Franciam venerat, quibusdam de cardinalibus hoc jam dudum tractantibus et ordinantibus, et regi Francorum executionem tradentibus, captus est Parisius apud Templum, et omnes Templarii regnis Franciae ex improviso capti fuerunt eadem die et diversis carceribus mancipati.* Johannes Parisiensis, *Excerpta e Memoriali historiarum*, in: *RHGF* 21, S. 649. Vgl. weiter Satora, Magdalena, *The Social Reception of the Templar Trial in Early Fourteenth-Century France: The Transmission of Information*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgtorf, Farnham 2010, S. 161–170 und Menache, *Contemporary*, S. 136–137.

scheint auch, als habe man in vielen Regionen keinerlei Grund zur Gegenwehr gesehen. Denn immerhin hatte man sich seit langem als Verteidiger des Christentums in vielen Schlachten bewährt, hatte sein Leben für die eigenen Überzeugungen gegeben und sah sich nun Anschuldigungen derer gegenüber, die man mit der eigenen Existenz zu schützen gesucht hatte. Die Templer waren sich offenbar sicher, dass bald aufgeklärt würde, dass es sich bei den Festnahmen um ein großes Missverständnis handelte.

Spätestens jedoch als die Verhöre begannen und Gerüchte von Folter kursierten, war klar, dass die Beamten der französischen Krone die vorgebrachten Vorwürfe ernst meinten.¹⁴⁵⁹ Sie warfen den Templern die Verleugnung Christi und der Gottesmutter und das Bespucken des Kreuzes vor – Anschuldigungen, die im spirituellen Kontext einer ausgeprägten Christologie im Templerorden besonders schwer wiegen mussten. Darüber hinaus konfrontierte man sie mit Vorwürfen verschiedener anstößiger sexueller Praktiken wie Sodomie oder das unflätige Berühren von Kör-

1459 Das Wissen um die potentielle Folter und die Angst vor ebenjener war nicht nur Nebeneffekt, sondern wurde gezielt eingesetzt und als Methode erkannt, so zum Beispiel von David von Augsburg, siehe Krämer, Thomas, *Terror, Torture and the Truth: The Testimonies of the Templars Revisited*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgdorf, Farnham 2010, S. 79; siehe *Der Traktat des David von Augsburg über die Waldensier*, hg. von W. Preger, München 1878, S. 223. Dass die Angst vor der Folter unter den eingekerkerten Brüdern verbreitet war, wird immer wieder angesprochen, so zum Beispiel in einer Verteidigungsrede des Templers Petrus von Bologna: *falsitas possit exprimi vel veritas occultari, quia omnes fratres generaliter sunt tanto timore et terrore percussi, quod non est mirandum quodam modo de hiis qui menciuntur*, Procès 1, S. 166. Zur rechtlichen Lage bezüglich des Einsatzes von Folter im Templerprozess, siehe: Fried, Johannes, *Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300: zur Beurteilung des letzten Templergrößmeisters Jacques de Molay*, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 391–392.

perteilen, des Götzendienstes sowie unlauterer, weil kirchenrechtlich illegaler Absolutionspraktiken.¹⁴⁶⁰ Besonders schwerwiegend waren die erstgenannten Anklagepunkte, denn sie betrafen die Spiritualität des Ordens und entschieden letztlich darüber, ob die Gemeinschaft lediglich Verfehlungen begangen hatte, die der Reform bedurften, oder ob sie der Häresie anheimgefallen war.¹⁴⁶¹ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass sich die Templer rund 190 Jahre lang als Vorbilder und Vorreiter in Sachen Tugendhaftigkeit, Glauben und Hingabe gesehen haben und sich nun einem der größten juristischen Prozesse des Mittelalters ausgesetzt sahen, der genau dies in Frage stellte.

Im inhaltlich-argumentativen Umgang mit dem Aspekt Martyrium ist zunächst aufschlussreich, dass die Anklageseite das Martyriumsthema nicht etwa zu umgehen versuchte, sondern es aufgriff und sich zumindest anfänglich zu Nutze machte, um es gegen den Orden zu verwenden. Papst Clemens V. nimmt in einem Brief an den Patriarchen von Jerusalem, den Erzbischof von York und die Bischöfe von Lincoln Chichester und Orleans (und weitere Adressaten) Bezug auf die weithin bekannte Opferbereitschaft der Templer und erklärt den Empfängern den Grund für den Prozess gegen den Templerorden. Demnach könne er selbst „nicht glauben, dass solch religiöse Männer, von denen bekannt ist, dass

1460 Eine Übersicht über die Vorwürfe und einen Abgleich zwischen diesen in Zypern und Frankreich liefert Gilmour-Bryson, *Trial*, S. 443–446; siehe auch: Barber, *Trial*, S. 248–252; id, *Trial Revisited*, S. 330; Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 383–384 und 388.

1461 Die Frage, ob sich die Inquisition mit Reformen im Orden begnügt hätte, ist nur unbefriedigend zu beantworten, weil es hierfür zu klären gilt, was die eigentliche Motivation hinter dem Prozess war. Seit Generationen wird dies von der Forschung höchst kontrovers diskutiert. Einen Überblick über die verschiedenen Meinungen gibt Barber im Kapitel *Recent Historiography on the Dissolution of the Temple*, in: Barber, *Trial*, S. 294–311.

sie oft ihr Blut vergossen haben und ihre Männer häufig den Gefahren des Todes um Christi Willen ausgesetzt haben, und die so oft viele großartige Zeichen der Devotion sowohl in heiliger Anbetung wie im Fasten und anderen Regeln zur Schau trugen, jetzt so nachlässig ihrem eigenen Seelenheil gegenüber sein könnten und solche Dinge tun würden.“¹⁴⁶² Weder tat Papst Clemens V. so, als wisse er nichts vom ultimativen Opfer, welches die Templer bereit waren zu geben, noch versuchte er das Thema zu umgehen. Im Gegenteil. Indem er explizit darauf verweist, zeichnet er das Bild vom tiefen Fall einst gottesfürchtiger Männer, die sich auf dem falschen Weg befänden. Der Martyriumsbezug wird dazu verwendet, effizient die Dramaturgie der im Raum stehenden Vorwürfe zu unterstreichen. Wenn auch die eben dargestellte Aussage die einzige mir bekannte ist, in welcher die Bereitschaft zum Opfertod während der Verhöre von Seiten der Anklage angesprochen wurde, so kann sie doch exemplarisch für das Resultat eines ganzen Phänomens stehen: Die Hingabe zum Märtyrertod hatte als politisches Argument für die Templer seine Schlagkraft eingebüßt.

Bemerkenswert ist, dass diese Entwicklung scheinbar unbemerkt von Seiten des Ordens vonstatten ging, denn Templer selbst hielten die Martyri-

¹⁴⁶² *Quia vero non erat verissimile nec credibile videbatur quod viri tam religiosi qui precipue pro xpi nomine suum sepe sanguinem effundere, ac personas suas mortis periculis frequenter exponere credebantur, quique multa et magna tam in divinis officiis quam in ieiuniis et aliis observanciis devocionis signa frequencis pretendebant sue sic essent salutis immemores, quod talia perpetrarent huiusmodi insinuacioni,* TBI 1, S. 2.

umsbekundungen nach wie vor für ein adäquates Instrument, die Unschuld des Ordens zu unterstreichen.¹⁴⁶³ Die Bezugnahme auf das Martyrium scheint zudem nicht zwangsläufig von der Stellung des Ordensmitgliedes als Ritter oder Servient abhängig gewesen zu sein.¹⁴⁶⁴ Eine der frühesten Reaktionen auf die Gefangennahme stammt aus dem Februar 1308 von einem anonymen Autor und ist an die Doktoren und Gelehrten der Universität von Paris gerichtet.¹⁴⁶⁵ Emotional beklagt der Schreiber das Vorgehen der Beamten, bezichtigt sie der Folter und erklärt, dass nur durch diese Methode derartige Lügen aus den Mündern der Angeklagten erpresst worden seien. Es seien schon 36 Templer aus dem Pariser Ordenshaus alleine durch Folter zu Tode gekommen und nicht anständig begraben worden. Sie seien neben anderen mit der Palme des Martyriums in das Himmelsreich des Herrn aufgenommen worden.¹⁴⁶⁶ Zusätzlich weist er darauf hin, dass noch über 100 Ordensritter in den Gefäng-

1463 Auch Bulst-Thiele resümiert: „Wenige haben die Aussichtslosigkeit ihrer Lage begriffen.“ Bulst-Thiele, Prozeß, S. 389.

1464 Unter den Verhörten in Frankreich waren verschwindend wenige Ritter: *In qua quidem inquisitione ducentos triginta et unum testes a venerabili viro N. Preposito Pictavensi revereendi in Christo patris domini Petri Dei gracia Penestrini*, Procès 2, S. 271. Bulst-Thiele kommt zu den folgenden Zahlen: „225 Templer und sechs Nicht-Templer waren befragt worden, darunter nur 10 Ritter.“ Bulst-Thiele, Prozeß, S. 390–391; ead, *Sacrae Domus*, S. 340 sowie vorher schon Schottmüller, *Untergang 1*, S. 237.

1465 Cheney, *Lamentacio*, S. 65–79. Bezüglich der Rolle der Universität Paris im Rahmen der Verhöre des Templerordens, siehe Crawford, Paul, *The Involvement of the University of Paris in the Trials of Marguerite Porete and of the Templars, 1308-10*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. Burgtorf, Farnham 2010, S. 129–144.

1466 *Set ex ipsis plurimi, eligents deo servire potius quam Mammonae, veritatem forcibus amplectentes, tanquam athletae Christi per eadem tormenta numero .xxxvi. in domo Paris' solummodo, preter alios per diversas partes ipsius regni modo simili flagellatos quorum numerus est infinitus, per palmam martirii migrantes ad dominum regna caelestia sunt adepti*. Cheney, *Lamentacio*, S. 72.

nissen Ägyptens säßen, „die sich entschieden haben, lieber dort zu sterben, um das ewige Leben zu erlangen, als irgendetwas gegen den Glauben zu unternehmen“¹⁴⁶⁷, dies, obwohl es genügend Versuchungen gegeben habe, dieser Situation zu entgehen. Dieses Verhalten der Templer stünde für die Untadeligkeit der Brüder und illustriere demnach die Unschuld des Ordens. Auch die Verteidigungsrede des Johannes von Montreal, vor der Kommission verlesen am 3. April 1310, greift unter anderem zurück auf das Argument des Opfertodes. In der Vergangenheit seien die Templer „jenseits und diesseits des Meeres an den Orten gewesen, die die Front gegen die Sarazenen bilden“ und hätten „gegen die Feinde des Glaubens Jesu Christi gekämpft.“ „Unser Meister G. de Berninet [Guillaume de Beaujeu]“, so fährt er fort, „starb in Akkon mit mehr als 300 Brüdern, die mit ihm in Akkon gestorben sind“¹⁴⁶⁸. Überhaupt seien „mehr als 20.000 Brüder für den Glauben des Herrn in Outremer gestorben“¹⁴⁶⁹. Eine andere Verteidigungsschrift, verfasst von 28 englischen Templern und vorgelegt am 29. April 1311, stellt klar, dass es immer die Absicht war, „zu leben und zu sterben wie gute Christen der Heiligen

1467 *Fratres eciam dicti ordinis circa centum, ut credo, sunt adhuc in carceribus Babilonis, qui plus eligunt in eadem mori penuria ut vitam adquirant eternam quam aliquid agere contra fidem; et si se vellent reddere contra fidem, honorarentur a Sarracenis et habenrent uxores, equos, et arma, et inter nobiles ponerentur; set malunt in obediencia religionis finire quam pro transitoria vitam perdere sempiternam.* Ibid., S. 75; vgl. Barber, Trial, S. 94.

1468 *Item, proposent que l'ordre deu Temple, en temps passé, si se es parties de la mer, et de scà mior, ens lieux que estoient en frontiera de Sarazin, bien et loiaument contre li anemi de la foy de Jeshu Crist, en temps du rois Lois, deu roy de Inglaterra, en jiu [?] teps se perdi des foyz tout le convent; et après, en temps de frere G. de Berninet nostre Maistre, que mori en Acre à mers IIIc freres, qui morirent aveque li en Acre,* Procès 1, S. 143.

1469 *Item, proposent que il sont mort plus des xxxm frer por la foi de Dei outra mer,* ibid., S.144.

Kirche, so wie Er, der für uns am gesegneten Kreuz gestorben ist“¹⁴⁷⁰. Schließlich formuliert auch der Ordensmeister Jacques de Molay in seiner von höchster Verunsicherung gekennzeichneten Verteidigung des Ordens drei Punkte, mit denen er „sein Gewissen erleichtern will [*ad exoneracionem consciencie sue*]¹⁴⁷¹“¹⁴⁷²: Nur in Kathedralkirchen kenne er schöneren Schmuck oder schönere Reliquien oder einen besseren Gottesdienst als in Templerkirchen.¹⁴⁷³ Auch kenne er keinen anderen Orden, der mehr Almosen an die Armen verteilt hätte als die Templer¹⁴⁷⁴; und schließlich: „er kennt weder einen anderen Orden noch andere Leute, die zur Verteidigung des christlichen Glaubens ihre Leute bereitwilliger dem Tod ausgesetzt haben oder ihr Blut vergossen haben gegen Feinde und die [dafür] mehr geachtet werden von den Feinden des christlichen Glaubens.“¹⁴⁷⁵ Selbst für den Ordensmeister war die Opferbereitschaft nach wie vor unumstößliches Zeichen der Rechtgläubigkeit.

1470 *E voloms vivre e morir comme bons Crestiens en la fei de seinte eglise comme cely qe morust pour nous en la beneite Croiz.* TBI 1, S. 213.

1471 Procès 1, S. 43.

1472 Zur Person Jacques de Molays während der Verhören, siehe: Bulst-Thiele, Prozeß, S. 389–399.

1473 *Quorum primum erat, quod ipse Magister nesciebat aliquam aliam religionem in qua capelle et ecclesie religionis haberent meliora et pulciora ornamenta et reliquias ad cultum divinum pertinencia, et in quibus per presbiteros et clericos melius deservirent in divinis, exceptis ecclesiis cathedralibus.* Procès 1, S. 43.

1474 *Secundum erat, quod nesciebat aliquam religionem in qua ferent plures elemosine quam in religione eorum; nam, in omnibus domibus ordinis, ex generali ordinacione ipsius ordinis, dabant ter in septimana elemosinam omnibus accipere volentibus eam.* Ibid., S. 43.

1475 *Tercium erat, quia nesciebat aliquam religionem nec aliquas gentes que pro defensione fide Christiane contra inimicos ipsius fidei promptius personas suas exposuerint morti, nec tantum de sanguine effudissent, et que magis dubitarentur a catholice fidei inimicis;* Ibid., S. 43–44. Dies sei auch der Grund dafür, warum der comes Atrabatensis die Templer bei Mansurah in der Vorhut haben wollte, siehe

Den Vorwürfen der Kreuzeschändung und Häresie versuchte man mit Verweisen auf die eigene Devotion zum gemarterten Christus zu begegnen, was einmal mehr bezeugt, wie stark die sich aus Christus- und dem Kreuzessymbol ableitende Passionsspiritualität als Teil des kollektiven Verständnisses als Templer zu gelten hat. Eindrücklich belegen das die Aussagen des Tempplers Berengarius von Collo und des Bruders Jakobus Boys (siehe dazu ausführlich die Darstellung in Kapitel 3.2.2.1). Beide wehren sich mit dem Argument, dass man das Kreuz Christi auf dem Habit eben „zur Verehrung [ob *reverenciam*]“¹⁴⁷⁶ desselben trage. Es zeige, dass man bereit sei, „sein eigenes Blut gegen die Feinde Christi, die Sarazenen, in den Gebieten jenseits des Meeres und überall sonst gegen die Feinde der Christenheit zu vergießen.“¹⁴⁷⁷ Dies würde getan, weil „Christus der Herr sein Blut zu unserem Wohl am Kreuz vergossen hat“¹⁴⁷⁸.

Überzeugt von der Rechtschaffenheit ihres Denkens und Handelns, widerstanden viele Templer den Anschuldigungen der Inquisitoren, deren Strategie es immer wieder war, einzelne Ritter zum Austritt aus dem Orden zu bewegen, weil dies ein Schuldeingeständnis implizieren

Kapitel 4.4.2.3. [E]t quod ex hoc comes Atrabatensis, quando fuit mortuus in partibus ultramarinis, in prelio, voluit quid dicti Templarii essent in acie sua in ante-garda, Ibid., S. 44.

1476 Procès 2, S. 446.

1477 *ob reverenciam crucifixi Domini Jhesu, omnes fratres dicti ordinis portant in clamide cruce. Et sicut Christus Jhesus effudit sanguinem proprium in cruce pro nobis, in illa significatione fratres dicti ordinis portant cruce panni rubei inclamide, ut effundant suum sanguinem proprium contra hostes Christi Sarracenos in terra transmarina, et alibi contra hostes fidei Christiane.* Procès 2, S. 446.

1478 *Ob cuius honorem eciam ipsi fratres portant in suis clamidibus cruce rubeam ad designandum effusionem sanguinis proprii quem Christus Dominus effudit in cruce pro nostra salute,* ibid., S. 467. Weitere, nahezu identische Aussagen, finden sich von Raimundus von Vilert, ibid, S. 470; Raimundus von Gardia, ibid, S. 458 oder Wilhelm von Sancto Hypolito ibid, S. 506.

würde.¹⁴⁷⁹ Eine Reihe von Aussagen verhörter Templer weist darauf hin, dass schon der Eintritt in den Orden mit dem Versprechen verbunden gewesen war, „bereit zu sein, für Gott zu sterben“¹⁴⁸⁰. Bruder Johannes de Elemosina erklärte, dass er bereit sei, „dem Orden zu dienen und für Gott zu sterben“¹⁴⁸¹. Aufforderungen, den Orden zu verlassen, begegnet William von Craucombe mit dem Bekenntnis, dass er „lieber sterben würde, als den Habit abzulegen“¹⁴⁸². Ähnlich äußert sich Jean de la Charme. Er wolle den Orden verteidigen [u]sque ad mortem¹⁴⁸³. „Unabhängig voneinander [sigillatim/singulatim]“ und nach „mehrmaliger Aufforderung, den Orden zu verlassen“¹⁴⁸⁴, betonten die Brüder Philippus de Mewes, Thomas de Burton und Thomas de Staundon, dass „sie lieber sterben wollen“¹⁴⁸⁵, als dies zu tun. Bruder Hugo von Guamaches verneinte die vorgelegten Anschuldigungen und sagte, „dass dies [das Gesagte] nicht wahr ist und er lieber sterben wird und geköpft wird, als derart große Lügen über den Orden zu erzählen, der ihn ernährt hat“¹⁴⁸⁶.

1479 Von Zeit zu Zeit war diese Vorgehensweise auch von Erfolg gekrönt, so zum Beispiel bei Bruder Drohetus, der den Orden nach den Verhören verließ, siehe Krämer, Terror, S. 78. Derartige Vorfälle sorgten auch unter Historikern immer wieder für Zweifel an der Unschuld des Ordens, Ménard, Léon, Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes 1, Nîmes 1874, S. 183; zu genauen Verhör- und Geständniszahlen in Frankreich siehe: Bulst-Thiele, Prozeß, S. 390–391.

1480 et obtulisset se velle fieri servum esclavum ordinis, et paratum mori pro Deo ter, Procès 1, S. 522.

1481 et diceret quod volebat esse serviens esclavus ordinis et mori pro Deo, ibid., S. 589.

1482 et dixit se citius velle mori quam dimettere habitum, TBI 1, S. 50.

1483 Procès 1, S. 68.

1484 Memorandum quod frater Philippus de Mewes, Thomas de Burton, et Thomas de Staundon, fuerunt moniti et multipliciter exhortati ut exirent dictam religionem, qui responderunt sigillatim, TBI 1, S. 78.

1485 quod citius vellent mori, TBI 1, S. 78.

1486 Et hoc scit, quia vidit propriis oculis et requisitus, utrum predicta dixerit timore aliquo, dixit, quod non et quod, si non esset veritas, prius fuisset passus mortem et decapitationem, quam dixisset tale mendacium contra ordinem, qui eum nutriverat. Finke, Papsttum 2, S. 332.

Thomas Krämer belegt anhand der Dokumente aus der Seneschallei Nîmes-Beucaire in Südfrankreich, dass die Konsequenzen derartiger Aussagen für die Ordensritter bisweilen verheerend waren: „[M]ehr als 30% der Brüder, die im Jahr 1310 noch am Leben waren, überlebten den Templerprozess [aufgrund von Kerker oder Folter] nicht bis zum Schluss.“¹⁴⁸⁷ Einen seltenen Einblick in die Grausamkeit angewandter Folterung und Inkarzierung erlaubt die Aussage des Templers Ponsard von Gیزی: „Weil es nur kurz dauert, war er darauf vorbereitet, entweder geköpft, verbrannt, oder gekocht zu werden, zu Ehren des Ordens, aber er vermag es nicht, lange Folter zu überstehen, die er schon seit zwei Jahren oder mehr erträgt im Gefängnis.“¹⁴⁸⁸ Wenn er nochmals gefoltert werde, „würde er alles verleugnen, was er jetzt gerade sagt und das behaupten, was irgendjemand anderes wolle“¹⁴⁸⁹.

Beide opponierenden Parteien bedienten sich argumentativ mehr oder weniger ausführlich der Bereitschaft der Templer zum Martyrium. Während Clemens V. unter Rückgriff auf diese jedoch den tiefen Fall des Ordens illustrierte, hielten viele Templer ihre von Beginn an gehegte Bereitschaft zum Martyrium für entlastend und der Verteidigung des Ordens zuträglich. Dass die Anklage aber mit Ausnahme Papst Clemens den von

1487 „Altogether, more than 30 percent of the brothers who were still alive in 1310 did not survive the period of the trial.“, Krämer, *Terror*, S. 83. „Die meisten waren Servienten, wenn auch Präzeptoren, Verwalter von Gütern, auch einfache Landarbeiter, die nie im Heiligen Land gewesen waren. Sie waren der ungeheuren Belastung einer dreijährigen Haft unter härtesten Bedingungen ausgesetzt.“ Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 390.

1488 *Tantum pro modico tempore, paratus erat vel capitis obtruncacionem, vel ignem, vel bullicionem pati pro honore dicti ordinis, tantum ita longa tormenta sustinere non poterat, in quibus jam fuerat, duobus annis elapsis et plus carcerem sustinendo.* Procès 1, S. 37; siehe auch Barber, *Trial*, S. 146.

1489 *Protestans et dicens quod, si poneretur adhuc in tormentis, quod ipse negaret Omnia que dicit modo, et diceret quecumque homo vellet.* Procès 1, S. 37.

den Templern für so wichtig erachteten Martyriumsaspekt für anderweitig nicht weiter erwähnenswert hielt, zeigt, wie groß der tatsächliche Unterschied in der Wahrnehmung der Martyriumsbereitschaft als Argument für die Unschuld des Ordens zwischen Orden und Krone tatsächlich war.

Im Übrigen scheint der Prozess selbst den Gedanken an den Märtyrertod bei einigen inhaftierten Templern erneut mit Leben gefüllt zu haben.¹⁴⁹⁰ Möglicherweise waren es die Grausamkeiten der Folter und die immer wieder bekannt gewordenen Todesfälle, die maßgeblich die Meinung begünstigten, dass man sich nun einem Martyrium durch Christenhand ausgesetzt sah. Schon das anonyme Traktat *Lamentacio quedam pro Templariis* von 1308 hatte darauf verwiesen und die gestorbenen Templer mit der Palme des Martyriums gen Himmel steigen sehen (s.o.). Peter von Bologna, Prokurator des Ordens an der römischen Kurie, konstatiert in seiner Verteidigungsrede am 7. April 1310, dass „es eine wundersame Sache und ungemein verwunderlich ist für alle, dass man den Lügnern mehr glauben schenkt, die, korrumpiert auf diese Art, zum Schutze ihres Körpers derartige Dinge [die Anschuldigungen seitens der Anklage] bezeugt haben, als denen, die, wie christliche Märtyrer, zum Zweck der Aufrechterhaltung der Wahrheit durch die Folter mit der Palme des Martyriums verstorben sind“¹⁴⁹¹. Bemerkenswert ist die Anwendung einer Mar-

1490 Dies muss schwerlich verwundern, denn viele der Templer saßen zwischen zwei bis vier Jahren ununterbrochen im Gefängnis. Einige südfranzösische Ordensmitglieder wurden in einem Zeitraum von vier Jahren lediglich zweimal befragt und verbrachten den Rest der Zeit teils mit gebundenen Händen und knappem Essen im Verließ, siehe Krämer, Terror, S. 80–81.

1491 *Unde mira res et forcius stupenda omnibus quod major fides adhibeatur mendacibus illis qui sic corrupti talia testificantur ad utilitatem corporum, quam illis tanquam Christi marties, in tormentis pro*

tyriumsterminologie aus mehreren Gründen. Zum einen waren die Umstände grundsätzlich andere als die sonst üblichen. Man sah sich keinen Ungläubigen gegenüber, denen man sich aufgrund des eigenen Glaubens überlegen fühlte, sondern es handelte sich um Christen, durch deren Hand Templer starben. Und dennoch bezeichnete man sie als Märtyrer.¹⁴⁹² Zum anderen war die Option auf das Martyrium unter Inquisitionsanklage im Einklang mit zeitgenössischen Vorstellungen, denn frühe Inquisitoren wie Konrad von Marburg waren sich durchaus im Klaren darüber, dass bei der Folter auch Unschuldige dabei waren. Diese speiste man zynisch mit der Aussicht auf das Martyrium ab, durch welches der irrige, irdische Urteilspruch gleichsam revidiert wurde durch das Wahrheitszeugnis des Blutes. So abstrus es sich anhört, „dem wirklich Unschuldigen, den keine Pein zu einem falschen Geständnis verleiten kann, winkt [...] allein das Martyrium“¹⁴⁹³. Aufgegriffen wurde dieser Gedanke, obwohl von den Templern mehrmals ausdrücklich artikuliert, jedoch nicht.

veritate sustinenda cum palma martirii decesserunt, Procès 1, S. 164–169; vgl. Barber, Trial, S. 160, 251 und 304. Peter von Bologna war Priester und dem Orden 1282 beigetreten, siehe Burgtorf, Central Convent, S. 150.

1492 Keine geringe Rolle spielte an dieser Stelle sicherlich der Charakter des Martyriumsbegriffs als politisches Kampfmittel, denn die Martyriumsterminologie vermochte seit je her für jeden verständliche Schwarz-Weiß-Bilder zu zeichnen, siehe Kapitel 4.

1493 Fried, Wille, S. 393. Zu Konrad von Marburg, siehe Patschovsky, Alexander, Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 37 (1981), S. 641–693, insb. 667–668. Diese Auffassung Konrads war mitnichten eine Minderheitenmeinung. Im Gegenteil, sie scheint sich bis ins 16. Jhd. weiter tradiert zu haben, so zum Beispiel bei Francisco Peña, vgl. *ibid.*, S. 668.

5.2 Die aragonesischen Templer – ein Sonderfall

Der als Martyrium verstandene Tod durch Christenhand tritt im Kontext der Auflösung des Templerordens prominent an anderer Stelle zu Tage. Die Templer im Königreich Aragon wehrten sich mit Waffengewalt gegen die Anschuldigungen und verließen sich in der unübersichtlichen Lage zunächst nicht auf die Fürsprache des Papstes. Peter von Bologna war nicht als einziger der Auffassung, dass der Tod durch christliche Ordensgegner als Martyrium zu bezeichnen war.

