



HELMUT FLACHENECKER*
Institut für Geschichte
Philosophische Fakultät
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Am Hubland
D-97074 Würzburg
Germany
helmut.flachenecker@uni-wuerzburg.de

KOMMUNIKATION DER IDEEN: DAS IDEAL DER HINGABE DES EIGENEN LEBENS FÜR ANDERE IM DEUTSCHEN ORDEN

KEYWORDS

history; the Middle Ages; military orders; cultural history; Teutonic Order; martyrdom; monastical ascetism; Peter von Dusburg

ABSTRACT

Communication of Ideas in the Teutonic Order: The Ideal of Sacrificing One's Life for Others

In the monastic rules of the Teutonic Order, the founding history and the central purpose of the Order are brought together. Within the community, the brotherhood of priests had to encourage the knight brothers, who actively fought for the defense of Christendom, in following the example of the suffering Christ, which was a central facet in their self-image. The model for the active struggle was prefigured in the Old Testament narratives on the succession of Abraham. Further examples can be found in Moses and Joshua as well as King David. A 'new knighthood' (*nuwe ritterschaft*) will continue this battle to drive away the Gentiles from the Holy Land. This knighthood were the new Maccabees who, as monks and knights, had to fight for the native land of Christ.

This 'new battle' (*bellum novum*) was based on Christian virtues: Therefore, Peter von Dusburg gives a detailed symbolic re-interpretation of military weapons in his Chronicle: The *milites* and *bellatores* of the Teutonic Order have to defeat the enemies of the faith. For the necessary fight, they should prepare themselves by means of secular and spiritual exercises. The synopsis of the connection of the secular struggle against the

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0768-0294>



heathen with that of the spiritual fight against evil in general, which was supposed to take place within the individual fighter, likely prevented a stronger emphasis on martyrdom in the normative texts of the Teutonic Order. Although the Teutonic Order respected the idea of martyrdom, the monk-knights had a second area of responsibility in the way of hospitality.

In den Regelhandschriften des Deutschen Ordens aus dem 14. Jahrhundert wird die Gründungsgeschichte und der vom göttlichen Willen sanktionierte Ordenszweck in den Mittelpunkt gerückt: *So man abir striten sal so sullen si [die Priesterbrüder – H. F.] sy [die Ritterbrüder – H. F.] stercken zcu deme strite vnd manen sy daz got auch den tot durch si leit an dem cruce. Also sullen sy bewarn vnd behuten beide dy gesunden vnd dy sichen vnd suln allen iren dinst vollenbrenigin in eynen sempften geiste.*¹ Die Priesterbrüder sollen also die Ritterbrüder, die für die Verteidigung der Christenheit aktiv kämpften, ermuntern, dem Beispiel des leidenden Christus nachzufolgen. Ihre Hauptaufgabe bestehe im Schutz von Gesunden wie Kranken, die Auseinandersetzung mit Nichtchristen wird nicht explizit angesprochen. Die Nachahmung der *Passio Christi* wird vielmehr als entscheidendes Movens für die Erfüllung der Ordensregeln in den Mittelpunkt gestellt und zwar sowohl im aktiven Schutz nach außen wie in der Hospitalität im Inneren der christlichen Gemeinschaft. Hier wird die anfängliche Aufgabenstellung, ein Hospital für Sieche und Kranke, aus der Notsituation der Belagerung von Akkon geboren, zu unterhalten, ausdrücklich angesprochen und mit dem Kampf gegen Heiden verwoben. Die Hospitalität sollte nach den Regeln der Johanniter, der aktive Kampf gegen die Heiden mit Übernahme der Templerregel bestritten werden. Das Vorbild für den aktiven Kampf sucht der dem Zitat folgende Text bevorzugt im Alten Testament, in der Nachfolge von Abraham, der ebenfalls mit seinen Männern für die Freilassung seines Neffen Lot (Genesis 14, 14–17) gestritten habe. Weitere Beispiele seien bei Moses und Josuas sowie bei König David zu finden. Immer habe das Volk Gottes sich verteidigen und gleichzeitig um den Erwerb Jerusalems streiten müssen. Die Schutztruppe Davids (*sumeliche lude vnder sime gesinde*)² wandelt sich in der Gegenwart und entspricht nun einer neuen For-

¹ Wien, Deutschordens-Zentralarchiv (weiterhin als: DOZA), Hs. 705, unfoliiert: *Diz ist wie vnd von weme vnd wenne sich erhaben hat der ordin des duschen huses des spitalis sent marien czu ierusalem*; Wien, DOZA, Hs. 701, unfoliiert, fol. 16r–20v: *Dit ist wie sich irhaben hat der orden des duschen huses*. Auch in Wien, DOZA, Hs. 704, fol. 1r–3v (unfoliiert). Zum Gründungsbericht siehe Gabriela Wiechert, “Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel”, in *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hrsg. v. Zenon H. Nowak, *Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica VII* (Toruń: Wydawnictwo UMK, 1993), 131–146, hier 136–141.

² Wien, DOZA, Hs. 701, fol. 19r.

mation: Denn der hl. Johannes habe die Ritter Christi (*nuwe ritterschaft*) auf einer Leiter vom Himmel herabkommen sehen. Diese 'neue Ritterschaft' sollte nun den alttestamentlichen Kampf fortsetzen, es galt erneut für den Glauben die Waffen zu erheben und die Heiden aus dem Heiligen Land zu vertreiben. Sie waren die neuen Makkabäer, die nun, als Mönche wie als Ritter, für die Heimat Christi zu streiten hatten. Dahinter stand auch eine letztendliche Siegesverheißung, sofern sie mit reinen Herzen kämpften.³ Darin sah *der heilige ritterliche orden des spitalis sente marien van den duschen huse* seine Hauptaufgabe, die, tagespolitisch motiviert, vom staufischen Hause unterstützt wurde. Denn Friedrich II. selbst definierte sich in seiner Eigenschaft als König von Jerusalem als Nachfolger Davids – und der Deutsche Orden bewertete sich selbst als jene Gruppe, die auch den Kaiser vor den Ungläubigen schützen müsste. Dies sei nicht ihre ausschließliche Aufgabe, aber im Notfall müsste der Orden auf Seiten des Kaisers stehen.⁴

Der Verweis auf die Makkabäer, der sich zuvor schon bei den Templern findet, wurde im Übrigen nicht nur in diesem normativen Ordentext ausführlich dargelegt.⁵ Andeutungen können sich auch in vereinzelt regionalen Schenkungsurkunden einfließen. Als Graf Wernhard II. von Leonberg im Oktober 1278 dem Orden das Patronatsrecht über die Kirche von Gangkofen übertrug, tat er das, weil er die *fratres domus Thevtunice* als *novi quidam Machabei* vorstellte, die ihre Seele für ihre Brüder einsetzten (*animas pro fratribus ponere non formidant*).⁶

³ Wien, DOZA, Hs. 701, fol. 19r–v: [...] *rittere die da heizet machabet wie sterckliche die durch ire vnd vme den gelouben strieden mit den heiden die si twingen wolden dat si godes verlougenten vnde mit siner helpe si so gar vberwunden vnd vertilgeten, dat si die heiligen stede wider gereinigden, die si hat den geumreint vnd den vride wider macheten in dem lande*. Vgl. Ernst-Dieter Hehl, "Vom 'Dulder' zum 'Kämpfer'. Erweiterung des Märtyrergedankens durch Krieg (11. und 12. Jahrhundert)?" in *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, hrsg. v. Gordon Blennemann und Klaus Herbers, Beiträge zur Hagiographie 14 (Stuttgart: Steiner, 2014), 195–210, hier 208.

⁴ Wiechert, "Die Spiritualität des Deutschen Ordens," 136. Das Jerusalem Manifest siehe in MGH: *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCXCVIII usque ad a. MCCLXXII (1198–1272)*, hrsg. v. Ludwig Weiland (Hannover: Hahn, 1896), 162–167, hier 166; Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II.* (Berlin: Bondi 1927/1931 (Neudr.: Stuttgart: Klett-Cotta, *1993)), 185–186.

⁵ Zu den Makkabäern bei den Templern als Vorbilder siehe Joachim Rother, *Das Martyrium im Templerorden. Eine Studie zur historisch-theologischen Relevanz des Opfertodes im geistlichen Ritterorden der Templer*, Bamberger Historische Studien 16 (Bamberg: University of Bamberg Press, 2017), 292–321. Ferner Jean Dunbabin, „The Macabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries“, in *The Bible in the Medieval World*, hrsg. v. Katherine Walsh (Oxford: Blackwell, 1985), 31–41; Helen Nicholson und David Nicolle, *God's Warriors, Crusaders, Saracens and the Battle for Jerusalem* (Oxford: Osprey, 2005).

⁶ München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Deutscher Orden Kommende Gangkofen Archivalien 5–3, fol. 6r (7. Oktober 1278).

