

1996 (Lit.). – Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892²1900. – Ders., Die Nachfolge Christi u. die Predigt der Gegenwart, Göttingen 1895. – Ders., Die Idee des Reiches Gottes in der Theol., 1901 (VTKG 16).

Rolf Schäfer

- 5 Rittelmeyer, Friedrich → Christengemeinschaft

Ritterorden, Geistliche

1. Die Anfänge der Templer 2. Die Anfänge der Johanniter 3. Die Gründung des Deutschen Ordens 4. Verfassung, Besitzungen und Rekrutierung 5. Ritterorden auf der Iberischen Halbinsel und in Nordosteuropa 6. Versuche der Staatsbildung und Krisen 7. Der Deutsche Orden in Preußen und Livland 8. Der Deutsche Orden in der Neuzeit 9. Die anderen Ritterorden in der Neuzeit (Quellen und Literatur S. 243)

Die Anfänge der Ritterorden seit dem 12. Jh. erklären sich aus dem damaligen Wandel traditionellen Kriegerturns zum Ritterstand (→ Ritterschaft) und aus dessen Verchristlichung, aus der gleichzeitigen religiösen Bewegung und der Bildung neuer → Orden sowie aus den → Kreuzzügen.

1. Die Anfänge der Templer

Nach der Eroberung Jerusalems 1099 gründete gegen 1120 der französische Kreuzfahrer Hugo von Payens (ca. 1080–1136/37) eine Rittergemeinschaft zum Schutze der Pilger, die nach der → Augustinusregel leben sollte und ihren Sitz im Königspalast, wo man den Tempel Salomos vermutete, erhielt. Daraus ergab sich der Name Templer.

Obwohl der Nutzen einer derartigen Gemeinschaft in Jerusalem ebenso offensichtlich gewesen sein dürfte wie die Bereitschaft frommer adliger Kreuzfahrer, ihr anzugehören, rief die Gründung angesichts der neuen Verbindung von monastischer Lebensweise und kriegerischem Beruf Widerstand hervor. Sie hätte schwerlich Bestand gehabt, wäre es Hugo nicht gelungen, die Unterstützung des mit ihm verwandten → Bernhard von Clairvaux zu gewinnen. In *De laude novae militiae* von 1128 konfrontierte Bernhard das luxuriöse Gehebe der Ritter und die asketische Lebensform der Templer, und er legitimierte ihre Stiftungsaufgabe, den Kampf gegen die Heiden.

Auch erwies sich die kirchenpolitische Situation nun als günstig. Der König von Jerusalem, der französische Hochadel und die → Zisterzienser standen im Papstschiisma auf Seiten von Innocenz II. (1130–1143), während der Patriarch von Jerusalem der anderen Partei angehörte. Insbesondere das päpstliche Privileg von 1139 (*Omne datum optimum*) markierte, daß die nun dem Papst unmittelbar unterstellte Gemeinschaft auf dem Wege war, zu einem exemten Orden nach dem Vorbild der Zisterzienser zu werden. Charakteristisch für den ausgebildeten Ritterorden sollte neben dem Heidenkampf die Krankenpflege als andere Stiftungsaufgabe sein. Sie ergab sich aus den Anfängen des Johanniterordens.

2. Die Anfänge der Johanniter

Dieser Orden geht auf ein Hospital zurück, das → Johannes dem Täufer geweiht war und seit der Eroberung Jerusalems dort nachweisbar ist. Wahrscheinlich hängt es mit einer Gründung von Kaufleuten aus Amalfi zusammen. Die ursprüngliche Abhängigkeit von der Benediktinerabtei S. Maria Latina in Jerusalem hat es bald abgestreift. 1113 privilegierte es erstmals ein Papst. Doch war die Bruderschaft, die das große Hospital und die von diesem abhängigen Tochterhospitäler damals trug, ungeachtet ihres reichen Besitzes nicht nur in Palästina, sondern auch in Europa noch kein Orden; sie unterstand dem Patriarchen von Jerusalem.

Der Weg der Hospital-Bruderschaft zu einem Orden war identisch mit ihrer Militarisierung, auf die offensichtlich das Vorbild der Templer einwirkte. Zugleich fand wohl ein sozialer Wandel statt. Der erste Adlige unter den Johannitern ist im Jahre 1141 bezeugt. Schon 1136 hatten die Johanniter eine Burg im Königreich Jerusalem übernommen. 1144 ist der erste Ritterbruder bezeugt. Die weiteren päpstlichen Privilegien nahmen Bestimmungen auf, die sich im Privileg für die Templer von 1139 finden. 1154 war die Johannitergemeinschaft definitiv als von der bischöflichen Gewalt unabhängiger Orden anerkannt. Anfang der 1180er Jahre erwähnen die Statuten auch den Kriegsdienst der Brüder. In der Formulierung wohl von 1206 nimmt die → Krankenpflege den zweiten Rang nach dem Kriegsdienst ein.

3. Die Gründung des Deutschen Ordens

Kürzer als bei den Johannitern war der Weg von einer Hospital-Bruderschaft zu einem Ritterorden beim Deutschen Orden, dessen Anfänge das während des 3. Kreuzzuges namentlich von Lübecker und Bremer Bürgern vor Akkon gegründete Hospital darstellt. Spätestens 1196 wurde es durch Papst Coelestin III. (1191–1198) privilegiert; 1198/99 wurde die Hospital-Bruderschaft durch Papst → Innocenz III. in einen Ritterorden verwandelt. Die Regel des neuen Ordens folgte bezüglich des Kriegsdienstes der der Templer, im Hinblick auf die Hospitäler jener der Johanniter. Die Existenz der beiden älteren Gemeinschaften hat den Weg zur Gründung des Deutschen Ordens einerseits erleichtert. Andererseits ergaben sich auch für die neue Gemeinschaft Konflikte jener Art, wie sie das Verhältnis von Johannitern und Templern charakterisierten. Zwischen dem Deutschen Orden und den Johannitern war das Verhältnis des ersten zu dem vor der Mitte des 12. Jh. in Jerusalem gegründeten deutschen Marien-Hospital strittig. Der Deutsche Orden behauptete die Rechtsnachfolge und drückte das auch in seinem Titel aus (*Ordo fratrum hospitalis Mariae Theutonicorum Ierosolymitanorum*). Die Johanniter hatten schon die Begründung des neuen Hospitals vor Akkon bekämpft. Als dem Deutschen Orden das Hospital in Jerusalem tatsächlich übertragen worden war, bemühten sich die Johanniter seit 1229 darum, daß der Papst aufgrund ihrer Ansprüche auf das Hospital in Jerusalem ihnen den Deutschen Orden inkorporiere. Diesem war von Papst → Honorius III. 1221 die völlige Gleichberechtigung mit den beiden älteren Ritterorden zugesichert worden.

4. Verfassung, Besitzungen und Rekrutierung

Die drei großen in Palästina entstandenen Ritterorden glichen sich sowohl im Hinblick auf ihre Mitglieder- wie auf ihre Besitzstruktur. Vollberechtigte Mitglieder waren einerseits die Ritter- und andererseits die Priesterbrüder, die jedoch deutlich geringeren Ranges waren als die Ritter. Nur die Ritterbrüder konnten als Hoch- bzw. Großmeister an die Spitze des Ordens treten. Ferner gehörten den Orden Halb- und Laienbrüder sowie Frauen an, doch lassen sich deren Zahl und Bedeutung nur schwer bestimmen. Entsprechend den fließenden Grenzen zwischen → Adel, ländlicher Ministerialität und städtischer Oberschicht hatte die Militarisierung der Johanniter und des Deutschen Ordens keineswegs die Folge, daß Ritterbrüder nicht mehr aus städtischen Familien kamen. Zum Ende des Mittelalters setzte sich jedoch die Forderung adliger Herkunft für die Ritterbrüder durch und wurden formalisierte Ahnenproben eingeführt.

Entsprechend ihrer Entstehung rekrutierten sich Templer und Johanniter vor allem in Westeuropa, während der Deutsche Orden entsprechend dem Wort „deutsch“ in seinem Titel den Nachwuchs überwiegend im Reich gewann, ohne daß es je zu einer entsprechenden Norm gekommen wäre. Da sich die Regionen, aus denen die Ordensbrüder kamen und in denen dem Orden Güter vermacht wurden, deckten, hatte der Deutsche Orden seine wichtigsten Besitzungen im Reich, die Johanniter und die Templer dagegen waren vor allem in den westeuropäischen Ländern begütert. Doch verfügten

auch sie über Besitzungen im Reich, während der Deutsche Orden vereinzelt Besitz in den meisten europäischen Ländern hatte.