Im Königreich Aragon im Norden der Iberischen Halbinsel hatte sich die Festsetzung der Templer durch Beamte des aragonesischen Königs Jakob II. schwieriger gestaltet als in anderen christlichen Reichen. Tief verwurzelt in den nördlichen Gebieten der Krone Aragons hatten die Templer seit den 1120er Jahren dort Besitzungen erworben. Durch die Teilnahme an der Reconquista und die damit einhergehende Gunst verschiedener Potentaten, waren Grundbesitz und Einfluss des Ordens in der Region kontinuierlich angewachsen. Obwohl dieser stetige Machtzuwachs seitens der Nobilität mit Argwohn betrachtet wurde und es immer wieder Versuche gab, die Einflussphären des Ordens zu begrenzen, hatten beide Parteien insgesamt in weiten Teilen voneinander profitiert.¹⁴⁹⁴

Entsprechend groß war die Verwirrung, als Mitte Oktober 1307 erste Berichte Aragon erreichten, die über die Festnahme von Templern in Frank-

¹⁴⁹⁴ Für eine prägnante Zusammenfassung der Geschichte des Templerordens auf der Iberischen Halbinsel, siehe Forey, Alan, *The fall of the Templars in the Crown of Aragon*, Aldershot [u.a.] 2001, xi–xiii; ausführlicher id, *The Templars in the Corona de Aragón*, London 1973.

reich und die Konfiszierung der Ordensbesitzungen berichteten. In Unkenntnis der den Templern vorgebrachten Vorwürfe versuchte Jakob II. noch Anfang November, in Navarro festgesetzte Templer zu befreien mit dem Argument, dass sie aragonesischer Abstammung seien. Jakob II. glaubte den Anklagepunkten anfangs nicht und trat verschiedene Male mit seinen Vertrauten in Kontakt, um die Angelegenheit zu diskutieren.¹⁴⁹⁵

Dies gab den Ordensrittern in Aragon Zeit, sich zur Verteidigung zu rüsten und die Kornkammern ihrer Festungen aufzustocken.¹⁴⁹⁶ Noch am 17. November zeigte sich Jakob verunsichert über die Vorgänge bezüglich der Templer und schrieb dem französischen König Philipp IV., dass die Templer sich nie „vor den Mühen gefürchtet haben, zur Erhöhung des Glaubens und für die Unterdrückung der Feinde des Kreuzes das Blut zu vergießen und die Angst vor dem Tod zurückzustellen. Sie erwiesen dankbaren und großen Dienst und viele von ihnen gingen in den Tod.“¹⁴⁹⁷ Zwei Tage später betonte Jakob auch Papst Clemens V. gegenüber, dass „wir uns kaum vorstellen können, dass sie irgendetwas im Geheimen oder irgendwelche versteckten Taten vollbringen, die Christus attackieren, für dessen Glauben sie kämpfen; oder dass sie ihn verletzen, dessen Wunden sie zu rächen suchen; oder dass sie in ihrem Leben ihn

1495 Forey, Fall, S. 1–3.

1496 Spätestens ab dem 9. November wusste auch Jakob II. von den Verteidigungsvorbereitungen der Templer; dies schien ihn bei der Unübersichtlichkeit der Lage und dem Aufkommen wilder Gerüchte auch nicht weiter zu beunruhigen, vgl. *ibid.*, S. 4.

1497 *Excellencie vestre littere... non solum admiracionis causam set perturbacionis etiam prebuerunt eo potissime, quia dicti religiosi precessoribus nostris in exaltacione fidei et in inimicorum crucis depressione labores non modicos cum effusione etiam sanguinis subire minime formidantes, mortis timore postposito, gratum et magnum servicium prebuerunt et multi ex eis mortem etiam incurrerunt*, Finke, Papsttum 2, S. 56, Nr. 37; vgl. *id.*, Papsttum 1, S. 286.

im Tod beleidigen, den sie zu imitieren versuchen, wie die weitläufige Meinung ist“¹⁴⁹⁸. Den Aussagen Jakobs II. ist zu entnehmen, dass er noch zu Beginn des 14. Jahrhunderts die Opferbereitschaft der Templer gegenüber Außenstehenden als Nachweis besonderer spiritueller Hingabe wertete.

Dennoch, so machte Jakob bereits in ersterem Schreiben an den französischen König klar, werde er seiner „Schuld Gott, der heiligen Kirche und dem rechtmäßigen Glauben gegenüber nachkommen“¹⁴⁹⁹. Das Argument der Opferbereitschaft war nicht so bedeutend, um nicht auch außerhalb Frankreichs der politischen Sprengkraft der Anschuldigungen und der Autorität der federführenden Akteure in diesem Konflikt zu unterliegen. Am 1. Dezember erließ König Jakob II. von Aragon den Befehl zur Gefangennahme der Templer im Königreich Valencia¹⁵⁰⁰, am 2. Dezember befahl er die Festsetzung der Ordensbrüder und die Konfiszierung ihres Eigentums auch im Königreich Aragon.¹⁵⁰¹

Aufgrund des nach wie vor verhaltenen Vorgehens der aragonesischen Krone verzögerten sich erste militärische Maßnahmen bis zum Jahr 1308.¹⁵⁰² Bereits Anfang Dezember 1307 waren die Templer ihrerseits

1498 Zitiert nach Forey, Fall, S. 4.

1499 *Debitum nostrum reddemus Deo primo et sancta Romane ecclesie totique fidei catholice*. Finke, Papsttum 2, S. 56, Nr. 37.

1500 Vgl. *ibid.*, S. 63, Nr. 42.

1501 de Moxó y Montoliu, Francisco, *La casa de Luna (1276-1348): Factor político y lazos de sangre en la ascensión de un linaje aragonés*, Münster 1990, S. 377, Nr. 86; vgl. Finke, Papsttum 1, S. 287; Forey, Fall, S. 4–7. Maßgeblich mitverantwortlich für den Wandel von Jakobs Einstellung zur Templerangelegenheit scheint der Dominikaner Romeus de Brugaria gewesen zu sein, der als Theologe an der Universität Paris schon bei den monatelangen Vorbereitungen zur Festsetzung der Templer involviert war und auch auf der Iberischen Halbinsel in gutem Ruf stand.

1502 Zu den Hintergründen, siehe Forey, Fall, S. 6–10.

dazu übergegangen, auf den König Einfluss zu nehmen. Einer der aktivsten Verteidiger des Ordens war Ramon de Guardia, Kommandeur der Festung Mas Deu, stellvertretender Provinzialmeister, ehemaliger königlicher Bote und seit über 30 Jahren Mitglied des Templerordens. In zwei Schreiben vom 8. Dezember 1307 an König und Königin unterstrich er die Unschuld des Templerordens und erinnerte an die seit je her guten Beziehungen zwischen der aragonesischen Krone und seinem Orden.¹⁵⁰³ Weil die Templer „Kämpfer und Verteidiger und eine Mauer gegen die Feinde des Glaubens Jesu Christi gewesen sind“¹⁵⁰⁴, hätten schon die Vorfahren Jakobs II. den Templern Schenkungen und Freiheiten gewährt. Mit eben jenen Vorfahren hätten „unsere Brüder ihr Blut vergossen und sind im Kampf gestorben gegen die Feinde des Glaubens“¹⁵⁰⁵. Im Anschluss verweist er auf Bruder Pere de Muncada. Dieser war „Meister von Aragon und wurde in Vall d’Albaida zusammen mit seinen Brüdern, die bei ihm waren, gefangen genommen und getötet im Dienst Gottes und zur Verteidigung des Glaubens und eures Reiches“¹⁵⁰⁶. Alleine sie hätten zudem „ihre Festungen und ihre Truppen bereit gemacht, mit der Absicht, samt dem Herrn König zu sterben oder ihm das Königreich

1503 id, How, S. 60.

1504 *Et vostres predesors, senyor, nos en fan testimoni en los priviletges et franqueses que nos avem agudes dels, la hon dien que ha salvacio de lurs animes et en remesio de lurs pecats ha nos, qui som batalers et defenedors et mur contra los enemichs de la fe de Ihesu Christ, fan aqueles gracias ho donen aqueles libertats.* Finke, Papsttum 2, S. 71, Nr. 48; für die Hilfe bei der Übersetzung der katalanischen Quellenpassagen danke ich ganz herzlich Alexandru Anca.

1505 *Et ab los vostres predesores los nostres frares expandent lur sanch et murin, combaten contra los enemichs de la fe,* Finke, Papsttum 2, S. 71, Nr. 48.

1506 *Et enquera, senyor, frare P. de Muncada, que ere mestre Darago, fo pres en la vayl Dalbayda, et tots los frares que ab el eren morts et preses en servi de Deu et en defensio de la fe et de vostre regne.* Ibid., S. 72, Nr. 48.

zu retten“, als Peter III. von Aragon 1285 im Zuge des sog. Aragonesischen Kreuzzuges in die Enge geraten war.¹⁵⁰⁷

Trotzdem waren die Entwicklungen nicht aufzuhalten. Die Templer Aragons zogen ihre Brüder in den großen Bollwerken des Ordens wie Monzón, Castellote, Ascó und Miravet zusammen und überließen einen großen Teil ihrer Höfe, Wirtschaftsgebäude und nicht befestigten Besitzungen kampfflos den königlichen Beamten.¹⁵⁰⁸ Die Belagerungen von Monzón und Miravet sind durch eine rege Briefkorrespondenz, unter anderem von Templern selbst, gut dokumentiert. Demnach hat Ramon de Guardia während des Belagerungsvorganges immer wieder Kontakt zu Jakob direkt gesucht. Die Briefe zeugen zu Beginn von großer Entschlossenheit, lassen aber auch einen wachsenden Grad an Verzweiflung erkennen. Denn am 24. April 1308 schreibt er König Jakob, dass die Templer „danach streben, zur Befriedigung Gottes und des Ordens zu sterben“¹⁵⁰⁹. Vermutlich deshalb solle sich der König auch im Klaren darüber sein, „dass wir uns mehr wünschen, mit der Märtyrerkrone zu sterben, als immerdar mit Schande über uns und alle unsere Freunde zu leben. Denn wenn wir aus diesem Grund sterben, indem wir unsere Personen verteidigen, dann sterben wir ohne Tadel und ohne Schuld, die wir weder bei Gott noch bei Menschen haben, gleich jenen, denen man böse und fälschlicherweise gegen Gott und wider Vernunft und alle Wahrheit ein

1507 Vgl. Forey, *Templars*, S. 135–137; id, *The Military Orders and Holy War against Christians in the Thirteenth Century*, in: *The English Historical Review* 104 (1989), S. 11; Strayer, Joseph, *The Crusade against Aragon*, in: *Speculum* 28,1 (1953), S. 102–113.

1508 Vgl. Forey, *Fall*, S. 11–18.

1509 *Et axí, senyor, par que no dejatz voler que nós façam ço que fer no podem ni devem segons Déu et segons nostre orde, ans nós cové a morir en satisfació de Déu et de l'orde*, Sans i Travé, *Defensa*, S. 52, Nr. 6.

verlogenes Verbrechen untergeschoben hat. Und so werden die Heiligen in der Herrlichkeit für uns anstimmen: ‚Diese sind es, die gekommen sind aus großer Trübsal und haben ihre Kleider im Blute des Lammes gewaschen.‘¹⁵¹⁰

Ramons wortreiche Aussage versucht zu suggerieren, dass die Templer Miravets entschlossen waren, die Situation bis zum Äußersten zu treiben. Der Verweis auf die Unrechtmäßigkeit der Anklage und die Schande, die durch selbige über den Orden gebracht würde, soll den Leser nicht daran zweifeln lassen, wer sich nach Meinung des Verfassers in dieser Angelegenheit im Recht befindet. Entsprechend kann sich der Verfasser aus seiner Sicht mit Recht der Martyriumsterminologie bedienen. Ähnlich wie Peter von Bologna in seiner Aussage in Frankreich, sieht auch Ramon sich und seine Brüder im Falle eines gewaltsamen Todes als Märtyrer.

1510 *Et cert sia a vós, senyor, que nós volem més morir ab corona de martiry que no viure tostemps ab desonor de nós et de totz nostres amics, car si morim per aquesta raó en defenem nostres persones morrem sens tort et sens colpa, que no tenim a Déu ni a hòmens, axí com a aquels a qui hom ha alevat fals crim mal et falçament et contra Déu et contra raó et contra tota veritat. Et axí los santz cantaran per nós en glòria 'Isti sunt qui venerunt ex magna tribulatione et laverunt stolas suas in sanguine agni' Sans i Travé, Defensa, S. 52, Nr. 6. Später im Jahr 1308, am 18. Oktober, zeigte sich Ramon erneut im Zwiespalt zwischen Gehorsam gegenüber der Kurie und dem Verlangen, seinen Orden auch gewaltsam zu verteidigen. Dem päpstlichen Vizekanzler gegenüber betont er den Gehorsam gegenüber dem Stuhl Petri, sagt aber ebenso, dass er im Gegensatz zur Besatzung bereits gefallener Festungen bereit sei, dem Tod entgegenzutreten: *Propterea itaque ad vos, tanquam ad nostrum refugium, in tanta necessitate duximus recurrendum quatenus penes Summum Pomificem dignemini interponere preces vestras ut dicto domino regi mandet per suas litteras quod desistat a dicta obsidione, taliter quod dicta castra quibus in patrimonio ecclesie similia nusquam sunt et fratres in eis nullatenus valeant deperire cum nos simus parati, ut verí et fideles ecclesie filii, domino Pape in omnibus obedire et nos ac castra predicta et cerera bona archiepiscopo vel diocesanis vel quibuscumque aliis personis ecclesiasticis tradere indilate, prout sua sanctitas duxerit ordinandum. Ibid., S. 55, Nr. 8.**

Ein weiteres Mal zeigt sich, dass Templer um die politische Wirkmächtigkeit des Martyriumsbegriffes wussten und diese zu nutzen versuchten. Inhaltlich verfehlten die Zeilen ihren Zweck nicht, denn anhand des Schreibens wird klar, dass Jakob auf der falschen Seite steht und sich zum Lakaien des Unrechts macht, wenn er gegen die Templer vorgeht. Die Templer sehen sich als Zeugen der Wahrheit und der Gerechtigkeit und erheben so Anspruch auf den Märtyrertitel, käme es zur Schlacht und zum Tod. Der Rückgriff auf die Johannesoffenbarung 7,14 unterstreicht diesen Anspruch wirkungsvoll, nimmt Bezug auf den biblischen Auftrag des Ordens und erhöht auf diese Weise die Schuld, die Jakob durch seine Taten auf sich zu laden droht.

Unklar bleibt, ob Ramon in dieser Formulierung primär das politische Gewicht der Argumentation sah oder sich tatsächlich mit der Absicht trug, die Festung bis zum letzten Mann zu verteidigen.¹⁵¹¹ Am 28. Oktober 1308 unterstrich er erneut, aus der Belagerung schreibend, die Opferbereitschaft seines Ordens im Dienste der Christenheit dem Papst gegenüber und flehte ihn an, die Beschuldigungen gegen seine Gemeinschaft nicht zu glauben. Man habe schließlich „für den Namen Christi und zum Ruhme des Glaubens seinen Körper und seine Seelen für die Kirche des Herrn dem Tod, der Gefangenschaft und vielen anderen Gefahren ausgesetzt und ist den Spuren Christi gefolgt“¹⁵¹².

1511 Gegenwehr seitens der Belagerten konnte durchaus wirksam sein und wurde mithin sehr entschlossen geführt. Immer wieder ist von verschiedenen Ausfällen von Templerkontingenten die Rede, so zum Beispiel am 25. Februar 1308 aus der Festung Monzón, geführt vom einstmaligen Kommandeur Barbaras, der großen Schaden verursachte, siehe Forey, Fall, S. 41.

1512 *Videntes oopera nosta [sic] et fratrum nostrorum pro Christi nomine et fidei dilatatione fieri et eos corpora sua et animas pro ecclesia Die morti et caotivitati et aliis pericuüis multis exponere, vestigia Christi secuentes*, Sans i Travé, Defensa, S. 56–57, Nr. 9.

Ramon blieb nicht der einzige, der gegenüber dem König immer wieder die Bereitschaft unterstrich, die Festungen des Ordens und damit die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit bis zum letzten Mann zu verteidigen. Auch Berengar von San Marcial, Kommandeur Ascós, war einer von ihnen.¹⁵¹³ Selbst Außenstehende wie Pedro de Queralt, ein aragonesischer Adliger, der im frühen Mai des Jahres 1308 Miravet als Besucher hatte betreten dürfen, berichtete, dass sich die Templer jeglichen Bestimmungen seitens des Papstes und der Kardinäle fügen würden. Wenn sie allerdings als Häretiker verurteilt würden, so werde man keine einvernehmliche Einigung finden können. In diesem Falle würden sie „sich verteidigen gegen die Vorwürfe und alle in ihren Burgen sterben“¹⁵¹⁴.

Nicht überall hatte man sich allerdings adäquat vorbereiten können, so dass erste Templerfestungen wie Libros bereits im Juni 1308 fielen, in diesem speziellen Fall wohl durch Verrat.¹⁵¹⁵ In allen anderen Festungen hielt man jeweils mindestens neun Monate der Belagerung der königlichen Truppen stand. Castellote fiel im November 1308, die Brüder in Miravet, unter ihnen Ramon de Guardia, folgten einen Monat später in die Gefangenschaft. Ascó wurde nach zähen Verhandlungen ebenfalls im

1513 Die Dokumente selbst einzusehen, war nicht möglich. Ich stütze mich auf die umfangreichen Quellenstudien Alan Foreys und meine Gespräche und Diskussionen mit ihm diesbezüglich. ACA, CRD Templarios 462, 655 und 660, siehe: Forey, How, S. 61 und Rother, Embracing Death, S. 188.

1514 *Car dien, qie per res no atorgarien de esser eretges, ans defenen se daquest crim e morrien toty en lurs castells.* Finke, Papsttum 2, S. 129, Nr. 82. Vgl. auch Forey, Fall, S. 27.

1515 Vgl. Forey, Fall, S. 25.

Dezember der Krone übergeben. Im Mai bzw. Juni des Jahres 1309 folgten die letzten Templerfestungen Aragons, Monzón und Chalamera. Auch ihre Aufgabe wurde durch Verhandlung erwirkt.¹⁵¹⁶

Trotz der wiederholten Ankündigung gewaltsamen Widerstandes musste keine einzige der belagerten Templerfestungen gewaltsam durch die Truppen Jakobs II. erobert werden. Soweit bekannt, starb in diesen Jahren in Aragon nicht ein Templer den Märtyrertod, obwohl dies immer wieder und von unterschiedlicher Seite angekündigt worden war. Die Belagerungen in Aragon brachten folglich keine Berichte über Tapferkeit, Heldentod oder Martyrium hervor.¹⁵¹⁷

Gründe für die kampflose Aufgabe der befestigten Stellungen gab es zahlreiche. Seit Monaten standen die großen Burgen des Ordens unter Belagerung. Wichtige Nachschubwege in die Festungen waren unterbrochen. Immer wieder gelang es der Krone, Sendboten festzusetzen, die Nachrichten zwischen den belagerten Templerburgen überbrachten.¹⁵¹⁸ Seit Frühjahr 1308 waren zudem Belagerungsmaschinen in unterschiedlicher Anzahl im Einsatz. Zusätzlich hat die Desertion einzelner Templer die Moral der Ausharrenden geschwächt.¹⁵¹⁹ Zeitgleich hatten sich die Verhandlungsversuche mit Papst Clemens V. und König Jakob II. als wir-

1516 Vgl. *ibid.*, S. 24–26.

1517 Das Konzil in Tarragona sprach am 4. November 1312 alle Templer Aragons frei und gewährte teils hohe Pensionszahlungen, vgl. Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 391; siehe ausführlich auch Finke, *Papsttum 1*, S. 382–306.

1518 Vgl. Forey, *Fall*, S. 39–42; bereits Anfang April gab es Berichte über Wassermangel, Beengung in der Festung und Zwietracht unter den belagerten Brüdern, die Jakob in seiner Strategie der Blockade und Umschließung weiter bestärkt haben, siehe Finke, *Papsttum 2*, S. 120, Nr. 76.

1519 Vgl. Forey, *Fall*, S. 31–32 und 34–36.

kungslos erwiesen, sodass die Lage in den Festungen immer aussichtsloser wurde. Krankheit, Wassermangel und immer knapper werdende Nahrungsvorräte führten schließlich zur Aufgabe der Templerfestungen, so konkludiert Forey.¹⁵²⁰ Der Märtyrertod als finaler Ausweg aus der Situation wäre zwar im Einklang mit der eigenen, immer wieder propagierten Einstellung gewesen, hätte aber einer Tatsache keine Rechnung getragen, von der die Templer nach wie vor zutiefst überzeugt waren: der Unschuld des eigenen Ordens.¹⁵²¹

Selbst unter Folter gestand kein einziger der zwischen 1309 und 1310 verhörten aragonesischen Templer eine der schweren Anklagen wie das Bespucken des Kreuzes, die Verleugnung Christi oder Sodomie.¹⁵²² Weitere Versuche, ihre eigene Unschuld in Briefen an Jakob II. zu demonstrieren, und die jahrelange Bereitschaft, ihr Blut für Christus zu vergießen, verhallten dennoch in der Bedeutungslosigkeit.¹⁵²³

1520 Vgl. *ibid.*, S. 42.

1521 Vgl. *ibid.*, S. 44, Rother, *Embracing Death*, S. 188–189.

1522 Vgl. Forey, *Fall*, S. 80; *id.*, *How*, S. 61.

1523 *Et qui vol pensar tantz nobles et honratz barons et cavalers, qui soin estatz en la nostra religio, et quantz son estatz sens nombre los frares del Temple, qui per la fe del nostre senyor Ihesu a exalsar et a mantenir et per la sancta esglea de Roma et per exalsament de tota la christianitat han perdut lo cap et escampada lur sanc et moltz, que son estatz mortz en les cruels presons dels menys creens de la fe de Ihesu Christ, dels quals frares del Temple hi a autz moltz, a qui los enemics de Ihesu Christ deyen, que, si volien renegar la fe de Ihesu Christ, que el slur darien vida honrada et los ditz frares volien mes perdre el cap o pendre altra cruel mort, que no volien reneguar la fe de Ihesu Christ.* Finke, *Papsttum 2*, S. 204, Nr. 109.

5.3 Zypern und die Verbrennungen der *relapsi* in Frankreich

Die Sondersituation der Templer in Aragon zeigt, dass selbst eine entschiedene Gegenwehr nichts gegen die Vorgänge auszurichten vermochte, die König Philipp IV. und Papst Clemens V. ins Rollen gebracht hatten. Es half auch wenig, dass viele der befragten Außenstehenden die Aussagen der Ordensbrüder bezüglich Tapferkeit und Aufopferungsbereitschaft stützten. Ein gewisser Johannes, genannt der Lombarde, antwortete am 2. Juni 1310 auf die Frage, ob er denke, dass die Templer Christus für einen falschen Propheten hielten, dass er dies nicht glauben könne. Im Gegenteil sei er davon überzeugt, dass sie gute Christen seien. Zu dieser Überzeugung sei er gelangt, weil er gehört habe, „dass viele des besagten Ordens bei der Festung Safet durch die Sarazenen gefangen genommen und geköpft wurden, anstatt Christus und den christlichen Glauben zu verleugnen“¹⁵²⁴. Ritter James von Plany konnte sich im Mai 1311 die Vorwürfe gegen den Orden ebenfalls nicht erklären und verwies darauf, dass er bei der Belagerung Akkons viele Templer tapfer kämpfen sah und Zeuge war, wie sie ihr Blut für Christus vergossen haben.¹⁵²⁵ Er fügte hinzu, dass der Meister des Ordens, Wilhelm von Beaujeu und andere Ordensritter sehr wohl hätten fliehen können, „aber er zog es vor, für den katholischen Glauben und seine Verteidigung zu sterben, und er

1524 *Interrogatus quare credit, respondit, quia audivit dici, quod multi fratres de dicto ordine apud castrum de Saffect fuerunt capti per Sarazenos, et ante quod vellent abnegare Christum et fidem Christianam, fuerunt decapitati.* Schottmüller, Untergang 2, S. 387–388; Gilmour-Bryson, Trial, S. 71.

1525 *Immo dixit, quod in captione civitatis Acconensis vidit plures fratres Templi exire contra Sarracenos et pugnare cum eis, et suum sanguinem fundere pro Christi nomine et pro defensione fidei christiane,* Schottmüller, Untergang 2, S. 155; vgl. Gilmour-Bryson, Trial, S. 58.

wollte sein Blut für Christus gegen die Feinde des Glaubens vergießen, genau wie Christus es für unsere Erlösung tat“¹⁵²⁶.

Auch ein zypriotischer Ritter Namens Henry von Biblio, aus Nicosia stammend, hat die Tapferkeit der Ordensritter in Tripolis und bei der Verteidigung Akkons persönlich gesehen¹⁵²⁷, ebenso wie Ramund von Benthos¹⁵²⁸. Aber auch ihre Aussagen trugen nicht zur Entlastung des Ordens bei.

Bemerkenswert ist, dass es, abgesehen von der sehr kurzen Belagerung Limassols¹⁵²⁹, in Zypern zu keinerlei gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den königlichen Beamten und Mitgliedern des Templerordens kam. Wenn auch die politische Situation in Zypern in hohem Maße unübersichtlich war und die Verwicklung der Templer darin streckenweise ungeklärt ist¹⁵³⁰, so wäre der Orden gerade hier zu potenter Gegenwehr fähig gewesen. Die Inventarlisten speziell Limassols zeigen, dass

1526 *Interrogatus si sciret aliquid contra personam magni magistri, qui mortuus fuit in Accon, vel istius, qui nunc est, vel contra aliquem alium de dicto ordine, dixit, quod nescit aliud, nisi quod dictus magister ita bene poterat evadere et fugere, si voluisset, in captione civitatis Acconensis, sicut et multi alii religiosi et seculares milites fuguerunt, sed maluit mori pro fide catholica et defensione ipsius, et suum sanguinem fundere voluit contra fidei inimicos pro Christe, sicut et fecit Christus pro redemptione nostra.* Schottmüller, Untergang 2, S. 156; vgl. Gilmour-Bryson, Trial, S. 59.

1527 Vgl. Schottmüller, Untergang 2, S. 393; Gilmour-Bryson, Trial, S. 432; Barber, Trial, S. 256.

1528 Vgl. Schottmüller, Untergang 2, S. 157; Gilmour-Bryson, Trial, S. 61.

1529 *sabato poi, che era primo di de zugno et vigilia de la Pentecoste, li Templieri hanno mandato le sue arme et cavalli ne la casa del re a Limisso*, Chronique d'Amadi et de Strambaldi, hg. von R. de Mas Latrie, Paris 1891, S. 289; vgl. Iliéva, Annetta, The Suppression of the Templars in Cyprus according to the Chronicle of Leontios Makhairas, in: The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick, hg. v. M. Barber, Aldershot 1994, S. 215.