Die Urkunde ist kopiaal überliefert, mögliche weitere Hinweise, wie bei Originalen bisweilen möglich, entfallen hier. Graf Wernhard starb 1283/1284 und ließ sich in der Kirche seiner Kommendengründung begraben. Die spärliche Literatur lässt keine Aussagen zu, ob Wernhard oder ein anderer Leonberger auf Kreuzzug gegangen ist bzw. dem Orden eintrat, um damit die Makkabäer-Tradition kennengelernt zu haben.⁷

Interessant bleibt, dass die Makkabäerbücher eine ganz spezifische Aufgabe in den Texten zum Heidenkampf erfüllten. Sie wurden immer dann zitiert, wenn ein christliches Heer gegen pagane Völker zog, sei es während der frühmittelalterlichen Sachsenkriege oder während der Kämpfe gegen die Slawen.⁸ Der Deutsche Orden hat hier – und damit in einer älteren Tradition gründend – einen für sein Selbstverständnis günstigen Text genutzt, zugleich kann er mit der Betonung auf die alttestamentlichen Kämpfer auch seine spirituell-monastische Basis betonen, denn vor jedem Kriegszug fasteten und beteten die Vorgänger. Daher heißt es in 1 Makkabäer 3, 19: „Denn der Sieg im Kampf kommt vom Himmel und wird nicht durch eine hohe Zahl der Krieger errungen“.⁹ Diese von Gott in besonderer Weise geheiligten Kämpfer der Makkabäer waren für den Orden das exakte Vorbild bei seinem Kampf im Hl. Land, wo er, zahlenmäßig in der Minderheit, einer gewaltigen Schar von Heiden gegenüberstand. Statt der Seleukiden, welche die Makkabäer bekämpften, waren es die Sarazenen, die vor den Rittermönchen standen, und später die Preußen.¹⁰ Das *sacrificium* (Vulgata) der sieben Brüder und ihre Mutter, die für Jahwe in den Tod gingen (2 Makkabäer 7), dürfte die Diskussion um ein Martyrium akzentuiert haben. Die Inanspruchnahme der Makkabäer als Vorläufer und Vorbild findet sich, wenig überraschend, auch bei den Templern.¹¹

In den päpstlichen Vorstellungen vom Sinn der Kreuzzüge (besonders unter Papst Innocenz III., pont. 1198–1216), die von zahlreichen Predigern zu Beginn des 13. Jahrhunderts verbreitet wurden, wird immer ein Zusammenhang zwischen dem aktiven Kampf der *milites* mit der betenden Christenheit zu Hause hergestellt, gemäß der alttestamentlichen Geschichte vom betenden Moses und den

⁷ Franz Tyroller, „Die Herren und Grafen von Altendorf und Leonberg“, *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 14 (1943/1944): 63–127, hier 80, 117–118 (Regesten 113, 114, 121a).

⁸ Alden Jencks, „Maccabees on the Baltic: The Biblical Apologia of the Teutonic Order“ (PhD Diss., University of Washington, 1989), 111, 187–266.

⁹ *Non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est*. M. Cecilia Gaposchkin, *Invisible Weapons. Liturgy and the Making of Crusade Ideology* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2017), 42.

¹⁰ Nicholas Morton, „The Defence of the Holy Land and the Memory of the Maccabees“, *Journal of Medieval History* 36 (2010): 275–293, hier 289–291.

¹¹ Rother, *Das Martyrium im Templerorden*, 292–321.

kämpfenden Israeliten gegen die Amalekiter (Exodus 17).¹² Alle Christen waren somit in den Heidenkampf in unterschiedlicher Weise involviert. Letzterer wurde in Parallele gegen jenen unsichtbaren Feind, den Teufel, gestellt, der nur mit Gebet und Fasten gewonnen werden würde. Der Erfolg im aktiven Kampf gegen die sichtbaren Feinde konnte nur erfolgreich sein, wenn die Kämpfer auch innerlich gefestigt, d.h. sündenfrei, in die Auseinandersetzung gingen. Somit hat der Heidenkampf für den Einzelnen auch eine büßende Komponente, über die er zur christlichen Tugend und inneren Frieden bzw. Gerechtigkeit kommen sollte, zugleich wirkte sich sein Verhalten auf den Zustand der gesamten *Christianitas* aus. Im negativen Fall führte die Sündhaftigkeit der Kämpfer zur Niederlage, die nicht nur sie persönlich, sondern letztlich die ganze Christenheit betraf.¹³ Dies konnte auch durch den Schlachtentod nicht ausgeglichen werden. Nicht jeder Tod war somit mit einem Opfer für Christus gleichzusetzen.

Daher stellt sich in diesem Zusammenhang auch die grundsätzliche Frage nach dem Umgang mit den Idealen eines blutigen wie geistigen Opfers.¹⁴ In letzterem Falle fordert Gott nicht ein Blutopfer, sondern die Rechtschaffenheit des Menschen ein, der durch Askese, Gebet und Nächstenliebe seinen Vorschriften *in eynen sempften geiste* nachfolgen solle. Solche Ideen finden sich im Alten wie im Neuen Testament. Damit würde der Deutsche Orden beiden Opferidealen nachfolgen, dem geistigen Opfer bei seinen Priesterbrüdern wie auch einem Blutopfer bei seinen Ritterbrüdern. Hinzu kommt die betende Unterstützung der Brüder in den Ordensniederlassungen in Mitteleuropa, die nicht am unmittelbaren Kampfesgeschehen teilnehmen konnten. Damit wäre ein religiös-liturgisches Band um alle Niederlassungen des Deutschen Ordens, anfänglich im Heiligen Land wie später in Preußen, im mittelalterlichen Reich wie im Mittelmeerraum gespannt. Die Balleien im Reich hätten damit nicht nur die bisher dominant ins Auge gefasste wirtschaftliche Bereitstellung von Ressourcen als Aufgabe besessen, sondern auch eine spirituelle, betende Funktion.

Mit der Ordensgründung stand auch das eschatologisch aufgefasste Ziel Jerusalem als Ort des Wirkens Christi und seiner Apostel bzw. der ersten christlichen Gemeinde im Mittelpunkt. Der heilige Ort sollte auf zwei Wegen – kämpferisch wie auch spirituell – erobert werden. Der Einsatz der *milites Christi* hatte stets ein helfendes Pendant bei den *fratres hospitalis*. Zu erinnern ist dabei daran, dass

¹² Siehe etwa die Darstellung in der Wiener Weltchronik aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Nr. 2766, fol. 53r.

¹³ Gaposchkin, *Invisible Weapons*, 42–43, 210–211. Prediger waren u.a. Humbert von Romans OP († 1277), Kardinal Jacques de Vitry († 1240), der päpstliche Legat und Kardinal John d'Abbeville († 1237) u.a.m.

¹⁴ Arnold Angenendt, "Das Geistige Opfer," in *Vom Blutzugehen zum Glaubenszeugen?*, 289–306.

der Orden in seiner Frühgeschichte zunächst eine Entwicklung, von der Hospitalität zum kriegerischen Kampf, beschritten hat, um schließlich beide Ziele in seinen Ordensregeln zu vereinigen. Dies nimmt die zitierte Gründungslegende auf, indem sie den Anhängern der neuen Ritterschaft eine überbordende Liebe (*vbervluzige minne*) sowohl für die Pilger und Kranken als auch für den Kampf um die 'Reinigung' des Heiligen Landes konstatierte.¹⁵ Diese 'überbordende Liebe' hat ihre notwendige Grundlage in der inneren Verfasstheit der Kämpfer. Nur jener Kampf konnte gerecht sein, der auch in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes erfolgt; dies erforderte beim *miles* die persönliche Askese in der Nachahmung der *passio Christi*.

Ob und inwieweit in diesen Ordensüberlegungen dabei die ursprünglich für die Templer verfasste Schrift des Zisterziensers Bernhard von Clairvaux, *Liber ad milites templi de laude novae militiae* (um 1128), eine entscheidende Rolle gespielt hat, bleibt offen, wurde aber von Kaspar Elm wegen der geringen Überlieferung der Schrift Bernhards bezweifelt.¹⁶ Die Templer verwirklichten den göttlichen Heilsplan, indem sie Jerusalem („Zion, unsere befestigte Stadt“) mit ihrer „starken Hand“ verteidigten, wie es Bernhard formulierte.¹⁷ In *De Laude* spielt der Martyriumsgedanke eine entscheidende Rolle, die den Rittern der Templer zugeordnet war. Der Schutz des Leibes sei durch die eiserne Schutzkleidung, jener der Seele durch den unbedingten Glauben gesichert. Deshalb können die Ritter im Kampf bis zum Tod gehen, denn sie haben im Vertrauen auf Christus keine Angst und geben unerschrocken ihr Leben für ihn hin: *Quam beati moriuntur martyres in proelio!*¹⁸

Es wäre höchst ehrenvoll, wenn sie in einer radikalen Nachahmung Christi im Kampf gegen die Antichristen ihr Leben lassen würden. Diese neuen Märtyrer suchten das Martyrium im aktiven Kampf gegen Heiden und Ketzer, während die Märtyrer der alten Kirche mehr oder weniger passiv vor dieser Entscheidung standen. Allerdings mussten die Ritter vor dem Kampf ihre Sünden bekannt haben, um jene bereits angedeutete innere Verfasstheit zu besitzen.¹⁹ Der *miles Christi*

¹⁵ Wien, DOZA, Hs. 701, fol. 20r.

¹⁶ "Liber ad milites templi de laude novae militiae," in Bernhard von Clairvaux, *Gesammelte Werke lateinisch/deutsch*, hrsg. v. Gerhard B. Winkler (Innsbruck: Tyrolia, 1990), Bd. 1, 257–321; Kaspar Elm, "Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme," in *Die Spiritualität der Ritterorden*, 7–44, hier 13.

¹⁷ Josef Fleckenstein, "Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift 'De laude novae militiae' Bernhards von Clairvaux," in *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hrsg. v. Josef Fleckenstein und Manfred Hartmann, Vorträge und Forschungen XXVI (Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1980), 9–22.

¹⁸ "Liber," hrsg. v. Winkler, 272.