Die kleinsten Organisationseinheiten der Ritterorden waren deren Kommenden mit einem Komtur an der Spitze. Darüber gab es Priorate, Balleien und Großpriorate, über diesen Ordensprovinzen. Für den Johanniterorden charakteristisch waren die Zungen als erste Untergliederung des gesamten Ordens, während der Deutsche Orden sich in drei Großgebiete gliederte, die dem preußischen Landmeister (seit 1309 mit dem Hochmeisteramt verbunden), dem Meister in deutschen Landen und dem Meister in Livland unterstanden. Mit Ausnahme des Hochmeisteramtes wurden die Ämter nur zeitweilig besetzt. Die Entscheidungsgewalt der Amtsinhaber wurde durch die Willensbildung von Kapiteln eingeschränkt.

Der neue Typus geistlicher Gemeinschaften, die die Ritterorden darstellten, hat den Zeitgenossen Schwierigkeiten der Einordnung bereitet. Die zeitgenössische Terminologie schwankt zwischen *militia*, *fraternitas*, *ordo laicus* und weiteren Benennungen, und auch die moderne wissenschaftliche Literatur spricht nicht einfach von Ritterorden, sondern auch von „Laienorden“ oder von „Semireligiösen mit Anpassung des geistlichen Lebens an die Ordensaufgabe“ (R. Hiestand: LMA 7 [1994] 878f.). Der damaligen und der heutigen Unsicherheit steht die Wirksamkeit dieser Gemeinschaften gegenüber, die sich nicht nur im raschen Wachstum der drei großen, in Palästina gegründeten Ritterorden spiegelt, sondern auch darin, daß noch im 12. Jh. weitere Ritterorden gegründet wurden, und zwar zunächst an der zweiten Front des Kampfes zwischen Christentum und Heiden, also auf der Iberischen Halbinsel.

5. Ritterorden auf der Iberischen Halbinsel und in Nordosteuropa

Dazu gehören namentlich die Orden von Évora/Aviz, von Alcántara und Calatrava sowie der Jacobus-Orden von Santiago. Der Ende des 11. Jh. in Jerusalem entstandene Lazariten-Orden, ein Hospital-Orden mit der Aufgabe namentlich der Leprosenpflege, wurde im 13. Jh. militarisiert und hatte später sein Schwergewicht in Westeuropa. Dagegen hat die englische Bruderschaft, die in Akkon ein 1192 gegründetes Hospital betrieb, ungeachtet der Übernahme der Deutschordensregel 1229 den Weg zu einem Ritterorden nicht vollendet, und auch der Ritterorden vom Heiligen Grab, seit 1868 ein päpstlicher Ritterorden, gehört nicht zu den Gründungen des Hochmittelalters. Im nordosteuropäischen Kampfgebiet des Deutschen Ordens, in Livland (→Baltikum) und →Preußen, wurden noch vor dessen Einsatz zwei Ritterorden gegründet, der Schwertbrüderorden 1202 und der Orden von Dobrin 1231, die bald im Deutschen Orden aufgehen sollten, der von Dobrin schon 1235 als eine Fehlgründung des Herzogs von Masowien und des Bischofs Christian von Preußen (gest. 1245), der Schwertbrüderorden 1237 nach einer großen militärischen Niederlage. Er brachte dem Deutschen Orden ein Drittel von Livland als Besitz zu und prägte dessen Geschichte in dieser Region.

6. Versuche der Staatsbildung und Krisen

Der Weg des Deutschen Ordens nach Nordosteuropa erklärt sich daraus, daß die Ritterorden einerseits höchst erfolgreich, andererseits jedoch gefährdet waren. Erfolgreich waren sie zunächst, weil sie in der Lage waren, Söhne ritterlicher Familien aufzunehmen, die durch die religiöse Bewegung der Zeit bestimmt wurden und in den Ritterorden eine Lebensform fanden, die sie nicht zu einer radikalen Abkehr von ererbten Traditionen nötigte. Die der religiösen Bewegung verdankten materiellen Zuwendungen ergaben sich aber nicht nur aus der Mitgift der Ordensbrüder, nicht nur aus den Ablassprivilegien der Orden, sondern auch daraus, daß diese Gemeinschaften von professionellen Kreuzfahrern in der Lage waren, Kreuzzugsprivilegien zu kommutieren, also Geldzahlungen entgegennahmen und diese in die ursprünglich gelobte Kreuzzugsteilnahme des Stifters umzuwandeln. Stiftungen der Ritterorden kamen dort ein, wo die

Stifter zuhause waren, also überall in der christlichen Welt. Sollten sie zur Erfüllung der Stiftungsaufgabe verwandt werden, so konnten sie nicht einfach ins Heilige Land weitergeleitet werden. Die Orden mußten dort, wo die Stiftungen einkamen, Besitzungen verwalten, von denen aus der Einsatz in den Kampfgebieten organisiert und gespeist wurde. Diese weitgestreuten Besitzungen waren von Anfang an gefährdet. Die Ritterorden waren aufgrund der reichen Stiftungen, die sie zumal in ihrer Frühzeit erhielten, denen, die in der Region mit ihnen konkurrierten, vielfach überlegen, aber sie waren doch auf fürstlichen Schutz angewiesen. Wollten sie nicht von dem sie schützenden Fürsten abhängig werden, so bedurften sie einer unabhängigen Landesherrschaft.

Zunächst konnte es scheinen, als würde das Heilige Land der Ort dieser Herrschaftsbildung sein. Da die ritterlichen Pilger in aller Regel nur für eine Saison ins Heilige Land kamen, stellten die Ritterorden bald das Rückgrat der Verteidigung der Kreuzfahrerreiche dar. Die größten Burgen des Landes waren in ihrer Hand. Noch beim Fall von Akkon 1291, der das Ende der Kreuzfahrerherrschaften in Palästina bedeutete, erwies sich die überragende militärische Rolle der Ritterorden. Die Templer kämpften bis zum Selbstopfer. Ihr Orden wurde bald darauf aufgelöst – nach dem berühmt-berüchtigten Templerprozeß der Jahre 1307–1314, der einen der großen Skandale der Weltgeschichte darstellt. Man wird nicht bezweifeln können, daß die Templer in diesem auf Anstiften des französischen Königs Philipp IV. (1285–1314) und unter Duldung des von diesem abhängigen schwachen Papstes →Clemens V. geführten Prozeß einem Justizmord zum Opfer gefallen sind. Die Führer des Ordens wurden als Ketzer hingerichtet. Die Templer hatten ungeachtet ihrer reichen Besitzungen, die der französische König beanspruchte und die letztlich zu ihrem Verderben führten, keinen Besitz, der konzentriert genug war, eine unabhängige Machtgrundlage auch in schwierigen Situationen darzustellen. Die Johanniter dagegen stützten sich zunächst auf ihre Besitzungen auf Zypern und hatten ihr Zentrum seit 1309 auf Rhodos. Der Deutsche Orden dagegen verfügte über umfangreiche Besitzungen in Preußen und in Livland. Ebenfalls 1309 verlegte der Hochmeister seinen Sitz von Venedig auf die Marienburg in Preußen.

7. Der Deutsche Orden in Preußen und Livland

Dieser Orden hatte unter seinem bedeutendsten Hochmeister, →Hermann von Salza, energische Versuche der Herrschaftsbildung unternommen: zunächst im Heiligen Land, dann in →Siebenbürgen und schließlich in Preußen. Der Einsatz auf der Balkanhalbinsel erwies sich als eine Art Generalprobe dessen, was dann in Preußen geschah. Der ungarische König hatte den Orden gegen 1221 zur Verteidigung des Landes gegen die heidnischen Kumanen gerufen. Der Orden hatte sich darum bemüht, aus den ihm zur Ermöglichung seines Einsatzes übertragenen Besitzungen eine eigenständige Herrschaft zu machen. So hatte ihn der ungarische König 1227 aus dem Land vertrieben. Ganz ähnlich bemühte sich Herzog Konrad von Masowien (1202–1247), ein polnischer Teilfürst, darum, den Orden gegen die Prußen einzusetzen, die sein Land vom Norden her bedrohten, nachdem er seinerseits versucht hatte, sie zu unterwerfen. Der Deutsche Orden hat seinen Einsatz durch kaiserliche wie durch päpstliche Privilegien abgesichert, und es ist ihm gelungen, Kreuzfahrer für den Einsatz gegen die Prußen zu gewinnen. So glückte es dem Orden seit 1231, die Prußen zu unterwerfen und ein großes Territorium zu bilden, das zwar nicht zum Reich gehörte, dem Reich aber durch kaiserlich-königliche Privilegierung sowie auch dadurch verbunden war, daß die Landesherren, also die Ordensritter, in ihrer großen Mehrzahl aus dem Reich kamen.

Der Deutsche Orden hat dieses Gebiet im 15. und 16. Jh. verloren. Ein Aufstand der Untertanen und der Krieg mit ihnen und mit dem polnischen König führten im 2. Frieden zu Thorn 1466 zum Verlust der westlichen Hälfte des Deutschordensstaates, dessen Zentrum nun nicht mehr die Marienburg war, sondern Königsberg. 1525 trat der damals regierende Hochmeister Albrecht von Brandenburg-Ansbach (→Albrecht von Preußen) zum Luthertum über, und er verwandelte den Ordensstaat in ein erbliches

Herzogtum, das in der Folge zu einem der Fundamente und zum namengebenden Bestandteil der brandenburg-preußischen Monarchie werden sollte.

