

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ  
CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM HISTÓRIA**

**ANDRÉ ROBERT PARIS**

Bernardo De Claraval e a Ordem do Templo: A construção do modelo ideal de cavaleiro-monástico (Século XII)

Marechal Cândido Rondon

2025

ANDRÉ ROBERT PARIS

Bernardo De Claraval e a Ordem do Templo: A construção do modelo ideal de cavaleiro-monástico (Século XII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Área de Concentração: História, Poder e Práticas Sociais, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) - Campus de Marechal Cândido Rondon, Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades, sob orientação do Prof. Dr. André Luiz Leme., como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Marechal Cândido Rondon

2025

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DECLARAÇÃO DE APRESENTAÇÃO DE DEFESA DE MESTRADO PARA  
BANCA EXAMINADORA REALIZADA À DISTÂNCIA, DE FORMA  
SÍNCRONA, POR VIDEOCONFERÊNCIA**

Eu, discente ANDRÉ ROBERT PARIS, declaro que realizei a minha DEFESA DE MESTRADO à **distância, de forma síncrona e por videoconferência** do trabalho intitulado: **BERNARDO DE CLARAVAL E A ORDEM DO TEMPLO: A CONSTRUÇÃO DO MODELO IDEAL DE CAVALEIRO-MONÁSTICO (SÉCULO XII)**, para banca examinadora realizada na data de **06 DE MARÇO DE 2025**.

Atenciosamente,

Documento assinado digitalmente  
 **ANDRE ROBERT PARIS**  
Data: 11/03/2025 13:04:47-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**André Robert Paris**

Programa de Pós-Graduação em História  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DECLARAÇÃO E PARECER DE PARTICIPAÇÃO EM BANCA EXAMINADORA DEFESA DE MESTRADO REALIZADA À DISTÂNCIA, DE FORMA SÍNCRONA, POR VIDEOCONFERÊNCIA**

Eu, Prof. Dr. ANDRÉ LUIZ LEME, declaro, como **ORIENTADOR(A)**, que presidi os trabalhos **à distância, de forma síncrona e por videoconferência** da banca de Defesa de Mestrado do(a) candidato(a) ANDRÉ ROBERT PARIS deste Programa de Pós- Graduação.

Considerando o trabalho entregue, a apresentação e a arguição dos membros da banca examinadora, **formalizo como orientador**, para fins de registro, por meio desta declaração, a decisão da banca examinadora de que o(a) candidato(a) foi considerado(a): **APROVADO(A)** na banca realizada na data de 06 DE MARÇO DE 2025.

Descreva abaixo observações e/ou restrições (se julgar necessárias):

**O candidato deverá realizar as indicações teóricas e metodológicas apontadas pela banca.**

Atenciosamente,

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ANDRÉ LUIZ LEME  
Data: 10/03/2025 10:06:37-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**André Luiz Leme**  
Programa de Pós-Graduação em História  
UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DECLARAÇÃO E PARECER DE PARTICIPAÇÃO EM BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE MESTRADO REALIZADA À DISTÂNCIA, DE FORMA SÍNCRONA, POR VIDEOCONFERÊNCIA**

Eu, Prof.(a) Dr.(a) \_\_\_\_\_ **ELAINE CRISTINA SENKO LEME** \_\_\_\_\_, declaro que participei à distância, de forma síncrona e por videoconferência da banca de Defesa de Mestrado em História do(a) candidato(a) \_\_\_\_\_ **ANDRÉ ROBERT PARIS** \_\_\_\_\_, deste Programa de Pós-Graduação em História.

Considerando o trabalho entregue, apresentado e a arguição realizada, **formalizo como membro interno**, para fins de registro, por meio desta declaração, minha decisão de que o candidato(a) pode ser considerado(a) **APROVADO(A)**, na banca realizada na data de **06 DE MARÇO DE 2025**.

Descreva abaixo observações e/ou restrições (se julgar necessárias):

**O candidato deverá realizar as indicações teóricas e metodológicas apontadas pela banca.**

Atenciosamente,

Documento assinado digitalmente  
 **ELAINE CRISTINA SENKO LEME**  
Data: 10/03/2025 10:12:24-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Elaine Cristina Senko Leme**  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná,  
UNIOESTE

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DECLARAÇÃO E PARECER DE PARTICIPAÇÃO EM BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE Mestrado REALIZADA À DISTÂNCIA, DE FORMA SÍNCRONA, POR VIDEOCONFERÊNCIA**

Eu, Prof.(a) Dr.(a) \_\_\_\_\_ **RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO** \_\_\_\_\_, declaro que **participei à distância, de forma síncrona e por videoconferência** da banca de Defesa de Mestrado em História do(a) candidato(a) \_\_\_\_\_ **ANDRÉ ROBERT PARIS** \_\_\_\_\_, deste Programa de Pós-Graduação em História.

Considerando o trabalho entregue, apresentado e a arguição realizada, **formalizo como membro externo**, para fins de registro, por meio desta declaração, minha decisão de que o candidato(a) pode ser considerado(a) **APROVADO(A)**, na banca realizada na data de **06 DE MARÇO DE 2025**.

Descreva abaixo observações e/ou restrições (se julgar necessárias):

**O candidato deverá realizar as indicações teóricas e metodológicas apontadas pela banca.**

Atenciosamente,

Documento assinado digitalmente  
 **RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO PEF**  
Data: 10/03/2025 19:43:35-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Renata Cristina de Sousa Nascimento**  
Universidade Federal de Goiás, UFG  
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC GOIÁS  
Universidade Estadual de Goiás, UEG

## **Agradecimentos**

Gostaria de começar agradecendo à pessoa que esteve ao meu lado em todos os momentos de fraqueza e incerteza. Essas palavras são para você, meu amor. Sou imensamente grato por tudo o que fez por mim ao longo dessa longa e desafiadora jornada. Obrigado por ouvir pacientemente minhas reflexões sobre a pesquisa, por me acolher nas horas de lamento e por me ajudar a superar o desespero que tantas vezes tomou conta durante a escrita desta dissertação.

Os momentos não foram fáceis para mim. Entre o cansaço do trabalho e as exigências da vida cotidiana, você foi meu farol nos momentos mais sombrios. Jamais poderei expressar plenamente minha gratidão por tudo o que fez. Seu apoio, amor e dedicação foram meu alívio em meio aos desafios. Esta conquista, que hoje celebro, não é só minha; ela é também sua. Obrigado, do fundo do meu coração, por sempre estar ao meu lado.

Estendo meu agradecimento ao meu orientador, cuja dedicação e paciência foram fundamentais para a realização deste trabalho. Obrigado pelas inúmeras horas dedicadas a ler, corrigir e discutir o texto, sempre com generosidade e disponibilidade. Sua orientação foi crucial para o meu crescimento acadêmico.

Não poderia deixar de agradecer aos meus pais, que desde a infância fizeram tudo ao seu alcance para que eu tivesse acesso à melhor educação possível e pudesse sonhar grande. Sem vocês, jamais teria chegado até aqui. Vocês são minha base sólida, minha rocha. Obrigado por cada sacrifício e pelo amor incondicional que sempre me sustentou.

Agradeço também ao meu amigo Rafael, que embarcou comigo nessa roleta russa de emoções chamada mestrado. Obrigado por todos os finais de semana em que nos reunimos para conversar, trocar ideias e escrever juntos, compartilhando incontáveis xícaras de café e confidências. Nossa amizade vai muito além da pesquisa, e espero levá-la para a vida inteira. Você é um amigo precioso, e sua parceria tornou essa jornada muito mais leve.

Os assuntos de Deus são os meus, nada do  
que lhe diz respeito me é estranho.

São Bernardo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> CLARAVAL, Bernardo. Carta 20. Apud. RICHÉ, Pierre. **Vida de São Bernardo.**

## Resumo

Este trabalho analisa a atuação político-religiosa e os possíveis interesses de Bernardo de Claraval em relação à Ordem dos Templários no século XII, dentro do contexto do movimento cruzadístico. Analisamos as fontes *Regula Commilitonum Christi* e *De Laude Novae Militiae*, investigando como o abade francês construiu um modelo ideal de cavaleiro-monástico. Dentre as características, criou-se um cavaleiro virtuoso e afastado dos vícios, características que dialogavam com os referenciais do pensamento e da moral cristãos do período. Trabalhamos com a hipótese de que a intenção de Bernardo, através de sua iniciativa prática e teórica com os Templários, foi refletir, estruturar e incentivar um conjunto de comportamentos desejáveis aos homens da época, contribuindo no processo de cristianização da cavalaria.