¹⁹ Helen Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders 1128–1291* (Leicester: University Press, 1993), 23.

kämpft gegen das teuflische Böse im Generellen, die 'normalen' Laienritter töten Menschen zum eigenen Vorteil.

Bekanntlich hatte der Deutsche Orden keinen charismatischen, spirituellen Gründer. Deshalb mussten Rückgriffe auf andere alttestamentarische Figuren wie auch auf den Zisterzienser Bernhard gewagt werden, um sich eine eigene Identitätsgrundlage zu geben. Zugleich aber haben die Ordensherren den bei Bernhard und den Zisterziensern verwurzelten Biblizismus, zumindest indirekt, übernommen, der sich so nicht in der Templerregel wiederfindet.²⁰ Inwieweit die vorgestellten Texte bei den Ritterbrüdern rezipiert wurden, was wohl nur mündlich geschehen sein könnte, bleibt aufgrund der eingeschränkten Lesekenntnis der Ritter nach wie vor offen.²¹

In der vorgestellten Gründungslegende des Deutschen Ordens fehlt zudem ein entscheidendes Wort, das Wort 'Martyrium'. Die neuen Ritter kämpfen für Gott, sie sollen *vertilgent die veinde des geloben mit einer starken hant*.²² Sie wollten die Verschmähungen Gottes und seines Kreuzes rächen (*wande si gelobet dat si godes versmenisse vnd sines cruces wolle rechen*).²³ Aber die Ehre, durch die Hingabe des eigenen Lebens im gerechten Krieg die Palme der Märtyrer zu erreichen, erwähnt der Text nicht explizit. Stattdessen werden im ersten Regelparagraphen die monastischen Gelübde von Keuschheit, Gehorsam und Armut betont, die den Mönchs-Ritter auszeichnen sollen.²⁴ Weiterhin legt die Regel Wert auf die Messen für die Toten, was für die Rittermönche, die im Kampf ihr Leben riskierten, eine erhebliche Bedeutung gehabt haben dürfte.²⁵ Die Messe vor der Schlacht, wie auch die ebenfalls zuvor erfolgte Beichte und Kommunion gehörten u.a. zu den wichtigen Formen der Schlachtenliturgie.²⁶ Damit kommt die Liturgie der Ritterorden in den Vordergrund, die im Allgemeinen augustinisch beeinflusst war. Allerdings

²⁰ Der "Cistercian Biblicism" wird betont bei Jencks, *Maccabees*, 85, 91–95. Ob die Marienverehrung des Deutschen Ordens auch von Bernhard angeregt wurde, wie ebd., 100 meint, wäre noch näher zu überprüfen.

²¹ Dieter J. Weiß, "Spiritual Life in the Teutonic Order," in *La commanderie: institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*, hrsg. v. Anthony Luttrell und Léon Pressouyre (Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 2002), 159–173, hier 160.

²² Wien, DOZA, Hs. 701, fol. 20r.

²³ Wien, DOZA, Hs. 701, fol. 18r.

²⁴ Regel Nr. 1: *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hrsg. v. Max Perlbach (Halle: M. Niemeyer, 1890 (Neudr.: Hansebooks, 2016)), 29; Jencks, *Maccabees*, 99.

²⁵ Regel Nr. 10: *Die Statuten*, hrsg. v. Perlbach, 36–38. Zu Totenmessen, Memoria und Nekrologen siehe Annete Löffler, "Der Umgang mit dem Tod im Deutschen Orden," in *Globale und Regionale Aspekte in der Entwicklung des Deutschen Ordens*, hrsg. v. Udo Arnold, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 82 (Weimar: VDG, 2019), 1–27.

²⁶ Regel Nr. 10: *Die Statuten*, hrsg. v. Perlbach, 36–38; Jencks, *Maccabees*, 102; Gaposchkin, *Invisible Weapons*, 99–102.

dürfte das Wissen der Ritterbrüder von Liturgie gering gewesen sein. Aufgrund der normativen Texte sollten sie das *Pater Noster*, *Credo*, *Ave Maria* sowie die Lesung der Hl. Schrift beim Essen kennen.²⁷ Weitere Forschungen sind hier noch von Nöten.

Wie auch immer, Bernhards Überlegungen für eine Verbindung zwischen Ordensleben und einem davon geprägten Kriegsleben blieben insgesamt nicht folgenlos. Jacques de Vitry, der sich auf Bernhard stützte, beschrieb das Leben, für Arme und Kranke da zu sein (*infirmorum immunditia et fetorum molestia*), als so entbehrungsreich, dass es durchaus mit dem Märtyrertod zu vergleichen sei.²⁸ Vitry unterscheidet daher ein spirituelles von einem physischen Martyrium. Damit waren beide Wege, solche der Barmherzigkeit wie solche des militärischen Kampfes, vergleich- und kombinierbar. So war es für die Regel wie für die Statuten des Deutschen Ordens zentral, hier eine Verbindung zu suchen und diese zu stärken.

In seiner Predigt an die Kreuzfahrer verband Jacques den Kreuzzug und das mögliche Martyrium ebenfalls mit einer vorherigen, tief empfundenen Reue begangener Sünden. Nur jene, die in tiefster Zerknirschung ihre Sünden bekennen, könnten als wahre Märtyrer anerkannt werden, alle anderen, die zu dieser inneren Reinigung nicht bereit waren, konnten im Schlachtentod keine entsprechende Vergebung erwarten.²⁹ Somit war das Martyrium eng an die individuelle Einsicht der persönlichen Schuldhaftigkeit gebunden. Ein Martyrium im Kampf war nur unter bestimmten Voraussetzungen ein eben solches. Dies erklärt, warum das Martyrium weder bei Vitrys *Historia Occidentalis* noch bei deren Hauptquelle, dem *Chronicon* des Wilhelm von Tyrus, eine große Rolle spielt. Die geistig-spirituelle

²⁷ Cristina Dondi, "The Liturgies of the Religious Military Orders," in *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, hrsg. v. Uwe Michael Lang (Chicago: Hillenbrand Books, 2009), 143–158; Kristjan Toomaspoeg, "La spiritualité des ordres religieux-militaires du Moyen Âge: l'état de la recherche," in *Cister e as Ordens Militares na Idade Média: Guerra, Igreja e Vida Religiosa*, hrsg. v. José Albuquerque Carreiras and Carlos de Ayala Martínez (Tomar: Associação portuguesa de Cister, 2015), 23–45, hier 31.

²⁸ John Frederick Hinnebusch, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Spicilegium Friburgense 17 (Fribourg: University Press, 1971), 148.

²⁹ Jacques de Vitry, "Sermo II," in *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, hrsg. und übers. v. Christoph T. Maier (Cambridge: University Press, 2000), 112–113; *Unde et cruce signati qui vere contriti et confessi ad Dei servitium accinguntur, dum in Christi servitio moriuntur, vere martires reputantur, liberati a peccatis venialibus simul et mortalibus, ab omni penitentia sibi iniuncta, absoluti a pena peccatorum in hoc seculo, a pena purgatorii in alio, securi a tormentis gehenne, gloria et honore coronandi in eterna beatitudine*. Miikka Tamminen, "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*, hrsg. v. Christian Krötzel und Katarina Mustakallio, *The History of Daily Life* 2 (Turnhout: Brepols, 2011), 293–314, hier 297.

Einstellung der einzelnen Kreuzesritter war letztlich nicht eruierbar, deshalb blieb immer der Verdacht, dass sie aus nichtreligiösen Gründen gekämpft und dabei den Tod gefunden hätten. Ein hohes moralisches Ethos sowie religiöse Lauterkeit sind schwer nachweisbare Kategorien.³⁰

Martyrium als Form intensivsten Leidens findet sich auch in einer Franziskuslegende, die sich in Beständen des Deutschen Ordens erhalten hat. Die spirituelle Brücke zu diesem Bettelorden mag überraschen, lässt sich aber in einigen Handschriften nachweisen. Eine mögliche Brücke wäre die Kreuzzugspredigt der Minderbrüder im Allgemeinen, die eine Nähe zu den Ritterorden ermöglichte. Franziskanische *Sermones*, u.a. einige von Bonaventura, haben sich in einer vatikanischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert erhalten, die sich ursprünglich, zumindest zeitweise, in der Deutschordenskommande Speyer befand, worauf ein entsprechender – zeitlich später anzusetzender – Besitzvermerk hinweist: *Ad librariam Spirensis domus [Ordinis – H. F.] Theutonicorum*.³¹ Die *Sermones* zeigen keinerlei Beziehungen zu den spezifischen Ordensheiligen Georg und Elisabeth, dafür sind Antonius und Franziskus prominent vertreten. Es stellt sich die Frage, ob diese Handschrift überhaupt im Gebrauch der Ordenspriester war.

Ferner hat sich eine sechs Lektionen umfassende Franziskusliturgie, aufgezeichnet um 1300, in einem Breviarium erhalten. Dieses erhält u. a. ein Kalendar, eine Allerheiligenlitanei – beides mit Hinweisen auf den Deutschen Orden – sowie ein *Proprium de sanctis*, in dem sich die *Legenda liturgica* des Franz wiederfindet.³²

³⁰ Tamminen, "Who Deserves the Crown of Martyrdom," 300–301, 313.