8. Der Deutsche Orden in der Neuzeit

Dem Deutschen Orden gelang es nicht, seine Ansprüche auf Preußen zu realisieren, und er verlor 1562 auch seine livländischen Besitzungen. Ferner gingen die Besitzungen außerhalb des Reichs verloren. Dort gelang dem Orden ungeachtet der Reformation eine Konsolidierung. Die reformierte Ballei Altenbiesen verselbständigte sich und besteht in dieser Form auch heute. Die anderen Ordensbesitzungen im Reich blieben in ihrer Mehrzahl bestehen, auch wenn es sich um lutherische oder calvinistische Häuser handelte. Sie alle unterstanden dem Deutschmeister, der nun zugleich das Amt des Hochmeisters übernahm. Im Zeitalter der → Türkenkriege kam es zu einer Erneuerung des militärischen Einsatzes gegen die Heiden. Auch der priesterliche Zweig des Ordens wurde reformiert. In den → Säkularisationen der → Napoleonischen Epoche verblieben dem Orden nur die Besitzungen in den habsburgischen Territorien. 1837/38 wurde die Ordensregel dem angepaßt. Ähnlich wie früher Ritterorden auf der Iberischen Halbinsel mit den dortigen Herrscherhäusern verknüpft worden waren, wurde nun festgelegt, daß der Hochmeister ein Habsburger sein müsse. Dennoch kam es 1841 zu einer Erneuerung auch der anderen Zweige des Ordens und zu einer Rückbesinnung auf dessen karitative Tätigkeit. In Anknüpfung daran wurde der Deutsche Orden 1923 in einen klerikalen Orden verwandelt, als der er heute besteht.

9. Die anderen Ritterorden in der Neuzeit

Der Johanniterorden war während der Zeit, da er seinen Sitz auf Rhodos hatte (1310–1523), im Kampf gegen die Türken erfolgreich. Auch aus diesem Grunde blieb der Organisationstypus Ritterorden vital und kam es zur Gründung von neuen Gemeinschaften, darunter 1408 des ungarischen *Drachenordens* durch König Siegmund (1387–1437) oder des *St. Georg-Ordens* durch Kaiser Friedrich III. (1440–1493) im Jahre 1469. Doch gingen von diesen und anderen Gründungen keine dauerhaften Wirkungen aus, jedenfalls nicht in Gestalt erfolgreichen Heidenkampfes. Die Orden auf der Iberischen Halbinsel wurden fest mit den Herrscherdynastien verbunden. Die Johanniter dagegen verlagerten nach dem Verlust von Rhodos ihren Besitz auf die Insel Malta, die sie 1530 von Kaiser → Karl V. zu Lehen empfangen. Auch in ihrem Falle beendete Napoleon das Zeitalter der Ritterherrschaft, doch bestand die Gemeinschaft der nun *Malteser* genannten Ritter fort, seit 1834 mit dem Zentrum in Rom, wo der Großmeister des souveränen Johanniter-Ordens noch heute in der unmittelbaren Tradition der Kreuzzugszeit seinen Sitz hat. Der evangelische *Johanniter-Orden* in Deutschland geht darauf zurück, daß die Ballei Brandenburg des mittelalterlichen Ordens seit 1382 weitgehend unabhängig war, diese Unabhängigkeit infolge der Reformation steigerte und sich auf der anderen Seite darauf stützte, daß der Kurfürst die Würde des „Herrenmeisters“ übernahm. In der ersten Hälfte des 19. Jh. wurde dieser mit der preußischen Monarchie verbundene evangelische Orden erneuert, und in dieser erneuerten Form besteht er heute in einer Reihe europäischer Länder. Der Malteser- und der Johanniter-Orden betreiben ebenso wie der Deutsche Orden Altersheime und Krankenhäuser.

Die Diskrepanz, die zwischen der Realität hochmittelalterlicher Ritterorden und ihren heutigen Fortsetzungen oder Derivaten klafft, wird dadurch überbrückt, daß im ausgehenden Mittelalter nicht nur die erwähnten Versuche stattfanden, die neueren Ritterorden für den Einsatz gegen die Heiden zu gründen. Zugleich kam es zur Etablierung von Ritterorden, deren Mitglieder nicht mehr auf die mönchischen Gelübde verpflichtet, die vielmehr auf einen Hof orientiert waren. Der *Orden vom Goldenen Vlies* ist das bekannteste Beispiel dieser Hoforden, die funktional als Instrumente zu verstehen sind, den Adel in werdende Territorien zu integrieren, die in der zeitgenössischen Wirklichkeit

aber nicht völlig von der Tradition der während der Kreuzzugszeit gegründeten Ritterorden getrennt werden dürfen. Auch der moderne Sinn des Wortes Orden als eines Verdienstabzeichens gehört in diesen Zusammenhang: er meint das Symbol, das die Mitglieder eines solchen Hofordens an der Kette um den Hals trugen.

Nicht nur insofern reicht die Geschichte der hochmittelalterlichen Ritterorden bis in die Gegenwart. Ebenso wie schon gegen die spätmittelalterlichen Ritterorden polemisiert wurde, weil ihre – tatsächlichen oder angeblichen – Vertreter zweifelhaft → Ab-lässe verkauften, haben es auch die heutigen Ritterorden bzw. deren Nachfahren damit zu tun, daß dubiose Organisationen behaupten, Ritterorden zu sein, dafür um Spenden werben und diese mit zweifelhaften Ritterwürden belohnen. Doch hat man es dabei nicht nur mit einem mehr oder weniger kriminellen Umfeld zu tun, sondern vielmehr auch damit, daß die Geschichte der Ritterorden selbst vielfache Schwierigkeiten bietet. Die Anfänge der Johanniter wie auch die des Deutschen Ordens bieten nicht zu klärende Probleme, und für die vermeintlichen, im tiefen Mittelalter angesiedelten Anfänge der Ritter vom Heiligen Grab gilt das erst recht. Doch hängen diese Schwierigkeiten mit dem Charakter der Ritterorden zusammen. Für alle Ritterorden ist eine wenig ausgebildete Spiritualität und eine demzufolge spärliche Geschichtsschreibung charakteristisch. Die heftigen Konflikte, in die sich die Ritterorden dank ihren Erfolgen alsbald untereinander wie auch im Verhältnis zu anderen geistlichen und weltlichen Großen verwickelten, haben die urkundliche Überlieferung schwierig gemacht.

Quellen und Literatur

1. *Allgemeines*: Accri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo, hg. v. Francesco Tommasi, Perugia 1996. – Die geistlichen Ritterorden Europas, hg. v. Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann, Sigmaringen 1980. – Maurice Keen, Das Rittertum, München/Zürich 1987. – The Military Orders, hg. v. Malcolm Barber, Aldershot 1994. – Wolfgang Mueller-Wiener, Burgen der Kreuzritter im Hl. Land, auf Zypern u. in der Ägäis, München 1966. – Ordines militares, hg. v. Zenon H. Nowak, Toruń, 1 (1983) ff. – Werner Paravicini, Die höfisch-ritterliche Kultur des MA, München 1994. – Hans Prutz, Die geistlichen Ritterorden, Berlin 1908.
2. *Templer*: Malcolm Barber, The Trial of the Templars, Cambridge u.a. 1978. – Ders., The New Knighthood. A History of the Order of the Temple, Cambridge 1994. – Marie-Luise Bulst-Thiele, Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri, Göttingen 1974. – Alain Demurger, Die Templer, München 1992. – Heinrich Neu, Bibliogr. des Templer-Ordens 1927–1965, Bonn 1965. – Régine Pernoud, Les Templiers, Paris 1977.
3. *Johanniter*: Der Johanniterorden. Der Malteserorden, hg. v. Adam Wienand, Köln 1970. – Anthony Luttrell, The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, London 1978. – Ders., Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades 1291–1440, London 1982. – Jonathan Riley-Smith, The Knights of St. John in Jerusalem and in Cyprus 1050–1310, London u.a. 1967. – Walter Gerd Rödel, Das Großpriorat Deutschland des Johanniter-Ordens im Übergang vom MA zur Reformation, Köln 1966.
4. *Südwesteuropa*: Derek William Lomax, Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media: RHCEE 6 (1977) 9–109. – Las órdenes militares en el mediterráneo occidental (s. XII–XVIII), Madrid 1989. – Bernd Schwenk, Calatrava. Entstehung u. Frühgesch. eines span. Ritterordens, München 1992.
5. *Dt. Orden u. Nordosteuropa*: 800 Jahre Dt. Orden, Gütersloh 1990. – Udo Arnold, Der Dt. Orden, Bad Münstereifel 1981. – Ders., Vom Feldspital zum Ritterorden. Militarisierung u. Territorialisierung des Dt. Ordens (1190 – ca. 1240): Zenon H. Nowak (Hg.), Balticum. Studia ... ofiarowane Marianowi Biskupowi, Toruń 1992, 25–36. – Friedrich Benninghoven, Der Orden der ofiarowane Marianowi Biskupowi, Toruń 1992, 25–36. – Marian Biskup/Gerard Labuda, Dzieje zakonu krzyżackiego Schwertbrüder, Köln/Graz 1965. – Hartmut Boockmann, Der Dt. Orden, München 1994. – Eric Chriwstiansen, The Northern Crusades, London 1980. – Karol Górski, L'Ordine teutonico, Turin 1971. – Karl H. Lampe, Bibliogr. des Dt. Ordens bis 1959, Bonn-Godesberg 1975. – QSGDO, hg. v. Karl H. Lampe, Bonn [jetzt Marburg], 1 (1967) ff. – Marjan Tumler, Der Klemens Wieser [später: Udo Arnold], Bonn [jetzt Marburg], 1 (1967) ff. – Marjan Tumler, Der Dt. Orden, Montreal 1955. – William Urban, The Baltic Crusade, De Kalb 1975. – Ders., The Prussian Crusade, Boston 1980.