Palavras-chave: Bernardo de Claraval; Ordem do Templo; Cavalaria.

## **Abstract**

This work analyzes the political-religious action and possible interests of Bernardo de Claraval in relation to the Order of the Templars in the 12th century, within the context of the cross-Christian movement. We analyzed the sources *Regula Commilitonum Christi* and *De Laude Novae Militiae*, investigating how the French abbot built an ideal model of a monastic knight. Among the characteristics, a virtuous knight was created and away from vices, characteristics that dialogued with the references of the Christian thought and morality of the period. We work with the hypothesis that the intention of Bernardo, through his practical and theoretical initiative with the Templars, was to reflect, structure and encourage a set of desirable behaviors to men of the time, contributing to the process of christianization of cavalry.

Keywords: Bernard of Clairvaux. Order of Temple. Cavalry.

## Sumario

INTRODUÇÃO.....	7
1 CAPÍTULO .....	19
1.1. A vida e obras de Bernardo de Claraval .....	19
1.2 - Ordem de Cluny e Cister.....	20
1.3 - Pedro Abelardo, Gilberto de La Porrée e o Cisma da Igreja.....	30
1.4 A Segunda Cruzada .....	35
2 CAPÍTULO .....	42
2.1 – Cristianização da Cavalaria .....	42
2.2 - A Ordem dos Templários .....	51
2.3 Sobre as virtudes cristãs e os vícios .....	60
2.3.1 Virtudes Teológicas .....	61
2.3.2 Virtudes Cardeais.....	63
2.3.3 Sobre o que evitar: os vícios e sua relação com as virtudes .....	65
3 CAPÍTULO .....	69
3.1 Sobre a estrutura das fontes .....	69
3.2 <i>Regula commilitonum Christi</i> .....	72
3.3 <i>De Laude Novae Militiae</i> .....	83
CONCLUSÃO .....	94
REFERÊNCIAS .....	96

## INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa gira em torno da Ordem do Templo e a construção do modelo ideal de cavaleiro, tendo como seu mentor e guia espiritual o abade francês Bernardo de Claraval. Para Bernardo, era necessário a recuperação da cavalaria segundo os preceitos da fé cristã:

Um novo tipo de cavalaria parece ter aparecido recentemente na terra e naquela parte do mundo que o Oriente do alto uma vez visitou em carne e osso. Quando ele então expulsou os poderes das trevas pela força de sua mão poderosa ((Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, p.33) (tradução nossa) <sup>2</sup>.

Como objeto de investigação dentro do tema desta dissertação, analisamos as características do modelo de cavaleiro templário, idealizado e virtuoso, de acordo com o pensamento de Bernardo de Claraval, erudito responsável por diversos escritos a respeito da Ordem. E, conseqüentemente, a relação de Bernardo junto a Ordem do Templo.

Mas quem foi Bernardo de Claraval? Qual foi a sua importância em seu tempo? Bernardo nasceu no ano de 1090, oriundo de família nobre, e inicialmente educado como um cavaleiro. Em 1098 foi enviado para a escola de cônegos da Igreja de Saint Vorles, onde continuou seu desenvolvimento seguindo a tradição local (Oliveira, 2009). Aos 16 anos perdeu a sua mãe, Alette, que desempenhou papel importante em sua criação. Conforme o historiador Marques, sua infância de criação austera foi responsável pela escolha do modo de vida clerical vívido por ele:

a lembrança da criação austera que dela recebera, de sua fiel observância à lei evangélica foi, decerto, um impulso para a grande opção de Bernardo pelo 'deserto', imagem beneditina que significa 'viver só para Deus' (Marques, 2009, p. 255).

Sobre a infância de Bernardo:

---

<sup>2</sup> A new kind of knighthood seems recently to have appeared on the earth, and in that part of the world which the Orient from on high once visited in the flesh. As he then drove out the powers of darkness by the strength of his mighty hand.

Bernardo é um menino que gosta de meditação, estudioso, tímido, introvertido, como se diria hoje em dia. Seus pais o confiam aos cônegos de São Vorle, de Châtillon. [...] O jovem lê muito e descobre que não somente a Bíblia, mas também os clássicos Virgílio, Horácio, Cícero etc. No convívio com estes grandes escritores, ele aprende a escrever o latim elegante e a estruturar o pensamento num discurso bem-ordenado. (Riché, 1991, p. 11):

Com seus vinte anos, Bernardo ingressou na recém-formada *Ordem de Cister*, que naquele momento enfrentava grandes dificuldades. Junto dele, mais quatro irmãos e vinte e cinco amigos uniram-se à Ordem (Oliveira, 2009). Tal escolha não apenas refletia uma vocação espiritual, como também uma resposta ao contexto de transformação que a Igreja vivia. Naquele período, a Igreja atravessava um processo de reforma liderado pelos monges de Cluny, movimento que ficou conhecido como Reforma Gregoriana. Segundo autora:

Quando começa a atuar e a escrever, no primeiro quarto do século XII, a Igreja vive uma grande renovação a cargo dos monges de Cluny: a reforma gregoriana, que vem restabelecer a ordem na sociedade cristã do ocidente (Oliveira, 2009, 256).

A reforma, porém, foi um fenômeno complexo e multifacetado, como argumenta Leandro Duarte Rust em *A Reforma Papal (1050-1150): Trajetórias e Críticas de uma História* (2013). Rust repensa as interpretações tradicionais que reduzem a Reforma Gregoriana a uma questão de moral reformista ou de episódios isolados. Em vez disso, ele enfatiza as intensas disputas políticas e institucionais que moldaram o período, sobretudo no que diz respeito ao controle dos ofícios e ao patrimônio clerical.

Ainda em diálogo com o historiador, a reforma representou tanto um esforço para centralizar o poder papal quanto uma tentativa de estabelecer um novo paradigma de organização eclesial, mesmo diante das tensões internas e dos antagonismos que marcaram esse processo. A respeito desse tópico:

O Papado de mil anos atrás surge como a força desbravadora de um avanço irresistível, de uma marcha em direção ao aprimoramento das relações de poder por meio da emancipação da Igreja (Rust, 2013, p. 81).

É nesse contexto reformista e de intensas disputas políticas que as ações e os escritos de Bernardo de Claraval devem ser compreendidos. Suas obras além de refletir suas experiências pessoais, também buscavam responder aos desafios de sua época, orientando os rumos da Igreja e da sociedade. Por meio de textos como *De Consideratione* (1152), em que abordou a Igreja e o papado, e a *Apologia ad Guillelmum Abbatem* (1121), em defesa do modelo de Cister diante das críticas de Cluny, Bernardo deixou clara sua profunda inserção nos debates institucionais e espirituais do século XII.

No entanto, sua atuação foi além dos conflitos monásticos. Durante o *Cisma da Igreja*, por exemplo, ele produziu a obra *De erroribus Abaelardi*, em que rebateu Pedro Abelardo. De igual importância, estão os textos que analisamos nesta dissertação: *Regula commilitonum Christi* (1128) e *De Laude Novae Militiae* (1130). Essas obras foram escritas com o propósito de regulamentar e exaltar a conduta dos cavaleiros da Ordem do Templo, inserindo-se no contexto mais amplo do movimento cruzadístico e suas implicações sociopolíticas e espirituais.

Bernardo produziu a *Regula commilitonum Christi*<sup>3</sup> no ano de 1128, durante o *Concílio de Troyers*. O documento é composto por 72 artigos, cada um acompanhado de um título que guia o conteúdo e de uma descrição detalhada. Segundo Wojtowicz (1991), Bernardo poderia não ser exatamente o autor integral da *Regra*, mas sim uma espécie de editor. Não obstante possíveis influências que tenha recebido no processo de escrita, seguimos aqui, conforme esclarecido pelo próprio Wojtowicz (1991), o pressuposto de sua relação de proximidade com a construção e autoria do documento<sup>4</sup>.

Para o trabalho de análise da *Regula commilitonum Christi*, escrita em 1128, utilizaremos a tradução do latim para o inglês realizada pelo historiador Robert T. Wojtowicz e publicada em 1991. A escolha por essa tradução justifica-se pelo fato de Wojtowicz ter utilizado uma versão diferente da tradicionalmente adotada. Enquanto

---

<sup>3</sup> Na tradução do título: “Regra dos companheiros soldados de Cristo”. Utilizaremos aqui a edição traduzida do latim ao inglês por Wojtowicz (1992).