1530 Vgl. Barber, Trial, S. 252–258; Edbury, Arrest, S. 250–258; id, The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374, Cambridge 1991, S. 121; Iliéva, Suppression, S. 212–219.

ausreichend Waffen und Vorräte vorhanden gewesen wären.¹⁵³¹ Gleichzeitig zeigen die Forschungen Foreys bezüglich der Altersstruktur der dort festgesetzten Templer, dass Zypern als Vorposten ins Heilige Land Stützpunkt der jüngsten und kampffähigsten Templer war.¹⁵³² Von den 67 festgesetzten Templern waren 47 für den Kampf gerüstete Ritter.¹⁵³³ Lediglich 7 % der Ordensritter dort waren über 50 Jahre alt, was in auffälligem Kontrast zu französischen Ordensniederlassungen stand, bei denen zum Zeitpunkt der Festnahme rund 40 % der Templer über 50 Jahre alt waren.¹⁵³⁴ Auch in Aragon waren knapp 30 % der festgesetzten Mitglieder zwischen 40 und 49 Jahre alt.¹⁵³⁵

Angesichts dieser Umstände ist es umso erstaunlicher, dass gerade die Verhörprotokolle aus Zypern, mit Ausnahme der eingangs erwähnten Bemerkung des Bruders Johannes de Elemosina, frei sind von jeglicher Martyriums- oder Opferbekundung seitens der verhörten Templer. Erlaubten die Aufzeichnungen der französischen Beamten immer wieder individuelle Einblicke in das spirituelle Verständnis der Templerprofessio, offenbaren die Aufzeichnungen aus Zypern keinerlei Hinweise bezüglich des Opferverständnisses der Ordensritter. Was Öffentlichkeit und Templer selbst Zeit ihres Bestehens immer wieder betont haben und offensichtlich

1531 Vgl. Barber, *Trial Revisited*, S. 333.

1532 Vgl. id, *Trial*, S. 255; id, *Trial Revisited*, S. 333–334; Forey, *How*, S. 59–68; id, *Towards a Profile of the Templars in the Early Fourteenth Century*, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. Barber, Aldershot 1994, S. 196–204.

1533 Vgl. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus*, S. 340 unter Bezug auf Schottmüller, *Untergang 1*, S. 237–238.

1534 *Immo dixit, quod vidit ipsos Templarios bellare contra Sarraenos pro defensione fidei Christiane in pluribus locis melius vel adeo bene quam aliqui malii christiani*. Id, *Untergang 2*, S. 157–158; Gilmore-Bryson, *Trial*, S. 61–62; Barber, *Trial*, S. 257–258.

1535 Vgl. die Tabelle in Forey, *Fall*, S. 78.

bis zur Auflösung des Ordens als Kernmotiv des Ordens verstanden, fehlt in einer geradezu auffälligen Weise in den Aufzeichnungen Zyperns. Die einzigen, die auf Zypern die Bereitschaft der Templer zum Opfer herausstellten, waren Nicht-Templer, nämlich die bereits angeführten ordensfremden Zeugen James von Plany und Johannes der Lombarde.

Ein Grund für die Absenz jeglicher Betonung der Opferbereitschaft könnte in dem Umstand begründet liegen, dass man seitens der Inquisition naturgemäß an belastendem Material, nicht aber an positiven Aussagen interessiert war.¹⁵³⁶ Diese Vermutung wird gestützt durch den Bericht der Festnahme der Templer in der *Chronique d'Amadi*, die eine italienische Kompilation mehrerer, vielleicht aus dem 14. Jahrhundert stammender italienischer und französischer Quellen darstellt und in lediglich

¹⁵³⁶ Diese Tatsache führte in der Folge dazu, dass man, nachdem sich herausgestellt hatte, dass kein belastendes Material zu Tage trat, in Frankreich den Auftrag erteilte, Folter anzuwenden, um die gewünschten Aussagen zu erzwingen. Gilmour-Bryson attestiert den Notaren in Zypern zudem eine „Skrupellosigkeit“ in der Art und Weise, wie sie welche Antworten der Verhörten niederschrieben, siehe Gilmour-Bryson, Trial, S. 12. Dies hatte unter anderem zur Folge, dass die Notare nur ausgewählte Passagen der Antwort des Verhörten niederschrieben, bisweilen mit großem Detailreichtum. Zur Glaubwürdigkeit der Protokolle, nicht nur auf Zypern bezogen, siehe auch Krämer, Terror, S. 71–86, bes. S. 74–76. Eine andere mögliche Erklärung für die Absenz des Opfergedankens in den zyprischen Verhörprotokollen könnte in dem Umstand begründet liegen, dass das Offensichtliche möglicherweise keiner weiteren Erwähnung bedurfte. Immerhin waren die Templer auf Zypern die vorderste Front in den aktuellen Bemühungen um weitere Kreuzzüge zur Rückeroberung des Heiligen Landes. Die Ordensritter waren jung, kampfbereit und hervorragend ausgerüstet. Ihre Bereitschaft für den Orden, für Christus und den rechten Glauben in den Tod zu gehen, konnte nicht in Zweifel gezogen werden, wie der verlustreiche Versuch, die Insel Ruad einzunehmen, nur wenige Jahre zuvor klargemacht hatte. Dies erklärt allerdings nicht, warum die französischen Protokolle derart ausführlich Bezugnahmen auf die Opferbereitschaft der Ordensritter aufweisen, wohingegen die Indizien in Zypern hierfür gegen null tendieren.

einem einzigen, aus dem 16. Jahrhundert stammenden Manuskript überdauert hat.¹⁵³⁷ Nach verschiedenen Verhandlungen mit Amalrich von Tyrus, der sich gegen seinen Bruder Heinrich II. als Regent Zyperns durchgesetzt hatte, gelangte man mit den Templern der Chronik zufolge zu einer Einigung, wie in dieser unklaren Situation weiter vorzugehen sei.¹⁵³⁸ Im Zuge derer verlas die Führungsschicht des Ordens in Zypern unter Marschall Ayme von Oselier eine Stellungnahme vor einer Versammlung des Klerus und verschiedener Bürger, die von einem Kanoniker Namens Balduin zum besseren Verständnis der Zuhörer ins Französische übersetzt wurde.¹⁵³⁹ In dieser gaben die Templer zu verstehen, dass sie „gute Christen [seien] und an alle Artikel der Religion glauben“¹⁵⁴⁰. Sie hätten immer gezeigt, dass sie für die Barone im Königreich Jerusalem genauso wie für die Pilger „gegen die Feinde des Glaubens Jesu Christi besonders in Safet, aber auch an vielen anderen Orten und Festungen gekämpft haben“¹⁵⁴¹. Sie seien immer bereit gewesen „für den heiligen katholischen Glauben zu sterben, wie die, die den Status eines Helden oder Verteidigers der heiligen Christenheit haben“¹⁵⁴².

Damit zeigt sich, dass das Martyriumsverständnis auch bei den auf Zypern stationierten und festgesetzten Templern nachweislich vorhanden

1537 Siehe ausführlich Iliéva, *Suppression*, S. 212–219 sowie Edbury, *Arrest*, S. 249

1538 Vgl. Edbury, *Arrest*, S. 250.

1539 Vgl. Iliéva, *Suppression*, S. 215.

1540 *Come erano boni christiani et credevano tutt quelli articoli ch'erano letti la, et loro et tutti li altri frati*, *Chronique d'Amadi*, S. 286.

1541 *Et son stati in tutte le faction, gionate et cavaleate che feceno li baroni del reame de Hierusalem, et li signori peregrini che venero de oltra mar, contra li inimici della fe de Jesu Christo, et specialemente al castello de Saphet, et in molti altri lochi et castelli che si son trovati*. *Ibid.*, S. 286.

1542 *Et questo hanno sempre dimostrato, morendo per la santa fede catholica, come quelle che son stato sempre campioni et defensorsi de la santa chistianità*, *ibid.*, S. 286. Vgl. Edbury, *Arrest*, S. 253–254.

war, aus unbekanntem Gründen aber in den Verhörprotokollen nicht berücksichtigt wurde. Wie die öffentliche Stellungnahme der Templer auf Zypern durch Marschall Ayme von Oselier illustriert, brachte es auch hier einen wichtigen Bestandteil der öffentlich verkündeten Ordensapologie zum Ausdruck.

War man auf Zypern mit den Templern vergleichsweise sanft umgegangen, widerfuhr speziell den in Frankreich inhaftierten Ordensrittern ein weitaus härteres Schicksal. 54 Brüder, die zunächst geständig waren, dann ihre Aussagen aber widerrufen hatten und den Orden weiter verteidigen wollten, wurden durch Philippe de Marigny, Erzbischof von Sens und Vorsitzender der Diözesankommission, als *relapsi* verurteilt und dem Scheiterhaufen überantwortet.¹⁵⁴³ Den Hinrichtungen am 12. Mai 1310 folgten weitere zumeist kleinerer Gruppen, deren Gesamtanzahl allerdings nicht zweifelsfrei feststeht. Seinen politischen Höhepunkt erreichten die Liquidierungen ca. sieben Jahre nach Beginn des Templerprozesses mit der Verbrennung des letzten Meisters des Ordens, Jacques de Molay, und des einstigen Präzeptors der Normandie, Geoffrey de Charnay. Auch sie hatten nach vormaligen Geständnissen ihre Aussagen vor einer Kommission von drei Kardinälen widerrufen und erklärten nun den Orden für unschuldig. Ebenso wie ihren Glaubensbrüdern blühte damit auch ihnen die Verbrennung. Diese wurde am 18. März 1314 auf der Île de la Cité in Paris vollstreckt.¹⁵⁴⁴ Wie unmittelbar und nachhaltig diese

¹⁵⁴³ Vgl. Barber, *Trial*, S. 178–180; Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 390.

¹⁵⁴⁴ Die *Chronique* von Wilhelm von Nangis berichtet: *Sed ecce dum cardinales finem negotio imposituisse credidissent, confestim et ex insperato duo ex ipsis, videlicet transmarinus magister et magister Normaniae, contra cardinalem, qui tunc sermonem fecerat, et senonensem archiepiscopum se pertinaciter defendentes, ad abnegationem confessionis tam etiam eorum omnium quae confessi sunt revertuntur, nec reverentiae parentes, non absque multorum admiratione. Et dum á cardinalibus in manu praepositi*

Vorgänge das allgemeine Gedächtnis prägten, zeigt sich in der lebhaften Verklärung der Vorgänge bereits unmittelbar im Anschluss an die Vernichtung des Ordens (s.o. Kapitel 3.3.1).

5.4 Zusammenfassung: von der Bedeutung eines Ideals

Die Idee des Märtyrertodes blieb auch im Untergang der Gemeinschaft Bestandteil der Ordensspiritualität. Viele Templer nahmen darauf immer wieder Bezug und versuchten damit, ihren unter Anklage stehenden Orden zu entlasten. Zahlreiche Ordensmitglieder wussten detailliert um die Bedeutung dieses Ideals für ihr eigenes Dasein und bezogen dessen Legitimation direkt aus dem Wirken Christi, dem nachzufolgen sie sich aufgemacht hatten. Diese Erkenntnisse stützen die Feststellung Malcolm Barbers, der, die Aussage seines Standardwerkes *The Trial of the Templars* von 1987 revidierend¹⁵⁴⁵, in seinen jüngeren Arbeiten die Templer im Rahmen eines schwindenden Kreuzzugsenthusiasmus nicht mehr als

parisiensis, qui praesens tunc aderat, ad custodiendum dumtaxat traduntur, quousque die sequenti deliberationem super his haberent plenioram; confestim ut ad aures Regis, qui tunc erat in regali palatio, hoc verbum insonnuit, communicato cum suis, quamvis proinde clericis non vocatis, prudenti consilio, circa vespertinam horam ipsius diei in parva quadam insula Secanae inter hortum regalem et ecclesiam fratrum heremitarum posita, ambos pari incendio concremari mandavit: qui sic paratum incendium prompto animo et volenti sustinuisse sunt visi, ut pro suae mortis constantia et abnegatione finali cunctis videntibus admirationem multam intulerint ac stuporem. Guillelmi de Nangiaco, *Chronicon*, S. 609. Vgl. Barber, *Trial*, S. 281–282; Bulst-Thiele, *Prozeß*, S. 389–399, ead., *Sacrae Domus*, S. 334.

1545 „The Military Order of the Knights of the Temple of Solomon was essentially a creation of these two centuries, shaped and formed by the early crusading enthusiasm which carried it to great heights of fame, wealth and power, but finally pulled down, humiliated and suppressed as the crusading ideal became muddled and twisted by misuse and constant failure.” Barber, *Trial*, S. 5; vgl. auch Burgtorf, *Central Convent*, S. 11–12.

eine unmittelbar in der Auflösung begriffene Institution sieht.¹⁵⁴⁶ Der Blick auf die Martyriumsdevotion suggeriert, dass der Orden aus spiritueller Sicht zu Beginn des 14. Jahrhunderts keineswegs verfallen und innerlich korrumpiert war. Im Gegenteil. Das alte Ideal der Nachfolge Christi mit all seinen Konsequenzen war auch knapp 200 Jahre nach Gründung des Ordens lebendig und hatte, so wie bei den ersten Templern, unmittelbare Bedeutung für die *professio* eines jeden einzelnen Mitglieds. Bernhards emotionale Martyriumsexhortatio war bis zum Ende des Ordens von großer Relevanz für dessen Mitglieder.

Dennoch hatten weder die immer wieder artikulierte Opferdevotion, noch das Sterben zahlreicher Templer in den Verliesen und auf den Scheiterhaufen zur Entlastung des Ordens beigetragen. Warum scheint das einst so wirkungsvolle Konzept Martyrium im Zuge der Auflösung des Ordens seine Schlagkraft verloren zu haben?

Ein Teil der Erklärung könnte in der inhärenten Funktions- und Wirkungsweise eines Inquisitionsprozesses liegen, in welchem die Inquisitoren „Gefangene ihrer eigenen Logik“¹⁵⁴⁷ waren. Sie waren davon überzeugt, dass sie es mit Ketzern zu tun hatten, und ihre Aufgabe bestand darin, deren Schuld mittels Beweis (*probatio*) oder Geständnis (*confessio*

1546 „In the light of these figures and the work of Elizabeth Siberry, Norman Housley and Sylvia Schein, which has stressed the wider crusading continuities of the late thirteenth and early fourteenth centuries, I would now be more cautious than I was twenty years ago about presenting the Order of the Temple as rising and falling in relation to a crusading movement which supposedly peaked in the twelfth and early thirteenth centuries.” Barber, *Trial Revisited*, S. 334.

1547 „In this respect the inquisitors were to a certain degree prisoners of their own logic.” Krämer, *Terror*, S. 85.

propria) nachzuweisen.¹⁵⁴⁸ Weil man davon ausging, dass Häretiker ihre Schuld zu verbergen suchten, standen die Ordensritter unter Generalverdacht, weshalb jedes zur Verfügung stehende Mittel angewandt wurde, inklusive der peinlichen Befragung, um eine Schuld nachzuweisen. Folter und jahrelange Inhaftierung machten es nur zu einer Frage der Zeit, bis Aussagen zu Tage traten, die den Verdacht der Inquisition bestätigten und immer weiter nährten. Geständnisse waren zudem unerlässlich, wenn der Angeklagte mit der Kirche wieder versöhnt werden und ihrer Gnade wieder teilhaftig werden wollte. Die nachträgliche Revidierung von Geständnissen machte dagegen alles nur schlimmer. Es gab damit schlicht keinen Nährboden für Aussagen, die zur Entlastung des Ordens beigetragen hätten.¹⁵⁴⁹

Gegen einen derart stringenten und auf die Erpressung spezifischer Anklagepunkte ausgerichteten Inquisitionsprozess waren verbale Äußerungen zur Aufopferungsbereitschaft kein potentes Gegenargument. Obwohl aber Templer unter der Folter immer wieder auch tatsächlich gestorben sind und vormals geständige Brüder in vollem Bewusstsein der Konsequenzen dem Orden und damit ihrer Überzeugung die Treue hielten, verkam das einst so mächtige Martyriumsargument zu einer blassen Apologie der Anklage. Beteuerte der peinlich Verhörte bis in den Tod seine Tadellosigkeit, dann war er unschuldig – und tot. Dass frühe Inquisitoren wie Konrad von Marburg in diesem Falle ein Martyrium vorliegen sahen,

1548 Die Unterscheidung zwischen beidem war bei den Templern allerdings noch nicht maßgebend. Wichtigste Rolle kam demnach der *confessio* zu, vgl. Fried, Wille, S. 391–392; Barber, Trial, S. 21: „The accused had few chances of proving his innocence. [...] The aim was to establish guilt, either by confession or by the use of testimonial evidence“.

1549 Vgl. Barber, Trial, S. 26–30; Fried, Wille, S. 392–393.

illustriert lediglich, wie degeneriert das Argument in den Augen der Anklage war. Der Opfertod hatte der Logik der Inquisition nichts entgegenzusetzen. Einmal im Status des Angeklagten verlor, so scheint es, selbst die Zeugnis-Idee als Grundpfeiler des christlichen Glaubens seine Bedeutung.

Hinzu kommt, dass der Prozess gegen den Orden seinem Charakter nach ein politischer, vornehmlich von Frankreich ausgehender war, der nicht die Templer als Kreuzfahrer, sondern den Orden als politischen Akteur in Frankreich im Visier hatte.¹⁵⁵⁰ Das Martyriumskonzept des 13. Jahrhunderts jedoch war ein der Kreuzzugs- und *imitatio Christi*-Spiritualität entsprungenes Konstrukt und bezog seine Gültigkeit naturgemäß primär aus dem Wirken des Ordens in Outremer und an den Grenzen der Christenheit. Diese Grenzen aber lagen geographisch wie auch aus Sicht französischer Innenpolitik weit entfernt.¹⁵⁵¹ Die Martyriumsbereitschaft konstituierte folglich ein Argument, welches im politischen Umfeld des Prozesses sein Ziel verfehlte, weil es argumentativ auf luftleeren Raum traf.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, festzustellen, wie nahe die auf dem Scheiterhaufen getöteten Templer am Ende schließlich den frühchristlichen Vorbildern kamen, denen sie Zeit ihres Bestehens nachzustreben versuchten. Nicht im Kampf, sondern in Gefangenschaft gedemütigt und zerschunden, harrten viele von ihnen dem unvermeidlichen Tod, geächtet als Feinde des Glaubens, den sie selbst aber zu verteidigen

¹⁵⁵⁰ Vgl. Barber, *Trial Revisited*, S. 342.

¹⁵⁵¹ Zur Situation Frankreichs während des Templerprozesses und dem innenpolitischen Klima zur Zeit Philipps IV., siehe *ibid.*, S. 334–335; *id.*, *Trial*, S. 27–44; Brown, Elizabeth, *The Prince is Father of the King: the Character and Childhood of Philip the Fair of France*, in: *Medieval Studies* 49 (1987), S. 282–334.

geschworen haben. Angesichts von Aussagen wie der des Templers Ponsard von Gizy, der den eigenen Worten zufolge damit gerechnet hat „geköpft“ oder „gekocht“ zu werden, kommt man nicht umhin, sich an Passionsgeschichten wie die des Heiligen Georg erinnert zu fühlen, dem diese beiden Strafen nach der *Legenda Aurea* neben vielen weiteren auch widerfahren sein sollen.

Schluss

Die grundlegenden Texte von und für den Templerorden, die nach derzeitigem Forschungsstand maßgeblich für die spirituelle Konzeption und Prägung der Ordensgemeinschaft verantwortlich waren, räumen der Idee des Märtyrertodes umfassenden Platz ein. Von übergeordneter Bedeutung sind hierbei das *De Laude novae militiae* von Bernhard von Clairvaux sowie die im Jahr 1129 auf dem Konzil von Troyes verabschiedete Regel des Ordens. Während der erste Text den Märtyrertod als sicheren Weg des Ordensritters zum Heil erkennt und ihm zentrale Bedeutung im Leben eines jeden Templers beimisst, verankert die Ordensregel die Aufforderung zum Martyrium auch normativ in der Ordenskonzeption und bezeichnet es als Pflicht eines jeden Templers, sein Leben hinzugeben für seine Brüder.

Die Grundannahmen über die Bedeutung und Gültigkeit des Opfers im Templerorden stehen stark in der Tradition der Patristik, denn unter anderem betonen die untersuchten Texte immer wieder die grundsätzliche Botschaft der Liebe Gottes zu den Menschen als die eigentliche Begründung der Nachfolge Christi. Entsprechend spielt Kapitel 15, Vers 13 des Johannesevangeliums im Zusammenhang mit der Martyriumsidee bei den Templern eine übergeordnete Rolle und mündet schließlich in eine vielfach verwendete Martyriumsformel, die sich bald auch und vor allem die Päpste zu eigen machen sollten. Die umfassende Auseinandersetzung der für den Orden grundlegenden Schriften mit der Idee des Sterbens, der ausführliche Rückbezug auf die patristischen Schriften und die Verankerung des Martyriumskonzepts in den theoretischen, theologischen und normativen Texten führen zu dem Schluss, dass der Gedanke des

Martyriums im Templerorden institutionalisiert war. Die Bereitschaft zu sterben war Wesensmerkmal dieses Ordens. Kein anderer Orden hatte über weite Teile des 12. Jahrhunderts seinen Mitgliedern ein ähnlich drastisches und zugleich allumfassendes Erlösungsversprechen anzubieten. Verstanden als Rückbesinnung auf frühchristliche Ideen, zeichnete dies den Orden der Templer zu einem gewissen Grad als Sprössling der Reformordensbewegung aus.

Die zutage tretende Theologie des Martyriums war insofern templerspezifisch, als dass sie eine frühkirchliche Idee in einem völlig neuen zeitgenössischen Kontext verortete und seine Gültigkeit an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Institution knüpfte, die aktiv Gewalt anwendete. Wie die Verwandtschaft zur Patristik andeutet, erdachten sich allerdings weder Bernhard noch die Templer die Opfertheologie völlig neu. Im Gegenteil. Dass die Templer das Konzept überhaupt aufgreifen und in einem gewalttätigen institutionellen Rahmen verorten konnten, ist Resultat langer und vielschichtiger politischer, gesellschaftlicher und theologischer Entwicklungen, an deren Ende die Frage nach der Vereinbarkeit von Religion und Gewalt steht. Um noch einmal Jochen Burgtorfs Worte aufzugreifen: Der Orden bewegte sich zwischen Imitation (und zwar im wörtlichen Sinne) und Innovation. Dies gilt auch und vor allem für das Martyriumskonzept.

Das Martyriumspostulat der Grundlagentexte verblieb keine leere theoretische Hülse der Gründungsväter, sondern hatte Eingang in die gelebte Spiritualität seiner Mitglieder gefunden. Viele wussten um das, was die für den Orden bedeutsamen Schriften dargelegt hatten, und sie verstan-

den es als das, was es war: ein Charakteristikum ihrer Ordensgemeinschaft und ein Teil ihres Selbstverständnisses. Es hatte unmittelbare Bedeutung für ihr Wirken als Vertreter des Ordens und als christlicher Streiter auf dem Schlachtfeld.

Die zentrale Rolle in der Vermittlung und Spiritualisierung der Idee kam Jesus Christus zu. Weniger seine Auferstehung, vielmehr sein Tod spielte aus eschatologischer Sicht die entscheidende Rolle, denn nur aus diesem heraus konnte sich das Geschenk des ewigen Heiles offenbaren. Folglich spielte die Fokussierung auf Leid und Tod Jesu Christi im Templerorden eine große Rolle. Sie war einerseits Ergebnis zeitgenössischer Volksfrömmigkeit und Devotionspraxis, speiste sich andererseits im Speziellen aus dem Vorbild des Zisterzienserordens. Die menschliche Natur Christi erkennend, sah man sich insbesondere dort zur Verehrung seiner Leidenfähigkeit und seines quälenden Todes veranlasst. Über familiäre wie institutionelle Bande eng verbunden, zeigt sich die Spiritualität des Tempelerordens, vor allem seine Christologie, in weiten Teilen beeinflusst von den Zisterziensern.

Mit der Verehrung des Leidens und Sterbens Christi erlangten damit verwandte Symbole wie das Kreuz, das Blut und das *Agnus Dei* besondere Bedeutung und halfen dabei, ähnlich wie der Reliquienkult und die Heiligendarstellungen, den Gedanken an die Pflicht zur Nachfolge Christi in Form des Märtyrertodes spirituell unter den Ordensmitglieder zu vergegenwärtigen. Nach außen hin sichtbare Identifikationssymbole wie das rote Kreuz auf weißem Grund auf dem Ordensgewand trugen weiter zur Schaffung einer kollektiven Identität bei, die sich maßgeblich martyriolo-

gischer Deutungsmuster bediente. Zugehörigkeit zum Templerorden implizierte also zumindest nominell die Bereitschaft zum Märtyrertod, auch wenn viele Mitglieder die Schlachtfelder der Levante nie betreten hatten.

Auch Außenstehende waren sich über die Bereitschaft der Templer, sich dem Martyrium hinzugeben, im Klaren. Sie bildete nachweislich einen markanten Bestandteil der Fremdwahrnehmung des Ordens und war in ihrer Außenwirkung von Beginn an sowohl von eschatologischer wie auch politischer Natur. Hatte die Betonung des Martyriums gegenüber Kritikern in der Frühphase des Ordens höchstwahrscheinlich der Legitimation der neuen Ordensform gedient, lässt sich an ihr im Verlauf der Geschichte oft die Einstellung des jeweiligen Autors gegenüber dem Templerorden ablesen. In der Regel war es weniger wichtig, den Todesvorgang wahrheitsgetreu wiederzugeben. Entscheidend war die Narration über das Martyriumsgeschehen. Sie wurde vom Idealbild der Templer als Märtyrer bestimmt. Und sie war immer von politischer Tragweite – ob man das Martyrium nun wortreich ausarbeitete oder unterschlug. Beides hatte Auswirkung auf die Wahrnehmung des Ordens. Angesichts der hohen Dichte der Martyriumsverweise in den narrativen Quellen ist davon auszugehen, dass die Templer in den Augen vieler auch als für diesen äußersten Akt des Glaubens prädestiniert angesehen wurden.

Mitverantwortlich für das öffentliche Bild der Templer als Märtyrer war die päpstliche Kurie. In päpstlichen Privilegien und Mandaten hatte sich eine spezielle Formulierung herausgebildet, die dazu diente, die Martyriumsbereitschaft der Templer herauszustellen, ohne sie als solches zu benennen – ein Hauptgrund, warum das Ideal in Zeiten kanonistisch unge-

klärter Rechtsprechung zum Tragen kommen konnte. Aus dem unmittelbaren Umfeld Bernhard von Clairvaux stammend, setzte sich diese *animas ponere*-Formel über 200 Jahre in zahlreichen Mandaten und Schriftstücken durch und verbreitete die Totalität der templer'schen Hingabebereitschaft in der gesamten Christenheit.

Mit der Militarisierung des Deutschen Ordens zu Beginn des 13. Jahrhunderts begann das Martyrium als Alleinstellungsmerkmal des Templerordens in der Öffentlichkeit allerdings zu verschwimmen – eine Tendenz, die sowohl narrative Quellen wie auch die Papstquellen stützen. Die Ordenszugehörigkeit trat in den Hintergrund und es schien immer unwichtiger zu werden, Mitglieder welchen Ordens sich in der Schlacht dem Tod hingegeben hatten. Man gelangte vielmehr zu der Überzeugung, dass es die Aufgabe aller Ritterorden sei, für den Glauben zu sterben. Taten sie es nicht, zogen sie Kritik auf sich, die desaströs war, weil sie dem Ruf der Orden schadete und die Mittel- und Rekrutenakquise dramatisch erschwerte. Diese Entwicklung war aus mehreren Gründen ein enormer Nachteil für den Templerorden. Zum einen hatte man sich Zeit seiner Existenz auf den Kriegsdienst fokussiert und war im Gegensatz zu Deutschrittern oder Johannitern nicht aus einem Spital hervorgegangen. Waren diese beiden Orden nicht davon abhängig, nur aufgrund ihrer Martyriumbereitschaft als Vorzeigechristen zu gelten, weil sie auch in der Pflege des Nächsten ihre Gottgefälligkeit demonstrierten, brach den Templern ein Alleinstellungsmerkmal weg, das sie zu dem gemacht hatte, das sie waren. Hinzu kamen der Fall Akkons und vergebliche Versuche, der Kreuzzugsbewegung neues Leben einzuhauchen.