Bernardus Silvestris ist in seinen Schriften stärker den Autoren der paganen Antike als dem Christentum verpflichtet; er ist kein heimlicher Gegner des christlichen Glaubens, sondern er repräsentiert einen vom Platonismus geprägten Humanismus, der in der geistigen Welt des 12. Jh. durchaus noch als mit dem Christentum vereinbar verstanden wurde.

5 Quellen

- Bernardus Silvestris, *Commentum* (. . .) super sex libros Eneidos Virgilii. Ed. Guilielmus Riedel, Gryphiswaldae 1924. – The Commentary on the First Six Books of the „Aeneid“ of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris. Ed. Julian Ward Jones/Elizabeth Frances Jones, Lincoln/London 1977. – *Cosmographia*: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus. Ed. Carl Sigmund Barach/Johann Wrobel, Innsbruck 1876 (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis 1). – André Vernet, Bernardus Silvestris. Recherches sur l'auteur suivies d'une édition critique de la „Cosmographia“, Diss. Paris 1938. – Bernardus Silvestris, *Cosmographia*. Ed. Peter Dronke, 1978. – Dt. Nachdichtung: Bernardus Silvestris, Über die allumfassende Einheit der Welt, Makrokosmos und Mikrokosmos. Übers. v. Wilhelm Rath, Stuttgart o. J. [1953] (Aus der Schule von Chartres 1). – The „Cosmographia“ of Bernardus Silvestris. Transl. by Winthrop Wetherbee, New York/London 1973 (Lit.). – (*Dictamen*: Mirella Brini Savorelli, Il „Dictamen“ di Bernardo Silvestre: RCSF 20 (1965) 182–230 [Zuschreibung nicht überzeugend]). – *Experimentarius*: Mirella Brini Savorelli, Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo): L' „Experimentarius“: RCSF 14 (1959) 283–342. – *Komm. zu Martianus Capella*: Ed. Jeaneau (s.u.), 855–864. – Ed. Wetherbee, Platonism 267–272. – *Mathematicus*: Hildeberti (. . .) Op. Ed. Antonius Beaugendre, Parisii 1708, 1295–1310. – PL 171 (1854=1893) 1365–1380. – Le „Mathematicus“ de Bernard Silvestris (. . .). Ed. Barthélemy Hauréau, Paris 1895. – Wilhelm Wattenbach, Beschreibung einer Hs. ma. Gedichte (Berl. Cod. theol. oct. 94): SPAW 1895, 127f = ders., Kleine Abh. zur ma. Gesch., Leipzig 1974 (Opuscula 1) 435f. – Edmond Faral, Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle, 1924=1962 (BEHE 238). – Gervais von Melkley, Ars poetica. Hg. v. Hans-Jürgen Gräbener, Münster (Westf.) 1965 (Forsch. z. Roman. Philol. 17). – Quintiliani quae feruntur Declamationes XIX maiores. Ed. Georgius Lehnert, Lipsiae 1905.

Literatur

- P. Calendini, Art. Bernard Silvestris: DHGE 8 (1935) 746–748. – A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen âge, Diss. Paris 1895. – Ernst Robert Curtius, Europ. Lit. u. lat. MA, Bern/München 1948⁵ 1965. – M. De Marco, Un nuovo codice del commento di Bernardo Silvestre all' „Eneide“: Aevum 28 (1954) 178–183. – Peter Dronke, Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism, Leiden/Köln 1974 (Mittellat. Stud. u. Texte 9). – Ders., New Approaches to the School of Chartres: AEM 6 (1969) 117–140. – Edmond Faral, Le manuscrit 511 du „Hunterian Museum“ de Glasgow: StMed NS 9 (1936) 18–119. – Étienne Gilson, La cosmogonie de Bernardus Silvestris: AHD 3 (1928) 5–24. – Édouard Jeaneau, Note sur l'école de Chartres: StMed 3. Ser. 5 (1964) 821–865. – Hans Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik: VBW 3 (1926) 83–148. – J. R. O'Donnell, The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the „Aeneid“: MS 24 (1962) 233–249. – Giorgio Padoan, Tradizione e fortuna del commento all' „Eneide“ di Bernardo Silvestre: IMU 3 (1960) 227–240. – Theodore Silverstein, The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris: MPh 46 (1948/49) 92–116. – Stanislaus Skimina, De Bernardo Silvestri Vergilii interprete: Commentationes Vergiliane, Cracoviae 1930 (Academia Polona Litterarum et Scientiarum) 206–243. – Brian Stock, Hugh of St. Victor, Bernard Silvester and MS Trinity College, Cambridge, 0.7.7.: MS 34 (1972) 152–173. – Ders., Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester, Princeton, N. J. 1972 (Lit.). – Wolfram v. den Steinen, Bernard Silvestre et le problème du destin: CCM 9 (1966) 373–383; dt.: Bernhard Silvestris u. das Problem des Schicksals: ders., Menschen im MA, Bern/München 1967, 231–245. – Winthrop Wetherbee, Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres, Princeton, N. J. 1972 (Lit.). – Robert B. Woolsey, Bernard Silvester and the Hermetic „Asclepius“: Tr. 6 (1948) 340–344.

50

Goswin Spreckelmeyer

Berneuchener Dienst → Michaelsbruderschaft

Bernhard von Clairvaux

1. Leben 1.1. Chronologie und Itinerarium 1.2. Innere Entwicklung 2. Werk 2.1. Schriften 2.2. Kirchliches Wirken 2.3. Lehre 3. Nachleben (Anmerkung/Quellen/Literatur S. 650)

TRE Bd. 5 1980

1. Leben

Nachdem sich die Forschung lange auf das äußere Wirken Bernhards konzentriert hatte, untersucht man heute auch seine innere Entwicklung. Wir haben also diese beiden Bereiche zu unterscheiden.

1.1. Chronologie und Itinerarium

- Bernhard war in so viele Ereignisse der Geschichte des Abendlandes und auch des christlichen Orients während der ersten Hälfte des 12. Jh. verwickelt, daß seit dem immer noch lesenswerten Buch von E. Vacandard keine wissenschaftliche Biographie mehr zustande gekommen ist, die alle diese Daten gleichmäßig berücksichtigt hätte. Der einzige jüngere Beitrag von Bedeutung, der einen allgemeinen Überblick bietet, ist der Sammelband *Bernard de Clairvaux* von 1953. Neue Aspekte eröffnet jedoch die 10 achtbändige kritische Ausgabe der *Opera omnia* (1957–1976): die *Einleitungen* zu den einzelnen Werken und der historische Anmerkungsapparat zu den *Briefen* (Bd. 7 und 8) bringen Richtigstellungen und Hypothesen, denen die Wissenschaft wird Rechnung tragen müssen. Daneben gibt es zahlreiche Monographien zu Einzelproblemen.

- Nach dem derzeitigen Forschungsstand läßt sich für Bernhards Lebenslauf der folgende 15 chronologische Abriß geben: Er stammt aus ritterlichem Adelsgeschlecht und wurde 1090 in Fontaine bei Dijon geboren. Nach Besuch der Schule der Regularkanoniker von Notre-Dame de Saint-Vorles in Châtillon trat er im Sommer 1113 mit seinen sechs Brüdern, seinem Onkel und einigen Gefährten, die er zur Nachahmung seines Beispiels bewogen hatte, in die kurz zuvor gegründete Abtei Cîteaux ein. 1115 wurde er als Gründungsabt nach Clairvaux 20 in die Champagne entsandt. Drei Jahre später errichtete er sein erstes Tochterkloster in Trois-Fontaines, die erste von ungefähr 70 Tochtergründungen; dazu kamen ca. 100 weitere, über ganz Europa verstreute Klöster, die er Clairvaux angliederte. 1133, 1135 und 1137/1138 begab er sich nach Italien und spielte dort eine entscheidende Rolle bei der Aufhebung des Schismas zwischen Anaklet und Papst Innozenz II. Im Juni 1140 ergriff er aktiv 25 Partei auf dem Konzil von Sens, wo die Verurteilung → Abaelards verlangt wurde; ebenso 1148 auf dem Konzil von Reims, wo die Lehre des → Gilbert Porreta zur Anklage stand. 1145 reiste er in die Languedoc (Südfrankreich), um gegen die Anhänger → Heinrichs des Mönchs und andere Vertreter volkstümlicher Häresien vorzugehen. 1147 wurde er von Papst Eugen III. mit der Vorbereitung des zweiten Kreuzzugs beauftragt, der 1148 scheiterte 30 (→ Kreuzzüge). Danach ging er ins Rheinland und nach Bayern. Im Frühjahr 1153 kehrt er nach Lothringen zurück und starb am 20. August 1153 in Clairvaux. Seine Verehrung wurde 1163 in Clairvaux autorisiert; 1174 wurde er von Papst Alexander III. heiliggesprochen.