³¹ Aleksander Horowski, "Sermoni dei Francescani tra i libri dei Cavalieri Teutonici di Spira. Il Codici Palatino Latino 467 della Biblioteca Apostolica Vaticana," in *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per lottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, hrsg. v. Aleksander Horowski, Bibliotheca seraphico-cappuccina 104 (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2016), 151–169. Unter den *Sermones* zu Heiligenfesten finden sich solche für Antonius und Franziskus, nicht aber für Georg und Elisabeth. Franziskanische und auch dominikanische Strömungen finden sich in deutschsprachigen Texten, wie etwa einem *Passional*, aus dem thüringischen Raum, aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, welche Ordenspriester nach 1300 in Preußen bei der Predigtvorbereitung helfen sollten. Unter den Heiligen werden dabei Franz und Dominikus breiter dargestellt als Benedikt und Bernhard, vgl. Arno Mentzel-Reuters, „Gote, Marien und dem meistir': der Deutsche Orden und die Anfänge der preußischen Literaturgeschichte," in *Ostpreußen – Westpreußen – Danzig: eine historische Literaturlandschaft*, hrsg. v. Jens Stüben, Schriften des Bundesinstitutes für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 30 (Oldenburg: Oldenbourg Verlag, 2007), 137–154, hier 144–149.

³² Eine Beschreibung der Handschrift befindet sich in: *Kataloge der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*, Bd. 4, *Die Handschriften der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main III. Die mittelalterlichen Handschriften der Gruppe Manuscripta Latina*, beschrieben v. Karin Breidehorn und Gerhardt Powitz (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979), 83–86.

Sie beginnt mit dem berühmten Gebet, das in der Vigil zum Festtag des hl. Franziskus (4. Oktober) gebetet wird, das dazu auffordert, in der Nachfolge von Franz alle weltlichen Dinge zu verachten, um umso sicherer die himmlischen Wohltaten zu erreichen.³³ Im Mittelpunkt der sechs Lektionen steht dann das totale körperliche Leiden des kurz vor seinem Tod stehenden Heiligen, der in Portiunkula seine feste Gemeinschaft gefunden hatte, da dies der einzige Ort gewesen sei, von dem er niemals vertrieben wurde. Sein Leben, sein Wirken, sein Zug ins Hl. Land und das von Gott ihm nicht gewährte Martyrium spielen dabei keine Rolle, sondern vielmehr der schwere innere Kampf, den der Heilige auszufechten hatte, und der ihn zu einem kompletten Körperleiden führte.³⁴ In der Lectio 4 fragt ihn einer der Brüder, was schwerer zu erdulden sei, der schmerzhaft körperliche Verfall oder ein Martyrium? Franz antwortet, dass das Erdulden der Schwachheit eine *compensatio martyrii* sei, da sie in der Nachahmung der *molestia passionis* Christi erfolge. Wie zur Bestätigung wird in der darauffolgenden Lectio eine Passage aus der Franziskusvita des Thomas de Celano wiederholt: „Oh Märtyrer, o Märtyrer, der lachend und freudig so freiwillig Dinge auf sich nimmt, die für andere so bitter und qualvoll anzusehen sind“.³⁵ Der Verweis auf Celano enthält indirekt den Fingerzeig auf eine frühe Entstehung dieses Textes, die noch vor der Uniformierung der Franz-Biographie durch Bonaventura in den 1260er Jahren lag. Franziskus, der bekanntlich statt eines Martyriums eine Stigmatisierung erhalten hat und somit als ein zweiter leidender Christus in der Welt verehrt wurde, wird in diesem Text auch als Vorbild für die Deutschordensbrüder in seinem martyriumswürdigen Leiden angesehen. Inwieweit eine derartige Sicht im Orden verbreitet war, muss zunächst offenbleiben.

Für die Deutschordensbrüder konnte dieser liturgische Text eigentlich nur die Aussage enthalten, dass ein Martyrium im Kampfe nicht das alleinige Ziel ihres Daseins sein sollte. Auch wenn eine einzige Quelle nicht verallgemeinert werden darf und über die Nutzung derselben nichts ausgesagt werden kann, so würde sich

³³ Jacques Dalarun, „From the Historical Francis to the Francis of History,” in *The Prayed Francis. Liturgical Vita and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, hrsg. v. Marco Bartoli, Jacques Dalarun, Timothy J. Johnson und Filippo Sedda (Allegany: Franciscan Institute Publications, 2019), 1–18, hier 8–9.

³⁴ Frankfurt, Universitätsbibliothek, Ms. Lat. Oct. 3, fol. 301r–302r. Aleksander Horowski, “Testi Liturgici su San Francesco nel Secolo XIII. A Proposito del ‘Franciscus Liturgicus’ e delle ‘Fonti Liturgiche Francescane,’” *Collectanea Franciscana* 86 (2016): 291–334, Text 314–316. Dankenswerter Weise hat mich Prof. Dr. Timothy J. Johnson (Flagler College, St. Augustine, FL) auf diesen Text hingewiesen.

³⁵ Frankfurt/Main, Universitätsbibliothek, Ms. Lat. Oct. 3, fol. 301r–302r: *O martyr et martyr, qui ridens et gaudens quam libenter tolerabat, quod erat omnibus acerbissimum et gravissimum intueri!*

hier die reizvolle Frage anschließen, inwieweit der Deutsche Orden eine Liturgie des Leidens besaß? Der Sieg durch geduldige Leiden (*patientia*), wie er von anderen Märtyrern vorgelebt wurde, wird etwa auch in der Chronik Peters von Dusburg gepriesen.³⁶

Im Zentrum bei allen vorgetragenen Überlegungen steht die Frage nach der Spiritualität eines Ordens, also die Haltung einer geistlichen Kooperation zum Transzendenten und die daraus sich ergebenden Handlungsoptionen, wie sie in den Regeln festgelegt sind. Und in unserem Zusammenhang steht im Mittelpunkt: Ob zu diesen Optionen eben auch ein Martyrium gehörte oder nicht? Allerdings bestand grundsätzlich der bereits erwähnte fundamentale Unterschied zu den frühchristlichen Märtyrern: während diese passiv, also kampfflos in den Tod gingen, geschah dies bei den Kreuzfahrern im aktiv gesuchten Kampf. Ob dabei die Intentionen Letzterer rein auf Gott ausgerichtet waren, konnten die Zeitgenossen in der jeweiligen Situation kaum entscheiden, deshalb wohl auch die Forderung nach einem aufrichtigen Sündenerkenntnis zur Wahrung der inneren Tugenden. War das Verhalten der Märtyrer in der Frühen Kirche stets durch Gewaltlosigkeit gekennzeichnet, mit der sie ihr Leben für Christus hingaben, so liegt die *imitatio Christi* bei den Kreuzzugskämpfern in einem aktiven Kampf verbunden mit der Ausübung von Gewalt, deren Absicht (*intentio*) christlich positiv umgedeutet interpretiert wurde. Der Ordensritter, wenn er im Kampf gegen Heiden und Ketzer den Tod erlitt, blieb, falls er in der richtigen Gesinnung sein Leben hingab, zukünftig im Gebetsgedächtnis seiner Mitbrüder, erreichte aber nicht die öffentliche liturgische Anerkennung als Seeliger bzw. Heiliger in der Gesamtkirche.³⁷ Die Kurie wie deren Kanonisten verhielten sich zurückhaltend in dieser Frage, da ein aktives Suchen des Martyriums aus nichtchristlichen Beweggründen nicht auszuschließen war.³⁸ Papst Alexander III. argumentierte in zwei Verlautbarungen 1169 und 1180, dass der Waffengang eine geringere christliche Aufgabe sei als die Fürsorge für Arme und Kranke. Erst die Notwendigkeiten, das Hl. Land zurückzuerobern bzw. zu halten, ließ ein Umdenken bei den Päpsten einsetzen und ab

³⁶ Peter von Dusburg, *Chronik des Preussenlandes*, übers. und erläutert v. Klaus Scholz und Dieter Wojtecki, *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters* 25 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), 68, pars II, cap. 7.

³⁷ Hehl, "Vom 'Dulder' zum 'Kämpfer'", 205, 210; Tamminen, "Who Deserves the Crown of Martyrdom," 293.

³⁸ Tamminen, "Who Deserves the Crown of Martyrdom," 296; vgl. Stefan Kwiatkowski, "Die augustinerische Identität des Deutschen Ordens in Preußen," in *Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und frühen Neuzeit*, hrsg. v. Stefan Kwiatkowski und Janusz Malfek (Toruń: Wydawnictwo UMK, 1998), 63–85.

den 1190er Jahren eine positivere Bewertung des aktiven Kampfes in den Bullen erkennen.³⁹

Damit steht das vielschichtige Wesen des Martyriums in seinen variablen Formen im Mittelpunkt unserer Überlegungen: Ausgangspunkt bleibt stets, dass derjenige, der Christus nachfolgen will, auch Zeugnis für ihn ablegen müsse.⁴⁰ Aber dies sollte nicht unbedingt bedeuten, dass in jedem Falle der Einsatz des eigenen Lebens damit gemeint war. Bei Matthäus (10, 23) wird als Alternative beispielsweise die Flucht vorgeschlagen: „Wenn man euch in der einen Stadt verfolgt, so flieht in eine andere“. Kein Christ darf sich zur Hingabe seines eigenen Lebens aufdrängen. Arnold Angenendt stellt hierzu treffend fest: Jedem Christen sei es „verwehrt, sich zum Martyrium zu drängen, gar Andere mit in seinen Tod zu reißen. Das unterscheidet den Märtyrer vom religiösen Selbstmord-Attentäter“.⁴¹

Martyrium ist bereits ein Thema für die Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs: In den erhaltenen Briefen wird interessanterweise nicht vom Martyrium berichtet,⁴² während für Fulcher von Chartres, in seiner *Historia Hierosolymitana*, viele Kreuzfahrer ihr Leben für Christus hingegeben hätten und daher als Märtyrer gestorben seien.⁴³ Und in der *Gesta Francorum*, deren Verfasser ein *miles Christi* war, wird der hl. Georg als Beispiel für einen christlichen Kämpfer vorgestellt, der *a perfidis paganis pro Christi nomine feliciter martyrium suscepit*.⁴⁴ Eine mögliche Parallelität zu späteren Kreuzzügen eröffnet sich dabei: Während auf dem Ersten Kreuzzug die Bischöfe die Ritter zur Standhaftigkeit und zum Martyrium angestachelt hätten,⁴⁵ so könnten dies nun im Deutschen Orden die Priesterbrüder mit den Ritterbrüdern machen, wie es ja auch im Prolog zur Regel deutlich wird. Und der hl. Georg wurde einer der Leitheiligen des Ordens seit den 1230er Jahren, sicher in Preußen

³⁹ Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights*, 23–25.