<sup>4</sup> Conforme Wojtowicz (1991, p. 6), “A more likely hypothesis, also posited by previous authors, is that Bernard was the Rule's main editor, not exclusive author, an editor who relied on his own knowledge of rules as well as information provided by Hugh de Payen to construct the Rule.” Em tradução nossa: “Uma hipótese mais provável, também postulada por autores anteriores, é que Bernardo era o editor principal da Regra, não o autor exclusivo, um editor que se baseou em seu próprio conhecimento de regras, bem como informações fornecidas por Hugh de Payen para construir a Regra”.

a maioria das traduções se baseia na edição de Curzon, Wojtowicz trabalhou com a edição de Schnür, publicada em 1903.

Conforme o tradutor explica, há dois motivos principais para essa escolha (Wojtowicz, 1991, p. 24). Primeiro, Schnür manteve a sequência original dos artigos, enquanto Curzon optou por reorganizá-los tematicamente, alterando sua estrutura original. Segundo muitos autores modernos, ao comentar o texto original em latim, acabaram utilizando erroneamente a edição de Curzon. Assim, apesar de mencionarem a versão em latim em seus escritos, frequentemente citam ou traduzem trechos a partir da edição francesa de Curzon, que não é uma tradução exata do latim original. Isso gerou pequenas discrepâncias em diversas obras secundárias.

Por sua vez, *De laude novae militae*<sup>5</sup> foi escrita poucos anos mais tarde, em 1130. Esse conjunto de regras foi resultado de um pedido feito por Hugo de Payens (1070-1136) a Bernardo de Claraval<sup>6</sup> (Burman, 1997). No que diz respeito à tradução, optamos pela realizada por M. Conrad Greenia, do latim para o inglês, e publicada originalmente em 1977. Aqui, utilizaremos a edição de 2010. Nossa escolha deve-se à sua ampla disponibilidade, sendo a versão mais conhecida e de fácil acesso.

A obra é composta por 13 capítulos, que são independentes entre si. De maneira geral, os textos têm como objetivo encorajar os Templários, apresentando-se repletos de fábulas e referências bíblicas. Apesar disso, a admiração de Bernardo pelos membros da Ordem é quase tangível em suas palavras, revelando um profundo respeito e exaltação de sua missão.

A análise desses documentos, é fundamental para se compreender os possíveis interesses de Bernardo através da Ordem. Portanto, partimos do pressuposto que ele construiu uma representação idealizada do cavaleiro templário em seus escritos, motivado por demandas de seu contexto e seguindo possíveis interesses pessoais e/ou institucionais relacionados à Igreja. Essa perspectiva de pensamento e trabalho, em que adotamos neste estudo, dialoga com o conceito de representação proposto por Roger Chartier.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos

---

<sup>5</sup> Utilizaremos aqui a edição traduzida para o inglês por Greenia (1977).

<sup>6</sup> Segundo Burman (1997), elaborada quase dez anos após a fundação da confraria (ocorrida em 1119).

com a posição de quem os utiliza. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. (Chartier, 1988, p.17)

Quem foram, afinal, os Templários, e como surgiu a ordem que despertou tanto interesse em Bernardo? A Ordem do Templo nasceu da iniciativa de alguns poucos cavaleiros veteranos, com o intuito de oferecer proteção aos peregrinos que tinham como destino a cidade de Jerusalém. Apesar de a Primeira Cruzada ter, em certa medida, alcançado seu objetivo principal, eram bastante comuns os ataques e saques aos peregrinos que se deslocavam até a Cidade Santa. Foi nesse contexto que os referidos veteranos se organizaram, por volta de 1119, para proteger e escoltar as peregrinações (Burman, 1997).

A Primeira Cruzada foi convocada pelo Papa Urbano II no ano de 1095 durante o Concílio de Clermont. Segue autor:

[...] em novembro de 1095, ao final de um sínodo realizado em Clermont, no Auvergne, o papa Urbano II – discípulo fiel e sucessor direto de Gregório VII – dirigiu à aristocracia guerreira francesa uma advertência divulgada a seguir por toda a Europa: aqueles que até então tinham vívido como saqueadores, martirizando seus irmãos cristãos, poderiam ir para o Oriente, onde os cristãos encontravam-se ameaçados pelos muçulmanos, e empregar sua energia contra os infiéis. Assim, com o recurso deste expediente destinado a “exportar a violência”, foi assentada a primeira pedra no edifício das futuras Cruzadas (Oexle, 2006, p. 479).

Flori nos ajuda a compreender o papel de mobilização exercido pela figura do Papa naquele contexto.

Portanto, seu vigário, bispo de Roma, era o que estava em melhor posição para sacralizar o uso das armas quando brandidas pelo bem da Igreja, da comunidade cristã inteira, a começar por Roma, especialmente no momento em que a autoridade pontifical se fortalecia e assumia dimensões monárquicas. Evidentemente, era o que acontecia, mais do que antes, durante a reforma gregoriana (Flori, 2013, p. 274).

De modo geral, a Primeira Cruzada foi uma resposta aos eventos ocorridos no período na região do Oriente Próximo. O Império Bizantino solicitou a ajuda do Ocidente Cristão para retomar a Cidade de Jerusalém e recuperar os territórios. Assim, as Cruzadas podem ser compreendidas como um movimento com duas facetas principais: a primeira, diretamente ligada a motivações religiosas, buscou pela recuperação do berço do cristianismo e de seus locais sagrados, considerados caminhos para aproximar os cristãos de Deus. A segunda faceta, por sua vez, estava vinculada a expansão territorial. Segundo autora:

[...] podemos contar com muitas teorias que tentam explicar o motivo da convocação das Cruzadas para libertar a Terra Santa. Quase todas concordam com a ideia [...] de que tenha sido um movimento de busca de novos espaços de ocupação no sentido de promover uma diminuição da pressão interna exercida na sociedade ocidental pela demanda crescente de bens e de ações militares. Segundo esse ponto de vista, as Cruzadas teriam servido para canalizar a violência dos cavaleiros para fora da Cristandade, numa atividade que, no imaginário, condizia com sua função social e dignidade. (Fernandes, 2006, p. 108)

Não devemos compreender o movimento das Cruzadas sem ter em mente a íntima relação entre esses dois pontos, tornando-se difícil medir a proporção de cada elemento. Conforma autor:

A cruzada não se explica apenas pela situação social do Ocidente. Há cerca de 50 anos, tem-se enfatizado demais esse aspecto, vendo-se essa parte do mundo como uma região perpetuamente perturbada por guerras internas, e na cruzada uma escapatória necessária, espécie de válvula de escape para os cavaleiros vexados pelas injunções de uma paz de Deus que proibia guerras privadas. [...] Ela também negligencia a valorização ideológica anterior das guerras de reconquista, que ocorriam em quase toda a Europa. [...] Urbano II respondeu ampliando consideravelmente as perspectivas desse pedido: incorporou a ajuda militar projetada a seu tema frequentemente desenvolvido de reconquista cristã, em conformidade com a vontade de um Deus senhor da história (Flori, 2013, p. 306-307).

Dialogando com os autores citados, podemos considerar o movimento das Cruzadas como um dos possíveis resultados das transformações do período em

relação à dinâmica entre a guerra e à religiosidade. Uma vez que a percepção da guerra pela Igreja se modificou, a possibilidade de construção de Ordens militares acabou sendo vislumbrada no horizonte. Para Flori, “a partir daí, a empreitada bélica sacralizada foi enriquecida com uma nova dimensão ligada à peregrinação, podendo, mais facilmente que nunca, ser acompanhada de privilégios espirituais” (Flori, 2013, p. 307).

O nascimento da Ordem dos Templários teve suas origens estreitamente ligadas aos efeitos da Primeira Cruzada. A confraria foi originalmente conhecida como os “Pobres Cavaleiros de Cristo”, e seus membros foram convidados pelo então rei de Jerusalém, Balduíno II (1075-1131), para se instalarem no Templo de Salomão (Pernoud, 1996). A partir disso, foram conhecidos como “Cavaleiros do Templo de Salomão” e, posteriormente, de “Ordem do Templo” ou apenas “Templários”. O fidalgo francês Hugo de Payens, através da intervenção de Bernardo de Claraval, conseguiu oficializar a criação da Ordem em 1128, no Concílio de Troyers.