Der Vorwurf des spirituellen Verfalls des Ordens, wie ihn die französische Anklage ab 1307, vereinzelt aber auch die moderne Forschung erkannt haben will, bestätigt sich anhand der Martyriumstheologie nicht. Aussagen der Templer in den umfangreichen Prozessakten zeigen, dass das Wissen um die Pflicht, für Gott zu sterben, bis zur Auflösung des Ordens in den Köpfen seiner Mitglieder erstaunlich kongruent verankert war. Es war bis zum Schluss für den Handlungsauftrag des Tempelritters bedeutsam. Man versuchte gar mit dem Verweis auf die Bereitschaft, für Gott zu sterben, die Unschuld des eigenen Ordens zu beweisen, ein klares Indiz dafür, dass man sich seinem Auftrag und der Besonderheit dieses Anspruchs bewusst war. Allerdings konnte das Martyriumsargument gegenüber der Anklage zu keinem Zeitpunkt nachweisbar seine Wirkung entfalten, und so wurden diejenigen auf den Scheiterhaufen durch Christenhand verbrannt, die geschworen hatten, das Christentum mit ihrem Leben zu schützen.

Die Einordnung in den historisch-theologischen Kontext der Martyriumsforschung zeigt, dass mit dem Niedergang des Templerordens gewissermaßen ein Experiment zu Ende geht, dessen Antrieb aus dem Charakter des Templerordens als Reformorden erklärbar wird. Das Experiment nämlich, das ultimativste aller Glaubenszeugnisse an eine spezifische Organisation zu knüpfen, es zu einem verbindlichen Auftrag seiner Mitglieder zu machen und damit ein Märtyrerkollektiv zu erschaffen. Die Begrifflichkeit des Experiments scheint deshalb angebracht, weil es in der christlichen Geschichte weder vorher noch nachher ähnlich strukturierte und umfassende Versuche gab, das alte Ideal des Martyriums zu einem Auftrag einer ganzen Institution zu erklären, diesen nach außen hin zur

Schau zu stellen und somit zum Alleinstellungsmerkmal einer mit anderen Gruppen in Konkurrenz stehenden Glaubensgemeinschaft werden zu lassen. War ein solches Experiment zum Scheitern verurteilt? Vielleicht. In der Retrospektive könnte man argumentieren, dass es möglicherweise absehbar gewesen wäre, dass die Drastik des Martyriumpostulats langfristig zu Problemen führen könnte. Andererseits hatte das Martyriumsargument in der Gründungsphase und im Fahrwasser eines erfolgreichen ersten Kreuzzuges seine Wirkung voll entfaltet. Vielmehr sind die Gründe für das Scheitern wohl unter anderem in den politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen zum Ende des 13. Jahrhunderts zu sehen, wodurch sich die fortwährende Suche des Christen nach spiritueller Exzellenz weg vom Glaubenszeugnis Martyrium auf andere Bereiche verlagerte.

Anhang

Referenznummer	Orden	Jahr der Abfassung	Papst	Erllass	Formulierung	Abhängigkeiten	Hintergrund	Nachweis
A1	T	1133 – 1137, 12. Februar	Innozenz II.	<i>Milites Templi</i>	*erschlossen aus Zusammenhang; Mandat aus Regest erschlossen *..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Erstausrüstung	Privileg	PU Templar, S. 203–204, Nr. 2
A2	T	1138, 2. Dezember	Innozenz II.	<i>Omnipotentii Deo de</i>	...dum militibus Templi qui, relictis omnibus, secuti sunt Christum, et assidue pro fratribus animas ponere sunt parati, possessionem....		Besätigung einer Schenkung an die Templar	Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 374, Nr. 3
A3	T	1139, 29. März	Innozenz II.	<i>Omne datum optimum</i>	...adimpletis, que dicitur: „Maiores hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“. Unde etiam iuxta summum pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Erstausrüstung	Generalprivileg	PU Templar, S. 204–210, Nr. 3
A4	T	1139 – 1143, 6. Juli	Innozenz II.	<i>Milites Templi</i>	*..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			PU Templar, S. 213, Nr. 7
A5	T	1144, 9. Januar	Coelestin II.	<i>Milites Templi</i>	Milites Templi Ierusalemiani novi sub tempore gratie Machabei a negantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam secuti sunt Christum. Ipsi sunt, per quos Deus orientalem ecclesiam a paganorum spurcicia liberat et christiani nominis inimicos expugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad loca sancta proficiscentes in eundo et redeundo ab incursionibus paganorum defendunt.	Erste Volltextausfertigung		PU Templar, S. 214–215, Nr. 8

A6	T	1144, 15. Mai	Lucius II.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 381, Nr. 9
A7	T	1144, 5. Juni	Lucius II.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		PU Templar, S. 215–216, Nr. 9
A8	T	1145 – 1146, 30. Juni	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		PU Templar, S. 217–218, Nr. 11
A9	T	1145 – 1146, 16. Juli	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 382, Nr. 11 Prutz, Mälleser Urkunden, S. 37, Nr. 1
A10	T	1145 – 1146, 27. Oktober	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 382, Nr. 12
A11	T	1145 – 1146, 13. November	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 383, Nr. 14
A12	T	1148, 20. März	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 386, Nr. 19
A13	T	1148, 3. September	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 386, Nr. 21;

A14	T	1150. 23. April	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		Bullaire, in: CGT, ed. Albon, S. 388, Nr. 23
A15	T	1146 – 1153, 13. Januar	Eugen III.	<i>Equum est et rationabile</i>	Religiosi milites Templi, qui pro defensione orientalis ecclesie se ipsos exponerunt et pro fratribus animas ponere minime metuunt,		Mahnung zur Achtung des Zehnt-exerzits	PU Templer, S. 223, Nr. 17
A16	T	1146 – 1153, 11. Februar	Eugen III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			PU Templer, S. 223, Nr. 18
A17	T	1153 – 1154	Anastasius IV.	<i>Apostolica sedes iam</i>	*Erschlossen aus Notiz selbigen Mandats in katalanischer Sprache vom 1170, 20. Juni			PU Templer, S. 224, Nr. 19
A18	T	1154, 25. Januar	Anastasius IV.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		PU Templer, S. 224–225, Nr. 20
A19	T	1154, 17. Februar	Anastasius IV.	<i>Omne datum optimum</i>	...adimpletis, que dicitur: „Maiores hanc dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“. Unde etiam iuxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...		Kehr, Papsturkunden in Spanien I, S. 335–336, Nr. 63	
A20	T	1155, 27. April	Hadrian IV.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar		PU Templer, S. 232–233, Nr. 26
A21	T	1155, 27. April	Hadrian IV.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	Verumptamen milites Templi, quod Hierosolimis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio mancipati et celestis militie connumerati, reverendus eorum habitus indicat et signum crucis dominice, quod in suo corpore bauiant, manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum...	Erstausfertigung	Besonderer Schutz von Viehhabe und Ackerbe-si-elung	PU Templer, S. 233–235, Nr. 27

A22	T	1155, 23. Oktober	Hadrian IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Unterleichten Abwandlungen Mandat von 1144, 9. Januar		PU Templer, S. 236, Nr. 28
A23	T	1157, 7. September	Hadrian IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Kehr, Göttinger Nachrichten 1899, S. 313, Nr. 4; Italia Pontifica X, S. 192, Nr. 109
A24	T	1157 13. November	Hadrian IV.	<i>Quantum strenui</i>	Caeterum praedicti fratres pro Christi nomine et christianorum salute animas ponere nullatenus formidantes, et alii qui cum eis remanserant, cum innumerabili multitudine paganorum congressi sunt, et praelium ingerunt.		Brief, Niederlage bei Safet / Banyas	RHGF 15, S. 681
A25	T	1157, 16. November	Hadrian IV.	<i>Quantum strenui</i>	*Ceterum predicti fratres pro Christi nomine et christianorum salute animas ponere nullatenus formidantes et alii, qui cum eis remanserant, cum innumerabili paganorum multitudine congressi sunt et praelium inierunt. In ipso autem prelio dilectus filius noster B. magister militia Templi ab hostibus captus est et cum eo octoginta septem de numer eorumdem fratrum, recenti vero de aliis militibus tum capti sunt tum in ore gladii trucidati et tam equos quam arma et alia spolia incredibilibiter amiserunt.		Niederlage von Safet / Banyas	Papsturkunden in Spanien 1, ed. Kehr, S. 359-360, Nr. 77

A26	T	1157, 17. November	Hadrian IV.	<i>Quantum struui et</i>	Ceterum predicti fratres pro Christi nomine et christianorum salute animas ponere multatenus formidantes et alii, qui cum eis remanserant, cum innumerabili paganorum multitudine congressi sunt et prelium inierunt. In ipso autem prelio dilectus filius noster B. magister militia Templi ab hostibus captus est et cum eo cognita septem de numer eorumdem fratrum, tacent vero de aliis milibus tum capti sunt tum in ore gladii trucidati et tam equos quam arma et alia spolia incredibiler amiserunt.	Niederlage von Safet / Banyas	Papsturkunden in Spanien I, ed. Kehrl, S. 360–362, Nr. 78
A27	T	1158, 19. Juni	Hadrian IV.	<i>Qualiter dilecti filii</i>	Qualiter dilecti filii nostri milites Templi secularia desideria relinquentes, pro defensione fidei Christiane se morti iugiter exponunt et quam viriliter inimicas cruces resistent, nullus debet fidelium ignorare. Unde qui sunt verius crucis amatores, his qui eam usque ad effusionem sanguinis defendant, consilium et auxilium in suis necessitatibus debent modis omnibus efficaciter ministrare. Accepimus...	Schutz der Templergüter	Papsturkunden in Spanien I, ed. Kehrl, S. 363–364, Nr. 80
A28	T	1155 – 1158, 11. August	Hadrian IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...		PU Temppler, S. 238, Nr. 32
A29	T	1155 – 1158, 14. August	Hadrian IV.	<i>Milites Templi</i>	...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...		PU Temppler, S. 238–239, Nr. 33
A30	T	1157 – 1159, 1. Januar	Hadrian IV.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formidant. Dignum...		Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich IV, in: Göttinger Nachrichten 1907, S. 114, Nr. 34.

A32	T	1162, 2. Mai	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	[Markiert ausgelassene Stellen, die in den gleichen Mandaten anderen Datums vorkommen] Verum milites Templo, quod Iherosolimis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio mancipati et elesti milite commerati, reverendus eorum habitus manifestat et signum curis dominice, quod in suo corpore assidue habulant, luce clarius indicat. [Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident.] Dignum igitur est, ut tam preclaris athletis Christi omnibus modis consulatur...	Erster Teil folgt dem Mandat vom 1155, 27. April; Zweiter Teil eigenständig		PU Templar, S. 241–242, Nr. 38
A33	T	1163, 7. Januar	Alexander III.	<i>Omne datum optimum</i>	...adimpletis, quod dicitur: Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; unde etiam iuxta summi Pastoris vocem animas vestras pro Fratribus ponere, eosque ab incurisibus Paganorum defendere minime formidatis, et...		Ferreira, Memoriae e Noticias 1.2, S. 774–783.	
A34	T	1163, 22. Mai	Alexander III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar	PU Templar, S. 245, Nr. 44	
A35	T	1163, 18. Juni	Alexander III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, que dicitur: Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis". Un de etiam iuxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...		Kehr, Papsturkunden in Spanien I, S. 388–389, Nr. 103	

A36	T	1164, 30. März	Alexander III.	<i>Omne datum opti- mum</i>	*...adimpletis, que dicitur: Major- rem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Unde etiam iuxta summi Pastoris vocem ani- mas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defensare minime formidatis et, cum....	Abhängigkeit unklar	PU Templar, NF, S. 219, Nr. 16
A37	T	1164, 15. Juli	Alexander III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani- mas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar	PU Templar, S. 246, Nr. 46
A38	T	1165, 3. August	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident.	Mandat vom 1155, 27. April	PU Templar, S. 250, Nr. 52.
A39	T	1162 – 1165, 13. August – 25. Juni	Alexander III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani- mas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar	PU Templar, S. 248– 249, Nr. 49
A40	T	1166 – 1167, 5. Juni	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum....	Fragmentarisch er- halten, Mandat von 1155, 27. April	PU Templar, S. 254– 255, Nr. 54
A41	T	1168 – 1169, 26. Juli	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum....	Größtenteils Mandat von 1155, 27. April	PU Templar, S. 256– 257, Nr. 56
A42	T	1167 – 1169, 3. Dezember	Alexander III.	<i>Quantum ad defen- dendam</i>	...ignorare. Ipsi enim discipuli Christi et evangelici observatores mandati propria reliquies et crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue batulantes pro fra- tribus animas ponere non for- midant, peregrinis loca sancta visi- tantibus iam in securo conductu quam in multis aliis eorum neces- sitatibus solatia sumministrant	Erstausfertigung Schutz des Ordens vor Be- einträchtigung jedweder Art	Pruitz, Malteser Urkun- den, S. 40–41, Nr. 13

A43	T	1170, 20. Juni	Alexander III.	<i>Apostolica sedes iam</i>	...establish, quels barons religieux caualers del Temple de Iherusa- lem qui per deffensio de la orien- tal eglefia grans trebals cascun i- orn sosten e per lurs frares, so es per cascun cresiten lurs animes no temens posar, de lurs labor's no si en forfats donar delme's. Per zo...			PU Temppler, S. 259- 260, Nr. 60
A44	T	1171 – 1172, 2. Februar	Alexander III.	<i>(Milites Templi) / Sicut sacra evangelii / Ad Henricum</i>	Milites Templi quod Ierosolymis situm est, quam specialiter sint omnipotentis Dei servitio manci- pati, et coelesti militiae dediti, re- verendus eorum habitus indicat, et signum crucis Dominicae quod in suo corpore assidue bajulant, evidenter declarat. Ipsi enim in hoc constituti sunt, ut pro fratri- bus animas ponere non formi- dent. Unde quia dignum est ut tam praeclaris athletis Christi mo- dis omnibus, quibus secundum Deum poterimus, providere cure- mus...		Brief an Hein- rich, Bischof von Reims; Empfehlung des Ordens	PL 200, Sp. 774
A45	T	1173, 26. Oktober	Alexander III.	<i>Omne datum opti- mum</i>	...adimpletis; quo dicitur: Majo- rem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Un de etiam iuxta summi Pastoris vocem ani- mas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incuris paganorum defensare minime formidatis et, cum...			PL 200, Sp. 919
A46	T	1175. 28. Mai	Alexander III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani- mas ponere non formidant et...			Prutz, Malheser Urkun- den, S. 39 JL 12487

A47	T	1173 – 1176, 23. Juli	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formidant. Dignum...	Ertheblich abgewandtes Mandat		PU Templer, S. 269–270, Nr. 75
A48	T	1173 – 1176, 25. Juli	Alexander III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formidant. Dignum...	Mandat vom 1137 – 1167, 23. Juli		PU Templer, S. 271, Nr. 76
A49	T	1173 – 1176, 28. Juli	Alexander III.	<i>Eis precipue ac</i>	...commissum. Inde est quod religiosos viros fratres milite Templi, qui pro fratribus animas ponere non formidant, volentes ab incursibus improborum sollicitudine pastoralis defendere et...		Schutz der Ordensbesitzungen	Kehr, Papsturkunden in Spanien 1, S. 469, Nr. 177
A50	T	1160 – 1176, 18. August	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	...crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue batulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...	Mandat vom 1167 – 1169, 3. Dezember		Prutz, Mälleser Urkunden, S. 40–41, Nr. 13 PU Templer, S. 274–275, Nr. 83
A51	T	1160 – 1176, 21. August	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	...crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue batulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...			Kehr, Göttinger Nachrichten 1899, S. 393, Nr. 11.
A52	T	1160 – 1176, 1. September	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	*...crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue batulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...			PU Templer, S. 190.
A53	T	1160 – 1176, 16. September	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	...crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue batulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...			Kehr, Göttinger Nachrichten 1899, S. 393, Nr. 12

A54	T	1177, 28. April	Alexander III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et... *...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Stark verändertes Mandat		JL 12816α
A55	T	1179, 17. Juli	Alexander III.	<i>Omne datum optimum</i>	Licet universis religiosus in suis simus iustitias debitorum, eos tamen, qui defensionem christianitatis laudabiliter et utiliter in partibus transarabibus insistent et propter hoc frequenter animas ponunt, propensis debemus...	Erstausfertigung	Apostolischer Schutz der Ordensbesitzungen	PU Templer, S. 294–295, Nr. 106
A56	T	1179, 11. August	Alexander III.	<i>Licet universis religiosus</i>	Licet universis religiosus in suis simus iustitias debitorum, eos tamen, qui defensionem christianitatis laudabiliter et utiliter in partibus transarabibus insistent et propter hoc frequenter animas ponunt, propensis debemus...			PU Templer, S. 296, Nr. 108
A57	T	1179, 6. Oktober	Alexander III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Mandat von 1179, 17. Juli		PU Templer, S. 297–298, Nr. 109
A58	T	1159 – 1179, 12. November	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	...ignorare. Ipsi enim discipuli Christi et evangelici observatores mandati propria relinquentes et crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue baiulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...	Mandat vom 1160 – 1176, 18. August		PU Templer, S. 282–283, Nr. 93

A59	T	1180, 22. Februar	Alexander III.	<i>Ad vestram non</i>	<p>*Accipimus sane ab his, qui de partibus illis ad sedem apostolicam accesserunt, quod cum princeps ille paganorum contra christianos infinitam multitudinem congregasset, dilecti filii nostri fratres milite Templi et alii defensionis orientalis ecclesie insudantes murum se posuerunt</p> <p>pro domo Israel et potius animas ponere pro Christo quam dare terga hostibus decreuerunt. Unde factum est, quod multis fidelium gladio interfectis bone memorie magister et senescalcus et complures predictorum fratrum diem clauserunt extremum.</p>	Mandat von 1180 25./26. Februar	Untersützung angesichts Niederlagen im Heiligen Land Niederlage und Tod Odos von St. Amand	PU Templer, S. 307, Nr. 120
A60	T	1180, 25./26. Februar	Alexander III.	<i>Ad vestram non</i>	<p>...congregasset, dilecti filii nostri fratres milite Templi et alii defensionis orientalis ecclesie insudantes murum se posuerunt</p> <p>pro domo Israel et potius animas ponere pro Christo quam dare terga hostibus decreuerunt. Unde factum est, quod multis fidelium gladio interfectis bone memorie magister et senescalcus et complures predictorum fratrum diem clauserunt extremum.</p>			Erdmann, Papsturkunden in Portugal, S. 250–251, Nr. 76 Vgl. Erläuterung PU Templer, S. 307, Nr. 120

A61	T	1180, 12. April	Alexander III.	<i>Curra nos admonet</i>	...conuenisset, dilecti filii nostri fratres militia Templi et fideles alii, qui presentis aderant, priusquam darent terga hostibus, pro defensione Christiane fidei animas ponere decreuerunt. Occuberunt autem in proelio bone memorie magister militia Templi cum aliis multis ex fratribus: senescalcus...	Niederlage und Tod Odos von St. Amand	PU Templar, S. 307–308, Nr. 121
A62	T	1180, 13. Juli	Alexander III.	<i>Omnia datum operum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestra pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Mandat von 1179, 6. Oktober	PU Templar, NF, S. 251–252, Nr. 34
A63	T	1170 - 1180, 29. Dezember	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	*Ipsi enim discipuli Christi et evangelici observatores mandati propria relinquentes et crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue baiulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...	Mandat von 1160 – 1176, 18. August	PU Templar, S. 303, Nr. 113
A64	T	1170 – 1181, unbekannt	Alexander III.	<i>Quantum ad defendendam</i>	*Ipsi enim discipuli Christi et evangelici observatores mandati propria relinquentes et crucem pro Christi nomine in suo corpore assidue baiulantes pro fratribus animas ponere non formidant, peregrinis...	Mandat von 1159 – 1179, 12. November	PU Templar, S. 323–324, Nr. 131
A65	T	1171 – 1181, 1. Februar	Alexander III.	<i>Apostolica sedes iam</i>	Apostolica sedes iam diu statuisse dinoscitur, ut religiosi uiri milites Ierosolimitani Templi, qui pro defensione orientalis ecclesie diutinos labores sustinent et pro fratribus animas ponere non formidant, laborum suorum dare decimas non cogantur.	Mandat von 1170, 20. Juni	PU Templar, S. 324–325, Nr. 133

A66	T	1182. 5. Januar	Lucius III.	<i>Omne datum oppi- mum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestra pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis et,	Mandat von 1179, 6. Oktober	PU Templier, S. 337– 338, Nr. 147
A67	T	1181 – 1182, 29. September	Lucius III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Mandat von 1144, 9. Januar	PU Templier, S. 337, Nr. 146
A68	T	1183	Lucius III.	<i>Omne Datum oppi- mum</i>	...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Unde cum, iuxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis, et cum...		Fejér, G., Codes diplomatibus Hungariae, ecclesiasticis ac civilibus 2, S. 210
A69	T	1183, 28. April	Lucius III.	<i>Omne datum oppi- mum</i>	...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis et, cum...	Mandat von 1179, 17. Juli	PL 201, Sp. 1195 JL 14873
A70	T	1183, 12. Mai	Lucius III.	<i>Omne Datum oppi- mum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Unde cum, iuxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis et cum...		Kehr, Papsturkunden in Spanien I, S. 509–510, Nr. 210

A71	T	1186, 1. August	Urban III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Mandat von 1183, 28. April		PU Templer, S. 368–369, Nr. 181
A72	T	1187, 3. September	Urban III.	<i>Dum attendimus quod</i>	...habent, zelo tamen christiani- tatis accensi cum sex millibus Turcorum pugnaverunt. Et tan- dem, prout Domino placuit, prae- dictus magister Hospitalis, et fra- ter Robertus Frenellus marescal- lus Templi et frater laquelinus cum quinquaginta militibus et de- cem servientibus Templi praeter alios animas suas domino red- diderunt et outdam...		Niederlage der Kreuzfahrer insb. der Ritter- orden	PU HL, S. 322–324, Nr. 148
A73	T	1188, 11. Juni	Klemens III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...	Mandat von 1186, 1. August		PU Templer, S. 418–419, Nr. 243
A74	T	1188, 20. Juli	Klemens III.	<i>Cum nemo testante</i>	Cum nemo testante domino „ma- iorem“ habet caritatem, quam „ut animam suam ponat pro“ fratri- bus „suis“, tanto estis pleniori li- bertate donandi, quanto...	Ersauser-tigung	Gewährung des Begräbnis- rechts unter In- terdikt	PU Templer, S. 386, Nr. 208
A75	T	1188, 12. Dezember	Klemens III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani- mas ponere non formidant et...			JL 16361

A76	T	1189, 4. März	Klemens III.	<i>Quamvis omni tempore</i>	...tamen his temporibus, in quibus inimici crucis habundante multitudine peccatorum orientalem ecclesiam graviter oppresserunt, ducentis triginta decollatis exceptis illis sexaginta, qui prima die madii interempti fuerunt, et multis aliis trucidatis rebusque ipsorum invasit atque destructis...		Niederlage bei Hattin 1187	PU Templer, S. 389–390, Nr. 213
A77	T	1189, 27. April	Klemens III.	<i>Omne Datum Optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorum hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis et,	Mandat von 1186, 1. August	Papsturkunden in den Niederlanden 2, ed. J. Ramackers, S. 456–457, Nr. 313	
A78	T	1190, 11. Januar	Klemens III.	<i>Si sollicitè perscrutemini</i>	...exhauverit, quot etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et liberos et qualiter pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...		Tod Gerhard de Rideforts und vieler Templer	PU Templer, S. 392–393, Nr. 217
A79	T	1190, 12./13. April	Klemens III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum...	Kleine Abänderungen zum Mandat von 1155, 27. April		PU Templer, S. 393–294, Nr. 218
A80	T	1190, 16. April	Klemens III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum...	Mandat von 1190, 13. April		PU Templer, S. 394–395, Nr. 219
A81	T	1190, 17. April	Klemens III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	*...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum...	Mandat von 1190, 13. April		PU Templer, S. 396, Nr. 221

A82	T	1190, 30. August	Klemens III.	<i>Non absque dolore</i>	...opponat. Cum autem dilecti filii nostri fratres militie Templi nuper permitente domino ab inimicis christiani nominis graviter sint oppressi et vehementer, sicut nosse vos credimus, barbara sevitia paganorum illos in personis et rebus exhausterit et etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	...opponat. Cum autem dilecti filii nostri fratres militie Templi nuper permitente domino ab inimicis christiani nominis graviter sint oppressi et vehementer, sicut nosse vos credimus, barbara sevitia paganorum illos in personis et rebus exhausterit et etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	Besonderer Schutz angesichts der Niederlagen im Heiligen Land	PU Templar, S. 396–399, Nr. 222
A83	T	1191, 27. Januar bzw. 8. Februar	Klemens III.	<i>Si sollicitè perscrutemini</i>	...exhauzerit, quot etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et qualiter pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	Arago aus Mandat von 1190, 11. Januar	Befreiung vom Zehnt	PU Templar, S. 400–401, Nr. 224
A84	T	1191, 16. April	Klemens III.	<i>Sicut sacra evangelii</i>	...manifestat. Ipsi enim ad hoc constituti sunt, ut pro fratribus animas ponere non formident. Dignum...	Mandat von 1155, 27. April		Prutz, Malheser Urkunden, S. 44, Nr. 32
A85	T	1191, 19. August	Celestin III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	Mandat von 1190, 30. August		PU Templar, S. 401–402, Nr. 225
A86	T	1191, 5. Dezember	Celestin III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro Terra Sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	Mandat von 1190, 30. August		PU Templar, S. 402, Nr. 226

A87	T	1192, 8. Februar	Celestin III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	*Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis ferven- tius pro Christianitatis commodo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...			Pruz, Malleser Urkun- den, S. 45, Nr. 35
A88	T	1192, 6. Juli	Celestin III.	<i>Non absque dolore</i>	...et etiam pro terra sancta de illo- rum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad....			Epistole pontificum ro- manorum ineditae, ed. S. Loewenfeld, S. 247, Nr. 402
A89	T	1194, 26. Mai	Celestin III.	<i>Omne datum opti- mum</i>	...adimpletis, quo dicitur. Major- em hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem juxta animas west- ras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum de- fensare minime formidētis et, cum....	Mandat von 1186, 1. August		PU Templar, S. 407- 409, Nr. 233 Ferreira, Memorias e Noticias 1.2, S. 811
A90	T	1196, 7. August	Celestin III.	<i>Illos nimirum apos- tolica</i>	Illos nimirum apostolica sedes be- nignius consuevit amplecti, qui nec amissionem seu lucturam proprii corporis metuentes de- bachant in Israel Pharaoni virili- ter se opponunt et in asa et gladio contra christianis nominis inimicos regerantur in Christo populum ad terram ducere promissionis in- tendunt, ut Domino gloriose de- cantet, qui equum et ascensionem proiecit in mare. Eapropter, dilecti in Domino filii, qui pro crucis glo- ria extollenda vos gladiis ac- cinxistis, piis...		Schutz der Templergüter, insbes. eines Hauses nahe Sarazenge- bietes	Papsturkunden in Spa- nien 1, S. 577-578, Nr. 267