⁴⁰ Stellen im Neuen Testament wären u.a.: Wer Christus nachfolgt, hat sich „selbst zu verleugnen und täglich sein Kreuz auf sich zu nehmen“ (Lk 9, 23); „Ihr seid Zeugen“ (Lk 24, 48); Wer Christus nachfolgen wolle, der „nehme sein Kreuz auf sich“ (Mk. 8, 34); „Und wenn ich mit dir sterben müsste, ich werde dich nie verleugnen“, sagt Petrus (Mt 26, 35); „Zeugen zu sein [...] bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8); Paulus sei „zum Diener und Zeugen“ geworden (Apg. 26, 16).

⁴¹ Angenendt, „Das Geistige Opfer“, 298. Den Unterschied zum Islam sieht Angenendt folgendermaßen, vgl. ebd. 300: „Das Christentum kennt keinen heiligen Krieg mit religiösem Martyrium; es kennt allein den ‚gerechten Krieg‘“.

⁴² *Epistolae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahre 1080–1100*, hrsg. v. Heinrich Hagenmeyer (Innsbruck: Wagnersche Universitätsbuchhandlung, 1901); zur Thematik instruktiv Hehl, „Vom ‚Dulder‘ zum ‚Kämpfer‘“, passim.

⁴³ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana*, hrsg. v. Heinrich Hagenmeyer (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1913), 117.

⁴⁴ *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, hrsg. v. Heinrich Hagenmeyer (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1890), 447, cap. XXXVI, 4.

⁴⁵ Ebd., 117–119, cap. II, 4–8.

seit dem 14. Jahrhundert. Er verkörperte das Idealbild des frommen Kämpfers für Christus und gegen das Böse.⁴⁶

Zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens gehörte die Verbindung von Mönchtum und Rittertum, Askese und Kampf. Das Ideal des Mönchs-Ritters wird bereits bei den Templern diskutiert, allerdings haben Regel, Gesetze und Statuten des Deutschen Ordens mehr den monastischen Charakter im Blick, also eher einen Mönch, der aus der Notwendigkeit des Heidenkampfes sich auch als Ritter bewähren muss.⁴⁷ Damit konnte er sich besonders zu Beginn des 14. Jahrhunderts von den verfeimten Templern abgrenzen.⁴⁸ Der Gebetseifer wird darüber hinaus in der Chronik Peter von Dusburgs von 1326 betont.⁴⁹ Deshalb sollten die dem Orden gehörenden Rüstungen und Waffen ohne jede Schmuckaccessoires sein, deshalb sollten die Ritter auch während des Kriegszugs, so lange wie es ging, monastische Gebetsformen einhalten, um eine innere Vorbereitung zu erreichen. Lediglich das Kreuz als unbedingtes Zeichen für eine radikale Christusnachfolge sollte ihr einziges Symbol nach außen hin sein. Aufgrund dieser Grundhaltung könnte ein eventuelles Martyrium im Sinne eines Lebensopfers gedeutet werden, dies wäre aber nur mit einer aufrichtigen christlichen Gesinnung möglich. Der Lohn im Himmel stand letztlich als allgegenwärtiges Ziel den Rittern wie den Mönchen vor Augen. Allerdings war es für den Orden schwer, beide Aufgaben in einer einheitlichen Ordensregel gleichgewichtig abzubilden: während in der Regel monastische Ideale überwogen, waren es in den Gewohnheiten eher die ritterlichen.⁵⁰

Mit dem Festsetzen in Preußen kam als weitere und für die Rechtfertigung entscheidende Komponente der Missionsgedanke hinzu. Peter von Dusburg be-

⁴⁶ Udo Arnold, "Georg im Deutschen Orden bis zur Regelreform im 17. Jahrhundert," in *Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindřichův Hradec): historische, kunsthistorische und theologische Beiträge*, hrsg. v. Ewald Volgger, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 57 (Marburg: N. G. Elwert, 2002), 161–171; Helen Nicholson, "Saints Venerated in the Military Orders," in *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hrsg. v. Roman Czaja und Jürgen Sarnowsky, Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica XIII (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005), 91–113.

⁴⁷ Den Verzicht auf kriegerische Aspekte betont auch Arno Mentzel-Reuters, "Der Deutsche Orden als religiöser Orden," in *Cura animarum: Seelsorge im Deutschordeusland Preußen*, hrsg. v. Stefan Samerski, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45 (Köln–Weimar–Wien: Böhlau, 2013), 15–43; Kristjan Toomaspoeg, "Manquement et dérèglements dans l'Ordre Teutonique (XII^e–XV^e siècle)," in *Enfernements 2: Règles et dérèglement en milieu clos (IV^e–XIX^e siècle)*, hrsg. v. Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre und Élisabeth Lusset (Paris: Publications de la Sorbonne, 2015), 353–373.

⁴⁸ Jencks, *Maccabees*, 97.

⁴⁹ Dusburg, *Chronik*, 124, pars III, cap. 22; 188, pars III, cap. 70.

⁵⁰ Wiechert, "Die Spiritualität des Deutschen Ordens," 138–141.

zeichnete eine erfolgreiche Glaubensverkündigung als ein von Gott vorbereitetes Wunder, das die *fratres* ausgeführt hätten. Gott habe *signa et mirabilia*, als Zeichen seines Willens, durch die Brüder vollziehen lassen, die dabei für die Ausbreitung des Glaubens auch bereit waren, ihr Leben einzusetzen.⁵¹ Er verwendet dabei eine sprachliche Form, die, wie noch zu zeigen sein wird, sehr an frühere päpstliche Aussagen erinnert. Diese Bereitschaft sei letztendlich Ausdruck für eine göttliche Bestätigung für den gerechten Kampf gegen die Heiden gewesen. Somit war die Hingabe des eigenen Lebens nicht das Entscheidende, sondern dass durch den Kampf ein göttlicher Auftrag, die Missionierung der Prußen und anderer Völker, durchgesetzt werden konnte. Zugleich verband der Chronist den äußeren Kampf mit den mit ihm verbundenen weltlichen Waffen mit dem geistlichen, für beide Auseinandersetzungen waren als Grundeinstellung erneut Askese, Demut, Armut und Buße entscheidend. Das Wunder zeigte sich auch darin, dass es den zahlenmäßig unterlegenen Deutschordensrittern – wie den Makkabäern – gelang, die große Mehrheit der paganen Völker in Preußen zu besiegen, um die Evangelisierung derselben einzuleiten. Dies geschah auch deswegen, weil sie im Namen der hl. Maria in den Kampf zogen.⁵²

Das Wort Martyrium benutzt Peter in seiner Chronik selten.⁵³ Die Beispiele lohnen sich, genauer angesehen zu werden. Als im Jahre 1249/54 Brüder im Kampf gegen die Natanger fielen, wird nur bei einem namenlosen Bruder (*quidam frater*) berichtet, er habe nach der Niederlage ein besonders grausames Martyrium erleiden müssen. Peter wendet sich dabei direkt an den Leser/Zuhörer: In keinem bekannten Martyrologium sei ein derartiges *genus martirii* zu finden.⁵⁴ Das Martyrium fand also nach der Schlacht statt, der anonyme Ordensritter hatte also seinen Tod nicht in der Aktion gefunden, sondern passiv als Gefangener. Er erfüllte damit die alten Vorstellungen über ein vor Gott gerechtfertigtes Martyrium. Die Nichtnennung seines Namens verhinderte eine öffentliche Verehrung durch den etwaigen Eintrag in ein Martyrologium. Anders sieht es bei dem aus Westfalen stammenden Ritter Stenckel von Bentheim aus. Nicht nur wird er bei seinem Na-

⁵¹ Dusburg, *Chronik*, 28, Prolog: [...] *qui pro defensione fidei corporis sua tradere in mortem non formidant*. Zum Gesamtzusammenhang siehe Marian Dygo, "Die heiligen Deutschordensritter. Didaktik und Herrschaftsideologie im Deutschen Orden in Preußen um 1300," in *Die Spiritualität der Ritterorden*, 165–176; Gregory Leighton, "Did the Teutonic Order Create a Sacred Landscape in Thirteenth-Century Prussia?," *Journal of Medieval History* 44 (2018): 457–483, hier 459, 469.

⁵² Leighton, "Did the Teutonic Order," 466; Marian Dygo, "The Political Role of the Cult of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries," *Journal of Medieval History* 15 (1989): 63–80.

⁵³ Leighton, "Did the Teutonic Order," 472–473.