- Wichtige neue Erkenntnisse zur Lebensgeschichte Bernhards enthält der Kongreßbericht *Studi su Bernardo di Chiaravalle*, der mit bisher ungekannter Objektivität und Offenheit den hauptsächlichsten Konflikten nachgeht, in die Bernhard verwickelt war: den Auseinandersetzungen mit → Cluny, Abaelard, Gilbert Porreta und denjenigen um Bischofswahlen in Langres und York.

1.2. Innere Entwicklung

- Schon in früheren Arbeiten finden sich teils wohlwollende, teils ablehnende, jedenfalls 40 aber engagiert parteiiche Deutungen dessen, was man die „Seele des Hl. Bernhard“ genannt hat. Heute dagegen zieht man, entsprechend psycho-historischen und psycho-linguistischen Methoden, die moderne Psychologie und Psychoanalyse zu Rate, um ein objektives, wissenschaftliches, gleichsam klinisches Bild zu gewinnen. In diesem Sinn hat neuerdings Leclercq die Kindheit und Jugend Bernhards untersucht (RHS 52). Ein zweiter Beitrag desselben Autors (Nouveau visage) behandelt, nach einer Prüfung der Aussagefähigkeit der von Wilhelm von St.-Thierry verfaßten *Vita prima*, die folgenden Fragen: mögliche Einblicke in Bernhards Persönlichkeitsstruktur durch eine Analyse seiner literarischen Kunstmittel; Mechanismen seiner Ironie und der Ausgleich zwischen Ironie und Nächstenliebe; psychotherapeutisches Verhalten zu anderen und zu sich selbst; innere Konflikte (Widersprüche, Spannungen, Bedürfnisse und Strebungen) und der Versuch ihrer Lösung aufgrund eigener Motivationen und objektiver Werte; Reaktion auf das „Weibliche“, besonders in seinen Hohe- 50 liedpredigten; sein Streben nach psychischer Integration, das trotz einer frühreifen und

hochentwickelten Selbstkontrolle und Läuterung des Willens nie zum Ziel kam, weil seine Hingabe an Gott nie alle menschlichen Regungen in ihm unterdrückte.

Weitere mit dieser Methode anzugehende Probleme sind etwa die Äußerungen des Unbewußten in Bernhards zahlreichen Wortspielen, die verschiedenen Bewußtseinssebenen, die in seinen verschiedenen 5 Werken je nach dem Grad ihrer Durchgestaltung zu Tage treten, oder die affektiven Beziehungen zu manchen seiner Zeitgenossen. Bernhards innere Entwicklung wird daher in Zukunft ebenso sehr Gegenstand der Forschung sein müssen wie sein äußeres Wirken. Auf diese Weise werden wir seine Persönlichkeit besser erkennen und verstehen lernen, ohne doch je ihr Geheimnis ganz zu durchdringen.

2. Werk

10 Bernhards Werke sind durchweg unmittelbarer Ausdruck seines Denkens und lassen sich nur zu Darstellungszwecken von diesem trennen.

2.1. Schriften

Hier zunächst eine, soweit die Abfassungsdaten bekannt sind, chronologisch geordnete Aufstellung der Schriften Bernhards: 1119 oder 1120 *Brief an Robert* (Ep. 1); kurze Zeit später vier Homilien *De laudibus Virginis Matris*; vor 1122 oder 1125 Abhandlung *De gradibus humilitatis et superbiae*; um 1124–1125 *Apologia*; um 1127 Brief-Traktat *De moribus et officio episcoporum*; vor 1128 *De gratia et libero arbitrio*; zwischen 1126 und 1141 Traktat *De diligendo Deo*; 1135 Traktat *De laude novae militiae ad milites templi*; 1135–1153 eine Reihe von 86 *Predigten über das Hohelied*; 1140 Brieftraktat über die Irrtümer Abaelards; um 1140 Traktat *De conversione ad clericos*; vor 1143–1144 Traktat 20 *De praecepto et dispensatione*; 1145–1153 Traktat *De consideratione*; nach 1148 *Vita des →Malachias von Armagh*. Über die ganze Lebenszeit Bernhards verteilen sich seine *Predigten zum Kirchenjahr*, seine *Sermones de diversis*, seine *Sentenzen* und *Parabeln*, und annähernd 500 Briefe.

Alle diese Werke liegen jetzt in einer kritischen Gesamtausgabe vor. Für fast alle wird die Ermittlung der Chronologie noch dadurch erschwert, daß sie in zwei oder drei aufeinanderfolgenden Ausgaben vorhanden waren (vgl. dazu die Einleitungen zu den einzelnen Werken in der Gesamtausgabe sowie 25 Leclercq, *Recueil*, und für die Briefe D. van den Eynde, ebd. III, 343–422). Ein Indexband ist in Vorbereitung. Eine vollständige Wortkonkordanz auf der Basis der kritischen Ausgabe (Bernard Kartoteek Konkordans) befindet sich in der St. Benediktus Abdij, B-3581 Achel (L), Belgien.

In literarischer Hinsicht zeichnet sich immer deutlicher die überragende Gestaltungskraft im Gesamtwerk Bernhards ab; das gilt für stilistische Qualitäten – treffende Wortwahl, Poesie, musikalischer Fluß der Wörter und Sätze, Wortspiele, ausgefeilte Kunstmittel – ebenso wie für die zugleich dichte, geschmeidige und strenge Komposition und die, bei allem Respekt, freie Handhabung der überkommenen literarischen Gattungen der klassischen und patristischen Antike. Alles in allem zeigt sich Bernhard als ein Künstler und Dichter, ein 35 Humanist mit dem Streben nach Schönheit.¹

Die wichtigsten Erkenntnisse, die sich bei der Vorbereitung der kritischen Gesamtausgabe ergeben haben, sind: 1. Bernhard hat, besonders in den letzten fünf Lebensjahren, fast alle seine Schriften einer peinlich genauen, Wort für Wort durchgehenden Revision unterzogen. 2. Er hat aus seinen zahlreichen *Predigten*, die in verschiedenen Sammlungen vorlagen, einen vollständigen Kommentar über die im Verlauf des Kirchenjahres gefeierten Mysterien zusammengestellt. 3. Etwa aus der Hälfte seiner Briefe hat er ein Register gebildet, das weit 40 mehr ist als eine bloße Sammlung historischer Dokumente – nämlich ein Lehrwerk, das die hierarchische Struktur der Kirche und Bernhards Ansichten über ihre Reform an Haupt und Gliedern beleuchtet.

2.2. Kirchliches Wirken

2.2.1. Sein erstes Betätigungsfeld fand Bernhard im *Bereich des monastischen Lebens* (→Mönchtum), zunächst im Blick auf seinen eigenen, dann auch auf andere Orden. Innerhalb seines Ordens und zu dessen Gebrauch entwickelte er aus dem, was vor ihm nur institutionell vorgegebene Praxis war, eine Theologie. Das bestätigt sich an vielen einzelnen Punkten: So interpretiert er die *Ziele der Gründer von Cîteaux* (→Zisterzienser) als Ausdruck einer Erneuerung der →Nächstenliebe, die der Heilige Geist in der Kirche ausgießt; in der zwar nicht buchstäblichen, aber „reinen“ Befolgung der *Regel* sieht er einen Weg zur „Reinheit des Herzens“, wie sie das Evangelium fordert, und in ihrer gewissenhaften Verwirkli-

chung ein Mittel der Teilhabe an Leiden und Auferstehung Christi; der *Gehorsam* bedeutet für ihn ein Mittel der Teilhabe an Christi Gehorsam, was ihm erlaubt, die Ausübung von Autorität auf ein Maß zu beschränken, das mit dem Gesetz Gottes in Einklang steht, und die Unterordnung am Leitbild grenzenloser Nächstenliebe auszurichten; die *mönchische Gemeinschaft* begreift er als ein geistiges Zentrum, wo durch Gebet, →Askese und →Arbeit die Kirche in ihrem Heilsdienst an der Welt gefördert wird. Außerhalb des Zisterzienserordens trug Bernhard entscheidend dazu bei, die schwarzen Mönche – Cluniazenser und andere – zu strengerer Observanz anzuhalten. Er ermutigte ferner neue oder reformierte Orden, Regularikaner, Gilbertiner und andere; hob die wertvollen Elemente in den eremitischen 10 Strömungen seiner Zeit hervor; begünstigte die Entstehung weiblicher Klostersgemeinschaften; gab den neuen →Ritterorden eine theologische Rechtfertigung und ein geistlich-praktisches Programm.