A91	T	1196, 8. August	Celestin III.	<i>Illos nimirum apostolica</i>	Illos nimirum apostolica sedes benignus consuevit amplecti, qui nec amissionem seu lactorum proprii corporis metuentes debacanti in Israel Pharaoni viriliter se opponunt et in hasta et gladio contra christianis nominis inimicos regeneratum in Christo populum ad terram ducere promissionis intendunt, ut Domino gloriose delectent, qui equum et ascensorem deiecit in mare. Eapropter dilecti in Domino filii, qui pro crucis gloria extollenda vos gladiis ac-	Schutz der Templergüter, und Besichtigung genannter Besitzungen	Papsturkunden in Spanien 1. S. 579-580, Nr. 270
A92	T	1198, 27. Mai	Innozenz III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurcicia liberanda sumpsum pertulerunt et la bores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...		Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 177, Nr. 8
A93	T	1198, 8. Juni	Innozenz III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...		Prutz, Malteser Urkunden, S. 46, Nr. 50
A94	T	1198, 15. Juli	Innozenz III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidetis et, cum...		Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, ed. Prutz, S. 264, Nr. 48 Ferreira, Memorias e noticias, 1.2 S. 838-849.
A95	T	1198, 11. Dezember	Innozenz III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurcicia liberanda sumpsum pertulerunt et la bores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...		Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, ed. Prutz, S. 265, Nr. 52

A96	T	1199, 10. Juni	Innozenz III.	<i>Cum ex susceptæ</i>	*...quæ ad defensionem Orientalis terræ necessaria plurimum esse noscuntur, pro suæ voluntatis arbitrio minuire non formidant, & eorum ...		Schutz der Ordensrechte	Erschlossen aus: Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 271, Nr. 120
A97	T	1199, 12. Juni	Innozenz III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	* Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis feruentius pro Christianitati commo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 179, Nr. 13
A98	T	1199, 22. Juni	Innozenz III.	<i>Cum ex susceptæ</i>	...quæ ad defensionem Orientalis terræ necessaria plurimum esse noscuntur, pro suæ voluntatis arbitrio minuire non formidant, & eorum ...			Ferreira, Memorias e noticias I.2. S. 877-878
A99	T	1199, 29. Juni	Innozenz III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majori rem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem juxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incursibus paganorum defensare minime formidatis et, cum...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 265-266, Nr. 62
A100	T	1199, 9. September	Innozenz III.	<i>Non absque dolore cordis</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formidant, ad...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 266, Nr. 64
A101	T	1199, 9. Dezember	Innozenz III.	<i>Non absque dolore cordis</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurcicia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formidant, ad...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 266, Nr. 66

B1	T	1200, 21. März	Innozenz III.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Major rem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 180, Nr. 15
B2	T	1200, 9. Juni	Innozenz III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 48, Nr. 76
B3	T	1200, 12. Juni	Innozenz III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 48, Nr. 77
B4	T	1201, 6. April	Innozenz III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurciti liberanda sumptus pertulerit et la bores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 267, Nr. 76
B5	T	1201, 3. Juli	Innozenz III.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 267, Nr. 77
B6	T	1206, 25. September	Innozenz III.	<i>Omne datum opti- mum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Major rem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Unde cum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incurisibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...			Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 267, Nr. 82

B7	T	1210. 18. Dezember	Immoenz III.	<i>Non absque dolore</i>	*...et etiam pro terra sancta de illorum spurcitia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...	Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 268, Nr. 87
B8	T	1216. 11. Dezember	Honorius III.	<i>Quanto dilecti filius</i>	*Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis ferventius pro Christianitatis commodo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 185, Nr. 22
B9	T	1217. 23. Januar	Honorius III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	* Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis ferventius pro Christianitatis commo- modo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Documents concernant les Templiers : extraits des archives de Malte, ed. Delaville Le Roulx, S. 21, Nr. 12
B10	T	1217. 15. Februar	Honorius III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	Quanto dilecti filii Fratres militiae Templi, propriis derelictis ferventius pro Christianitatis commo- modo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Memorias e noticias 1.2, ed. Ferreira, S. 800-801
B11	T	1217. 17. Februar	Honorius III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	* Quanto dilecti filii Fratres militia Templi, propriis derelictis ferventius pro Christianitatis commo- modo jugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 269, Nr. 103
B12	Teut	1216-1217, 24. Juli - 18. März	Honorius III.	<i>Iustis petencium desideris</i>	Eapropter, dilecti in domino filii, vestris iustis postulationibus grato concurrentes assensu, apostolica vobis auctoritate concedimus, ut in ecclesiis, que vobis ad sustentationem eorum, qui in transmari- nis partibus pro defensione christianitatis animas suas ponere non formidant, sunt concesse assignato vicariis, unde...	Tabulae Ordinis Theu- tonici, ed. Strehle, S. 336, Nr. 408

B13	Teut 1221, 16. Januar	Honorius III.	<i>Milites hospitalis sanctae</i>	Milites hospitalis sanctae Mariae Teutonorum Ierosolimitani novi sub tempore gratiae Machabaei, abnegantes saecularia desideria, et propria reliquentes, tollentes crucem suam, Dominum sunt secuti; ipsi sunt, per quos deus orientalem ecclesiam a paganorum spurciis liberat, et Christiani nominis inimicos expugnat; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad sancta loca proficiscentes tam in eundo quam in redundo defensam ab incursibus paganorum. Et, quoniam...	Mit falschem Datum auch in: Historia Ordinis equitum Teutonicorum Hospitalis S. Mariae Hierosolymitani, ed. R. Duellius, Wien 1727, Anhang S. 5–6, Nr. 3	Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehle, S. 290–291, Nr. 321
B14	Teut 1221, 18. Januar	Honorius III.	<i>Quanto dilecti filii</i>	Quanto dilecti filii, ... magister et fratres domus hospitalis sanctae Mariae Theonocorum Ierosolimitani, propriis derelictis ferventius pro christianitatis commodo iugiter elaborant nec ponere pro fratribus animas reformidant, tanto ipsi...	Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehle, S. 295–296, Nr. 327	Pothas& 6503

B15	T	1222, 7. Februar	Honorius III.	<i>Milites Templi</i>	*..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 52, Nr. 155
B16	T	1222, 20. Oktober	Honorius III.	<i>Milites Templi</i>	*..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 52, Nr. 157
B17	T	1223, 20. Dezember	Honorius III.	<i>Non absque dolore</i>	*..et etiam pro Terra Sancta de illorum spurcitia liberanda sumptus pertulerint et labores et pro ipso humani generis salvatore animas ponere ac pro fratribus extrema subire pericula non formident, ad...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 194, Nr. 44
B18	T	1227, 1. August	Gregor IX.	<i>Milites Templi</i>	*..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 52, Nr. 162
B19	T	1227, 30. August	Gregor IX.	<i>Cum ex susceptione</i>	*..quae ad defensionem Orientalis terrae necessaria plurimum esse noscuntur, pro suae voluntatis arbitrio minuere non formidant, & eorum...			Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, ed. Prutz, S. 271, Nr. 120
B20	T	1227, 25. November	Gregor IX.	<i>Milites Templi</i>	*..pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 53, Nr. 177
B21	Text	1230. 10. Juli	Gregor IX.	<i>Dilecti filii fratres</i>	Dilecti filii fratres hospitalis sanctae Marie Theutonici in Ierusalem, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tolentes crucem suam dominum secuti. Ipsi sunt, qui orientalem ecclesiam a paganorum spurcitia liberare et christiani nominis inimicos expugnare nituntur; ipsi pro fratribus animos ponere non formidant et peregrinos ad sancta loca proficiscentes famulo quam redeundo ab incurribus paganorum defensare commantur. Sane, sicut...			Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehle, S. 56-57, Nr. 72

B22	T, H	1235, 23. August	Gregor IX.	<i>Parum vobis forsitan</i>	Magistris et fratribus milite Templi et Hospitalis Jerosolim itanorum. Parum vobis forsitan videbatur quod fere per totum orbem Christianum contra vos damatur a multis, qui prava soli ent etiam suspicari de rectis, nisi diebus hiis produceretis in actum, unde merito contra vos debeat scandalum suscitari. [...]	CGH 2, S. 489, Nr. 2120.
B23	T	1243, 6. Dezember	Innozenz IV.	<i>Eis precipue ac</i>	Ravennat[em] archiepiscopum, Apostolice Sedis legatum, dicitur terminata, concitati iracundie spi ritu et indignationis fervore suc censi, in vos ipsos bella converti tis, qui, crucem tollentes post Christum, pro fratribus et dicte Terre defensione animas ponere devoisistis.	Reg. Vat. 21, n° 282, fol. 46 verso.
B24	T	1244, 31. März	Innozenz IV.	<i>Milites Templi</i>	*Eis precipue ac specialiter immi net religiosorum virorum iura de fendere, quibus sollicitudinis pas toralis onus noscitur superna dis pensatione commissurum. Inde est quod religiosos viros fratres Mil tie Templi, qui pro fratribus suis animas ponere non formidant, vo lentes ab incurisibus improborum solicitudine pastoralis defendere, ac eorum iura conservare integra penitus et illesu,...	Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 201, Nr. 71
B25	T	1244, 12. April	Innozenz IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani mas ponere non formidant et...	Putz, Malleser Urkun den, S. 55, Nr. 214
B26	T	1244, 18. April	Innozenz IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus ani mas ponere non formidant et...	Putz, Malleser Urkun den, S. 55, Nr. 217

B27	T	1245, 19. September	Innozenz IV.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, quo dicitur: Majori quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Undecum summi Pastoris vocem iuxta animas vestras pro fratribus ponere, eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidetis et, cum...			Pothast 11883
B28	T	1250, 9. Juli	Innozenz IV.	<i>Ipsa nos cogit</i>	*...vitam. Hoc jam manifeste probavit frequens fratrum vestrorum et innumeris occubitus, qui gloriosa in conspectu domini morte, per quam aditus vite patet, de crucis Christi hostibus hactenus triumphavit. Hoc nunc clamat in auribus omnium illud, pro dolor sacris anguis profluvium copiosum, quo precedentibus annis in illis partibus laerunt de modernis fratribus vestris quam plurimi stolas suas, super quibus nimirum et aliis Christi fidelibus, quos idem casus evehit ad palmam, percussa...		Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 273, Nr. 145	
B29	T	1253, 8. August	Innozenz IV.	<i>Eo dilectis filiis</i>	Eo dilectis filiis magistro et fratribus militie Templi in Provincia quilibet christianus favorabilior esse debet, quo ipsi specialius contra impugnatores nominis christiani personas suas morti non timent exponere, pro fidei defensione sub religionis habitu dimicando.	Brief an den Erzbischof von Arles; Auffor- derung zum Schutz der Or- densrechte	Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. H. Prutz, S. 284, Nr. 9	
B30	H	1255, 8. April	Alexander IV.	<i>Quanto pro defensione</i>	Quanto pro defensione Christianitatis majora sustinetis discrimina et pro communi commodo ferventius laboratis pro fratribus vestris animas ponere minime formidantes, tanto benigniori vos debemus oculo intueri et libentius etiam vestris et vestrorum commodis providere.		Reg. Vat. 24, fol. 34, c. 264 Pothast 15781.	

B31	T	1255. 31. August	Alexander IV.	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, que dicitur: „Maiores hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“. Un de etiam iuxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incuris paganorum defendere minime formidatis et, cum...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 208, Nr. 97
B32	H	1256. 20. Februar	Alexander IV.	<i>Ipsa nos cogit</i>	...dedicatis, in fervore caritatis intrepidae, sub devota Sedis Apostolicae obedientia prudenter expositis contra impetus infidelium res et vitam. Hoc iam manifeste probavit frequens fratrum vestrorum et numerosus occubitus, qui gloriosa in conspectu Domini morte, per quam aditus vitae pariter, de Crucis Christi hostibus haec tenus triumpharunt. Hoc nunc clamat in auribus omnium illud, pro plurimi stolas suas. Super quibus nimirum et aliis christifidelibus, quos idem casus evehit ad palmam, percussa...			Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum 3, taurinensis editio, S. 629, Nr. 25 Potthast 16259
B33	T	1256. 23. August	Alexander IV.	<i>Ipsa nos cogit</i>	...dedicatis, in fervore caritatis intrepide sub devota sedis apostolice obedientia prudenter expositis contra impetus infidelium res et vitam. Hoc iam manifeste probavit frequens fratrum vestrorum et innumerosus occubitus, qui gloriosa in conspectu domini morte, per quam aditus vite patet, de crucis Christi hostibus haec tenus triumphavit. Hoc nunc clamat in aurbus omnium illud, pro dolor, sacri sanguis profluvium copiosum, quo precedentibus annis in illis partibus laerunt de modernis fratribus vestris quam plurimi stolas suas, super quibus nimirum et aliis Christi fidelibus, quos idem casus evehit ad palmam, percussa...	Warnung vor dem Missbrauch von Tempelurkunden		Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, ed. H. Prutz, S. 284-285, Nr. 10

B34	T	1260. 23. Juni	Alexander IV.	<i>Eis precipue ac</i>	*Inde est, quod religiosos viros fratres militiae templi, qui pro fratribus suis animas ponere non formidant, volentes ab incursionibus improborum sollicitudine pastorali defendere ac... ...commissum. Inde est, quod religiosos viros fratres militiae templi, qui pro fratribus suis animas ponere non formidant, volentes ab incursionibus improborum sollicitudine pastorali defendere ac...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 217, Nr 121
B35	T	1262. 6. Februar	Urban IV.	<i>Eis precipue ac</i>	* Inde est, quod religiosos viros fratres militiae templi, qui pro fratribus suis animas ponere non formidant, volentes ab incursionibus improborum sollicitudine pastorali defendere ac...			Prutz, Malleser Urkunden, S. 69, Nr. 312
B36	T	1262. 9. Februar	Urban IV.	<i>Eis precipue ac</i>	* Inde est, quod religiosos viros fratres militiae templi, qui pro fratribus suis animas ponere non formidant, volentes ab incursionibus improborum sollicitudine pastorali defendere ac...			Documents concernant les Templiers: extraits des archives de Malte, ed. Delaville Le Roux, S. 31, Nr. 20
B37	T, Teut H	1264. 18. Juli	Urban IV.	<i>Anxietas spiritus et</i>	*patriarche jerosolimitano, apostolice sedis legato, archiepiscopis et episcopis, ac dilectis filiis ceteris ecclesiarum prelati, nec non .. Militie Templi. .. sancti Johannis, .. sancte Marie Theutonicorum domorum magistris [...] Nec mirum quia nostris gladium reputamus immitti visceribus, dum Crucis hostibus insultandi materia ex eo conceditur quod ministri discordie memorate, procurando vel sustinendo predictae terre periculum, quantum in eis est, fidem destruant, qui pro illius exaltatione magnifica corpus et animam ponere tenerentur. Ceterum, cum Dei vocentur filii, qui pacem faciunt, et	Mahnung zur Bewahrung des Friedens unter den Orden	Reg. Vat. 28, fol. 120, n° 153.	

B38	H	1265, 29. Mai	Klemens IV.	<i>Frates Hospitalis sancti</i>	Frates Hospitalis sancti Iohannis Iherosolimitani, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam Dominum sunt secuti. Psi autem sunt per quos Deus Orientalem ecclesiam a paganorum spurcicia liberat, et Christiani nominis inimicos expugnat; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant, et peregrinos, ad sancta loca proficiscentes, tam in eundo quam redeundo, defensant ab incurisibus paganorum. Et quoniam...	CGH 3, S. 107, Nr. 3153
B39	T	1265, 25. Juli	Klemens IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Prutz, Malleser Urkunden, S. 78, Nr. 335
B40	T	1265, 25. Juli	Klemens IV.	<i>Milites Templi</i>	*...pugnat. Ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et...	Prutz, Malleser Urkunden, S. 78, 337
B41	T	1265, 4. September	Klemens IV.	<i>Quanto dilecti filii</i>	Quanto dilecti filii nostri Frates militiae Templi propriis derelictis, ferventius pro Christianitatis commodo iugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Ferreira, Memorias e Noticias 1.2. S. 802-804 Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 278, Nr. 191
B42	T	1265, 4. September	Klemens IV.	<i>Quanto dilecti filii</i>	*Quanto dilecti filii nostri Frates militiae Templi propriis derelictis, ferventius pro Christianitatis commodo iugiter elaborant, nec ponere pro Fratribus animas reformidant: tanto ipsis...	Entwicklung und Unter- gang des Tempelherren- ordens, ed. Prutz, S. 278, Nr. 192

B43	T	1265, 8. September	Klemens IV.	<i>Eo vobis quilibet</i>	Eo vobis quilibet favorabilior esse debet, quo vos specialius contra impugnatores nominis christiani pro fidei defensione sub religionis habitu dimicando personas vestras morti exponere non timetis. Sane....			Pruz, Malleser Urkunden, S. 78–79, Nr. 341
B44	T	1265, 30. September	Klemens IV.	<i>Eis precipue ac</i>	...comissum. Inde est, quod Religiosos viros Fratres militiae Templi, qui pro Fratribus suis animas ponere non formidant, volentes ab incursibus improborum sollicitudine pastoralis defendere, ac...			Ferreira, Memoriae e Noticias 1,2, S. 861–862
B45	T, H	1266, Sommer	Klemens IV.	<i>Crucifisci negotium in</i>	Ecce nobile domus hospitalis Jerusalemiani collegium, annis praeteritis centenario fratrum numero mutilatum hostiliter deformaverat. Ecce sequens domus Templi tam celebrem, tam famosam militiam datam in manus gladii, quasi prorsus redigit ad nihilum per sonarum substitutione nobilium necessario reparandam, ut de equis & armis & castrorum instructionibus perditis faceamus	Brief an Kardinaldiakon Ottobonus Fieschi		Thesaurus novus anecdotorum 2, ed. E. Martène, Sp. 422, Nr. 402
B46	T	1272, 1. Dezember	Gregor X	<i>Omne datum optimum</i>	*...adimpletis, que dicitur: „Maorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“. Unde etiam iuxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidatis et, cum...			Bulletin philologique et historique, Paris 1917, S. 226, Nr. 152
B47	T	1273, 24. Oktober	Gregor X.	<i>Ipsa nos cogit</i>	...suffragatur, quod pro Christianae Fidei tutela, cum perpetuum Religionis vestrae obsequium deducatis in fervore charitatis intrepide, ac prudenter expositis contra infidelium imperus, res, & vitam. Sane petitio...			Ferreira, Memoriae e Noticias 1,2, S. 907–909

B48	T	1274, 14. Oktober	Gregor X.	<i>Ipsa nos cogit</i>	Ipsa nos cogit pietas, honestis petitionibus vestris exauditionis gratiam non negare, quibus efficac ex eo patrocinium suffragatur, quod pro christiane fidei tutela, cui perpetuum religionis nostre obsequium dedicastis, in fervore caritatis intrepide ac prudenter exponitis contra infidelium impetus res et vitam. Sane petitio...			Codex diplomaticus Brandenburgensis 19, S. 7, Nr. 10 Pothast 20942
B49	Teut	1274, 19. Oktober	Gregor X	<i>Ipsa nos cogit</i>	Ipsa nos cogit pietas honestis petitionibus vestris exauditionis gratiam non negare, quibus efficac ex eo patrocinium suffragatur, quod pro christiane fidei tutela, cui perpetuum religionis vestre obsequium dedicastis, in fervore caritatis intrepide ac prudenter exponitis contra infidelium impetus res et vitam. Sane petitio...			Tabulae ordinis Theutonici, ed. Strehlike, S. 421 651 Pothast 20946
B50	Teut	1274, 2. November	Gregor X.	<i>Ipsa nos cogit</i>	* Ipsa nos cogit pietas honestis petitionibus vestris exauditionis gratiam non negare, quibus efficac ex eo patrocinium suffragatur, quod pro christiane fidei tutela, cui perpetuum religionis vestre obsequium dedicastis, in fervore caritatis intrepide ac prudenter exponitis contra infidelium impetus res et vitam. Sane petitio...	Mandat von 1274, 19. Oktober		Tabulae ordinis Theutonici, ed. Strehlike, S. 422, Nr. 652 Pothast 20953

B51	Teut	1289. 2. April	Nikolaus IV.	<i>Quanto dilecti filii</i>	...magister et fratres domus hospitalis sancte Marie Theoniconum ierosolimitani propriis derelictis ferventius pro christianitatis commo iugiter elaborant nec ponere pro fratribus animas reformidant, tanto...	Mandat von 1221, 18. Januar		Tabulae ordinis Theoniconi, ed. Strehlike, S. 424–425, Nr. 664 Potthast 22927
B52	Teut	1419, 17. Mai	Martin V.	<i>Dispositione divina gregi</i>	...magister et fratres veluti nominis christiani pugiles pro fidei tuitione catholice eorum personas et animas ponere nullatenus formidarent, unde...			Tabulae ordinis Theoniconi, ed. Strehlike, S. 460–462, Nr. 709

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen:

Abou Chama, *Le livre des deux jardins. Histoire des deux règnes, celui de Nour ed-Din et celui de Salah ed-Din*, in: RHC Hist Or 4, S. 1–516.

Akko 15. Mai 1272, hg. v. P. BATTIFOL, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris 1891.

Albericus de Tribus Fontibus, *Chronicon*, hg. von G. W. LEIBNITZ, Hannover 1698.

Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, in: MGH Quell. Geistesgesch. 1, S. 1–576.

Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte. Histoire en vers de la troisième croisade*, hg. von G. PARIS, Paris 1897.

Angel Manrique, *Cistercienses Seu Verius Ecclesiasticae Annales A Condito Cistercio 3: Continens Ab Anno MCLXXIV usque ad MCCXII inclusive*, London 1649.

Annales Cestrienses; or Chronicle of the Abbey of S. Werburg, at Chester, hg. von R. C. CHRISTIE, London 1887.

Annales coloniensis maximi, in: MGH SS 17, S. 723–847.

Annales de Burton, in: *Annales Monastici* 1, hg. v. H. R. LUARD, London 1864.

Annales de Terre Sainte. 1095 - 1291, hg. von R. RÖHRICHT u. G. RAYNAUD, Paris 1884.

Annales Egmundani, in: MGH SS 16, S. 442–479.

Anonymi Chronicon Terrae Sanctae sive Libellus de expugnatione, in: *Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, hg. v. H. PRUTZ, Danzig 1876.

Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, hg. von H. HAGENMEYER, Heidelberg 1890.

- Anonymi Ticinensis, *Liber de laudibus Civitatis ticinensis*, hg. von R. MAIOCHHI u. F. QUINTAVALLE, Città di Castello 1903.
- Anselmus Havelbergensis, *Dialogues*, hg. von G. SALET, Paris 1966.
- Audita tremendi, in: PL 202, Sp. 1539–1542.
- Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium Grammaticum Donatistam*, in: PL 43, Sp. 445–593.
- Aurelius Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, in: PL 42, Sp. 207–518.
- Aurelius Augustinus, *De civitate Dei contra Paganos*, hg. von J. E. WELLDON, London 1924.
- Baha ad-Din ibn Shaddad, *Anecdotes et beaux traits de la vie du sultan Youssof (Salah ed-Din)*, in: RHC Hist Or 3, S. 1–430.
- Baldrici episcopi Dolensis, *Historia Jerosolimitana*, in: RHC Hist Occ 4, S. 1–89.
- Benedictus Petroburgensis, *Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis*, hg. von W. STUBBS, 2 Bde., London 1867.
- Bernardus Claraevallensis, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in: SBO 3, S. 81–108.
- Bernardus Claraevallensis, *De Consideratione ad Eugenium papam*, in: SBO 3, S. 379–493.
- Bernardus Claraevallensis, *De Diversis*, in: SBO 6, S. 57–406.
- Bernardus Claraevallensis, *Epistolae 1*, in: SBO 7.
- Bernardus Claraevallensis, *Epistolae 2*, in: SBO 8.
- Bernardus Claraevallensis, *In Ascensione Domini*, in: SBO 5, S. 123–160.
- Bernardus Claraevallensis, *In laudibus Virginis Matris*, in: SBO 4, S. 3–58.
- Bernardus Claraevallensis, *In Psalmum „Qui habitat“*, in: SBO 4, S. 381–492.
- Bernardus Claraevallensis, *In purificatione Sanctae Mariae*, in: SBO 4, S. 334–344.

- Bernardus Claraevallensis, In Quadragesima, in: SBO 4, S. 353–380.
- Bernardus Claraevallensis, In vigilia nativitatıs, Sermo Quintus, in: SBO 4, S. 228–234.
- Bernardus Claraevallensis, Liber ad milites Templi de laude novae militiae, in: SBO 3, S. 213–239.
- Bernardus Claraevallensis, Liber de diligendo deo, in: SBO 3, S. 119–154.
- Bernardus Claraevallensis, Liber Sententiarum, Series Secunda, in: SBO 6, S. 23–59.
- Bernardus Claraevallensis, Sermo in feria IV hebdomadae sanctae, in: SBO 5, S. 56–67.
- Bernardus Claraevallensis, Sermones super Cantica Canticorum, in: SBO 2, S. 1–321.
- Bernardus Claraevallensis, Vita sancti malachiae episcopi, in: SBO 3, S. 307–378.
- Bonizonis episcopi Sutrini, Liber ad amicum, in: MGH Lib. de lite 1, S. 568–620
- Brun von Querfurt, Passio sancti Adalberti episcopi et martyris, in: Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte: Adalbert von Prag und Otto von Bamberg, hg. v. J. STRZELCZYK u. L. WEINRICH, Darmstadt 2005, S. 70–117.
- Bruno episcopus Signinus, Tractatus de sacramentis ecclesiae, in: PL 165, Sp. 1079–1110.
- Caecilius Thascius Cyprianus, Opera omnia 2: Epistulae, hg. von W. v. HARTEL, Vindobonae 1871.
- Caesarius Heisterbacensis, Dialogus miraculorum, hg. von J. STRANGE, Köln 1851.
- Cafarus Genuensis, De liberatione civitatum orientis liber, in: Annali Genovesi di Caffaro e de suoi continuatori dal 1099 al 1293, hg. v. L. T. BELGRANO, Rom 1890.
- Calendarium rotulorum patentium in turri Londinensi, London 1802.

- Cartulaire de la commanderie de Richerenches de l'ordre du Temple, hg. von F. M. d. RIPERT-MONCLAR, Marseille 1978.
- Cartulaire des Templiers du Puy-en-Velay, hg. von A. CHASSAING, Paris 1882.
- Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1100 - 1310), hg. von J. DELAVILLE LE ROULX, 4 Bde., Paris 1849-1906.
- Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119? - 1150. Recueil des chartes et des bulles relatives à l'Ordre du Temple, hg. von M. d. ALBON, Paris 1913.
- Cartulaire général de Paris ou recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris, 528-1180, hg. von R. DE LASTEYRIE, Paris 1887.
- Chronica Minor Auctore Minorita Erphordiensi. Continuationes, in: MGH SS 24, S. 204–213.
- Chronicon Hanoniense quod dicitur Balduini Avennensis, in: MGH SS 25, S. 414–467.
- Chronique d'Amadi et de Strambaldi, hg. von de Mas Latrie, René, Paris 1891.
- Chronique de Michel le Syrien, hg. von J.-B. CHABOT, Paris 1899.
- Chronique de Robert de Torigni, abbé du Mont-Saint-Michel, hg. von L. DELISLE, 2 Bde., Rouen 1872-1873.
- Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, hg. von J. de MAS-LATRIE, Paris 1871.
- Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae. Urkundensammlung zur Geschichte Mährens, hg. von A. BOCZEK, 15 Bde., Brünn 1836-1903.
- Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. A synodo verolamiensi A.D. CCCC XLVI. ad londinensem A.D. M DCCXVII. Accedunt constitutiones et alia ad historiam Ecclesiae Anglicanae spectantia, hg. von D. WILKINS, Londini 1737.
- Conradus Eberbacensis, Exordium magnum Cisterciense, hg. von B. GRIESSER, Turnhout 1997.