⁵⁴ Dusburg, *Chronik*, 184, pars III, cap. 66.

men genannt, sondern er kam im Jahre 1261 ganz bewusst nach Preußen, um hier gegen die Heiden zu kämpfen. Er habe die Predigt eines unbekanntes Bischofs gehört, dass jeder, der nach Preußen zog und dort die Christenheit verteidige, seine Seele rette, ohne dass diese zuvor in das Fegefeuer müsste. Stenckel kämpfte engagiert, wurde aber auf dem Rückzug von den Natangern getötet.⁵⁵ Ein Märtyrer? Peter von Dusburg gibt darauf keine Antwort, er berichtet 'nur' von seinem Tod, ohne Bewertung, ohne weiteren Kommentar. Noch eindringlicher wird die Märtyrerfrage in der gleichen Episode in dem Verhalten des Magdeburger Bürgers Hirtzhals, der von den triumphierenden Feinden als Blutopfer bestimmt wurde. Als das Los zum dritten Mal auf ihn fiel, ging er freiwillig für seinen Glauben in den Tod und ließ sich verbrennen: [...] *noluit redimi, sed sponte offerens se in bona confessione hostiam Deo ligatus super equum suum est crematus.*⁵⁶

Um 1264 kam es erneut zu einer Auseinandersetzung mit den Natangern, den der Orden schließlich verlor, 40 Brüder wurden getötet. Die Frage nach einem Martyrium wird durch den Hinweis auf einen Eremiten angesprochen, der nachts eine Vision hatte. Er sah auf dem Schlachtfeld brennende Kerzen, welche die Erschlagenen symbolisierten und zugleich erklärten, dass sie alle die *coronam martirii apud regem martirum* erhalten hatten⁵⁷. Erneut berichtet Peter nicht, dass eine anschließende öffentliche Verehrung der Getöteten als Märtyrer vorgesehen war. Und wiederum stellt sich im nächsten Fall die Frage nach der aktiven Suche nach einem Martyrium: Als die Prußen die Ordensburg Strakenberg belagerten, wurde der Bruder Konrad von Blindenburg – nach Art der fünf Wunden Christi (*quinque vulnerum Christi*) – fünfmal verletzt. Daraufhin erflachte er vom Herrn den Tod, der durch die anrückenden Prußen 'durchgeführt' wurde.⁵⁸ War diese *supplicatio cum lacrimis* von der immer wieder von den Mönchs-Rittern geforderten inneren Bereitschaft intendiert? Eine Antwort gibt Peter nicht, er belässt es bei der Schilderung einer intensiven Nachfolge der *passio Christi*. Dieser Hinweis steht auch bei der Schilderung der zahllosen Leiden der Verteidiger Rehdens im Mittelpunkt. Die *defensio fidei* forderte unerhörte Opfer.⁵⁹

Dieser 'neue Kampf' (*bellum novum*)⁶⁰ basierte auf den christlichen Tugenden, die Peter von Dusburg zu einer ausführlichen symbolischen Umdeutung der militärischen Waffen bewegte: Das Langschild symbolisierte den Glauben (*fi*

⁵⁵ Ebd., 212, pars III, cap.91.

⁵⁶ Ebd., 214, pars III, cap.91.

⁵⁷ Ebd., 242, pars III, cap.123.

⁵⁸ Ebd., 270, pars III, cap. 150.

⁵⁹ Ebd., 274, pars III, cap.155.

⁶⁰ Ebd., 66, pars II, cap. 7: *Modo per fratres hospitalis sancte Marie domus Theutonicorum Ierosolimitani incipiunt nova bella contra ipsos* [d.h. die Prußen – H. F.]; ebd., 70, pars II, cap.8:

fidei), das Schwert die guten Werke (*bona opera*), der Speer den rechten Vorsatz (*recta intentio*), das Rundschild das Wort des Herrn (*sermo Domini*), der Panzer Gerechtigkeit (*iustitia*), der Pfeil die Keuschheit (*castitas*), der Bogen Gehorsam (*obedientia*), der Köcher die Armut (*paupertas*), der Helm schließlich das Heil (*salus*). Diese Waffen, so Peter in einem direkten Aufruf an seine Leser, sollten die *milites et bellatores* des Deutschen Ordens tragen, um die Feinde des Glaubens zu besiegen.⁶¹ Für den notwendigen, sakralisierten Kampf sollten sie sich durch weltliche und geistliche Übungen vorbereiten.⁶²

Die bisherigen Überlegungen zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens könnten im Vergleich zum zeitlich früheren Templerorden (gegründet 1119) geführt werden. Joachim Rother hat über „Das Martyrium im Templerorden“ eine, wie ich finde, beeindruckende Monographie geschrieben.⁶³ In dieser Studie geht es um die zentrale Frage: Inwieweit ist es einem Gläubigen geboten, unter bestimmten Voraussetzungen sein Leben für seinen Glauben einzusetzen? Das Martyrium wird in der christlichen Religion stets personal gedacht, der Märtyrer folgt der *passio Christi*, zusammen mit ihm steht er die damit verbundenen Qualen und Ängste durch. Aus dem Blut des Leidenden entsteht neue Hoffnung, oder, wie Tertullian es formulierte: *Sanguinem martyrum semen christianorum*. Auch die Templer begriffen sich als eine neue Ritterschaft, deren Mitglieder durch die Gelübde Armut, Gehorsam und Keuschheit verbunden waren. Auch sie versuchten Waffendienst und monastische *contemplatio* zusammen zu bringen. Mit den Waffen in der Hand wollten sie, wie es im Brief des Hugo Peccator hieß, die Feinde des Glaubens besiegen und Frieden bringen, damit die Christenheit geschützt werden könne.⁶⁴

Der Zusammenhang zwischen Gott und Blutopfer, Glauben und Gewalt wird thematisiert in der Auseinandersetzung im Hl. Land mit dem Islam. Damit eröffnet sich auch die Diskussion nach den rechten Mitteln bei der Durchsetzung des 'wahren' Glaubens gegen die Ungläubigen. Diese Problematik bei den Templern ließe sich, wie beim Deutschen Orden angedeutet, ohne Weiteres auch auf die Johanniter übertragen.⁶⁵ Zentral ist nun bei den Templern, dass derartige Gedanken nicht nur in theologischen Traktaten (wie auch im *Sermo Christi Militibus*

Singula ergo arma carnalia et spiritualia sibi moraliter correspondencia, de quibus meminit sacra scriptura, cum quibus pugnandum est in hoc bello novo Domini, hic ponentur.

⁶¹ Ebd., 68–84, pars II, cap. 8.

⁶² Ebd., 88, pars II, cap. 9; Leighton, „Did the Teutonic Order?“, 460.

⁶³ Rother, *Das Martyrium im Templerorden*, passim.

⁶⁴ Jean Leclercq, „Un document sur les débuts des Templiers,“ *Revue d'histoire ecclésiastique* 52 (1957): 80–90: [...] *ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum* [...]; vgl. Fleckenstein, „Die Rechtfertigung,“ 11.

⁶⁵ Rother, *Das Martyrium im Templerorden*, 484–490.

von Hugo Peccator mit dem bemerkenswerten Halbsatz: [...] *pugnare et vincere et coronari in Christo Ihesu Domino*) formuliert werden, sondern auch in dem etwas früheren normativen Text der Templerregel selbst. Damit sind die Templer die Einzigsten, die das Ziel einer Hingabe des eigenen Lebens im Zuge der Nachahmung des Leiden Christi institutionell verankert haben. Die Templer tun dies gemäß Johannes 15, 13 aus Liebe zu Gott und den Nächsten ([...] *animas ponere pro fratribus*). Und die Ritter machen es freiwillig und in guter Absicht, obwohl diese nur Gott wirklich beurteilen kann. Somit entscheidet Gott allein über die Annahme oder Verwerfung des Martyriums, das die Ritter durch die freiwillige Akzeptanz der Regel bereit waren auf sich zu nehmen. Deshalb gab es wohl auch keinen Heiligen aus dem Templerorden für die Gesamtkirche. In der Templer-Spiritualität spielt der Tod Christi am Kreuz eine entscheidende Rolle. Somit war der Karfreitag für die Templer soteriologisch weit mehr bedeutsam als das Osterfest selbst.⁶⁶ Dies erklärt auch das Faktum, dass Kreuzesreliquien bei den Templern besonders verbreitet waren. Das rote Kreuz auf ihrem weißen Mantel demonstrierte die persönliche Bereitschaft, Blutzeuge für Christus im Kampf gegen die Heiden zu sein: So wie Christus sein Blut für die Sünden der Welt hingegeben habe, so geben die Templer ihr Blut in seinem Auftrag; sie sehen sich in der Nachfolge des apokalyptischen Lamm Gottes (Opfer und Krieger zugleich).⁶⁷ Nach außen hin 'warben' die Templer für ihre Ideen durch ein öffentlichkeitswirksames Reliquienangebot in ihren Kirchen (Hl. Blut, Teile der Dornenkrone, hl. Georg u. a. m.). Im Übrigen haben sich für das Vorhandensein spezifischer Templerheiliger, so stellt Rother fest, allenfalls Indizien erhalte.⁶⁸ Bei den Heiligendarstellungen stehen Georg und Katharina im Vordergrund. Attraktiv war für sie, sich (wiederum) in die Tradition der Makkabäer zu stellen, die ihren Glauben erfolgreich gegen eine Übermacht verteidigt hatten und bereit waren, dafür zu sterben.⁶⁹ Die Makkabäer-Tradition findet sich im Übrigen bei allen Ritterorden.