2.2.2. Zur *allgemeinen Kirchenreform* entwickelte Bernhard ein Idealbild der →Kirche, das durch die Entschlossenheit, mit der er von allen ihren Amtsträgern und Gliedern eine 15 →Spiritualität monastischer Prägung fordert, nahezu idealistische Züge trägt. Den Päpsten, Bischöfen und Klerikern predigte er, unter Absage an jede Form von Nikolaitismus, uneingeschränkte Selbstlosigkeit und völlige Hingabe an den Nächsten. Den Laien legte er vor allem Großzügigkeit gegenüber den Armen und Geringen nahe. Hinsichtlich der Struktur der Kirche trat er der damals wachsenden Zentralisierungstendenz der Kurie (→Papsttum) entgegen und schärfte besonders den Brüdern seines eigenen Ordens die Verpflichtung ein, sich gegebenenfalls dem Mißbrauch päpstlicher Gewalt zu widersetzen. Hier brachte er seine Kenntnisse des kanonischen Rechts zur Geltung, auf die unlängst B. Jaqueline aufmerksam gemacht hat. Ihr Nachweis wirft ein neues Licht auf Bernhards Bildung und Wirksamkeit: er stand vor allem unter dem Einfluß →Ivos von Chartres und setzte sich von bestimmten zentralistischen Herrschaftsbestrebungen ab, die →Gregor VII. begünstigt hatte. 25

2.2.3. Auf dem Gebiet der *Lehrstreitigkeiten* folgte Bernhard weder der Aufforderung Wilhelms von St.-Thierry, gegen Wilhelm von Conches vorzugehen, noch der Bitte →Gerhohs von Reichersberg, in eine Kontroverse um den *homo assumptus* und die Inkarnation einzugreifen. Dagegen wandte er sich mit Nachdruck, ja Leidenschaft gegen Abaelard. P. 30 Zerbi, dem wir auch eine Klärung des Zeitablaufs dieser Auseinandersetzung verdanken, hat gezeigt, wie sich darin theologische Probleme mit Momenten römischer Kirchenpolitik und mit Konflikten zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb des Mönchtums verschlingen. Nachdem D. E. Luscombe, Weingart und andere zahlreiche Gemeinsamkeiten Abaelards mit Bernhard und der monastischen Tradition herausgearbeitet haben, lassen 35 sich jetzt die genauen Punkte ihres Gegensatzes deutlicher in den Blick fassen, besonders was die Formulierung der Geheimnisse von →Trinität und Inkarnation (→Jesus Christus) sowie die Grenzen des →Gewissens in der ethischen Entscheidung betrifft. Alle diese Themen, deren Vielschichtigkeit wir heute besser kennen, bedürfen weiterhin sorgfältiger Untersuchung; die bisherigen Ergebnisse erlauben zwar noch keine abschließenden Aussagen, sollten aber doch in Zukunft die einfache Wiederholung von Pauschalurteilen unmöglich machen. Das gleiche gilt für das Vorgehen Bernhards gegen Gilbert Porreta, das besonders N. Haring zum Gegenstand eingehender Studien gemacht hat. Eines der Hauptprobleme dabei ist der Einfluß →Wilhelms von St.-Thierry auf Bernhard: wie die handschriftlichen Quellen ausweisen, war er beträchtlich (vgl. dazu vor allem die Arbeiten von J. Leclercq).

2.2.4. Auch das *politische Wirken* Bernhards erscheint viel komplexer, als man früher anzunehmen pflegte. Er war gezwungen, zu mannigfachen gewaltsamen Auseinandersetzungen Stellung zu nehmen (→Krieg/Kriegsdienst/Kriegsdienstverweigerung): zu lokalen Adelsfehden, deren Leidtragende die Armen waren; zu Kämpfen zwischen Königen und Päpsten; zwischen Fürsten und Prälaten; zwischen Christen und Juden anlässlich der Judenverfolgungen im Rheinland; zwischen dem abendländischen Kaiser und den jüngst unterworfenen Wenden (→Slawen); zwischen dem französischen König und den Häretikern im Süden seines Reiches; zwischen Christen und Moslems vor und während des zweiten Kreuz-

zuges. In all diesen Fällen trat er mäßigend und vermittelnd auf. Praktische Konsequenzen aus Gedanken ziehend, die sich bereits bei Anselm von Lucca (gest. 1086) finden, versuchte er, eine Theorie begrenzter Gewaltanwendung durchzusetzen, derzufolge blutige Gewalt so wenig wie möglich, und auch dann nur aus gerechtem Anlaß gebraucht werden sollte. Insbesondere war er – allerdings ohne großen Erfolg – bemüht, den Kreuzzug aus einer rein kriegerischen Aktion zu einem Unternehmen umzugestalten, das der Erlangung der Sündenvergebung diene. Bernhard scheiterte daran, daß seinen politischen und strategischen Vorschlägen die nötige Sachkenntnis fehlte; sein geistliches Programm aber blieb bestehen, wenn nicht wirksam.

2.3. Lehre

Bernhard galt lange Zeit lediglich als Erbauungsschriftsteller, bis ihn E. Gilson mit Entschiedenheit als Theologen würdigte, ein Urteil, das in dem Sammelband *S. Bernard theologien* seine Bestätigung findet. Zugleich konnte J. Leclercq (*Études sur S. Bernard u.ö.*) zeigen, daß die frühere Einschätzung Bernhards, die ihn vor allem als Lehrer der Verehrung der Menschlichkeit Christi und der Marienfrömmigkeit erscheinen ließ, zum großen Teil auf nachträglich ihm zugeschriebenen Schriften beruhte. Seitdem hat die Untersuchung seiner Theologie solche Fortschritte gemacht, daß sich darüber in Kürze und ohne die Möglichkeit der erforderlichen Nuancierungen und Einschränkungen nur schwer handeln läßt. Doch seien im folgenden wenigstens die Themen genannt, die im Zentrum der gegenwärtigen Forschung stehen.

2.3.1. In mehreren Untersuchungen, vor allem von J. Sommerfeldt, ist dargelegt worden, daß Bernhards *Epistemologie*, seine Vorstellung von religiöser Erkenntnis, auf die verschiedenen sozialen Lebenskreise abgestimmt ist, in denen sich Christen vorfinden, ob leitende oder untergeordnete Amtsträger der kirchlichen Hierarchie, Kleriker, Mönche oder Laien. Was ihn selbst betrifft, so entwickelt und vertritt er eine Lehre, die er zwar nicht als →Theologie bezeichnet, die aber ganz auf der Linie der patristischen Auffassung von *theologia* liegt: ein vom Geist Gottes beseeltes Reden, das seine Inhalte aus dem Wort Gottes schöpft (und sich nicht zuletzt mittels der Worte Gottes ausdrückt), das eine persönliche christliche Erfahrung zum Tragen bringt und die Vernunft in dem Maße einsetzt, wie sie die Gedanken zu ordnen erlaubt, ohne die im Glauben beschlossenen Geheimnisse „ausforschen“ zu wollen.

2.3.2. Entsprechend dieser Auffassung lassen sich zwei *Quellen seiner Lehre* unterscheiden: erstens die Erfahrung, die der Christ im →Glauben gewinnt – von seiner mißlichen Lage als Sünder, aber auch von seiner Möglichkeit, als durch die →Gnade Gerechtfertigter eine sichere Kenntnis der göttlichen Heilsgeheimnisse zu erlangen; zweitens die Quellen, durch die er zur Erkenntnis der Geheimnisse gelangen kann, deren persönliche Erfahrung er machen soll. Die wichtigste dieser Quellen ist die Heilige Schrift, die Bernhard vorzüglich kennt, ausgiebig zitiert und deren Formulierungen seinen Stil durchgehend prägen. Von der Inspiration der Schrift hat Bernhard eine sehr ausgebildete Vorstellung: Der gleiche Heilige Geist, der ihren Verfassern die Feder führte, befähigt auch den Leser, mit Gott durch die Meditation seines Wortes in ein Zwiegespräch, ja in geistliche Verbindung zu treten. Können auch die Aussagen der Schrift zuweilen einen mehrfachen Sinn haben, so durchwaltet sie doch eine tiefe Einheit, insofern alles darin auf Christus bezogen ist (→Schriftauslegung). Die Schrift ist so unverzichtbar, daß alle anderen christlichen Texte – liturgische, patristische oder monastische – sie nur kommentieren können, um ihre Botschaft weiterzugeben. Die anderen – philosophischen, literarischen oder wissenschaftlichen – Quellen haben in dem Maße ihre Berechtigung, wie sie zur Deutung und Entfaltung der Schrift beitragen.