Logo em sua introdução, a *Regra* apresenta informações que auxiliaram o presente estudo, especialmente no que se refere à investigação das motivações gerais para a sua produção. Seguindo a tradução realizada por Wojtowicz (1991, p. 26), o documento anuncia: “Nossa mensagem é especialmente dirigida a todos os que se opõem a seguir a própria vontade e, na pureza de suas almas, desejam lutar pelo supremo e verdadeiro rei”<sup>7</sup> (Tradução nossa). Identificamos rapidamente o grupo ao qual a mensagem é dirigida: “E nós merecemos ouvir tanto a forma quanto a observância da ordem da cavalaria.”<sup>8</sup> (Tradução nossa) (Wojtowicz, 1991, p. 27-28), ou seja, o grupo dos cavaleiros. Pois, algo nela deveria ser observado, como crítica: “Pois, nesta profissão, a ordem militar surgiu e assim foi reerguida; no entanto, quando o desejo de justiça foi desprezado, não buscou proteger os pobres ou as igrejas (o que era seu dever), mas sim estuprar, pilhar e matar.” (Tradução nossa) (Wojtowicz, 1991, p. 26)<sup>9</sup>. Diante do exposto, torna-se possível considerar, como perspectiva para debate neste estudo, a existência de certo grau de descontentamento da Igreja,

---

<sup>7</sup> Our message is especially directed to all who oppose following their own will and in the purity of their soul desire to fight for the highest and true king.

<sup>8</sup> And we deserved to hear both the manner and observance of the knightly order.

<sup>9</sup> For in this profession the military order has now emerged and so revived, which, when the desire for justice had been despised, strove not to protect the poor or the churches (which was its duty), but instead to rape, pillage, and kill.

instituição a qual Bernardo pertencia, em relação à postura adotada pela cavalaria no contexto da Primeira Cruzada.

Agora voltamos nossa atenção para a *De Laude Novae Militiae* (1130). No prefácio da obra, Bernardo discorre que o objetivo para a produção do texto era responder as cartas escritas por Hugo de Payens e direcionadas a ele:

A Hugo, cavaleiro de Cristo e mestre da milícia de Cristo: Bernardo, apenas de nome abade de Claraval, deseja poder lutar a boa luta. Se não me engano, meu caro Hugo, você me pediu não uma, mas três vezes que escrevesse algumas palavras de exortação para você e seus companheiros. (Greenia, 1997, p.31) (Tradução nossa)<sup>10</sup>.

Portanto, Bernardo escreveu a obra no sentido de reforçar algumas questões e apontar novas, assim complementando a *Regra*. O documento contém, para além do prefácio mais treze capítulos intitulados, respectivamente: “Uma palavra de Exortação dos cavaleiros do Templo”, “Sobre a Cavalaria mundana”, “Uma palavra de exortação dos cavaleiros do templo”, “Sobre a cavalaria mundana”, “Sobre o novo cavalheirismo”, “Sobre o estilo de vida dos cavaleiros do templo”, “O templo de Jerusalém”, “Belém”, “Nazaré”, “O monte das Oliveiras e o vale de Josafat”, “O Jordão”, “O monte do Calvário”, “O Santo Sepulcro”, “Betfagé” e “Betânia” (Tradução nossa), (Greenia, 1997)<sup>11</sup>.

Foi por meio do que foi escrito nesses dois documentos, que pudemos debater no presente estudo os possíveis interesses de Bernardo de Claraval em relação ao grupo da Ordem dos Templários. Trabalhamos com a hipótese de que seu intuito, por meio de sua iniciativa com os Templários, foi o de estruturar e incentivar um conjunto de comportamentos desejáveis à cavalaria da época, realizando a construção de um modelo idealizado, virtuoso e distante dos vícios. Nesse sentido, buscava-se ali a ordenação da cavalaria segundo as regras monásticas, e não o treinamento de

---

<sup>10</sup> To Hugh, knight of Christ and Master of Christ's militia: Bernard, in name only, abbot of Clairvaux, wishes that he might fight the good fight if I am not mistaken, my dear Hugh, you have asked me not once or twice, but three times to write a few words of exhortation for you and your comrades

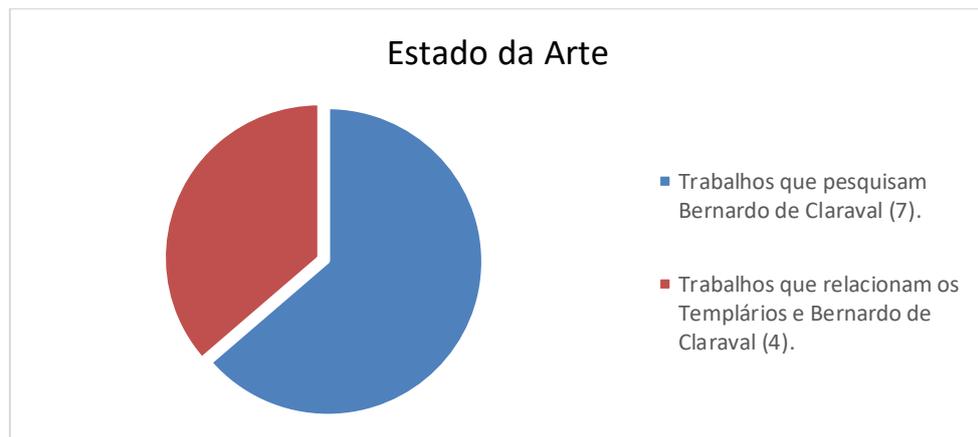
<sup>11</sup> A word of Exhortation of the knights of the Temple, On worldly Knighthood, On the new Knighthood, On the lifestyle of the knights of the Temple, The Temple of Jerusalem, Bethlehem, Nazareth, The Mount of Olives and the Valley of Josaphat, The Jordan, Mount Calvary, The Holy Sepulcher, Bethphage e Bethany.

Monges segundo critérios da Cavalaria, já que se desejava a criação do Ideal de Cavaleiro-Monge<sup>12</sup>, o *Milites Christi*<sup>13</sup>.

Proposta apresentada, aproveitamos o ensejo para realizar mais algumas reflexões. Considerando o ambiente historiográfico brasileiro, como está o panorama da escrita de dissertações e teses relacionadas aos estudos sobre Bernardo de Claraval e à Ordem dos Templários? Buscando um quadro geral, realizamos uma pesquisa de rastreamento na Plataforma Lattes<sup>14</sup>. A partir dos resultados, desenvolvemos algumas reflexões, as quais se constituem a base da justificativa acadêmica desse estudo.

Inicialmente, observamos que no Brasil, considerando as recentes produções de dissertações e teses na área de História, encontramos poucos trabalhos acadêmicos que tratam da vida e obra de Bernardo de Claraval<sup>15</sup>. Analisando esses estudos de forma qualitativa, foi possível perceber que a grande maioria deles possuem características muito parecidas, utilizando praticamente as mesmas fontes<sup>16</sup> ou tendo objetivos semelhantes<sup>17</sup>:

**Gráfico 01-** Levantamento de dados sobre estado da arte relacionados a pesquisas e trabalhos defendido e/ou publicados sobre Bernardo de Claraval no Brasil.



**Fonte:** elaborado pelo autor (2025).

<sup>12</sup> Considerando que nenhum Artigo tem como função o treinamento dos seus membros.

<sup>13</sup> Na tradução, "Soldados de Cristo".

<sup>14</sup> Para este levantamento, foram consideradas apenas produções na área da História e trabalhos acadêmicos que fossem teses ou dissertações. Utilizamos o recurso de busca avançada do sistema.

<sup>15</sup> No total, foram rastreados um total de 11 escritos, sendo todos eles dissertações.

<sup>16</sup> Especialmente, *De Consideratione*.

<sup>17</sup> Analisam a vida e obras de Bernardo, porém, não utilizam ou citam a *Regra Latina*, produzida por ele a pedido do primeiro Grão mestre Templário.

Como observamos no Gráfico 01, em um menor número de trabalhos, a fonte principal trabalhada foi a *De Laude Novae Militiae*. Isso gerou um questionamento: por que existe uma quantidade menor de trabalhos historiográficos que analisam a *Regula commilitonum Christi*? Um possível motivo pelo qual o documento não seja muito explorado nos trabalhos acadêmicos é a inexistência de uma tradução na língua portuguesa, afastando o acesso e interesse de estudantes e/ou pesquisadores(as).