- Continuatio chronici Girardi de Fracheto, in: RHGF 21, S. 1–70
- Continuation de Guillaume de Tyr de 1229 à 1261, dite du Manuscrit de Rothelin, in: RHC Hist Occ 2, S. 489–639.
- Cronaca Senese attribuita ad Agnolo di Tura del Grasso detta la Cronaca Maggiore, in: Cronache Senesi, hg. v. A. LISINI, Bologna 1934.
- Cronica S. Petri Erfordensis moderna, in: MGH SS 30,1, S. 354–472.
- Das Itinerarium Peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hg. von H. E. MAYER, Stuttgart 1962.
- De expugnatione terrae sanctae libellus per Saladinum, in: Radulphus de Coggeshall, Chronicon Anglicanum, hg. v. J. STEVENSON, London 1875.
- Deliciae Equestrium sive Militarium Ordinum, Et Eorundem Origines, Statuta, Symbola Et Insignia, Iconibus additis, hg. von F. MENNENS, Köln 1613.
- Der Traktat des David von Augsburg über die Waldensier, hg. von W. PREGER, München 1878.
- Die Lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus, hg. von M. SALLOCH, Leiden 1934.
- Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus, hg. von H. HOOGEWEG, Stuttgart 1894.
- Die Statuten des Deutschen Ordens, nach den ältesten Handschriften, hg. von M. PERLBACHER, Halle a. d. Saale 1890.
- Die ursprüngliche Templerregel, hg. von G. SCHNÜRER, Freiburg im Breisgau 1908.
- Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne, histoire et monuments: suivi des cartulaires inédits de la commanderie de la Neuville-au-Temple, des abbayes de Toussaints, de Monstiers et du prieuré de Vinetz 1, hg. von É. d. BARTHELEMY, Paris 1861.

- Ernoul, L'estat de la cité de Iherusalem, in: Les pelerinaiges por aler en Iherusalem. Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, hg. v. H. MICHELANT u. G. RAYNAUD, Genf 1882, S. 29–52.
- Etienne de Bourbon, Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle, hg. von A. LECOY DE LA MARCHE, Paris 1877.
- Excidium Aconis Gestorum Collectio, in: The Fall of Acre 1291: Excidii Aconis Gestorum Collectio; Magister Thadeus civis Neapolitanus Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tunc terre sancte, hg. v. R. B. C. HUYGENS, Turnhout 2004.
- Fidentio de Padua, Liber recuperationis Terrae Sanctae, in: Bibliotheca Bio-Bibliographica della Terra Sancta e dell'oriente Franceseano 2, hg. v. G. GOLUBOVICH, Quaracchi 1913.
- Fulcherius Carnotensis, Historia Hierosolymitana, hg. von H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913.
- Gesta Crucigerorum Rhenanorum, in: Quinti belli sacri Scriptorum minores, hg. v. R. RÖHRICHT, Genf 1879, S. 27–56.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum. The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem, hg. von R. HILL, Edinburgh 1962.
- Gesta obsidionis Damiate, in: Quinti belli sacri Scriptorum minores, hg. v. R. RÖHRICHT, Genf 1879, S. 71–116.
- Guiberto, abbatte monasterii Sanctae Mariae Novigenti, Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos, in: RHC Hist Occ. 4, S. 113–264.
- Guibertus de Novigento, Dei gesta per Francos et cing' autres textes, hg. von R. B. C. HUYGENS, Turnhout 1996.
- Guilelmus de Nangiaco, Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300; avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368, hg. von H. GERAUD, Paris 1843.
- Guillaume de Tyr, Chronique, hg. von R. B. C. HUYGENS, Turnhout 1986.
- Guillelmi de Nangiaco, Chronicon, in: RHGF 20, S. 543–582.

- Guntheri Cisterciensis, *Historia captae a latinis constantinopoleos*, in: PL 212, Sp. 226–256.
- Herigeri et Anselmi, *Gesta Episcoporum tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, in: MGH SS 7, S. 134–234.
- HIGOUNET, Charles, *Cartulaire des Templiers de Montsaunès*, in: *Bulletin philologique et historique (à 1610) du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques 1955/1956*, S. 211–294.
- Hildeburtus Cenomanensis, *De Machabaeis*, in: PL 171, Sp. 1293–1302.
- History of the holy rood-tree, a twelfth century version of the cross-legend*, hg. von A. S. NAPIER, Oxford 1894.
- Honorii III Romani pontificis opera omnia, hg. von C.-A. HOROY, 5 Bde., Paris 1879-1882.
- Hugo de Sancto Victore, *De mysteriis quae continentur in libro Machabaeorum*, in: PL 175, Sp. 748–750.
- Hugonis et Honorii Chronicorum Continuationes Weingartenses, in: MGH SS 21, S. 473–480.
- Iacobus Vitriacensis, *Histoire orientale. Historia Orientalis*, hg. von J. DONNADIEU, Turnhout 2008.
- Iacobus Vitriacensis, *Lettres de la cinquième croisade*, hg. von R. B. C. HUYGENS, Turnhout 1998.
- Iacobus Vitriacensis, *Sermones Vulgares*, in: *Analecta novissimi spicilegii Solesmensis. Altera continuatio 2*, hg. v. J.-B. PITRA, Paris 1888.
- Ibn-al-Furāt, Muḥammad Ibn-‘Abdarraḥīm Ibn-‘Alī, *Ayyubids, Mamlukes and crusaders. Selections from the Tārīkh al-duwal wa’l-mulūk of Ibn-al-Furāt*, Cambridge 1971.
- Ibn-al-Qalānīsī, *The Damascus chronicle of the crusades extracted and translated from the chronicle of Ibn al-Qalānīsī*, hg. von H. A. GIBB, London 1932.
- Ibn al-Athir, *Extrait de la Chronique intitulée Kamel-Altevarykh*, in: RHC Hist Or. 1, S. 187–744.

- Ibn-al-Athir, *The chronicle of Ibn-al Athīr for the crusading period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, hg. von D. S. RICHARDS, Aldershot 2007.
- Imad ad-Din al-Isfahani, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, hg. von H. MASSE, Paris 1972.
- In persona Fratris Gaucherii ad quemdam militem Templi de amicitia spirituali, in: PL 196, Sp. 1616–1617.
- Innocentii II. concilium pisanum, in: MGH Const. 1, S. 577–578.
- Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis, *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII 1*, hg. von C. WEBB, 2 Bde., London 1909.
- Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis, *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII 2*, hg. von C. WEBB, London 1909.
- Iohannes Episcopus, in: MGH Epp. 7, S. 1–272
- Iohannis de Tulbia, *De Domino Iohanne, rege Ierusalem*, in: *Quinti belli sacri Scriptores minores*, hg. v. R. RÖHRICHT, Genf 1879, S. 117–140.
- Isaac de Stella, *Sermones*, hg. von W. BUCHMÜLLER, Darmstadt 2012.
- Isaac de Stella, *Sermones*, in: PL 194, Sp. 1689–1876.
- Isidorus Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum*, hg. von W. LINDSAY, Oxford 1911.
- Itinéraire d'un chevalier de Saint-Jean de Jérusalem dans l'île de Rhodes, hg. von G. SOMMI PICENARDI, Lille 1900.
- Jacobus de Vitriaco, *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, hg. von T. F. CRANE, New York 2001.
- Jacobus de Vitriaco, *The Golden Legend, Readings on the Saints*, hg. von W. G. RYAN, Princeton 1993.
- Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis, Credo et lettre à Louis X*, hg. von N. de WAILLY, Paris 1874.
- Johannes Parisiensis, *Excerpta e Memoriali historiarum*, in: RHGF 21, S. 630–675.

- La Bible au Seigneur de Berzé. Édition critique d'après tous les manuscrits connus, hg. von F. LECOY, Paris 1938.
- La règle du Temple, hg. von H. d. CURZON, Paris 1886.
- La Continuation de Guillaume de Tyr (1184 – 1197), hg. von M. R. MORGAN, Paris 1982.
- Le connétable Sempad, in: RHC Doc. Arm. 1, S. 605–609.
- Le Livre des Juges: Les cinq textes de la version française faite au XIIe siècle pour les chevaliers du Temple, hg. von M. d. ALBON, Lyon 1913.
- Le procès des Templiers, hg. von J. MICHELET, 2 Bde., Paris 1841-1851.
- Les chansons de croisade, hg. von J. BÉDIER u. P. AUBRY, Paris 1909.
- Les Gestes des Chiprois 3, in: RHC Doc Arm. 2, S. 653–1012.
- Les Templiers en Eure-et-Loir, hg. von C. METAIS, Chartres 1902.
- L'Estoire d'Eracles empereur et la conquest de la terre d'Outremer, in: RHC Hist Occ 2, S. 1–481.
- Liber duellii Christiani in obsidione Damiate, in: *Quinti belli sacri Scriptores minores*, hg. v. R. RÖHRICHT, Genf 1879, S. 141–165.
- Magister Thadeus civis Neapolitanus, Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tocius terre sancte, in: *The Fall of Acre 1291: Excidii Aconis Gestorum Collectio*; Magister Thadeus civis Neapolitanus Ystoria de desolatione et conculcatione civitatis Acconensis et tocius terre sancte, hg. v. R. B. C. HUYGENS, Turnhout 2004.
- Magistri Rogeri de Houedene, *Chronica*, hg. von W. STUBBS, 4 Bde., London 1868-1871.
- Maius Chronicon Lemovicense, in: RHGF 21, S. 761–787.
- Marino Sanudo, *Liber secretorum fidelium crucis*, hg. von J. PRAWER, Jerusalem 1972.
- Marino Sanuto Torsello, *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross. Liber secretorum Fidelium Crucis*, hg. von P. LOCK, Ashgate 2011.

- Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, *Chronica Maiora*, hg. von H. R. LUARD, 7 Bde., London 1872-1883.
- Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, *Historia Anglorum sive, ut vulgo dicitur, Historia Minor. Item, ejusdem Abbreviatio Chronicorum Angliae*, hg. von F. MADDEN, 3 Bde., London 1866-1869.
- Matthew Paris, *English history. From the year 1235 to 1273*, hg. von J. A. GILES, 3 Bde., London 1852-1854.
- Memorias e noticias historicas da celebre ordem militar dos Templarios na Palestina*, hg. von A. FERREIRA, Lissabon 1735.
- Monasterii Cisterciensis possessiones confirmat*, in: PL 179, Sp. 122–123.
- NICHOLSON, Helen, *Chronicle of the Third Crusade: a translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, Aldershot 1997.
- Ogier d'Anglure, *Le saint voyage de Jérusalem par le baron d'Anglure, 1395, accompagné d'éclaircissements sur l'état présent des lieux saints*, Paris 1858.
- Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, hg. von M. M. CHIBNALL, Oxford 1969.
- Ordre de Malte. *Les commanderies du Grand-prieuré de France, d'après les documents inédits conservés aux Archives nationales à Paris*, hg. von E. E. MANNIER, Paris 1882.
- Origines, *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, hg. von P. KOETSCHAU, München 1926.
- Balduini Ninovensis, *Chronicon*, in: MGH SS 25, S. 515–546.
- Ottokars österreichische Reimchronik nach den Abschriften Franz Lichtensteins, hg. von J. SEEMÜLLER, Hannover 1890.
- Ottonis episcopi Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in: MGH Script. rer. Germ. 45, S. 116–301.
- Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Land*, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1985.
- Papsturkunden in Portugal*, ed. C. ERDMANN, Göttingen 1927.

- Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zum *Hispania pontifica* 1, hg. von F. P. KEHR, Göttingen 1926-1928.
- Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1972.
- Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge, hg. von R. HIESTAND, Göttingen 1984.
- Patent Rolls of the Reign of Henry III.: Preserved in the Public Record Office, A.D. 1232-1247, London 1906.
- Petri de Dusburg, *Chronica terre Prussie*, hg. von K. SCHOLZ u. D. WOJTECKI, Darmstadt 1984.
- Petrus Blesensis, *Tractatus duo: Passio Raginaldi principis Antiochiaie. Conquestio de dilatione vie Ierosolimitane*. Mit einem Appendix: Auszüge aus dem *Libellus de penitentia et de diversis temptationibus*, hg. von R. B. C. HUYGENS, Turnhout 2002.
- Petrus Damiani, Die Briefe des Petrus Damiani, in: MGH Epp 4,1–4,4.
- Philippi descriptio terrae sanctae. Drei mittelalterliche Pilgerschriften, hg. von W. A. NEUMANN, Wien 1868.
- Philippus Oxoniensis, *Brevis ordinaciodi predicatione S. crucis in Anglia*, in: *Quinti belli sacri Scriptores minores*, hg. v. R. RÖHRICHT, Genf 1879, S. 1–26.
- Pommersches Urkundenbuch, 1254 - 1286, hg. von R. PRÜMERS, 10 Bde, Köln [u.a.] 1881 - 1885.
- Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I, hg. von A. CHROUST, Berlin 1928.
- Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticum*, in: *Corpus Christianorum, Series Latina* 1, hg. v. D. E. DEKKERS, Turnhout 1953.
- Radulfo Cadomensi, *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana*, in: *RHC Hist Occ.* 3, Paris, S. 587–716.
- Radulfus de Diceto, *Opera historica*, hg. von W. STUBBS, 2 Bde., London 1876.

- Raimundus Agilaeus, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, hg. von J. H. HILL, Paris 1969.
- Raimundus Lullus, *Liber de Fine*, in: *Opera latina* 9, Turnhout 1981, S. 233–291.
- Rangerius Lucensis, *Vita Metrica S. Anselmi Lucensis episcopi*, in: *MGH SS* 30,2, S. 1152–1307.
- Récits d'un ménestrel de Reims au XIIIe siècle, hg. von N. de WAILLY, Paris 1876.
- Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198. (Ab a. MCXLIII ad a. MCXCVIII), hg. v. P. JAFFÉ u. S. LÖWENFELD, 2 Bde., Leipzig 1888.
- Regesta pontificum Romanorum, hg. v. A. POTTHAST, 2 Bde., Berlin 1874–1875.
- Regesta regni Hierosolymitani, hg. von R. RÖHRICHT, New York 1960.
- Rogeri de Wendover, *Liber qui dicitur flores historiarum*, hg. von H. G. HEWLETT, London 1887.
- Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte: histoire et ed. du texte, hg. von P. C. BOEREN, Amsterdam 1980.
- S. Bernardi Vita Prima, in: *PL* 185, Sp. 222–643.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, hg. von G. MANSI, 53 Bde., FLORENZ 1903–1927.
- Saiyid Quṭb, *In the shade of the Qur'ān*, hg. von A. SALAHI, 18 Bde., Leicester 2001–2009.
- Sanctus Gregorius Magnus, *Liber Responsalis*, in: *PL* 78, Sp. 725–848.
- Selections from the first nine books of the croniche fiorentine of Giovanni Villani, hg. von G. VILLANI, R. E. SELFE u. P. H. WICKSTEED, Westminster 1896.
- Sigeberti Gemblacensis Monachi, *Auctarium Aquicinense*, in: *PL* 160, Sp. 270–280.
- Tabulae Ordinis Theutonici, ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum, hg. von E. STREHLKE, Berlin 1869.

- The Rule of the Spanish Military Order of St. James: 1170 - 1493, hg. von E. GALLEGRO BLANCO, Leiden 1971.
- The 'Templar of Tyre'. Part III of the 'Deeds of the Cypriots', hg. von P. CRAWFORD, Aldershot [u.a.] 2003.
- Theoderici Libellus de locis sanctis editus circa A. D. 1172, hg. von T. TOLLER, St. Gallen 1865.
- Thesaurus novus anecdotorum, hg. von E. MARTÈNE, Paris 1717.
- Thomas Oliverus, *Historia Damiatana*, in: *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, hg. v. H. HOOGEWEG, Stuttgart 1894, S. 159–280.
- Thomas Oliverus, *Historia regum Terre sancte*, in: *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, hg. v. H. HOOGEWEG, Stuttgart 1894, S. 80–158.
- Vita Caecilii Cypriani, in: *Caecilius Thascius Cyprianus, Opera omnia 3*, hg. v. W. v. HARTEL, Vindobonae 1871.
- Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini, in: *MGH Script. rer. Germ. 57*, S. 1–58.
- Walter Map, *De nugis curialium*, in: *Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford libraries*, hg. v. M. R. JAMES, Oxford 1914, S. 1–256.
- XI. *Epistolae selectae Sergii II, Leonis IV, Benedicti III, pontificum Romanorum*, in: *MGH Epp. 5*, S. 581–614.

Literatur:

- ALTERMATT, Alberich, *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den "Sermones per annum"*, in: *Analecta Cisterciensia 33* (1977), S. 3–176.

- Ambroise, The history of the Holy War: Ambroise's Estoire de la guerre sainte, hg. von M. BARBER u. M. AILES, Woodbridge 2003.
- AMELUNG, Eberhard, „Gericht Gottes“, in: TRE 12, S. 459–497.
- ANCZYKOWSKI, Maria, Westfälische Kreuze des 13. Jahrhunderts, Münster 1992.
- ANDRAULT-SCHMITT, Claude, Creuse. Les peintures murales de Paulhac (Saint-Etienne de Fursac), in: Bulletin monumentale 154 (1996), S. 167–173.
- ANDRAULT-SCHMITT, Claude, L'imitation des apôtres et le martyr au combat. Les aspirations des templiers de Paulhac entre l'abandon de Jérusalem et la chute d'Acre (1244-1291), in: Guerre et paix dans l'Orient méditerranéen, hg. v. J. BOUINEAU, Paris 2001, S. 117–150.
- ANGENENDT, Arnold u. WASSILIOS Klein, „Reliquien/Reliquienverehrung“, in: TRE 29, S. 67–74.
- ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- ANGENENDT, Arnold, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, München 2004.
- ANGENENDT, Arnold, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997.
- ARNOLD, Udo, Georg im Deutschen Orden bis zur Regelreform im 17. Jahrhundert, in: Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindrichuv Hradec). Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge, hg. v. E. VOLGGER, Marburg 2002, S. 161–171.
- ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2013.
- AUFFARTH, Christoph, Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.
- AUNE, David Edward, Revelation, Dallas 1997.

- AVRIL, Joseph, Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe-XIIIe s.), in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 85 (1990), S. 5–29.
- BARBER, Malcolm, *The New Knighthood. A history of the Order of the Temple*, Cambridge 1995.
- BARBER, Malcolm, The Reputation of Gerard of Ridefort, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. UPTON-WARD, Aldershot 2008, S. 111–119.
- BARBER, Malcolm, The Social Context of the Templars, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 34 (1984), S. 27–46.
- BARBER, Malcolm, The Templars and the Turin Shroud, in: *The Catholic Historical Review* 68 (1982), S. 206–225.
- BARBER, Malcolm, *The Templars. Selected sources translated and annotated by Malcolm Barber and Keith Bate*, Manchester 2002.
- BARBER, Malcolm, The Trial of the Templars Revisited, in: *The Military Orders. Welfare and Warfare*, hg. v. H. NICHOLSON, Aldershot 1998, S. 329–342.
- BARBER, Malcolm, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978.
- BARBER, Malcolm, The Origins of the Order of the Temple, in: *Studia Monastica* 12 (1970), S. 219–239.
- BAR-KOCHVA, Bezalel, *Judas Maccabaeus. The Jewish struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989.
- BAUCKHAM, Richard, *The climax of prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- BAUMEISTER, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980.
- BAUMEISTER, Theofried, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern 1991
- BAUS, Karl, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn 1940.

- BECKWITH, Isbon T, *The apocalypse of John. Studies in introduction with a critical and exegetical commentary*, Grand Rapids 1967.
- BELLOMO, Elena, *Fulfilling a Mediterranean vocation: the Domus Sancte Marie Montis Gaudii de Jerusalem in north-west Italy*, in: *On the margins of crusading: the military orders, the Papacy and the Christian world*, hg. v. H. NICHOLSON, Farnham 2011, S. 13–30.
- BENNETT, Jack A. W, *Poetry of the passion. Studies in 12 centuries of English verse*, Oxford 1982.
- BERMAN, Paul, *Terror und Liberalismus*, Hamburg 2004.
- BEUTLER, Johannes, „Lamm Gottes“, in: *LThK* 6, Sp. 623–624.
- Bibliotheca sanctorum*, hg. von Istituto Patristico Medievale, 12 Bde., Roma 1961-1970.
- BICKEL, Wolfgang, *Templerkapelle Iben. Baukunst und Spiritualität im Orden der Armen Ritter Christi*, Worms 2009.
- BLOCH, Peter. u. ANTON Legner, „Christus, Christusbild“, in: *LCI* 3, Sp. 415–419.
- BOAS, Adrian J, *Jerusalem in the time of the crusades*, London 2001.
- BONNER, Michael D, *Jihad in Islamic History. Doctrines and practice*, Princeton 2006.
- BORGIA, Stefano, *Memorie storiche della pintificia città di Benevento* 2, Rom 1764.
- BOSIO, Giacomo, *Le imagini dei beati e santi della sacra religion di S. Giovanni Gerosolimitano*, Rom 1860.
- BOURGAIN, Pascale, „Jakob v. Vitry“, in: *LexMa* 5, Sp. 294–295.
- BOUTEILLER, Ernest de, *Sur l’oratoire de Templiers à Metz*, in: *Bulletin de la Société d’archéologie et d’histoire de la Moselle* 7 (1864), S. 151–154.
- BRAUN, Joseph, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde., München 1924.
- BRAUNFELS, Wolfgang, „Maria, Marienbild“, in: *LCI* 3, Sp. 154–210.

- BRAUNFELS-ESCHE, Sigrid, Sankt Georg. Legende, Verehrung, Symbol, München 1976.
- BREKELMANS, Antonius J, Martyrerkrans. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum, Rom 1965.
- BROUSSILLON, Arthur Bertrand de, La maison de Craon (1050-1480), étude historique, accompagnée du cartulaire de Craon, Paris 1893.
- BROWN, Elizabeth, The Prince is Father of the King: the Character and Childhood of Philip the Fair of France, in: *Medieval Studies* 49 (1987), S. 282–334.
- BROWN, Peter, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, London 1981.
- BROX, Norbert, Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox, in: *Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7*, hg. v. N. BROX, Göttingen 1991.
- BROX, Norbert, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961.
- BRUNDAGE, James, Crusades, clerics and violence: reflections on a canonical theme, in: *The experience of crusading. 1: Western Approaches*, hg. v. M. G. BULL u. N. HOUSLEY, Cambridge 2003, S. 147–156.
- BRUNDAGE, James, The Transformed Angel (X 3.31.18): The Problem of the Crusading Monk, in: *Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Shannon 1971, S. 55–62.
- BULST, Marie Luise, Noch einmal das Itinerarium Peregrinorum, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21 (1965), S. 593–606.
- BULST-THIELE, Marie Luise, Der Prozeß gegen den Templerorden, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. J. FLECKENSTEIN u. M. HELLMANN, Sigmaringen 1980, S. 375–402.
- BULST-THIELE, Marie Luise, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19 - 1314*, Göttingen 1974.

- BULST-THIELE, Marie Luise, The Influence of St. Bernard of Clairvaux on the Formation of the Order of the Knights Templar, in: The Second Crusade and the Cistercians, hg. v. M. GERVERS, New York 1992, S. 57–65.
- BULST-THIELE, Marie Luise, Zur Geschichte der Ritterorden und des Königreichs Jerusalem im 13. Jahrhundert bis zur Schlacht bei La Forbie am 17. Okt. 1244, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 22 (1966), S. 197–226.
- BURGTORF, Jochen, Das Selbstverständnis der Templer und Johanniter im Spiegel von Briefen und Urkunden (13. und 14. Jahrhundert), in: Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden, hg. v. R. CZAJA, Toruń 2005, S. 23–58.
- BURGTORF, Jochen, Die Ritterorden als Instanzen zur Friedenssicherung, in: Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung - Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, hg. v. D. R. BAUER, K. HERBERS u. N. JASPERT, Frankfurt am Main 2001, S. 165–200.
- BURGTORF, Jochen, The Central Convent of Hospitallers and Templars. History, Organization, and Personnel (1099/1120 - 1310), Leiden 2008.
- BURKERT, Walter, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990.
- BUSCHMANN, Gerd, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998.
- BUTTIGIEG, Emanuel, Nobility, Faith and Masculinity: The Hospitaller Knights of Malta, c.1580-c.1700, Edinburgh 2011.
- BYNUM, Caroline Walker, "...And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion, hg. v. C. W. BYNUM, New York 1991, S. 151–180.
- BYSTED, Anne Lise, Crusading Ideology and Imitatio Christi in Anders Sunesen, Bernard of Clairvaux and Innocent III, in: Les élites nor-

diques et l'Europe occidentale (XIIe - XVe siècle): actes de la rencontre franco-nordique organisée à Paris, 9-10 juin 2005, hg. v. T. LEHTONEN U. E. MORNET, Paris 2007, S. 127–138.

CAMPENHAUSEN, Hans von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964.

CARLSON, David R, *The Practical Theology of St Bernard and the Date of the De laude novae militiae*, in: *Erudition at God's service*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Kalamazoo 1987, S. 133–147.

CARRAZ, Damien, *La spiritualité de la chevalerie au XIIe siècle d'après le cartulaire du Temple de Richerenches*, in: *Au Moyen Âge entre Provence et Dauphiné. Archéologie et histoire autour de Lachau en Baronnies*, actes du colloque de Lachau, 25-27 septembre 2009, hg. v. M. BOIS, *Le Luminaire-Archéo-Drôme* 2013, S. 75–90.

CARRAZ, Damien, *L'ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312): ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*, Lyon 2005.

CARRAZ, Damien, *Une commanderie templière et sa chapelle en Avignon: du Temple aux Chevaliers de Malte*, in: *Bulletin monumental* 154 (1996), S. 7–24.

CERRINI, Simonetta, *A New Edition of the Latin and French Rule of the Temple*, in: *The military orders. 2. Welfare and warfare*, hg. v. H. J. NICHOLSON, Aldershot 1998, S. 207–215.

CERRINI, Simonetta, *I templari. Una vita da fratres, ma una regola anti-ascetica. Una vita da cavalieri, ma una regola anti-eroica*, in: *ITemplari, la guerra e la santità*, hg. v. S. CERRINI, Rimini 2000, S. 19–48.

CERRINI, Simonetta, *La révolution des Templiers*, Paris 2009.

CERRINI, Simonetta, *La tradition manuscrite de la Règle du Temple. Etudes pour une nouvelle édition des versions latine et française*, in: *Autour de la Première Croisade*, hg. v. M. BALARD, Paris 1996, S. 203–221.

CERRINI, Simonetta, *Le fondateur de l'ordre du Temple à ses frères: Hugues de Payns et le Sermo Christi militibus*, in: *Dei gesta per*

- Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard, Hampshire 2001, S. 99–110.
- CHENEY, Christopher R, Lamentacio quedam pro Templariis; the Downfall of the Tamplars and a Letter in their Defence, in: Medieval miscellany presented to Eugène Vinaver by pupils, colleagues and friends, hg. v. F. WHITEHEAD, Manchester 1965, S. 65–79.
- CHEVALIER, Marie-Anna, Les chevaliers teutoniques en Cilicie: „Les Macabées“ du Royaume arménien, in: Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 6 (2004), S. 137–153.
- CHRISTE, Yves u. WALTHER Dürig, „Agnus Dei“, in: LexMa 1, Sp. 214–216.
- CHRISTEN, Eduard; Peter GERLITZ; Ephraim KANARFOGEL; MICHAEL Slusser, „Martyrium“, in: TRE 22, S. 196–220.
- CICEK, Hüseyin I, Martyrium - Opferstatus - Gewalt, in: Zeitschrift für Genozidforschung 10, 2 (2009), S. 63–87.
- CICEK, Hüseyin I., Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Eine Kteriologie im Blick auf Christentum, Islam und Politik, Münster 2011.
- CICEK, Hüseyin I. u. ROMAN A. Siebenrock, Zeuge und/oder Märtyrer. Klärungen aus der christlichen und muslimischen Tradition, in: Im Wetteifer um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie, hg. v. W. GUGGENBERGER u. W. PALAVER, Innsbruck 2009, S. 105–153.
- CLARKE, Graeme, „Cyprian v. Karthago“, in: LThK 2, Sp. 1364–1366.
- COLE, Penny J, Application of theology to current affairs: memorial sermons on the dead of Mansurah and on Innocent IV, in: Historical Research. The Bulletin of the Institute of Historical Research 63 (1990), S. 227–247.
- COLE, Penny J, Christian perceptions of the battle of Hattan (583/1187), in: Al-Masaq 6 (1993), S. 9–39.
- COLE, Penny J, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095 - 1270, Cambridge 1991.