Die Verbindung von Mönch- und Rittertum wurde von einigen Zeitgenossen kritisch gesehen, Bernhard unterstützte den jungen Orden, indem er die Martyriumsbereitschaft als Kontrapunkt betonte. Vor allem in den päpstlichen, die Templer betreffenden Urkundenarengen des 12. und 13. Jahrhunderts finden sich zahlreiche zustimmende Hinweise auf die Befreiung der heiligen Stätten, den Schutz der Pilger sowie auf die Bereitschaft der Templer, für ihre Brüder zu sterben (*animas ponere*).

⁶⁶ Ebd., 179–183.

⁶⁷ Ebd., 185–193.

⁶⁸ Ebd., 243–263.

⁶⁹ Ebd., 292–320.

Sehr früh sind derartige Aussagen auch für den Deutschen Orden zu finden (Kämpfe um Damiette), wenn auch nicht in derselben Dichte wie für die Tempeler. Die Quellenbasis bilden dabei erneut Arengen päpstlicher Bullen. In einer von Papst Honorius III. ausgestellten, schwer datierbaren Urkunde – aber sicher zwischen 1216 und 1227 – findet sich der Hinweis auf den Meister und die Hospitalbrüder (*magistro et fratribus hospitalis*), dass sie sich nicht scheuen mögen zur Verteidigung der *Christianitas* in den überseeischen Gebieten ihr Leben hinzugeben (*animas suas ponere non formidant*).⁷⁰

Steht dieser Hinweis noch auf einer unsicheren Datierung, so werden die Urkundenarengen Honorius' III. vom Januar 1221 bzw. Gregors IX. Juli 1230 konkreter: In beiden Fällen wird von den *Milites hospitalis sancte Marie Theutonicorum Ierosolimitani* gesprochen, die als neue Makkabäer im Zeitalter der Gnade auftreten, weltliche Begierden verabscheuten, den Eigenbesitz hinter sich ließen, das Kreuz annahmen und dem Herrn folgten. Sie trachteten danach, die orientalische christliche Kirche vom Aberglauben der Heiden zu befreien und im Namen Christi die Feinde zu bekämpfen. Und: Sie fürchteten sich nicht für ihre Brüder ihren Körper und ihre Seele einzusetzen. Und in der Urkunde Gregors IX. werden die Ordensmitglieder als *novi sub tempore graciae Machabei* bezeichnet.⁷¹ Damit hat die päpstliche Kanzlei die ursprünglich für die Templer konzipierte Arengenbeschreibung auch auf den Deutschen Orden ausgedehnt.⁷² Es muss fraglich bleiben, inwieweit diese Sichtweise auch vom Orden selbst übernommen worden ist. In den Urkunden zum Engagement des Deutschen Ordens im ungarischen Burzenland findet sich diese Formulierung in den päpstlichen Bestätigungen nicht. Der Bischof von Siebenbürgen, Wilhelm, spricht in seiner Urkunde von 1213 davon, dass die Deutschordensbrüder stets bereit seien ihr eigenes Blut ([...] *immo potius*

⁷⁰ *Tabulae ordinis Theutonici ex tabulari regii Berolinesis codice potissimum*, hrsg. v. Ernst Strehlke (Berlin: Weidmann, 1869 (Nachdruck mit einer Einleitung von Hans Eberhard Mayer: Toronto: University of Toronto Press, 1975), 336 Nr. 408. Sammlung aller einschlägiger Stellen bei Templern wie Deutschen Orden bei Rother, *Das Martyrium im Templerorden*, 560–590.

⁷¹ *Tabulae*, hrsg. v. Strehlke, 290–291 Nr. 321: (16. Januar 1221): *Milites hospitalis sancte Marie Theutonicorum Ierosolimitani novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes saecularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam, dominum sunt secuti; ipsi sunt, per quos deus orientalem ecclesiam a paganorum spurcitiis liberat, et christiani nominis inimicos expungnat; ipsi pro fratribus animas ponere non formidant et peregrinos ad sancte loca profiscentes tam in eundo quam redeundo ab incursibus paganorum defensare conantur*. Ebenso ebd., 56 Nr. 72 (10. Juli 1230). Siehe auch ebd., 295 Nr. 327 (18. Januar 1221).

⁷² Rother, *Das Martyrium der Templer*, 360.

proprio sanguine adepti sunt) in der Verteidigung des Landes einzusetzen, ein näheres Eingehen auf die Martyriumsfrage lässt sich hier ebensowenig finden.⁷³

Peter von Dusburg hat die päpstliche Formulierung in seinem Prolog übernommen, als er bei den bereits erwähnten *signa et mirabilia* die Brüder folgendermaßen kennzeichnete: [...] *qui pro defensione fidei corpora sua tradere in mortem non formidant*.⁷⁴ Einen späteren, auf Preußen bezogenen entsprechenden Hinweis findet sich sodann in der Arenga der Urkunde Gregors X. vom Februar 1275. Auch hier wird darauf hingewiesen, dass die Angehörigen des Ordens bereit seien, ihr Leben (*vita*) für die christliche Sache der Mission einzusetzen.⁷⁵ Mit dem Verweis auf die Arengen der Urkunden Papst Nikolaus IV. vom April 1289 und von Martin V. vom Mai 1419, wo ebenfalls die Templerformel auf den Deutschen Orden angewendet wurde: [...] *nec ponere pro fratribus animas reformidant* [...], mag dieser Überblick schließen.⁷⁶ Diese Formel, der einen Hingabe-Gedanken der Ritterorden ausdrückte, hatte also eine lange Wirkungsgeschichte.

Das 'Experiment', den altchristlichen Martyriumsgedanken zur Grundlage für einen Orden zu machen, scheiterte bei den Templern. Zunehmend verschwanden für die Zeitgenossen die Unterschiede bei den Ritterorden, sodass das 2. Konzil von Lyon 1274 ernsthaft über eine Verschmelzung von Johannitern mit Templern nachdachte. Mit dem Fall von Akkon 1291 war den Orden scheinbar die eigentliche Handlungsgrundlage entzogen, für einige Beobachter war damit auch das Scheitern eines christlichen Ritterordens überhaupt offenbar geworden. Jenseits der vielfältigen politischen Gründe beginnt mit dem 13. Oktober 1307 nicht nur die Verfolgung der Templer, sondern es wird auch offensichtlich, dass ihre spirituelle Grundlage den Zeitgenossen nicht mehr ohne Weiteres vermittelbar war. Die beiden anderen Ritterorden, Johanniter wie Deutscher Orden, haben seit dem 13. Jahrhundert zwar auch den Martyriumsgedanken beachtet, jedoch nicht so konzentriert, zumal beide ja noch einen zweiten Aufgabenbereich in der Hospitalität besaßen. Hier hat womöglich auch der Franziskustext seinen Platz, obwohl kaum Aussagen über dessen Verbreitung gemacht werden können. Eventuell haben derartige Überlegungen, die stets die Verbindung des weltlichen Kampfes

⁷³ *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, hrsg. v. Franz Zimmermann und Carl Werner (Hermannstadt: Michaelis, 1892), 16 Nr. 27. László Pószán, "Das Verhältnis zwischen dem Deutschen Orden und den siebenbürgischen Bischöfen im Burzenland (1211–1225)," *Ordines Militares Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders* 24 (2019): 39–90, hier 51, 64.

⁷⁴ Dusburg, *Chronik*, 28, Prolog.

⁷⁵ *Tabulae*, hrsg. v. Stehlke, 422 Nr. 653: (1. Februar 1275): [...] *contra infidelium impetus res et vitam* [...].

⁷⁶ Ebd., 424 Nr. 664 (2. April 1289); bzw. Ebd., 460 Nr. 709 (17. Mai 1419): [...] *et animas ponere nullatenus formidarent*.

gegen Heiden mit dem geistlichen Kampf gegen das Böse überhaupt, der im Inneren des einzelnen Kämpfers stattzufinden hatte, in den Vordergrund rückten, eine stärkere Betonung des Martyriums in den normativen Texten des Deutschen Ordens verhindert.

Auch ein abschließender Blick auf einen Nekrolog bestätigt den ausgebreiteten Befund. In dem in der Mitte des 14. Jahrhunderts abgefassten Nekrolog von Mergentheim findet sich für den 5. März ein Eintrag zum Landmeister Ernst von Ratzeburg, der zusammen mit 70 Ordensbrüdern den Tod im Kampf gegen die Litauer im Jahr 1279 fand: [...] *qui occisus fuit cum LXX fratribus.*⁷⁷ Von Märtyrern ist dabei nicht die Rede, wohl aber werden sie in das Totengedächtnis des Ordens aufgenommen.

PRIMARY SOURCES:

Frankfurt/Main. Universitätsbibliothek. Ms. Lat. Oct. 3.

Ludwigsburg. Staatsarchiv. B 279 II U 1.

München. Bayerisches Hauptstaatsarchiv München. Deutscher Orden Kommende Gangkofen Archivalien 5–3.

Wien. Deutschordens-Zentralarchiv. Hs. 701, 704, 705.

Wien. Österreichische Nationalbibliothek. Cod. Nr. 2766.

Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum. Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1890.

Epistolae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahre 1080–1100. Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Innsbruck: Wagnersche Universitätsbuchhandlung, 1901.

Fulcher von Chartes. *Historia Hierosolymitana.* Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1913.