No levantamento desses dados, constatamos uma quantidade menor de trabalhos que problematizam a relação entre Bernardo e a Ordem do Templo, tendo como pano de fundo as questões do movimento cruzadístico. Ora, devemos calcular que ele participou da convocação para a Segunda Cruzada<sup>18</sup> e que seu pai lutou e morreu na Primeira Cruzada (Fernandes, 2006). Portanto, Bernardo participou ativamente da formação ideológica da Nova Ordem, não somente por ter escrito a *Regra*, como também por ter atuado intensamente nas disputas que ocorreram dentro do clero no período. Consideramos também que a luta armada desempenhada pela cavalaria ainda era vista de forma bastante problemática, mesmo dentro do panorama das cruzadas (Burman, 1997). Bernardo, portanto, ao que consideramos, utilizou a sua influência e sua erudição para defender o combate armado.

Dentre os trabalhos que pesquisamos e que se aproximam e dialogam com a nossa pesquisa, três se destacam. O primeiro trata-se da dissertação de Mestrado em História de Bruno Tadeu Salles, intitulada *A conquista do paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153)*. O trabalho foi defendido no ano de 2008, no programa de pós graduação em História da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), e teve como objetivo discutir o modelo de cavalaria presente na fonte *De Laude Novae Militiae*. Outra dissertação que se destacou é a de Rebeca Bessa de Oliveira, defendida em 2022 pelo Programa de pós-graduação em História da UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso). Intitulada *Guerreiros pensantes : a constituição de uma cavalaria organizada no século XII em De Laude Novae Militiae de Bernardo de Claraval*, realiza um estudo sobre a construção da nova cavalaria segundo o modelo Bernardino. Entretanto, as duas dissertações acima elencadas construíram suas análises fundamentando-se na *De Laude Novae Militiae*, e não na *Regula commilitonum Christi*.

---

<sup>18</sup> Segundo Fernandes (2006), o desfecho desastroso da Segunda Cruzada inclusive gera inúmeros questionamentos e alvoroço a respeito da figura de Bernardo.

O terceiro trabalho trata-se do produzido por André Sarkis Castilho, *A criação da Ordem do Templo e a sacralização da guerra (1114-1139)*, defendido no ano de 2016 pelo Programa de Pós-graduação em História da UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). Nele, Castilho utiliza das mesmas fontes que nós utilizamos neste trabalho. Entretanto, partiu de outro escopo analítico para analisar o papel dos Templários na sacralização da guerra.

Para além dos trabalhos apresentados no âmbito nacional, também realizamos um levantamento a partir do google acadêmico, objetivando encontrar trabalhos internacionais. A produção internacional é vasta, com perfil bastante variado. Entre eles, destacamos o livro *The Rule of the Templars*, escrito pela historiadora J. M. Upton-Ward e publicado pela primeira vez em 1992, pela editora Boydell & Brewer Ltd. Outro trabalho que vale a pena ser mencionado é o texto do Carson Taylor Wheet, intitulado *The creation and demise of the knights Templar*, publicado no ano de 2009 pela Universidade do Arizona. Em sua pesquisa ele utiliza a *De Laude novae Militiae* e também a *Regra*. Porém, em suas notas logo no início do trabalho o autor apresenta que a versão utilizada é a de Upton-Ward, ou seja, a versão francesa e não a latina.

Embora a temática em torno de Bernardo Claraval, a Nova Ordem Templária e suas normas seja bastante discutida nos meios acadêmicos, ainda assim tivemos certa dificuldade em encontrar trabalhos que se utilizem da *Regra Latina*.

Quanto à organização do presente trabalho de dissertação, foi pensada uma estrutura com três capítulos. O primeiro capítulo foi reservado para analisar e compreender as características da trajetória de vida de Bernardo de Claraval. Buscamos, tendo por base uma historiografia de apoio, compreender as suas motivações e as influências de seus círculos sociais em suas produções. Neste ponto, destacamos a importância que a Ordem de Cister teve para o abade (Oliveira, 2009), especialmente no que se refere à formulação da *Regra*, a qual apresentou inferências também da Regra Beneditina (Wojtowicz, 1991). Como aporte teórico para a construção deste capítulo foram utilizadas, principalmente, as obras de Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira (2009), Tathyana Zimmermann Fernandes (2007), Marie-Madeleine Davy (2005) e Pierre Riché (1991).

O segundo capítulo foi reservado para a discussão sobre a cavalaria medieval, seu surgimento e as características desse grupo social em ascensão. Sobre ela, também discutiremos sobre a transformação da compreensão do emprego da

violência por parte da Igreja. Para tanto, utilizamos como referência os trabalhos de Jean Flori (2005, 2013) e Dominique Barthelemy (2010). Ainda nesse capítulo, abordamos a origem da Ordem dos Templários, seu propósito inicial e os principais agentes nos primeiros anos de existência. Para tanto, utilizamos como referência as obras de Edward Burman (1997), Régine Pernoud (1974) e Marie-Madeleine Davy (2005). Apontamos também elementos importantes da segunda cruzada, usando o trabalho de Fátima Regina Fernandes (2006) Jean Flori (2005) e Dominique Barthelemy (2010). Por último, realizamos uma explanação sobre o tema das virtudes cristãs, contemplando as teologais e cardeais, e sobre os vícios.

O terceiro e último capítulo foi reservado para a análise das fontes, *De laude novae militiae* e *Regula commilitonum Christi*. Iniciamos com uma breve introdução, apresentando suas estruturas, conteúdos e divisões, dispendo como referência o trabalho de Robert T. Wojtowicz (1991). E finalmente, na realização da interpretação e explicação da proposta de Bernardo de Claraval através dos escritos analisados, aprofundando a investigação das fontes e de seus temas.

Consequentemente, caracterizamos e debatemos o modelo idealizado de cavaleiro templário na proposta do autor, refletindo também a respeito de seus possíveis interesses com tal construção à época. Como ponto de apoio teórico e metodológico, utilizamos a obra de Roger Chartier (1988). Consideramos, portanto, que Bernardo utilizou de sua erudição e posição de destaque dentro da Igreja para moldar, transformar e orientar mudanças que, em seu entendimento, eram necessárias para a cavalaria do século XII, no contexto pós-Primeira Cruzada, destacando-se a Ordem dos Templários. Relacionamos e problematizamos, assim, autor, obra e contexto.

Por fim, é importante ressaltar, que pretendemos por meio desta dissertação contribuir com a dinâmica dos estudos historiográficos a respeito da Idade Média no Brasil, alimentando o debate acadêmico.

## 1 CAPÍTULO

### 1.1. A vida e obras de Bernardo de Claraval

Para dar início ao nosso trabalho, julgamos necessário realizar uma apresentação sobre a vida e obra de Bernardo de Claraval. A análise de sua trajetória de vida nos auxilia na compreensão sobre a construção e suas motivações no trabalho de escrita de suas obras aqui analisadas. O abade foi um dos membros da Ordem de Cister de maior prestígio e renome<sup>19</sup>. Além do respeito adquirido por sua atuação dentro do monastério, também teve relevante influência nas esferas religiosa e civil do medievo (Fernandes, 2007).

Bernardo nasceu no ano de 1090 na pequena vila de Fontaines, localizada no reino de França. Seu pai, Tescelin, era Conde de Châtillon, e tinha ligação com a casa real da França, desfrutando assim de estimada posição na região de Borgonha. Sua mãe, Aleth, tinha laços de parentesco com os Duques da mesma região. Seus irmãos se tornaram homens de armas<sup>20</sup>. Bernardo, por sua vez, muito por conta de sua fragilidade física, acabou se dedicando à erudição (Fernandes, 2007).

Educado aos moldes do *Trivium*<sup>21</sup> e *Quadrivium*<sup>22</sup>, Bernardo foi enviado para estudar em Saint Vorles, Chatillon-sur-Seine. A historiadora Tathiana Zimmermann Fernandes relaciona que neste local “[...] Bernardo adquiriu o conhecimento que o tornaria um dos mais eloquentes e célebres escritores do século XII” (Fernandes, 2007, p. 61).

Ao retornar de seus estudos, Bernardo decidiu dedicar-se à vida espiritual, ingressando na Ordem de Cister em 1112. É importante ressaltar que a Ordem só foi reconhecida pela Igreja no ano de 1119. Ele, inclusive, acabou por convencer alguns de seus parentes e um grupo de amigos, totalizando cerca de 30 indivíduos, a se juntarem a ele na Ordem de Cister (Oliveira, 2009).

Conhecido como o “último dos Padres”, recebeu os títulos de *Doctor Mellifluus* e *Doctor Marianus* em 1830, concedidos pelo papa Pio VIII (Oliveira, 2009). Bernardo se destacou especialmente pela sua forma de escrita. Segundo Oliveira, “Bernardo

---

<sup>19</sup> O século XII chega a ser chamado de “Século de São Bernardo” (Oliveira, 2009, p. 255).