2.3.3. Aussagen zum *Gottesbegriff* (→Gott) durchziehen alle Schriften; explizit aber wird er dargelegt in *De consideratione*, Buch 5. Auf die Frage „Was ist Gott?“ antwortet Bernhard unter leichter Abwandlung einer Definition →Anselms von Canterbury: „Das was als Höchstes gedacht werden kann“, und entwickelt dabei keineswegs eine abstrakte, allein auf Vernunft gründende Theodizee, sondern eine Lehre von der Trinität, nach der die Proprietät der drei Personen mit ihrer Konsubstanzialität zusammenfällt. Wie Gott im Aus-

tausch der drei gleichen Personen zu sich selbst in Beziehung tritt, so ist er bestrebt, sich den Engeln und Menschen mitzuteilen, die er geschaffen und durch die Inkarnation erlöst hat.

2.3.4. Weil der →Mensch →Bild Gottes ist, vermag er sich durch Glaube, Hoffnung und Liebe, durch die Erkenntnis, die Einhaltung seines Gesetzes und die Nächstenliebe, die dieser Erfahrung entspringen, mit Gott zu vereinen. In seiner „Konkupiszenz“ aber bleibt er zutiefst von der →Sünde gezeichnet. Diese Konkupiszenz allerdings liegt nicht in seiner Leiblichkeit begründet, sondern in seinem „Herzen“, das durch die Gnade gereinigt werden muß, damit der Mensch den Forderungen des Wortes Gottes entsprechen und so Gott dienen und sich auf seinen Anblick in der Ewigkeit vorbereiten kann.

2.3.5. In den Fragen der *Christologie* und der *Imitatio Christi* läßt Bernhard sich vor allem vom Hebräerbrief beeinflussen. Wir finden bei ihm einige markante Stellen, die von Christi tiefer Erfahrung der Schwachheit der menschlichen Natur und des Gehorsams gegen Gott sprechen. Der Mensch muß dieser Erfahrung teilhaftig werden durch die Meditation des Wortes Gottes, durch die Nachahmung des Vorbildes Christi (→Nachfolge Jesu), durch die Teilnahme an den →Sakramenten der Kirche. Während →Hugo von St.-Viktor und andere kurz vorher bereits teilweise bis zu sieben Sakramente aufgeführt hatten, nennt Bernhard lediglich drei: →Taufe, Sündenvergebung (→Buße) und →Abendmahl.

Bernhard beschäftigte sich noch mit vielen anderen Aspekten der christlichen Lehre wie etwa der Pneumatologie (→Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben), Ekklesiologie, Angelologie (→Engel), Mariologie (→Maria), →Eschatologie oder der Bedeutung von →Demut, →Askese und →Gebet, die in dem nicht abreißenden Strom der Literatur entsprechende Beachtung finden. Auch auf künstlerischem Gebiet, in der Architektur (→Kirchenbau), →Musik und →Buchmalerei, enthüllt sich zunehmend die Fruchtbarkeit seines Wirkens. Was so allmählich in den Bemühungen einer sich mehr und mehr ausweitenden und spezialisierenden Forschung (die gelegentlich schon als „Bernhardologie“ apostrophiert wird) hervortritt, ist ein sehr komplexes Bild seiner Persönlichkeit, seiner vielfältigen Beziehungen zu Zeitgenossen und insgesamt seiner Lehre und Tätigkeit, die machtvoll, differenziert und facettenreich, wenn auch nicht immer über jeden Tadel erhaben waren, vor allem wenn man sie an anderen Kriterien als an denen seiner Zeit mißt. Bei aller Kraft des Charakters und der Bildung hatte Bernhard doch seine Grenzen; nicht immer bestand volle Übereinstimmung zwischen seiner Lehre und seinem Handeln. Er hatte aber weit mehr Schüler und Verehrer als Feinde.

Mit seinen dogmatischen Anschauungen gehört Bernhard noch in die patristische Tradition, aber die Art seines Empfindens weist ihn als durch und durch mittelalterlichen Menschen aus. In seiner Person vollzieht sich der Übergang vom Altertum zu den neuen Formen des religiösen und geistigen Lebens, die sich nach ihm voll herausbilden. Als der letzte große Vertreter einer ebenso intakten wie ausgewogenen religiösen Kultur vereint er in sich auf harmonische Weise geistliche Erfahrung, dogmatische Durchdringung, literarische und künstlerische Genialität und unermüdliches Wirken im Dienst an Kirche und Gesellschaft.

3. Nachleben

Über Gottfried von Auxerre und viele andere seiner Schüler mußte ein Mann wie Bernhard natürlich auf die nachfolgenden Generationen einwirken. Einen noch anhaltenderen, bis in unsere Tage reichenden Einfluß sicherten ihm seine Schriften. In die →Scholastik des 12. Jh. fand das Gedankengut Bernhards vor allem Eingang durch die Vermittlung Hugos von St.-Viktor, in die des 13. Jh. vornehmlich bei →Bonaventura und in der Franziskanerschule (→Franziskaner). Gegenwärtig wird auch der Einfluß untersucht, den Bernhard auf die profane Literatur, insbesondere auf den Gralszyklus, ausgeübt hat. Daß auch spätere Zeiten nicht aufhören, die Autorität Bernhards, z.T. in gegensätzlichem Sinne, heranzuziehen, haben A. H. Bredero und J. Leclercq gezeigt. Im 14. Jh. meinte →Johannes XXII., sich für Spekulationen über die Gottesschau der Erwählten, die sein Nachfolger, der vormalige Zisterzienser Benedikt XII., richtigstellen mußte, auf Bernhard berufen zu können. Vor allem aber bedienten sich die Anhänger Philipps des Schönen und →Ludwigs des Bayern in den Kontroversen um die Kirche und ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt bestimmter Äußerungen Bernhards, vornehmlich aus *De consideratione*, gegen den päpstlichen Zentralismus und die römische Kurie, um sie den Päpsten entgegenzuhalten; dasselbe gilt später für

→Wyclif und für die Wortführer des →Gallikanismus, des →Josephinismus und andere. Sie alle trafen eine einseitige Auswahl aus seinen Sätzen und ignorierten solche, in denen sich seine Verbundenheit mit dem Papsttum äußert. Auf →Luther und die lutherische Tradition hat Bernhard einen unmittelbaren, tiefgehenden und nachhaltigen Einfluß geübt, der von J. Lortz und anderen studiert worden ist. Untersuchungen, die seinem Einfluß auf →Calvin nachgehen, in dessen Schriften sich zahlreiche Zitate aus den Werken Bernhards finden, sind gegenwärtig in Arbeit. Während der Krise des →Modernismus wurde der Stimme Bernhards mitunter großes Gewicht beigelegt, vor allem von Blondel. Paul →Tillich stellt auf seine Weise die Bedeutung Bernhards in der Geschichte des Christentums heraus, wenn er darauf hinweist, daß die →Mystik als menschliche Gegebenheit auch authentisch christlich sein kann; er spricht Bernhard sogar als ihren „Täufer“ an. Das erstaunliche Interesse, das Bernhard in der heutigen Forschung wieder findet, zeigt zur Genüge, daß seine Botschaft unter uns noch lebendig ist.

Anmerkung

- 15 ¹ Bernhards Stil ist von E. Kennan (FS Leclercq, 91–109) und E. Paratore (Studi su S. Bernardo 261–281) untersucht worden. J. Leclercq widmet den größten Teil seines *Recueil d'études* den literarischen Aspekten des Werkes.

Quellen

- Sancti Bernardi op. omnia, Rom, I–II, ed. Jean Leclercq/C.H. Talbot/H. Rochais, 1957f; III–VIII, ed. Jean Leclercq/H. Rochais, 1963–1976. – *Übersetzung*: Die Schr. des honigfließenden Lehrers Bernhard v. Clairvaux, übertr. v. Agnes Wolters, 6 Bde., Wittlich 1935–1938. – *Auswahlübersetzung*: Bernhard v. Clairvaux, Die Botschaft der Freude. Texte über Askese, Gebet u. Liebe, ausgew. u. eingel. v. Jean Leclercq, übertr. v. Mönchen der Zisterzienserabtei Wetting-Mehrerau, Einsiedeln 1953 ²1977. – *Viten*: PL 185, 225–368. – *Vita Prima*: Das Leben des hl. Bernhard v. Clairvaux, hg., eingel. u. übers. v. Paul Sinz, Düsseldorf 1962.