Horowski, Aleksander. "Sermoni dei Francescani tra i libri dei Cavalieri Teutonici di Spira. Il Codici Palatino Latino 467 della Biblioteca Apostolica Vaticana." In *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, herausgegeben von Aleksander Horowski, 151–169. Bibliotheca seraphico-cappuccina, 104. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2016.

Horowski, Aleksander. "Testi Liturgici su San Francesco nel Seculo XIII. A Proposito del 'Franciscus Liturgicus' e delle 'Fonti Liturgiche Francescane.'" *Collectanea Franciscana* 86 (2016): 291–334.

⁷⁷ Ludwigsburg, Staatsarchiv, B 279 II U 1, S. 15. Zum Nekrolog siehe Udo Arnold, "Die Deutschordensnekrologien von Alden Biesen und Mergentheim," in *Quellen kirchlicher Provenienz. Neue Editionsprojekte und aktuelle EDV-Projekte*, hrsg. v. Helmut Flachenecker, Janusz Tandecki und Krzysztof Kopiński, Editionswissenschaftliches Kolloquium 2011 (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2011), 145–160; Löffler, "Der Umgang mit dem Tod," 18–20.

- Jacques de Vitry. "Sermo II." In *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, herausgegeben und übersetzt von Christoph T. Maier, 100–126. Cambridge: University Press, 2000.
- "Liber ad milites templi de laude novae militiae." In *Bernhard von Clairvaux, Gesammelte Werke lateinisch/deutsch*, herausgegeben von Gerhard B. Winkler, Bd. 1, 257–321. Innsbruck: Tyrolia, 1990.
- Peter von Dusburg. *Chronik des Preussenlandes*. Übersetzt und erläutert von Klaus Scholz und Dieter Wojtecki. Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 25. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*. Herausgegeben von Max Perlbach. Halle: M. Niemeyer, 1890 (Neudr.: Hansebooks, 2016).
- Tabulae Ordinis Theutonici, ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*. Herausgegeben von Ernst Strehlke. Berlin: Weidmann, 1869.
- Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*. Herausgegeben von Franz Zimmermann und Carl Werner. Hermannstadt: Michaelis, 1892.

SECONDARY SOURCES:

- Angenendt, Arnold. "Das Geistige Opfer." In *Vom Blutzugehen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, herausgegeben von Gordon Blennemann und Klaus Herbers, 289–306. Beiträge zur Hagiographie 14. Stuttgart: Steiner, 2014.
- Arnold, Udo. "Die Deutschordensnekrologien von Alden Biesen und Mergentheim." In *Quellen kirchlicher Provenienz. Neue Editionsprojekte und aktuelle EDV-Projekte*, herausgegeben von Helmut Flachenecker, Janusz Tandeci und Krzysztof Kopiński, 145–160. Editionswissenschaftliches Kolloquium 2011. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2011.
- Arnold, Udo. "Georg im Deutschen Orden bis zur Regelreform im 17. Jahrhundert." In *Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindřichův Hradec): Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge*, herausgegeben von Ewald Volgger, 161–171. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 57. Marburg: N. G. Elwert, 2002.
- Dalarun, Jacques. "From the Historical Francis to the Francis of History." In *The Prayed Francis. Liturgical Vitae and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, herausgegeben von Marco Bartoli, Jacques Dalarun, Timothy J. Johnson und Filippo Sedda, 1–18. Allegany: Franciscan Institute Publications, 2019.
- Dondi, Cristina. "The Liturgies of the Religious Military Orders." In *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, herausgegeben von Uwe Michael Lang, 143–158. Chicago: Hillenbrand Books, 2009.
- Dunbabin, Jean. "The Macabees Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries." In *The Bible in the Medieval World*, herausgegeben von Katherine Walsh, 31–41. Oxford: Blackwell, 1985.

- Dygo, Marian. "Die heiligen Deutschordensritter. Didaktik und Herrschaftsideologie im Deutschen Orden in Preußen um 1300." In *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, herausgegeben von Zenon Hubert Nowak, 165–176. Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica VII. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1993.
- Dygo, Marian. "The Political Role of the Cult of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries." *Journal of Medieval History* 15 (1989): 63–80.
- Elm, Kaspar. "Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme." In *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, herausgegeben von Zenon Hubert Nowak, 7–44. Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica VII. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1993.
- Fleckenstein, Josef. "Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift 'De laude novae militiae' Bernhards von Clairvaux." In *Die geistlichen Ritterorden Europas*, herausgegeben von Josef Fleckenstein und Manfred Hartmann, 9–22. Vorträge und Forschungen XXVI. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1980.
- Gaposchkin, M. Cecilia. *Invisible Weapons. Liturgy and the Making of Crusade Ideology*. Ithaca–London: Cornell University Press, 2017.
- Hehl, Ernst-Dieter. "Vom 'Dulder' zum 'Kämpfer'. Erweiterung des Märtyrergedankens durch Krieg (11. und 12. Jahrhundert)?" In *Vom Blutzzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, herausgegeben von Gordon Blennemann und Klaus Herbers, 195–210. Beiträge zur Hagiographie 14. Stuttgart: Steiner, 2014.
- Hinnebusch, John F. *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*. Spicilegium Friburgense 17. Fribourg: University Press, 1971.
- Jencks, Alden. "Maccabees on the Baltic: The Biblical Apologia of the Teutonic Order". Ph.D. Dissertation, University of Washington, 1989.
- Kantorowicz, Ernst. *Kaiser Friedrich II*. Berlin: Bondi, 1927/1931 (Neudr. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993).
- Kataloge der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*. Herausgegeben und beschrieben von Karin Breidehorn und Gerhardt Powitz. Bd. 4. *Die Handschriften der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main III. Die mittelalterlichen Handschriften der Gruppe Manuscripta Latina*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- Kwiatkowski, Stefan. "Die augustinerische Identität des Deutschen Ordens in Preußen." In *Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und frühen Neuzeit*, herausgegeben von Stefan Kwiatkowski und Janusz Małek, 63–85. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1998.
- Leclercq, Jean. "Un document sur les débuts des Templiers." *Revue d'histoire ecclésiastique* 52 (1957): 80–90.
- Leighton, Gregory. "Did the Teutonic Order Create a Sacred Landscape in Thirteenth-Century Prussia?" *Journal of Medieval History* 44 (2018): 457–483.

- Löffler, Annete. "Der Umgang mit dem Tod im Deutschen Orden." In *Globale und Regionale Aspekte in der Entwicklung des Deutschen Ordens*, herausgegeben von Udo Arnold, 1–27. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 82. Weimar: VDG, 2019.
- Mentzel-Reuters, Arno. "Der Deutsche Orden als religiöser Orden." In *Cura animarum: Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, herausgegeben von Stefan Samerski, 15–43. Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45. Köln–Weimar–Wien: Böhlau, 2013.
- Mentzel-Reuters, Arno. "'Gote, Marien und dem meistir': der Deutsche Orden und die Anfänge der preußischen Literaturgeschichte." In *Ostpreußen – Westpreußen – Danzig: eine historische Literaturlandschaft*, herausgegeben von Jens Stüben, 137–154. Schriften des Bundesinstitutes für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 30. Oldenburg: Oldenbourg Verlag, 2007.
- Morton, Nicholas. "The Defence of the Holy Land and the Memory of the Maccabees." *Journal of Medieval History* 36 (2010): 275–293.
- Nicholson, Helen. "Saints Venerated in the Military Orders." In *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, herausgegeben von Roman Czaja und Jürgen Sarnowsky, 91–113. Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica XIII. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2005.
- Nicholson, Helen. *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders 1128–1291*. Leicester: University Press, 1993.
- Nicholson, Helen und David Nicolle. *God's Warriors, Crusaders, Saracens and the Battle for Jerusalem*. Oxford: Osprey, 2005.
- Pósán, László. "Das Verhältnis zwischen dem Deutschen Orden und den siebenbürgischen Bischöfen im Burzenland (1211–1225)." *Ordines Militares Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders* 24 (2019): 39–90.
- Rother, Joachim. *Das Martyrium im Templerorden. Eine Studie zur historisch-theologischen Relevanz des Opfertodes im geistlichen Ritterorden der Templer*. Bamberger Historische Studien 16. Bamberg: University Press, 2017.
- 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*, herausgegeben von Christian Krötzel und Katarina Mustakallio, 293–314. The History of Daily Life 2. Turnhout: Brepols, 2011.
- Toomaspoeg, Kristjan. "La spiritualité des ordres religieux-militaires du Moyen Âge: l'état de la recherche." In *Cister e as Ordens Militares na Idade Média: Guerra, Igreja e Vida Religiosa*, herausgegeben von José Albuquerque Carreiras und Carlos de Ayala Martínez, 23–45. Tomar: Associação portuguesa de Cister, 2015.
- Toomaspoeg, Kristjan. "Manquement et dérèglements dans l'Ordre Teutonique (XII^e–XV^e siècle)." In *Enfermements 2: Règles et dérèglement en milieu clos (IV^e–XIX^e siècle)*, herausgegeben von Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre und Élisabeth Lusset, 353–373.

- Tyroller, Franz. „Die Herren und Grafen von Altendorf und Leonberg.“ *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 14 (1943/1944): 63–127.
- Weiß, Dieter J. “Spiritual Life in the Teutonic Order.” In *La commanderie: institution des ordres militaires dans l’Occident médiéval*, herausgegeben von Anthony Luttrell und Léon Pressouyre, 159–173. Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 2002.
- Wiechert, Gabriela. “Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel.” In *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, herausgegeben von Zenon Hubert Nowak, 131–146. Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica VII. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1993.