<sup>20</sup> Não podemos pensar em Cavalaria aos moldes do século XIV.

<sup>21</sup> Compreendia Gramática, Retórica e Dialética

<sup>22</sup> Aritmética, Geometria, Música e Astronomia.

investe com veemência contra aqueles que considera nocivos ao reino de Deus. Ele possui uma imensa riqueza de sentimento, mas não é isso que determina o seu caráter nem caracteriza a sua obra” (2009, p. 256). Estamos diante, portanto, de um personagem que teve grande relevância intelectual em seu tempo e posteriormente.

## **1.2 - Ordem de Cluny e Cister**

A história de vida de Bernardo está entrelaçada com a história da Ordem de Cister, o que torna pertinente reservarmos um espaço de nosso trabalho para apresentar um breve histórico sobre essa ordem e sua relação com Bernardo. Para compreendermos adequadamente a Ordem de Cister, é necessário retomar, ainda que de forma sucinta, a história da Ordem de Cluny, considerando a conexão estabelecida entre ambas por Bernardo em um momento posterior.

A origem de Cluny está diretamente ligada ao período de decadência do clero em função da penetração do poder secular no meio religioso, após o declínio do poder carolíngio. Naquela época, uma vez que o Império não era mais capaz de garantir a sua soberania e autonomia, a Igreja encontrava-se em uma situação que fora obrigada a se subordinar ao poder dos grandes senhores terratenentes. O contexto de invasões que a cristandade viveu no século IX (da parte especialmente de escandinavos, húngaros e islâmicos) agravava ainda mais a situação. Conforme:

Em resultado desta nova vaga de invasões, observou-se novamente a decadência da influência da Igreja, que apesar de todos os esforços par proteger uma população de procurava junto de si abrigo e alimento justo, também se viram eles próprios, obrigados a colocar-se sob os desígnios dos grandes senhores terratenentes, senhores estes que iam aumentando o seu poder, imiscuindo-se nos assuntos de cariz religioso ao tornarem-se padroeiros da igrejas e mosteiros, interferindo em prol da sua casta e de suas casas (Reis, 2015, p. 05).

Por conta de tal posição de poder e dominação, estes senhores passaram a nomear parentes para altos cargos, assim, usurpando os rendimentos que deveriam ser destinados às igrejas pelas doações dos fiéis. Ademais, os interesses da família vinham a frente dos da Igreja, ameaçando o prestígio e a unidade da instituição (Reis, 2015, p. 05).

Após determinado período, com o impacto da instabilidade social minimizado e o crescente medo do Juízo Final, percebeu-se naquele cenário uma rápida difusão de mosteiros. Foi a necessidade de recuperar o prestígio e importância da Igreja que fez o florescer de Cluny uma possibilidade (Reis, 2015).

O surgimento da Ordem de Cluny, datado do ano de 910, ocorre com a doação da Vila de Cluny pelo duque Guilherme da Aquitânia (875-918). O ato estava relacionado a sua busca por remissão de seus pecados e de eterna absolvição. Consta também, nos registros históricos, que a Ordem estaria livre das amarras dos poderes temporais, respondendo exclusivamente ao Papa, aspecto que reforça a perspectiva de que era necessário afastar o clero das influências do poder secular (Reis, 2015).

Para além da capela de Cluny, a Ordem recebeu as terras arredores. Consequentemente, como era de costume da época, também obteve os camponeses que estavam diretamente ligados àquelas terras, por conta dos laços de vassalagem. Eles deveriam, pois, manter as suas obrigações com a terra, mas acima de tudo, o serviço ao Divino.

O primeiro abade da ordem foi Bernon (~850 – 927), que liderou a comunidade monástica desde sua fundação até o ano de sua morte. Entre suas contribuições mais significativas, destaca-se o esforço para a manutenção da Regra Beneditina, um objetivo já almejado anteriormente por Bento de Aniane (750-821). Sob sua perspectiva teológica, fazia-se necessário que a Igreja retomasse aos seus princípios primitivos, em referência direta à herança de Pedro e Paulo, fundadores da Igreja Católica (Reis, 2015).

Nos anos iniciais da Ordem, o *habitus* de Cluny consistiu em: trabalho manual, obediência, silêncio, hospitalidade e dedicação às ciências profanas e sagradas (Reis, 2015) – os três primeiros aspectos também caros a Cister; o segundo e terceiro, igualmente desejados nos Templários<sup>23</sup>.

Conforme mencionado anteriormente, o medo do Juízo Final era uma das principais preocupações daquela sociedade no período, o que incentivou inúmeras doações à Igreja. A Ordem de Cluny foi amplamente beneficiada, recebendo terras e

---

<sup>23</sup> Conforme as regras 17 – “That after compline is finished, unless necessity compels it, silence is to be kept” e 33 – “That no one may act according to his own desire”. Tradução nossa, respectivamente: 17 – “Que depois que as orações da noite forem concluídas, a menos que a necessidade a obrigue, o silêncio deve ser mantido” (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 43) (tradução nossa). 33 – Que ninguém possa agir de acordo com seu próprio desejo. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 50) (tradução nossa).

bens de forma crescente. Esse processo não apenas enriqueceu a Ordem, como também favoreceu a criação de novos mosteiros, todos sob a jurisdição de Cluny, embora desfrutassem de relativa autonomia. Segundo autor:

Não tendo necessidade de se preocupar com a sua subsistência devido às constantes oferendas que lhe faziam chegar, ou que recebiam por direito, [...] Os monges consideravam mesmo penoso e indigno ter que trabalhar, e que, por alguma razão, Deus tinha criado os escravos. (Reis, 2015, p.7)

Na mesma questão:

A verdade é que alguns monges deixaram-se atrair pelos negócios do mundo secular, abandonando o trabalho manual (confiando o mesmo a servos), passando a se dedicarem com mais constância ao recebimento de dízimos e direitos feudais, aproveitando-se da excepcional localização de Cluny - caminho direto ao santuário de Compostela, no norte da Espanha – além de verem crescer, sensivelmente, a riqueza da abadia através das generosas doações do duque de Borgonha e do conde de Troyes, o que a fez passar de uma pobreza extrema a um estado de riqueza e de prestígio tamanhos a ponto de ser escolhida, em 1084, sede das assembleias feudais (Paranhos, 2021, p. 41-42).

Podemos notar que as primeiras ranhuras na observância à *Regra de São Bento* aparecerem com o gradual enriquecimento da Ordem, logo nos seus primeiros anos. Segue autor:

Dedicando-se assim, em exclusivo à vida monástica, ao *opus Dei*, e executando as cerimônias do ofício divino, restituíram o espírito que a Regra de S. Bento defendia, mas rapidamente se observou também o desvio da Ordem ao *ora et labora* (Reis, 2015, p. 07).

Em virtude da sua riqueza, abundância e poder político, preparou-se o terreno para o surgimento eminente de outras Ordens que se opuseram aos excessos de Cluny. Conforme:

Elimina-se da vida monástica tudo o que pareça excessivo ou supérfluo, em aras da simplicidade; inclusive por disposição do Capítulo Geral, de 1134, tenta-se que as fundações evitem lugares

próximos de núcleos urbanos, preferindo locais afastados onde a solidão contribua para a pureza da ordem; uma pureza simbolizada na troca do hábito negro beneditino pelo branco. (Fernandes, 2007, p. 56)

A Ordem de Cister teve a sua origem no ano de 1075. Foi fundada por Roberto de Champagne (1029 – 1111), que era abade do mosteiro de Molesme, subordinado a Cluny. Ele seguiu para a região de Saint Nicolas-lés-Citeaux para fundar Cister. Conforme discorre a historiadora Marie M. Davy, a ordem surge como um contraponto aos costumes de Cluny:

Cister nasceu portanto do desejo de viver a regra de São Bento numa austeridade maior e numa fidelidade mais absoluta. Os fundadores de Cister erguer-se-ão contra os costumes de Cluny. Ora, esses costumes eram perfeitamente legítimos, mas os monges reformadores queriam fazer a prática literal, pura e simples, da regra de São Bento (Davy, 2005, p.26).