Literatur

- Bibliographien*: Leopold Janauschek, Bibliographia Bernardiana, Wien 1891 = Hildesheim 1955 (2701 Titel). – Jean de la Croix Bouton, Bibliographie bernardine 1891–1957, Paris 1958 (1072 Titel). – Eugène Manning, Bibliographie bernardine 1957–1970, Rochefort 1972 (476 Titel).
- 30 *Forschungsberichte*: Jean Leclercq, Les études bernardines en 1963: Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie médiévale 5 (1963) 121–128. – Ders., S. Bernard parmi nous. Dix années d'études bernardines: CCist 36 (1974) 3–23. – Ders., Douze années d'études bernardines: Bulletin de philosophie médiévale 18 (1977) 60–68. – K. Spahr, Festgabe u. Festgaben zum Bernhardsjubiläum: CistC 61 (1954) 43–52. 108–115; 62 (1955) 35–48. 84–94.
- 35 *Allgemeines*: Bernard de Clairvaux, ed. Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, Paris 1953. – Guide de lecture pour S. Bernard: VS 102 (1960) 440–447. – Jean Leclercq, S. Bernard et l'esprit cistercien, Paris ²1975. – Ders., Allg. Einl. zur Edizione italiana delle opere di San Bernardo, Mailand, I 1979. – Piero Zerbi, Bernardo di Chiaravalle: BSS 3 (1962) 3–16.
- Sammelbände über Wirken u. Lehren*: Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq, Washington, D. C. 1973. – Studi su San Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario dell'canonizzazione. Convegno internazionale, Certosa di Firenze 6. – 9. novembre 1974, Rom 1975.
- Biographisches*: Adriaan H. Bredero, Études sur la Vita prima de S. Bernard, 1961/62 (ASOC 17/18). – Jean Leclercq, Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques, Paris 1976. – Ders., Aggressivité et répression chez Bernard de Clairvaux: RHS 52 (1976) 155–172. – Elphège Vacandard, Vie de S. Bernard, Paris 1895 (klassische Biographie; nur diese Erstausg. enthält Tafeln mit datierten Itinerarien u. einer Chronologie der Briefe) ²1927; dt.: Das Leben des hl. Bernhard, Mainz 1897/98.
- Textfragen u. Literarisches*: Jean Leclercq, Études sur S. Bernard et le texte de ses écrits, 1953 (ASOC 9, fasc. 1–2). – Ders., Recueil d'études sur S. Bernard, 4 Bde., Rom 1962–1977.
- 50 *Theologie*: Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny 2.–9. juillet 1972, Paris 1975 (Colloques Internationaux Du Centre National de la Recherche Scientifique 546). – Albéric Altermatt, Bernhard v. Clairvaux. Sein Gottesbild im 5. Buch des Traktates de consideratione: CistC 77 (1970) 101–123. – S. Bernard theologien. Actes du congrès de Dijon 15.–19. septembre 1953, 1953 (ASOC 9, fasc. 3–4). – 55 Bernardo di Chiaravalle: Dizionario degli Istituti di Perfezione 1 (Rom 1974) 1394–1396 (monasti-

- sches u. rel. Leben, mit Speziallit.). – Jacques Blampain, Langage mystique, expression du désir: CCist 36 (1974) 46–58. 226–247. – Denis Farkasfalvy, L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de S. Bernard, 1964 (StAns 53). – Étienne Gilson, La théologie mystique de S. Bernard, Paris 1934 ²1947; dt.: Die Mystik des hl. Bernhard v. Clairvaux, Paderborn 1936 ³1954. – Wilhelm Hiss, Die Anthropologie Bernhards v. Clairvaux, Berlin 1964. – The Imitation of Christ and the Sacraments in the Teaching of S. Bernard: CistS 9 (1974) 36–54. – Bernard Jacqueline, Episcopat et papauté chez Bernard de Clairvaux, ed. H. Jacqueline, Ste. Marguerite d'Elle 1975. – Erich Kleineidam, Ursprung u. Gegenstand der Theol. bei Bernhard v. Clairvaux: Dienst der Vermittlung. FS zum 25jährigen Bestehen des phil.–theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt, 1977 (EThSt 37) 221–248. – Ders., Wissen, Wiss. u. Theol. bei Bernhard v. Clairvaux: Bernhard v. Clairvaux, Mönch u. Mystiker, hg. v. Josef Lortz, 1955 (VIEG 6) 128–167. – Jean Leclercq, L'attitude spirituelle de S. Bernard devant la guerre: CCist 36 (1974) 195–225. – Ders., S. Bernard on the Church: DR 85 (1967) 274–295. – Ders., L'expérience mystique d'après S. Bernard de Clairvaux: StMiss 26 (1977) 59–72. – Bernhard Stoeckle, Amor carnis – abusus amoris. Das Verständnis v. der Konkupiszenz bei Bernhard v. Clairvaux: Analecta monastica 7 (1965) 15 (StAns 54) 147–174. – Emero S. Stegman Jr., The Language of Asceticism in St. Bernard of Clairvaux's Sermones super Cantica Canticorum. Univ. Microfilms, Ann Arbor, Mich. 1973.

Nachleben: Hedwig Bach, Bernhard v. Clairvaux u. Martin Luther: EuA 46 (1970) 347–351. 453–459; 47 (1971) 36–43. 121–125. 193–196. – Adriaan H. Bredero, Bernhard v. Clairvaux im Widerstreit der Historie, Wiesbaden 1966. – Jean Leclercq, S. Bernard et l'esprit cistercien (s.o.), 109–145. – Josef Lortz, Einl. zu ders. (Hg.), Bernhard v. Clairvaux, Mönch u. Mystiker, 1955 (VIEG 6) IX–LVI. – Roland Mousnier, S. Bernard and Luther: ABenR 14 (1963) 448–462. – Willibrord van Rijnsoever, Bernard en Luther. Over onze Vrijheid in Christus: COCR 23 (1961) 16–41. – Paul Tillich, A History of Christian Thought, New York 1968, 172–175; dt.: GW I. Vorl. über die Gesch. des christl. Denkens, Stuttgart 1971, 187–189.

Jean Leclercq

Berthold von Regensburg

1. Leben 2. Werk 3. Nachwirkung

1. Leben

Berthold von Regensburg ist – vermutlich in dieser Stadt – um 1210 geboren und nach dem übereinstimmenden Zeugnis mehrerer Nekrologien wie seines Grabsteins *anno Domini MCCLXXII. XIX Kal. Jan.* [14. 12. 1272], nach anderen, minder verlässlichen Quellen *anno 1272 in festo s. Lucie* (13. 12. 1272) daselbst gestorben und begraben.

Über Bertholds Herkunft und Familiennamen ist nichts bekannt, von seiner Verwandtschaft allein eine Schwester Elisabeth (gest. 1292), verheiratet mit Merclin Sachs, nachgewiesen. Bertholds frühe Jahre liegen ebenfalls im Dunkel. Etwa 1226 wird er zu Regensburg in den dort seit 1221 ansässigen, 1226 zu dauernder Niederlassung bestätigten Franziskanerorden eingetreten sein und nach dem Noviziat seine höheren theologischen Studien etwa zwischen 1230 und 1235 wahrscheinlich am Magdeburger *Studium provinciale* der Minoriten getrieben haben, worauf sowohl eine Anspielung auf das Udo-Mirakel als auch seine intensive Benutzung der berühmten Realenzyklopädie *De proprietatibus rerum* (beste Ausg. Frankfurt/M. 1601, unveränderter Nachdr. 1964) des Franziskaners Bartholomaeus Anglicus, seit 1231 Lehrer an der 1228 begründeten Studienanstalt, schließen läßt. Augsburger Chronisten, deren Nachricht durchaus auf ältere Quellen zurückgehen kann, behaupten im 15. Jh., Berthold habe 1240 in ihrer Stadt gepredigt. Sichere Zeugnisse seines Wirkens setzen mit dem Jahre 1246 ein: Berthold wird mit der Visitation des Regensburger Frauenstifts Niedermünster betraut, an der neben anderen auch sein Mitbruder →David von Augsburg beteiligt ist, der bei anderen Gelegenheiten als Bertholds *socius* (Sekretär) bezeichnet wird. Dies, wie auch die Überschrift *Bruder Berthold der leesmeister* auf fol. 100 der Hs. 955 der Stiftsbibliothek St. Gallen (15. Jh.), macht die Vermutung, Berthold sei – wie wohl nach der Gepflogenheit der frühen →Franziskaner nie ausdrücklich so bezeichnet – in seinen jüngeren Jahren (zwischen 1235 und 1240) zunächst *lector* der Minoriten gewesen, wahrscheinlich. Doch bald muß das Predigtamt ihn ganz in Anspruch genommen haben. Schon seit 1250 rühmen Zeitgenossen (unter diesen als bester Gewährsmann Hermann von Altaich) ihn als einen gewaltigen und vielerorts bekannten Redner. In den folgenden Jahren ist Berthold weit im Reich herumgekommen, die Quellen nennen – nach dem Brauch der Zeit übertreibend und bald mit mancherlei Wundergeschichten untermischt – zwischen 40 000 und 200 000 Hörer seiner oft im Freien gehaltenen Predigten und melden verschiedene Fälle, in denen er sich als Schlichter bei Streitigkeiten des Adels verdient macht. Das Itinerar läßt sich, hält man ungewisse und nicht datierte Berichte fern, nur in Umrissen erstellen. Im November 1253 predigt Berthold in Landshut, 1254 und wieder 1255 in Speyer, 1255 in Colmar, Konstanz, Thur-