- CONSTABLE, Giles, A report of a lost sermon by St Bernard on the Failure of the Second Crusade, in: *Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Shannon 1971, S. 49–54.
- CONSTABLE, Giles, Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages, in: *Culture and spirituality in medieval Europe*, hg. v. G. CONSTABLE, Aldershot 1996, S. 7–27.
- CONSTABLE, Giles, Opposition to pilgrimage in the Middle Ages, in: *Religious Life and Thought*, hg. v. G. CONSTABLE, London 1979, S. 125–146.
- CONSTABLE, Giles, The Cross of the Crusaders, in: *Crusaders and crusading in the twelfth century*, hg. v. G. CONSTABLE, Farnham [u.a.] 2008, S. 45–91.
- CONSTABLE, Giles, The ideal of the imitation of Christ, in: *Three studies in medieval religious and social thought. The interpretation of Mary and Martha; The ideal of the imitation of christ; The orders of society*, hg. v. G. CONSTABLE, Cambridge 1998, S. 143–248.
- CONSTABLE, Giles, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge 1996.
- CONSTABLE, Giles, Twelfth-century spirituality and the late Middle Ages, in: *Religious life and thought (11th - 12th centuries)*, hg. v. G. CONSTABLE, London 1979, S. 27–60.
- CORMACK, Robin, The Arts during the Age of Iconoclasm, in: *Iconoclasm. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, hg. v. A. BRYER, Birmingham 1977, S. 35–44.
- COURTH, Franz; FRIELING, Reinhard; GROTE, Heiner; NAUERTH, Claudia, „Maria/Marienfrömmigkeit“, in: *TRE 22*, S. 115–161.
- COUSIN, Dom P, Les Débuts de l'Ordre des Templiers et Saint Bernard, in: *Mélanges Saint Bernard. XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes (8e centenaire de la mort de Saint Bernard)*, Dijon 1954, S. 41–52.

- COWDREY, Herbert E. J, Bishop Ermenfrid of Sion and the Penitential Ordinance following the Battle of Hastings, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), S. 225–242.
- COWDREY, Herbert E. J, Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading, in: *The experience of crusading. 1: Western Approaches*, hg. v. M. G. BULL u. N. HOUSLEY, Cambridge 2003, S. 175–192.
- COWDREY, Herbert E. J, Martyrdom and the First Crusade, in: *Crusade and settlement. Papers read at the 1. Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, hg. v. P. W. EDBURY, Cardiff 1985, S. 46–56.
- COWDREY, Herbert E. J, Pope Gregory VII and Martyrdom, in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Hampshire 2001, S. 3–12.
- COWDREY, Herbert E. J, Pope Urban II's preaching of the First Crusade, in: *The Crusades: the essential readings*, hg. v. T. F. MADDEN, London 2002, S. 16–29.
- COWDREY, Herbert E. J, The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War, in: *The holy war*, hg. v. T. P. MURPHY, Columbus 1976, S. 9–32.
- COWDREY, Herbert E. J, The Mahdia Campaign of 1087, in: *The English Historical Review* 92 (1977), S. 1–29.
- CRAWFORD, Paul, The Involvement of the University of Paris in the Trials of Marguerite Porete and of the Templars, 1308-10, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 129–144.
- Croisade et chevalerie, XIe-XIIe siècles*, hg. von J. FLORI, Paris 1998.
- CURZI, Gaetano, *La pittura dei Templari*, Mailand 2002.
- CURZON, Henri de, *La maison du temple de Paris, histoire et description avec deux planches*, Paris 1888.
- DAILLIEZ, Laurent, *Les Templiers. Gouvernement et institutions*, Nizza 1980.

- DE MOXÓ Y MONTOLIU, Francisco, *La casa de Luna (1276-1348): Factor politico y lazos de sangre en la ascensión de un linaje aragonés*, Münster 1990.
- DEISSLER, Alfons, *Das Opfer im Alten Testament*, in: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, hg. v. K. LEHMANN u. E. SCHLINK, Freiburg i. Br. 1983.
- DELARUELLE, Étienne, *La piété populaire au moyen age*, Torino 1980.
- DELARUELLE, Etienne, *La vie commune des clerics et la spiritualité populaire au XIe siècle*, in: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII 1*, Mailand 1962, S. 142–173.
- DEMOUY, Patrick, „Henri de France“, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 23*, hg. v. A. BAUDRILLART, Paris 1990, 1129–1132.
- DEMURGER, Alain, *Die Ritter des Herrn: Geschichte der geistlichen Ritterorden*, München 2003.
- DEMURGER, Alain, *Die Templer. Aufstieg und Untergang, 1120 - 1314*. München 1997.
- DEMURGER, Alain, *Les ordres militaires et la croisade au début du XIVe siècle: quelques remarques sur les traités de croisade de Jacques de Molay et de Foulques de Villaret*, in: *Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, hg. v. M. BALARD, Aldershot 2001, S. 117–128.
- Der heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996*, hg. von E. ARETZ, Trier 1995.
- DER NERSESSIAN, Sirarpie, *The Armenian Chronicle of the Constable Smpad or of the "Royal Historian"*, in: *Dumbarton Oaks Papers 13 (1959)*, S. 141, 143–168.
- DER NERSESSIAN, Sirarpie, *The Kingdom of Cilician Armenia*, in: *A history of the crusades 2*, hg. v. K. M. SETTON, Philadelphia [u.a.], S. 630–660.

- DESCHAMPS, Paul, *La peinture murale en France. Le haut moyen âge et l'époque romane*, Paris 1951.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, hg. von M. VILLER, 17 Bde., Paris 1937-1995.
- Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. von D. ARENHOEVEL u. Deissler, Alfons, Vögtle, Anton, Freiburg i. Br. 1968.
- Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst, hg. von A. SCHNEIDER, A. WIENAND, W. BICKEL u. E. COESTER, Köln 1977.
- Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit; eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsammt, Brauweiler; Aachen, Krönungssaal des Rathauses 3. Juli - 28. September 1980, hg. von K. ELM, Köln 1980.
- DIEDERICH, Toni, *Siegelkunde. Beiträge zu ihrer Vertiefung und Weiterführung*, Wien 2012.
- DIERS, Michaela, *Bernhard von Clairvaux: elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster 1991.
- DINZELBACHER, Peter, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998.
- DINZELBACHER, Peter, *Die "Bernhardinische Epoche" als Achsenzeit der europäischen Geschichte*, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hg. v. D. R. BAUER u. G. FUCHS, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 9–53.
- DINZELBACHER, Peter, *Zum Konzept persönlicher Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern*, in: *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*, hg. v. C. KASPER u. K. SCHREINER, St. Ottilien 1994, S. 101–134.
- DONDI, Cristina, *Manoscritti Liturgici dei Templari e degli Ospitalieri: le Nuove Prospettive Aperte dal Sacramentario Templare di Modena (Arch. Capitolare O.II.13)*, in: *I Templari, la guerra e la santità*, hg. v. S. CERRINI, Rimini 2000, S. 85–131.

- DONDI, Cristina, *Missale vetus ad usum Templariorum*, in: *Il Messale dei Templari di Reggio Emilia*, hg. v. D. BORETTI, Reggio Emilia 2008, S. 70–127.
- DONDI, Cristina, *The Liturgies of the Religious Military Orders*, in: *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, hg. v. U. M. LANG, Chicago 2009, S. 143–158.
- DONDI, Cristina, *The Liturgy of the Canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and a catalogue of the manuscript sources*, Turnhout 2004.
- DUNBABIN, Jean, *The Maccabees as exemplars in the tenth and eleventh centuries*, in: *The Bible in the medieval world*, hg. v. K. WALSH, Oxford 1985, S. 31–41.
- DUTTON, Marsha L, *Intimacy and Imitation: The Humanity of Christ in Cistercian Spirituality*, in: *Erudition at God's service*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Kalamazoo 1987, S. 33–69.
- EBERL, Immo, *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Darmstadt 2002.
- EDBURY, Peter W, *Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: the background to Hattin*, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. M. SHATZMILLER, Leiden 1993, S. 173–189.
- EDBURY, Peter W, *The Arrest of the Templars in Cyprus*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 250–258.
- EDBURY, Peter W, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991.
- ELM, Kaspar, *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters*, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hg. v. Z. H. NOWAK, Torún 1993, S. 7–44.
- EMCKE, Carolin, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt am Main 2010.
- EPP, Verena, *Fulcher von Chartres: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990.

- ERDMANN, Carl, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935.
- EVANS, Gillian R, Bernard of Clairvaux, New York 2000.
- FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens, Stuttgart 1974.
- FEND, William H. C, Martyrdom and Presecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965.
- FICHTENAU, Heinrich, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln, Graz 1957.
- FINKE, Heinrich, Papsttum und Untergang des Templerordens, 2 Bde., Münster i.W 1907.
- FLECKENSTEIN, Josef, Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift "De laude novae militiae" Bernhards von Clairvaux, in: Die geistlichen Ritterorden Europas, hg. v. J. FLECKENSTEIN u. M. HELLMANN, Sigmaringen 1980, S. 9–23.
- FLECKENSTEIN, Josef, Rittertum und ritterliche Welt, Berlin 2002.
- FLORI, Jean, Ideology and motivations in the first crusade, in: Palgrave Advances in the crusades, hg. v. H. NICHOLSON, Westport 2004, S. 15–36.
- FLORI, Jean, Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade, in: Cahiers de civilisation médiévale 34 (1991), S. 121–139.
- FOLDA, Jaroslav, Crusader art in the Holy Land, from the Third Crusade to the fall of Acre, 1187 - 1291, Cambridge [u.a.] 2005.
- FOREY, Alan John, The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century, in: The Journal of Ecclesiastical History 36 (1985), S. 175–194.
- FOREY, Alan John, The Military Orders in the Crusading Proposals of the Late-Thirteenth and Early-Fourteenth Centuries, in: Traditio 36 (1980), S. 317–346.
- FOREY, Alan, How the Aragonese Templars viewed themselves in the late thirteenth and early fourteenth century, in: Selbstbild und

Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden, hg. v. R. CZAJA, Toruń 2005, S. 59–68.

FOREY, Alan, Literacy among the Aragonese Templars in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: Die Rolle der Schriftlichkeit in den geistlichen Ritterorden des Mittelalters, hg. v. J. SARNOWSKY u. R. CZAJA, Toruń 2009, S. 203–212.

FOREY, Alan, Recruitment to the Military Orders (twelfth to mid-fourteenth century), in: *Viator* 17 (1986), S. 141–171.

FOREY, Alan, The fall of the Templars in the Crown of Aragon, Aldershot 2001.

FOREY, Alan, The Military Orders and Holy War against Christians in the Thirteenth Century, in: *The English Historical Review* 104 (1989), S. 1–24.

FOREY, Alan, The Templars in the Corona de Aragón, London 1973.

FOREY, Alan, Towards a Profile of the Templars in the Early Fourteenth Century, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. BARBER, Aldershot 1994, S. 196–204.

FOSSIER, Robert, La foundation de Clairvaux et la famille de Saint Bernard, in: *Mélanges Saint Bernard. XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes (8e centenaire de la mort de Saint Bernard)*, Dijon 1954, S. 19–27.

FRANK, Karl Suso, „Nachfolge Jesu“, in: *TRE* 23, S. 678–713.

FRENZ, Thomas, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit, Wiesbaden 2000.

FRIED, Johannes, Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300: zur Beurteilung des letzten Templergrößmeisters Jacques de Molay, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 388–425.

FROLOW, Anatole, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965.

FUGUET SANS, Joan, Consideracions sobre l'ús de la creu en l'orde del Temple, in: *Homenatge F. Xavier Ricomà Vendrell*, Tarragona 1997, S. 295–308.

- FUGUET SANS, Joan, El castell Templer de Gardeny. Arquitectura i pintura del castell a la llum de les recents excavacions i restauració, in: Romànic tardà a les terres de Lleida, Barcelona 2013, S. 439–460.
- FUGUET SANS, Joan, La casa del Palau del Temple, de Barcelona, in: *Locus Amoenus* 7 (2004), S. 99–109.
- FUGUET SANS, Joan, *L'arquitectura dels templers a Catalunya*, Barcelona 1995.
- FUGUET SANS, Joan, Pinturas, miniaturas y graffiti de los Templarios en la Corona de Aragón, in: *Religiones Militares: contributi alla storia degli ordini religioso-militari nel Medioevo*, hg. v. A. LUTTRELL u. F. TOMMASI, Città di Castello 2008, S. 237–263.
- FULTON, Rachel, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2005.
- FUNK, Philipp, Jakob von Vitry. *Leben und Werke*, Leipzig [u.a.] 1909.
- GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luis Beltrán, Ecclesiastical reform and the origins of the military orders: new perspectives on Hugh of Payns' letter, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. UP-TON-WARD, Aldershot 2008, S. 77–83.
- GIESE, Wolfgang, Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), S. 62–115.
- GILMOUR-BRYSON, Anne, A Look through the Keyhole: Templars in Italy from the Trial Testimony, in: *The Military Orders. History and Heritage*, hg. v. V. MALLIA-MILANES, Ashgate 2008, S. 123–130.
- GILMOUR-BRYSON, Anne, Italian Templar Trials: Truth or Falsehood?, in: *The Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Presented to Malcolm Barber, hg. v. N. HOUSELEY, Aldershot 2007, S. 209–228.
- GILMOUR-BRYSON, Anne, Templar Trial Testimony: Voices from 1307 to 1311, in: *The military Orders 4. On Land and by Sea*, hg. v. J. UP-TON-WARD, Aldershot 2008, S. 163–174.
- GILMOUR-BRYSON, The trial of the Templars in Cyprus. A complete English edition, Leiden 1998.

- GIRGENSOHN, Dieter, Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971, hg. v. H. HEIMPEL, Göttingen 1972.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle, in: Cahiers de civilisation médiévale 54 (2011), S. 3–20.
- GRABNER-HAIDER, Anton, Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007.
- GRABOIS, Aryeh, Militia and Malitia: The Bernadine Vision of Chivalry, in: The Second Crusade and the Cistercians, hg. v. M. GERVERS, New York 1992, S. 49–56.
- GROSSE, Sven, Heilungsgewissheit und Scrupolositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994.
- GUILLOTIN DE CORSON, Amédée, Les templiers et les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem en Bretagne, Marseille 1982.
- GUIRAUD, Jean, Les registres de Grégoire X. Recueil des bulles de ce pape, publiées et analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican, Paris 1892.
- GUTH, Klaus, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung, Ottobeuren 1970.
- GUYOTJEANNIN, Olivier; PYCKE, Jacques; TOCK, Benoît-Michel, Diplomatique médiévale, Turnhout 1993.
- HABEL, Edwin u. GRÖBEL, Friedrich, Mittellateinisches Glossar, Paderborn 1989.
- HADAS, Moses, The Third and Fourth Books of Maccabees, New York 1976.
- HAMILTON, Bernard, Our Lady of Saidnaiya: An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades, in: The Holy Land, holy lands, and christian history, hg. v. R. N. SWANSON, Woodbridge 2000, S. 207–215.

- HARTMANN, Nicole, *Martyrium. Variationen und Potentiale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2013.
- HARTOG, Paul, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford 2013.
- HATHEYER, Bettina, *Das Buch von Akkon. Das Thema Kreuzzug in der Steirischen Reimchronik des Ottokar aus der Gaal. Untersuchungen, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 2005.
- HEHL, Ernst-Dieter, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert: Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980.
- HEHL, Ernst-Dieter, *Kreuzzug - Pilgerfahrt - Imitatio Christi*, in: *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Michael Matheus, Stuttgart 1999, S. 35–51.
- HEHL, Ernst-Dieter, *Vom „Dulder“ zum „Kämpfer“*. Erweiterung des Märtyrergedankens durch Krieg (11. und 12. Jahrhundert), in: *Vom Blutzengen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, hg. v. G. BLENNE-MANN u. K. HERBERS, Stuttgart 2014, S. 195–210.
- HEHL, Ernst-Dieter, *War, peace and the Christian order*, in: *The new Cambridge medieval history* 4,1 (2004), S. 185–228.
- HENRIQUEZ, Chrysostomus, *Regula, constitutiones et privilegia ordinis cistertiensis*, Antverpiae 1630.
- HENZE, Barbara, „Märtyrer, Martyrium“, in: *LThK* 6, Sp. 1436–1444.
- HERDE, Peter, *Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert*, Kallmünz 1967.
- HERDE, Peter, *Die Kämpfe an den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3. und 4. Juli 1187)*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 61 (1966), S. 1–49.
- HEUSER, Johannes, *„Heilig-Blut“ in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes: ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, Bonn 1948.
- HIESTAND, Rudolf, *„Gott will es!“ Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit*, Stuttgart 1998.

- HIESTAND, Rudolf, Annus vere iubileus. Zur Konzeption des Kreuzzuges bei Bernhard von Clairvaux, in: Cistercienser Chronik 105 (1998), S. 191–198.
- HIESTAND, Rudolf, Castrum Peregrinorum e la fine del dominio crociato in Siria, in: Aciri 1291, hg. v. F. TOMMASI, Perugia 1996, S. 23–41.
- HIESTAND, Rudolf, Die Leistungsfähigkeit der päpstlichen Kanzlei im 12. Jahrhundert mit einem Blick auf den lateinischen Osten, in: Papsturkunde und europäisches Urkundenwesen. Studien zu einer formalen und rechtlichen Kohärenz vom 11. bis 15. Jahrhundert, hg. v. P. HERDE U. J. HERMANN, Köln 1999, S. 1–26.
- HIESTAND, Rudolf, Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 99 (1988), S. 295–323.
- HIESTAND, Rudolf, The Military Orders and Papal Crusading Propaganda, in: The Military Orders. History and Heritage, hg. v. V. MALLIA-MILANES, Ashgate 2008, S. 155–165.
- HIESTAND, Rudolf, Vom Einfluß der Papsturkunde auf das kirchliche Urkundenwesen im Heiligen Lande, in: Documenti medievali greci e latini, hg. v. G. de GREGORIO u. O. KRESTEN, Spoleto 1998, S. 59–86.
- HIESTAND, Rudolf, Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 34 (1978), S. 345–380.
- HIESTAND, Rudolf, Zum Problem des Templerzentralarchivs, in: Archivaische Zeitschrift 76 (1980), S. 17–38.
- HÖDL, Ludwig, „Spiritualität“, in: LexMa 7, Sp. 2124–2125.
- HOELLEN, Michael, Katholische Pfarrkirche St. Marien Bad Breisig, Regensburg 1994.
- HOLL, Oskar, „Lamm, Lamm Gottes“, in: LCI 3, Sp. 7–14.
- HOLTZ, Traugott, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, Berlin 1962.

- HOLZBAUER, Hermann, *Mittelalterliche Heiligenverehrung. Heilige Walpurgis*, Kevelaer 1972.
- HUBER, Wolfgang, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969.
- HÜRKEY, Edgar, *Das Bild des Gekreuzigten im Mittelalter: Untersuchungen zu Gruppierung, Entwicklung und Verbreitung anhand der Gewandmotive*, Worms 1983.
- Iconoclasm. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, hg. von A. BRYER, Birmingham 1977.
- ILIÉVA, Annetta, *The Suppression of the Templars in Cyprus according to the Chronicle of Leontios Makhairas*, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. BARBER, Aldershot 1994, S. 212–219.
- IMDAHL, Max, *Das Gerokreuz im Kölner Dom*, Stuttgart 1964.
- JENCKS, Alden, *Maccabees on the Baltic: The Biblical Apologia of the Teutonic Order*, University of Washington 1989.
- JESTRZEMSKI, Dagmar, *Katharina von Alexandrien. die Kreuzritter und ihre Heilige*, Berlin 2010.
- Jesus as mother. *Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, hg. von C. W. BYNUM, Berkeley 1982.
- JOHNS, Loren, *The lamb christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 2003.
- JOTISCHKY, Andrew, *The Mendicants as missionaries and travellers in the Near East in the thirteenth and fourteenth centuries*, in: *Eastward bound*, hg. v. R. ALLEN, Manchester [u.a.] 2004, S. 88–106.
- JUBAINVILLE, Henry d'Arbois, *Trésor de Clairvaux*, in: *Révues de Sociétés Savantes des départements* 5 (1873), S. 490–508.
- JUNGMANN, Josef Andreas, *Der liturgische Wochenzyklus*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), S. 332–365.

- KAHL, Hans-Dietrich, Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the years 1146 - 1148, in: *The Second Crusade and the Cistercians*, hg. v. M. GERVERS, New York 1992, S. 35–48.
- KAHL, Hans-Dietrich, Die Kreuzzugeschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hg. v. D. R. BAUER u. G. FUCHS, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 262–315.
- KAHL, Hans-Dietrich, Die Spiritualität der Ritterorden als Problem. Ein methodologischer Essay, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hg. v. Z. H. NOWAK, Torún 1993, S. 271–295.
- KATZIR, Yael, The Second Crusade and the Redefinition of Ecclesia, Christianitas and Papal Coercive Power, in: *The Second Crusade and the Cistercians*, hg. v. M. GERVERS, New York 1992, S. 3–11.
- KEDAR, Benjamin Z, Convergences of oriental Christian, Muslim and Frankish worshippers: the case of Saydnaya and the Knights Templar, in: *The Crusades and the Military Orders: expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, hg. v. Z. HUNYADI u. J. LASZLOVSKY, Budapest 2001, S. 89–100.
- KEDAR, Benjamin Z, Crusade and mission: European approaches toward the Muslims, Princeton 1984.
- KEDAR, Benjamin Z, The Battle of Hattin Revisited, in: *The Horns of Ḥaṭṭīn: proceedings of the second conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem and Haifa, 2 - 6 July 1987*, hg. v. B. Z. KEDAR, Jerusalem [u.a.] 1992, S. 190–207.
- KEEN, Maurice Hugh, *Das Rittertum*, Düsseldorf 2002.
- KELLERMANN, Diether; LANCZKOWSKI, Günter; LATTKE, Michael; LAUBE, Johannes, „Heiligkeit“, in: *TRE* 14, S. 695–712.
- KELLNER, Karl, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Kirchenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1911.
- KÉRY, Lotte, Klosterfreiheit und päpstliche Organisationsgewalt. Exemtion als Herrschaftsinstrument des Papsttums?, in: *Rom und*

- die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche, hg. v. J. JOHRENDT u. H. MÜLLER, Berlin 2012, S. 83–144.
- KIENZLE, Beverly Mayne, Cistercians, heresy and crusade in Occitania. 1145 - 1229. Preaching in the Lord's vineyard, York 2001.
- KIRCH, Sonia, Milites Christi: les programmes peints et sculptés en France dans les églises des hospitaliers de Saint-Jean et des templiers (fin 12e siècle à 1312): étude iconographique, Bordeaux 2004.
- KITTEL, Erich, Siegel, Braunschweig 1970.
- KLEIN, Bruno, Das Gerokreuz: Revolution und Grenzen figürlicher Mimesis im 10. Jahrhundert, in: Nobilis arte manus: Festschrift zum 70. Geburtstag von Antje Middeldorf Kosegarten, hg. v. B. KLEIN u. WOLTER VON DEM KNESEBECK, Harald, Dresden 2002, S. 43–60.
- KLEIN, Holger A, Byzanz, der Westen und das "wahre" Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland, Wiesbaden 2004.
- KNÖPFLER, Alois, Die Ordensregel der Tempelherren, in: Historisches Jahrbuch 8 (1887), S. 666–695.
- KOHLHAAS, Radbert, Das Motiv der Imitatio in der Sakramententheologie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 8,1 (1963), S. 47–57.
- KÖPF, Ulrich, „Passionsfrömmigkeit“, in: TRE 27, S. 722–764.
- KORTÜM, Hans-Henning, Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896-1046, Sigmaringen 1995.
- KRAFFT, Otfried, Papsturkunde und Heiligensprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation; Ein Handbuch, Köln 2005.
- KRÄMER, Thomas, Terror, Torture and the Truth: The Testimonies of the Templars Revisited, in: The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314), hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 71–86.
- KÜCHLER, Max, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, Göttingen 2007.
- KUHN, Heinz-Wolfgang, „Kreuz“, in: TRE 19, S. 712–779.

- KÜNZL, Hannelore, „Bilderstreit“, in: LexMa 2, Sp. 150–151.
- LABORDE, F, L'Église des Templiers et les vestiges du château de Montsaunès (Haut-Garonne), in: Revue de Comminges 93 (1980), S. 37–51, 227–241, 335–355.
- LABUDA, Gérard; BINDING, Günther, „A. Vojtech“, in: LexMa 1, Sp. 101–103.
- LAMBERT, Élie, L'architecture des templiers, Paris 1978.
- LANCZKOWSKI, Günther; LARSSON, Göran; HAUSBERGER, Karl; HANNICK, Christian; SCHULZ, Frieder, „Heilige/Heiligenverehrung“, in: TRE 14, S. 641–672.
- LANE, Anthony N, Bernard of Clairvaux: theologian of the cross, in: The atonement debate, hg. v. D. TIDBALL, Grand Rapids 2008, S. 249–266.
- LANE, Anthony N, Bernard of Clairvaux: theologian of the cross, Trappist 2013.
- LANGENBERG, Heinrich, Die prophetische Bildsprache der Apokalypse: Erklärung sämtlicher Bilder der Offenbarung, Metzinger/Württ. 1992.
- LAPINA, Elizabeth, The Maccabees and the Battle of Antioch, in: Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective, hg. v. G. SIGNORI, Leiden 2012, S. 147–160.
- LE GOFF, Jacques, Time, Work and Culture in the Middle Ages. Übers. v. A. GOLDHAMMER, Chicago 1980.
- LECLERCQ, H, „Agneau“, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1, hg. v. F. CABROL, Paris, Sp. 877–905.
- LECLERCQ, Jean, Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 8,1 (1963), S. 58–72.
- LECLERCQ, Jean, Die Spiritualität der Zisterzienser, in: Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit; eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt,

- Brauweiler; Aachen, Krönungssaal des Rathauses 3. Juli - 28. September 1980, hg. v. K. ELM, Köln 1980, S. 149–157.
- LECLERCQ, Jean, La dévotion médiévale envers le crucifié, in: *La Maison Dieu* 75 (1963), S. 119–132.
- LECLERCQ, Jean, Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 55 (1960), S. 212–225.
- LECLERCQ, Jean, Nouveaux aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 31-32 (1965).
- LECLERCQ, Jean, Saint Bernard's Attitude toward war, in: *Studies in medieval Cistercian history*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Kalamazoo 1976, S. 1–40.
- LECLERCQ, Jean, Un document sur les débuts des Templiers, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 52 (1957), S. 81–91.
- LEGRAS, Anne-Marie u. Lemaître Jean-Loup, La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, in: *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle. Textes en hommage à Lucie Fossier*, hg. v. C. BOURLET u. A. DUFOUR, Paris 1991, S. 77–137.
- LESTER, Anne Elisabeth, A shared imitation: Cistercian convents and crusader families in thirteenth-century Champagne, in: *Journal of Medieval History* 35 (2009), S. 353–370.
- LETTENHOVE, Kervyn de, Notice sur un manuscrit de l'abbaye de Dunes, in: *Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* 25, Brüssel 1850, S. 1–56.
- LICENCE, Tom, The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints, in: *Crusades* 4 (2005), S. 39–57.
- LIZERAND, Georges, *Le Dossier de l'affaire des templiers*, Paris 1964.
- LLOYD, Simon D, *English society and the crusade, 1216 - 1307*, Oxford 1988.
- LLOYD, Simon D, William Longespee II: The Making of an English Crusading Hero, in: *Nottingham Medieval Studies* 35 (1991), S. 41–69.