Dentro de um aspecto mais amplo, a formação da Ordem de Cister esteve ligada ao processo de reformas e transformações que conhecemos como Reformas Gregorianas. Esse movimento, caracterizado pelo retorno às fontes do cristianismo primitivo, buscou uma renovação monástica em meio as tensões da época. Conforme:

Assim, a regra de São Bento e os monges culminaram na realização de Cluny. No entanto, durante o século XI, sob a influência da presença endêmica da heresia, o ideal cristão incentivou o monaquismo, destacando-se dos cluniacenses e, este clima de simplicidade, deu ensejo ao surgimento de Cister, arauto de uma renovação monástica. Cister inscreve-se no vasto movimento de retorno às autênticas fontes do cristianismo, que caracteriza a reforma da Igreja inaugurada pelo Papa Gregório VII. [...] Assim é que com Robert, que se dispôs a levar avante a regra beneditina, num momento conturbado da Igreja de Cluny (Paranhos, 2021, p.42-43).

A influência dos monges cistercienses foi tamanha que alcançou esferas para além da fé. Desenvolveram diversas técnicas avançadas de manufatura e agricultura. Ademais, a volta dos seus mosteiros era repleta de obras de caridade, com uma variedade de benefícios para a população, contando com a construção de hospitais e asilos (Paranhos, 2021).

Junto a Roberto de Champagne, podem ser considerados cofundadores da Ordem personagens como Alberico (1040/1050 – 1108) e Estevão Harding<sup>24</sup> (1060 - 1134), cujas contribuições foram decisivas para o seu surgimento. Alberico conseguiu no ano de 1100 proteção apostólica sobre Cister, concedida pelo Papa Pascoal II por meio da bula *Desiderium quod*, em que garantia ao monastério de Cister independência de Molesme. Estevão, por sua vez, ocupou-se em preservar o espírito cisterciense, deixando acesa a chama dos seus votos de pobreza, quietude monástica e coesão (Paranhos, 2021). Nas palavras de Paranhos:

Assegurou, sobretudo, a união e a concórdia entre as abadias, substituindo a subordinação feudal pela liberdade na caridade e no princípio de subsidiariedade. Essas disposições foram descritas por ele, entre 1114 e 1118, em um documento-base chamado Carta Caritatis (Carta da Caridade), para muitos historiadores talvez a primeira carta constitucional europeia, e sobre o qual repousa a coesão da ordem, estabelecendo a legalidade entre os mosteiros afiliados, afirmando a observância da regra de São Bento e organizando a vida cotidiana, além de instaurar uma disciplina uniforme ao conjunto de abadias. Os cistercienses entendiam que o documento devesse ser denominado “Carta de Caridade”, porque o estatuto, rejeitando todo peso de exatidão, buscava unicamente a caridade e o bem das almas, quer nas coisas divinas, quer nas humanas (Paranhos, 2021, p. 43).

Uma reforma, no rigor do estilo beneditino, foi inicialmente planejada por Roberto para Molesmes, porém, acabou não obtendo aceitação suficiente ali por parte dos monges (DAVY, 2005). Conforme a própria autora:

[...] esta inovação parecia-lhes suspeita. Era suspeita face ao seu bom senso, suspeita face à sua necessidade material de tradição, ou suspeita face à rotina, à cobardia. Apenas sabemos que os monges de Molesme não a quiseram (Davy, 2005, p.29).

Na época, Roberto foi provavelmente motivado a restabelecer os antigos costumes da *Regra Beneditina*, pois julgava que uma parcela considerável dos cluniacenses haviam abandonado o código e o estilo de vida simples idealizado na

---

<sup>24</sup> Para além destes podemos citar também o Bruno de Colônia (1032 – 1101) fundador da Ordem dos Cartuxos.

regra da *Ordem de São Bento*, mudando inclusive suas vestes do preto para o branco (Paranhos, 2021). Seu objetivo se tornou real em Cister.

O fundador da *Ordem de Cister*, Roberto, foi descrito nas crônicas como uma figura um tanto indefinida. As narrativas mencionam suas frequentes mudanças de mosteiros e, posteriormente, o abandono de uma vida rigorosa por uma existência mais discreta. Roberto, que inicialmente era membro de Cluny, fundou e tornou-se cisterciense, mas depois retornou a Ordem de Cluny. Embora foi aconselhado por um bispo a fazer isso, ele poderia ter contestado tal orientação (Davy, 2005).

Teria ele buscado uma vida religiosa mais perfeita e absoluta que não conseguiu alcançar ou compartilhar com outros? Talvez, em Cister, tenha se desgastado por dificuldades materiais<sup>25</sup> ou se desapontado pela mediocridade e apatia dos seus seguidores, bem como pela maldade e injustiça de seus adversários. Segundo Davy, “algumas almas esclerosadas cobrem-no de imundices e se o seu rosto ainda aparece, e se o seu silêncio se assemelha a um grito, rasgamo-lo, esquartejamo-lo, crucificamo-lo” (2005, p. 35). Sentindo-se exausto de uma luta constante, ele pode ter optado por viver em solidão para preservar sua paz interior, algo compreensível para um temperamento meditativo.

Em contraste, Bernardo, outra figura importante da ordem, era mais combativo. Sua natureza violenta o ajudava a lidar melhor com dificuldades e contradições, respondendo de forma áspera e mordaz. Roberto, por outro lado, menos apto a se defender, pode ter sido afetado pela luta de forma insidiosa, como uma doença que mancha e deforma sua espiritualidade (Davy, 2005).

A respeito dos primeiros anos de Bernardo na Ordem de Cister, não houve um número significativo de relatos, e os que chegaram até nós, por meio das hagiografias produzidas sobre Bernardo, possuem um tom mítico (Fernandes, 2007).

Nos primeiros anos de sua permanência na Ordem de Cister, Bernardo, em conjunto de outros monges da Abadia e sob orientação de Estevão de Harding, dedicou-se a produzir um versão revisada das *Sagradas Escrituras*, obra que ficou conhecida como a *Bíblia de Cister*. Por conta de seu engajamento intelectual, e possivelmente devido à sua rede de contatos, Bernardo foi colocado à frente da recém fundada Abadia de Claraval no ano de 1115, cargo que ocupou até a sua morte em 1153. Por volta de 1118, ordenou a construção do primeiro mosteiro derivado de

---

<sup>25</sup> Ressaltando que os primeiros anos de Cister beiravam a miséria absoluta. Inclusive com relatos de quase estar despovoada pela morte de seus membros (Davy, 2005, p.33).

Claraval, em Troisfontaines. Segundo João J. Vila-Chã, sua edificação “seria a primeira de uma série de cerca de 70 fundações sob a sua alçada direta, para não contar os cerca de 100 mosteiros que através de toda a Europa ainda no tempo de S. Bernardo haveriam de ficar associados à casa mãe de Claraval” (Vila-Chã, 2004, p.547).

A entrada de Bernardo na Ordem de Cister pode ser interpretada como um reflexo de sua visão de mundo e de suas aspirações espirituais. Diferentemente da maioria dos jovens nobres de sua época, que buscavam os prestigiados mosteiros de Cluny — frequentemente vistos como uma via para posições de destaque na Igreja ou mesmo para a aproximação com o Papado —, Bernardo optou por uma ordem que, em sua compreensão, oferecia uma vida mais austera e desprovida de luxos. Essa escolha sugere um ideal de rigor devocional que se contrapunha à opulência e aos excessos que ele tanto criticava na Ordem de Cluny.

Bernardo tece suas críticas a Cluny sempre que possível, como uma forma de cimentar, ou almejar uma posição de destaque para si e para a Ordem de Cister. O resultado disso pode ser percebido tendo em vista a posição que ele ocupou e seu ápice, com a eleição do primeiro papa cisterciense em 1145, pontífice este que era pupilo de Bernardo. As suas críticas não são pautadas unicamente por questões da fé, relacionando-se também uma complexa disputa de poderes.

Para Bernardo, esses excessos afastavam o homem de Deus, um argumento que permeia suas obras e discursos, nos quais, frequentemente encontramos um apelo à simplicidade e à disciplina. Seu rigor espiritual, por vezes até extremo, transparece em textos como *De Laude Novae Militiae*, no qual ele exalta a figura do cavaleiro templário. Contudo, seria possível interpretar essa exaltação sob uma perspectiva mais humana e menos idealizada? Poderíamos enxergar nela o orgulho de um "pai" em relação aos feitos de seus "filhos espirituais"?