- LLOYD, Simon D, William Longespee II: The Making of an English Crusading Hero. Part II, in: Nottingham Medieval Studies 36 (1992), S. 79–125.
- LOTAN, Shlomo u. ROTHER, Joachim, Collata beneficio filii Dei militibus suis: Templar spirituality at the fortress of 'Atlit in the Latin Kingdom of Jerusalem, in: 1314 - 2014: The 700th Anniversary of the Fall of the Templars, hg. v. J. BURGTORF, S. LOTAN u. E. MALORQUI-RUSCALLEDA 2015 [im Druck].
- LOTAN, Shlomo, The Battle of La Forbie (1244) and its Aftermath - Re-examination of the Military Orders' Involvement in the Latin Kingdom of Jerusalem in the mid-Thirteenth Century, in: Studies and articles from the 16th Ordines Militares conference, hg. v. R. CZAJA, Toruń 2012, S. 53–67.
- LOTTER, Friedrich, „B. v. Querfurt“, in: LexMa 2, Sp. 755–756.
- LUNDGREEN, Friedrich, Wilhelm von Tyrus und der Templerorden, Vaduz 1965.
- LUTTRELL, Anthony T, Iconography and Historiography: The Italian Hospitallers before 1530, in: Sacra militia 3 (2002), S. 1–28.
- LUTTRELL, Anthony T, The Hospitallers' hospice of Santa Caterina at Venice 1358-1451, in: Studi veneziani 12 (1970), S. 369–384.
- LUTTRELL, Anthony, The earliest Templars, in: Autour de la Première Croisade, hg. v. M. BALARD, Paris 1996, S. 193–203.
- LUTZ, Gerhard, Das Bild des Gekreuzigten im Wandel: die sächsischen und westfälischen Kruzifixe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Petersberg 2004.
- LYONS, Malcolm u. JACKSON, David E. Saladin. The politics of the Holy War, Cambridge 1982.
- MACGREGOR, James Bruce, Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, ca. 1070-ca. 1200, in: Church History 73 (2, 2004), S. 317–345.
- MAGHEN, Zeev, First Blood: Purity, Edibility and the Independence of Islamic Jurisprudence, in: Der Islam 81 (2004), S. 49–95.

- MALECZEK, Werner, „Innozenz II.", in: *LexMa* 5, Sp. 433–434.
- MARKOWSKI, Michael, *Crucesignatus: Its Origin and Early Usage*, in: *Journal of Medieval History* 10 (1984), S. 157–165.
- MARNETTÉ-KÜHL, Beatrice, *Vom Abt zum Konvent; Eine Etappe in der Geschichte des Ordenssiegels*, in: *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung*, hg. v. G. SIGNORI, Darmstadt 2007, S. 65–74.
- MARTÍNEZ-FERRANDO, Ernesto J, *La Cámara real en el Reinado de Jaime II (1291-1327): Relaciones de entradas y salidas de objetos arísticos*, Barcelona 1953-1954.
- MAS LATRIE, Jaques de, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison Lusignan*, Paris 1852.
- MCCRANK, Lawrence J, *The Foundation of the Confraternity of Tarragona by Archbishop Oleguer Bonestruga, 1126–1129*, in: *Viator* 9 (1978), S. 157–177.
- MCGUIRE, Brian Patrick, *The meaning of Cistercian spirituality: thoughts for Cîteaux's nine-hundredth anniversary*, in: *Cistercian studies quarterly* 30 (1995), S. 92–110.
- MELVILLE, Marion, *La vie des Templiers*, Paris 1951.
- MELVILLE, Marion, *Les Débuts de l'ordre du Temple*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. J. FLECKENSTEIN u. M. HELLMANN, Sigmaringen 1980, S. 23–31.
- MENACHE, Sophia, *A Clash of expectations: Self Image versus the Image of the Knights Templar in Medieval Narrative Sources*, in: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hg. v. R. CZAJA, Toruń 2005, S. 47–59.
- MENACHE, Sophia, *Contemporary Attitudes concerning the Templar's affair: Propaganda's Fiasco?*, in: *Journal of Medieval History* 8,2 (1982), S. 135–147.
- MENACHE, Sophia, *The Templar Order: a Failed Ideal?*, in: *Catholic Historical Review* 79 (1993), S. 1–21.
- MENACHE, Sophia, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York 1990.

- MENARD, Léon, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes*, 5 Bde., Nîmes 1873-1874.
- MERKEL, Helmut, „Feste und Feiertage“, in: *TRE* 11, S. 99–143.
- MEYER, Hans Bernhard, „Agnus Dei“, in: *LThK* 1, Sp. 243–246.
- MICHNA, Christiane, *Maria als Thron Salomonis. Vorformen, Blüte und Nachwirkung des mittelalterlichen Bildtypus*, Wien 1950.
- MIGUET, Michel, *Templiers et hospitaliers en Normandie*, Paris 1995.
- MÖHRING, Hannes, *Eine Chronik aus der Zeit des dritten Kreuzzugs: Das sogenannte "Itinerarium Peregrinorum"*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 5 (1982), S. 149–167.
- MÖHRING, Hannes, *Saladin und der dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, Wiesbaden 1980.
- MOLSDORF, Wilhelm, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Leipzig 1926.
- MORGAN, Margaret R, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, London 1973.
- MORGAN, Margaret R, *The Rothelin continuation of William of Tyre, in: Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. KEDAR, H. E. MAYER u. R. C. SMAIL, Jerusalem 1982, S. 244–257.
- MORRIS, Colin, *Christ after the Flesh*, in: *Ampleforth Journal* 80 (1975), S. 44–51.
- MORRIS, Colin, *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade*, in: *Martyrs and martyrologies*, hg. v. D. WOOD (*Studies in church history*), Oxford 1993, S. 93–105.
- MORRIS, Colin, *The papal monarchy: the Western church from 1050 to 1250*, Oxford 1989.
- MORTON, Nicholas, *The defence of the Holy Land and the memory of the Maccabees*, in: *Journal of Medieval History* 36 (2010), S. 275–293.

- MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Paris 1978.
- MÜLLER, Ekkehardt, *Der Erste und der Letzte. Studien zum Buch der Offenbarung*, Frankfurt a. Main, 2011.
- MURILLO SOBERANIS, Katerina, *Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen*, Stuttgart 2011.
- MURRAY, Alan V, *Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*, in: *The Crusades: An Encyclopedia 3*, hg. v. A. V. MURRAY, Santa Barbara 2006, S. 725.
- MURRAY, Alan V, 'Mighty Against the Enemies of Christ': The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem, in: *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernhard Hamilton*, hg. v. J. FRANCE u. W. G. ZAJAC, Aldershot 1998, S. 217–238.
- MUSSBACHER, Norbert, *Die Marienverehrung der Zisterzienser*, in: *Die Zisterzienser. Geschichte. Geist. Kultur*, hg. v. A. SCHNEIDER, Köln 1986, S. 165–182.
- NEUWIRTH, Angelika, *Blut und Mythos in der islamischen Kultur*, in: *Mythen des Blutes*, hg. v. C. von BRAUN u. C. WULF, Frankfurt am Main 2007, S. 62–90.
- NEWMAN, Martha G, *The boundaries of charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098 - 1180*, Stanford 1996.
- NICHOLSON, Helen u. DAVID Nicolle, *God's warriors. Crusaders, Saracens and the battle for Jerusalem*, Oxford 2005.
- NICHOLSON, Helen, *Love, War and the Grail. Templars, Hospitallers and Teutonic Knights in medieval epic and romance, 1150 - 1500*, Leiden 2001.
- NICHOLSON, Helen, 'Martyrum collegio sociandus haberet': Depictions of the Military Orders' Martyrs in the Holy Land, 1187-1291, in: *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations. Essays in Honour of John France*, hg. v. S. JOHN u. N. MORTON, Ashgate 2014, S. 101–118.

- NICHOLSON, Helen, Saints venerated in the Military Orders, in: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hg. v. R. CZAJA, Toruń 2005, S. 92–113.
- NICHOLSON, Helen, Steamy Syrian Scandals: Matthew Paris on the Templars and Hospitallers, in: *Medieval History 2* (1992), S. 68–85.
- NICHOLSON, Helen, The Head of St. Euphemia: Templar Devotion to Female Saints, in: *Gendering the Crusades*, hg. v. S. EDINGTON, Cardiff 2001, S. 108–120.
- NICHOLSON, Helen, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the military orders, 1128 - 1291*, Leicester 1993.
- NICHOLSON, Helen, *The Knights Templar on trial: the trial of the Templars in the British Isles; 1308 - 1311*, Stroud 2009.
- NICHOLSON, Helen, *The Knights Templar. A New History*. Stroud 2001.
- NICOLLE, David, *Hattin 1187. Saladin's greatest victory*, London 1993.
- NIKOLASCH, Franz, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Wien 1963.
- NOTH, Albrecht, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966.
- PAFFRATH, Arno, *Bernhard von Clairvaux. Die Darstellung des Heiligen in der bildenden Kunst*, 2 Bde., Bergisch Gladbach 1984-1990.
- PÁL, Ritoók, The Architecture of the Knights Templars in England, in: *The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick*, hg. v. M. BARBER, Aldershot 1994, S. 167–179.
- PATSCHOVSKY, Alexander, Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981), S. 641–693.
- PERMAN, Reginald C.D, Henri d'Arci: the shorter Works, in: *Studies in Medieval French presented to Alfred Ewert*, hg. v. F. BARNETT, Oxford 1961, S. 279–321.

- PETER, Karin, Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes, Münster 2011.
- PFEIFER, Michaela, Gibt es eine Zisterzienserspiritualität? Die Problematik des zisterziensischen Ursprungscharismas anhand von Texten des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Spiritualität und Herrschaft. Konferenzband zu "Zisterzienser, Multimedia, Museen", hg. v. O. SCHMIDT, H. FRENZEL u. D. PÖTSCHKE, Berlin 1998, S. 10–30.
- PHILLIPS, Jonathan P, Defenders of the Holy Land: relations between the Latin East and the West, 1119-1187, Oxford 1996.
- PHILLIPS, Jonathan, Hugh of Payns and the 1129 Damascus crusade, in: The Military Orders. Fighting for Faith and Caring for the Sick, hg. v. M. BARBER, Aldershot 1994, S. 141–147.
- PIPER, F, Maria als Thron Salomos und ihre Tugenden bei der Verkündigung, in: Jahrbücher für Kunstwissenschaft 5, hg. v. A. von ZAHN, Leipzig 1873, S. 97–137.
- PITZ, Ernst, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter, Tübingen 1971.
- PLOTZEK, Joachim; RIEDLINGER, Helmut; SAUER, Hans, „Apokalypse“, in: LexMa 1, Sp. 752–755.
- POLLEMS, Katrin u. RESTLE, Marcell, „Georg“, in: LexMa 4, Sp. 1273–1275.
- POTKOWSKI, Edward, Spirituality and reading. Book collections of the Teutonic Order in Prussia, in: Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter, hg. v. Z.H. NOWAK, Torún 1993, S. 217–240.
- PRAWER, Joshua, La bataille de Hattin, in: Israel Exploration Journal 14 (1964), S. 160–179.
- PRAWER, Joshua, The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages, London 1972.
- PRELOG, J, „A. v. Troisfontaines“, in: LexMa 1, Sp. 282.
- PRINGLE, Denys, Reconstructing the Castle of Safad, in: Palestine exploration quarterly 117 (1985), S. 139–149.

- PRINGLE, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A - K (excluding Acre and Jerusalem)*, Cambridge 1993.
- PRUTZ, Hans, Ein zeitgenössisches Gedicht über die Belagerung Accons, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte* 21 (1881), S. 449–494.
- PRUTZ, Hans, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin 1888.
- PRUTZ, Hans, *Malteser Urkunden und Regesten zur Geschichte der Tempelherren und Johanniter*, München 1883.
- PRYOR, John H, Two excitations for the Third Crusade: the letters of brother Thierry of the Temple, in: *Mediterranean Historical Review* 25 (2010), S. 147–168.
- PURKIS, William J, *Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095 - c.1187*, Woodbridge 2008.
- RADCKE, Fritz, *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux*, Langensalza 1915.
- RATSCHOW, Carl Heinz, „Altar“, in: *TRE* 2, S. 305–327.
- REIDEMEISTER, Johann, *Superbia und Narziß. Personifikation und Allegorie in Miniaturen mittelalterlicher Handschriften*, Turnhout 2006.
- RENNINGS, Heinrich, „Ablution“, in: *LThK* 1, Sp. 59–60.
- RICHARD, Jean, *La milieu familial*, in: *Bernard de Clairvaux*, hg. v. T. MERTON, Paris 1953, S. 3–15.
- RILEY-SMITH, Jonathan Simon Christopher, *The Origins of the Commandery in the Temple and the Hospital*, in: *La commanderie. Institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*, hg. v. A. T. LUTTRELL u. L. PRESSOUYRE, Paris 2002, S. 9–18.
- RILEY-SMITH, Jonathan u. RILEY-SMITH, Louise, *The Crusades: Idea and Reality, 1095 - 1274*, London 1981.
- RILEY-SMITH, Jonathan, *Crusading as an Act of Love*, in: *The Crusades. The Essential Readings*, hg. v. T. F. MADDEN, Oxford 2002, S. 31–51.

- RILEY-SMITH, Jonathan, Death on the First Crusade, in: The end of strife. Papers selected from the proceedings of the colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the Univ. of Durham 2 - 9 Sept. 1981, hg. v. D. M. LOADES, Edinburgh 1984, S. 14–31.
- RILEY-SMITH, Jonathan, Hospitaller Spirituality in the Middle Ages. http://www.ordevanmalta.nl/spiri_jos_2.htm#Chapter_II. [Zugriff: 09.03.2016]
- ROBINSON, Ian S, Authority and resistance in the Investiture contest. The polemical literature of the late 11th century, Manchester 1978.
- ROBINSON, Ian Stuart, The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation, Cambridge 1990.
- RÖHRICHT, Reinhold, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 - 1291), Amsterdam 1966.
- ROTHER, Joachim, Embracing Death, Celebrating Life: Reflections on the Concept of Martyrdom in the Order of the Knights Templar, in: Ordines Militares. Yearbook for the Study of the Military Orders 19 (2015), S. 169–192.
- RUBIN, Miri, Mother of god. A history of the virgin Mary, New Haven 2009.
- RUBIÓ, Jordi, Inventaris inèndits de l'Orde del Temple a Catalunya, in: Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans 1 (1907).
- SAINT-HILAIRE, Paul de, Les sceaux templiers et leurs symboles, Puiseux 1991.
- SALVADÓ, Sebastián E, Icons, Crosses and the Liturgical Objects of Templar Chapels in the Crown of Aragon, in: The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314), hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 183–197.
- SALVADÓ, Sebastián E, Interpreting the Altarpiece of Saint Bernard: Templar Liturgy and Conquest in Thirteenth-Century Majorca, in: Iconographica: Rivista di iconografia medievale e moderna 5 (2006), S. 48–63.

- SALVADÓ, Sebastián E, Templar Liturgy and Devotion in the Crown of Aragon, in: *On the margins of crusading: the military orders, the Papacy and the Christian world*, hg. v. H. NICHOLSON, Farnham 2011, S. 31–44.
- SANS I TRAVE, Joseph Maria, *La Defensa dels Templers Catalans. Cartes de fra Ramon de Saguàrdia durant el setge de Miravet*, Lleida 2002.
- SANTIFALLER, Leo, *Urkundenforschung: Methoden, Ziele, Ergebnisse*, Köln 1967.
- SATORA, Magdalena, The Social Reception of the Templar Trial in Early Fourteenth-Century France: The Transmission of Information, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 161–170.
- SATTLER, Walther, Das Buch mit sieben Siegeln. Studien zum literarischen Aufbau der Offenbarung Johannis, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 20 (1921), S. 231–240.
- SCARPELLINI, Pietro, La chiesa di San Bevignate, i Templari e la pittura perugina del Duecento, in: *Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia*, hg. v. M. RONCETTI, Mailand 1987, S. 93–158.
- SCHEIN, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: crusader Jerusalem and the Catholic West (1099 - 1187)*, Ashgate 2005.
- SCHEIN, Sylvia, The Miracula of the Hospital of St John and the Carmelite Elianic Tradition – Two Medieval Myths of Foundation, in: *Cross-Cultural Divergences in the Crusader Period: Essays Presented to Aryeh Grabois on his Sixty-Fifth Birthday*, hg. v. M. GOODICH, S. MENACHE u. S. SCHEIN, New York 1995, S. 287–296
- SCHENK, Jochen, Some hagiographical evidence for Templar spirituality, religious life and conduct, in: *Revue Mabillon* 22 (2011), S. 99–119.
- SCHENK, Jochen, *Templar Families: landowning families and the Order of the Temple in France, c.1120 - 1307*, Cambridge 2012.
- SCHENK, Jochen, The Cult of the Cross in the Order of the Temple, in: *As ordens militares: freires, guerreiros, cavaleiros*, hg. v. I. C. FERNADES, Palmela 2012, S. 207–219.

- SCHENKER, Adrian, Das fürbittend sühnende Martyrium. 2 Makk 7,37-38 und das Kelchwort Jesu, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 50 (2003), S. 283–292.
- SCHENKL, Maria Assumpta, Bernhard und die Entdeckung der Liebe, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. D. R. BAUER u. G. FUCHS, Innsbruck [u.a.] 1996, S. 151–179.
- SCHILLER, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst, 5 Bde., Gütersloh 1966-1991.
- SCHNEIDER BERRENBURG, Rüdiger, Studien zur monumentalen Kruzifixgestaltung im 13. Jahrhundert, München 1977.
- SCHOTTMÜLLER, Konrad, Der Untergang des Templerordens. Mit urkundlichen und kritischen Beiträgen, 2 Bde., Berlin 1887.
- SCHREINER, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.
- SCHREINER, Klaus, Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedenstifter: Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung, Opladen 2000.
- SCHWERIN, Ursula, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937.
- SCHWILLUS, Harald, Liebesmystik als Chance und Herausforderung, Berlin 2007.
- SCLAFERT, Clement, Une lettre inédite de Hugues de Saint-Victore aux Chevaliers du Temple, in: Revue d'ascétique et de mystique 34 (1958), S. 275–299.
- SEDLMAYER, Hans, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950.
- SEILER, Joachim, Die Aufhebung des Templerordens (1307-1314) nach neueren Untersuchungen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109,1 (1998), S. 19–32.
- SELWOOD, Dominic, Knights of cloister. Templars and Hospitallers in Central-Southern Occitania, c. 1100 - c. 1300, Woodbridge 2001.

- SELWOOD, Dominic, *Quidam autem dubitaverunt: The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology*, in: *Autour de la Première Croisade*, hg. v. M. BALARD, Paris 1996, S. 221–231.
- SEMMLER, Josef; BERNT, Günter; BINDING, Günther, „Bonifatius (Winfried)“, in: *LexMa 2*, Sp. 417–421.
- SHEPKARU, Shmuel, *Jewish martyrs in the pagan and Christian worlds*, Cambridge 2006.
- SHEPKARU, Shmuel, *To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives*, in: *Speculum 77*, 2 (2002), S. 311–341.
- SHIRLEY, Janet, *Crusader Syria in the thirteenth century: the Rothelin continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre text*, Aldershot 2005.
- SIEVERS, Joseph, *Widerstand und Ergebung in den Makkabäerbüchern*, in: *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?*, hg. v. S. FUHRMANN u. R. GRUNDMANN, Leiden 2012, S. 69–84.
- SMAIL, Raymond C, *Crusading warfare, 1097 - 1193*, Cambridge 1995.
- SMAIL, Raymond C, *Latin Syria and the West, 1149 - 1187*, in: *Transactions of the Royal Historical 19* (1969), S. 1–20.
- SMITH, Caroline, *Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades*, in: *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean 15* (2003), S. 189–196.
- SOMMERFELDT, John R, *The Social Theory of Bernard of Clairvaux*, in: *Studies in medieval Cistercian history presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, hg. v. J. R. SOMMERFELDT, Shannon 1971, S. 35–48.
- SOMMERFELDT, John R, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux. An Intellectual History of the Early Cistercian Order*, Kalamazoo 1991.
- SOUTHERN, Richard W, *The Making of the Middle Ages*, London 1953.
- SOUTHERN, Richard William, *Western society and the church in the middle ages*, Harmondsworth 1970.

- STRAYER, Joseph, The Crusade against Aragon, in: *Speculum* 28,1 (1953), S. 102–113.
- STROBEL, August, „Apokalypse des Johannes“, in: *TRE* 3, S. 174–189.
- SUDBRACK, Josef; WALDENFELS, Hans; WEISMAYER, Josef; FRALING, Bernhard; FUCHS, Gotthard; TREML, Hubert; BECKER, Sylvia, „Spiritualität“, in: *LThK* 9, Sp. 852–860.
- TAMMINEN, Miikka, Who Deserves the Crown of Martyrdom? Martyrs in the Crusade Ideology of Jacques de Vitry (1160/70-1240), in: *On old age. Approaching death in antiquity and the Middle Ages*, hg. v. C. KRÖTZL, Turnhout 2011, S. 293–314.
- The Apostolic Fathers 1: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache, hg. von B. EHRMAN, London 2003.
- The crusades, holy war and canon law, hg. von J. BRUNDAGE, Aldershot 1991.
- The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314), hg. von J. BURGTORF, Farnham 2010.
- The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII, hg. von H. E. J. COWDREY, Oxford 1972.
- The proceedings against the Templars in the British Isles, hg. von H. J. NICHOLSON, 2 Bde, Farnham 2011.
- TINSLEY, Ernest J, The imitation of God in Christ. An essay on the biblical basis of Christian spirituality, London 1960.
- TOMMASI, Francesco, I Templari e il culto delle Reliquie, in: *I Templari: Mito e storia*, hg. v. G. MINNUCCI, Sinalunga 1989, S. 191–210.
- TOOMASPOEG, Kristjan, The Templars and their trial in Sicily, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 273–283.
- TOUSSAINT, Gia, Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge, Berlin 2011.
- TROTTER, David A, Judas Maccabaeus, Charlemagne and the oriflamme, in: *Medium aevum* 54 (1985), S. 127–131.

- UPTON-WARD, Judith, *The Rule of the Templars: The French Text of the Rule of the Order of the Knights Templars*, Woodbridge 1992.
- VAN DER MEER, Frits, „Maiestas Domini“, in: LCI 3, Sp. 136–142.
- VAN EICKELS, Klaus, *Les bons et mauvais usages de la paix au Moyen Âge, ou la mutation de l’an mil n’a-t-elle vraiment pas eu lieu?*, in: *Paroles de paix en temps de guerre*, hg. v. S. CAUANAS, R. CAZALS u. N. OFFENSTADT, Toulouse 2006, S. 31–37.
- VAUCHEZ, André, *Der Heilige*, in: *Der Mensch des Mittelalters*, hg. v. J. LE GOFF, Frankfurt am Main 1989, S. 340–373.
- VENARDE, Bruce, *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890 – 1215*, New York 1997.
- VOGEL, Christian, *Das Recht der Templer. Ausgewählte Aspekte des Templerrechts unter besonderer Berücksichtigung der Statutenhandschriften aus Paris, Rom, Baltimore und Barcelona*, Berlin 2007.
- VOGEL, Christian, *Templar Runaways and Renegades before, during and after the Trial*, in: *The debate on the trial of the Templars (1307 - 1314)*, hg. v. J. BURGTORF, Farnham 2010, S. 317–326.
- VÖLKL, Martin, *Muslimen - Märtyrer - Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge*, Stuttgart 2011.
- VOLTZ, Eugène, *La chapelle des Templiers de Metz*, in: *Congrès archéologique de France, 149ème session*, Paris 1991, S. 517–525.
- VON DER OSTEN, Gert, *Der Schmerzensmann. Typengeschichte eines deutschen Andachtsbildwerks. Von 1300 bis 1600*, Halle 1933.
- VONES-LIEBENSTEIN, Ursula, „R. Berengar III.“, in: *LexMa 7*, Sp. 407.
- WALKER, John L, *Alms for the Holy Land: the English Templars and their patrons*, in: *The medieval military revolution. State, society and military change in medieval and early modern Europe*, hg. v. A. AYTON u. L. PRICE, London 1994, S. 63–80.
- WEINSTEIN, Donald u. BELL, Rudolph M., *Saints and society. The 2 worlds of western Christendom, 1000 - 1700*, Chicago 1982.

- WEISMAYER, Josef, „Bluttaufe“, in: LThK 2, Sp. 541.
- WEIß, Dieter, *Spiritual Life in the Teutonic Order. A Comparison between the Commanderies of Franconia and Prussia*, in: *La commanderie : institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*, hg. v. L. PRESSOUYRE u. A. LUTTRELL, Paris 2002, S. 159–173.
- WETZSTEIN, Thomas, *Heilige vor Gericht: das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Weimar 2004.
- WHALE, Peter, *The Lamb of John: Some Myths about the Vocabulary of the Johannine Literature*, in: *Journal of Biblical Literature* 106,2 (1987), S. 289–295.
- WIECHERT, Gabriela, *Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel*, in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hg. v. Z. H. NOWAK, Torún 1993, S. 131–146.
- WIGGERMAN, Karl-Friedrich, „Spiritualität“, in: *TRE* 31, S. 708–717.
- WILKINSON, John, *Jerusalem pilgrimage, 1099 - 1185*, London 1988.
- WILMART, André, *La légende du bois de la croix*, in: *Revue biblique* 2 (1927), S. 226–236.
- WILMART, André, *Prières médiévales pour l'adoration de la croix*, in: *Ephemerides liturgicae* 46 (1932), S. 22–65.
- WIPFLER, Esther, *„Corpus Christi“ in Liturgie und Kunst der Zisterzienser im Mittelalter*, Münster 2003.
- WITTEKIND, Susanne, *Die Makkabäer als Vorbild des geistlichen Kampfes: eine kunsthistorische Deutung des Leidener Makkabäer-Codex Perizoni 17*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 37 (2003), S. 47–71.
- WITZLEBEN, Elisabeth von, „Dornenkron“, in: *Reallexikon der Deutschen Kunstgeschichte* 4, München 1955, Sp. 209–311.
- WOLLASCH, Joachim, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (1973), S. 188–232.
- WÜST, Marcus, *Studien zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Weimar 2013.

Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, hg. von C. KASPER u. K. SCHREINER, St. Ottilien 1994.



University
of Bamberg
Press

Die vorliegende Studie befasst sich mit Fragen nach Stellenwert, Greifbarkeit und Rezeption des Märtyrertodes im geistlichen Ritterorden der Templer.

Ausgehend von der Frage, inwiefern die Martyriumsidee Teil einer vom Orden entwickelten Theologie und Konzeption war, widmet sich die Arbeit in der Folge der Selbstwahrnehmung der Ordensmitglieder als potentielle Märtyrer Christi, untersucht die Außenwirkung einer sich als Märtyrerkollektiv darstellenden Gemeinschaft und hinterfragt schließlich die Rolle dieser ultimativen Form der Christusbefolgung während der Auflösung der Ordensgemeinschaft durch Papst und französische Krone. Die Untersuchung hinterfragt die grundlegenden Funktions- und Wirkungsweisen einer religiösen Gewaltgemeinschaft und vermag damit auch einen Beitrag zur zeitgenössischen Debatte um den Umgang mit fundamentalistischen Herausforderungen zu geben.



ISBN 978-3-86309-468-3



9 783863 094683

www.uni-bamberg.de/ubp