Essa hipótese levanta questões interessantes, especialmente à luz das convicções filosóficas de Bernardo, profundamente enraizadas no pensamento de Agostinho de Hipona. Para Agostinho, o orgulho era a fonte de todas as fraquezas e vícios, algo que deveria ser combatido para se alcançar a virtude e a comunhão com Deus. Assim, a exaltação dos templários por Bernardo pode parecer ambígua: estaria ele idealizando aquilo que ajudou a moldar, ignorando, talvez deliberadamente, possíveis falhas em nome de sua visão de perfeição espiritual? A linha entre o orgulho e a nobreza de espírito, afinal, pode ser tênue e frequentemente confusa,

especialmente quando analisada sob a perspectiva de uma devoção tão intensa como a de Bernardo. Sobre isso:

Bernardo claramente condena as práticas cluniacenses. [...] ele salienta uma série de diferenças existentes entre Cluny e Cister, chegando mesmo a propor uma metáfora, comparando os cluniacenses a um lobo que se disfarça de ovelha para entre as ovelhas, estar. Bernardo explica que as “ovelhas” são os jovens noviços, crédulos, que facilmente se deixam seduzir pela vida menos rigorosa de Cluny. (Fernandes, 2007, p. 64-65)

A autora continua sua reflexão apontando que, por conta das críticas de Bernardo ao estilo de vida dos monges cluniacenses, as rivalidades que já eram latentes se agravaram com o tempo (FERNANDES, 2007). Para Marie Davy, Bernardo escrevia para expor ao ridículo o estilo de vida cluniasense, que obtendo como resposta o rechaçamento de suas críticas (Davy, 2005, p. 85). Nas palavras da autora:

E Bernardo não receia visar diretamente alguns abades de Cluny que cobre de ridículo ao falar do seu luxo. Sob a sua pluma precipitam-se as críticas, mordazes e espirituais. Este manifesto de Bernardo recebeu dos monges de Cluny a recepção previsível; não podendo rasgá-lo, recorreram ao ultraje e à calúnia. [...] Não foi apenas a vida dos monges de Cluny que Bernardo atacou, insurge-se também contra o estilo dos abades e, ao criticar a arte de Cluny, define as grandes linhas da arte cisterciense. (Davy, 2005, p.85)

Foi nesse contexto de duras críticas à Ordem de Cluny que Bernardo, atendendo a um pedido de Guilherme de Saint-Thierry (1085–1148), escreveu, em 1121, a *Apologia ad Guillelmum Abbatem*<sup>26</sup>. A obra, composta por 14 capítulos, tinha como principal objetivo amenizar o clima de rivalidade que se estabeleceu entre os membros das Ordens de Cluny e de Cister. Apesar de adotar um tom conciliador em alguns momentos — chegando até a se desculpar pelo comportamento de certos companheiros de Cister —, Bernardo não deixou de lado sua postura crítica. Em diversos trechos, empregou um tom mordaz e sarcástico ao afirmar que os cluniacenses haviam se afastado de forma severa da Regra de São Bento.

---

<sup>26</sup> Na tradução, “Apologia a Guilherme, o abade”, de Saint-Thierry.

Tathyana Zimmermann Fernandes discorre que Bernardo criticava o que considerava ser um estilo de vida luxuoso afastado da *Regra de São Bento* (Fernandes, 2007, p. 66). Essa visão reflete um dos principais pontos de conflito entre as duas ordens: enquanto Cluny era frequentemente associada ao esplendor e à grandiosidade, Cister defendia um retorno à simplicidade e ao rigor espiritual, conforme interpretado por Bernardo. Nas palavras da autora:

Bernardo critica vigorosamente a maneira como os cluniacenses se afastaram da Regra de São Bento, na indumentária, nas refeições, no luxo e na suntuosidade de suas igrejas (Fernandes, 2007, p. 66).

Vale lembrar, ainda, que a *Regra* organizada por Bernardo durante o Concílio de Troyes teve como base a *Regra de São Bento* (Wojtowicz, 1993). Sua adoção e defesa foram pensadas justamente para contrastar com os hábitos que ele criticava nos monges de Cluny, reforçando a proposta cisterciense de uma vida monástica mais austera e em maior consonância com os ideais beneditinos originais. Dentre os hábitos desvirtuosos cluniacenses, conforme a visão de Bernardo, está a forma com que eles consomem sua alimentação. Sobre isso:

A Regra de São Bento estipula hábitos alimentares frugais, porém, nesse momento, o comércio já trazia especiarias para as mesas europeias. Especiarias que entram nos mosteiros beneditinos, dando sabor aos seus pratos e seus vinhos. Bernardo se escandaliza com isso, chega a utilizar a palavra “adulterar”, alegando que os monges cluniacenses incorrem no pecado da gula, adulterando o sabor natural dos alimentos. O abade de Claraval debocha dos cluniacenses, chamando-os de “soldados glutões” e “beberrões de Cristo”, que consomem três ou quatro cálices cheios de vinho em cada refeição (Fernandes, 2007, p.67).

Ao longo da sua jornada como membro do clero, Bernardo produziu textos e escritos que refletiam uma visão convicta de mundo, no âmbito civil e religioso. Seu discurso, político e religioso, buscava fundamentalmente ordenar setores da sociedade que, no seu pensamento, dentro de uma visão unificadora, não atendiam ou não estavam de acordo com um “ideal de cristão”.

Bernardo estava convencido do trabalho dos monges na manutenção do ideal cristão e agiu em todas as ocasiões seguindo essas convicções; tanto nos assuntos concernentes à política quanto aos religiosos; tanto na mística teológica quanto nos padrões estéticos (Fernandes, 2007, p.68).

Com base nessas considerações, podemos observar na *Regra*, no artigo onze, a preocupação com a alimentação dos cavaleiros. Para Bernardo:

É geralmente necessário que os irmãos comam em pares, devido à falta de pratos, e que um cuide bem do outro, para evitar que a dureza da vida ou a abstinência secreta se manifestem no almoço comunitário. Além disso, julgamos isso com justiça: cada cavaleiro e irmão deve ter uma quantidade igual de vinho para si. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 41) (tradução nossa)..<sup>27</sup>

Outros artigos da *Regra*, a exemplo do apresentado acima, abordam questões relacionadas à alimentação dos Templários. Contemplaremos todos eles com maiores detalhes no terceiro capítulo. Ao fim, da mesma forma que Bernardo estava preocupado com a maneira que a Ordem de Cluny supostamente estava se afastando de uma vida regrada. Podemos refletir que ele buscou na construção da *Regra* garantir formas para que os Templários não caíssem nos mesmos erros, mantendo o que seria para ele, como veremos mais adiante em nossa análise das fontes, uma vida simples e virtuosa, voltada para Deus. Conforme:

O enriquecimento dos mosteiros contribuiu para que surgisse um espírito de competitividade e, a partir de meados do século XI, todos os mosteiros se esforçavam por construir imensos santuários, ricamente ornados. Modestas capelas se transformaram em santuários grandiosos, possuidoras de relíquias de valor inestimável. Esses mosteiros tornaram-se verdadeiros centros de peregrinação. Era justamente contra essa ostentação e esse enriquecimento sem freios que a Ordem de Cister se ergueu (Fernandes, 2007, p.69-70).

---

<sup>27</sup> It is generally necessary that the brothers eat by twos because of the lack of dishes and that one should provide carefully for the other, lest the harshness of life or secret abstinence be joined at the communal lunch. Moreover, we judge this fairly that each and every knight and brother should have an equal and equivalent measure of wine for himself.

Na *Regra* essas questões podem ser observadas no subtexto geral. Quando se tratava de assuntos como as posses, indumentária e alimentação, o documento buscou exaltar a pobreza e a simplicidade dos seus membros, como forma de aproximá-los de Deus e de um ideal de cavaleiro e cristão.

### 1.3 - Pedro Abelardo, Gilberto de La Porrée e o Cisma da Igreja.

Para além do seu engajamento contra os exageros, Bernardo também combateu de modo veemente aqueles que ameaçavam a unidade teológica da Igreja. No presente tópico, contemplaremos seus embates contra dois personagens de grande importância erudita daquela época: Pedro Abelardo (1079 – 1142) e Gilberto de La Porrée (1070 – 1154). “O principal conflito entre Bernardo e os heterodoxos concretiza-se entre Bernardo, Abelardo e Gilberto de la Porrée” (Davy, 2005, p.69). Logo após, contemplaremos a questão do Cisma da Igreja que ocorreu em sua época.

Pedro Abelardo, filósofo escolástico de grande importância naquele tempo, recebeu atenção após Guilherme de Saint-Thierry ter denunciado as teorias levantadas por ele. O abade de Clavaul, “o árbitro da cristandade” (Davy, 2005, p.71), passou então a examinar de forma detalhada as obras de Abelardo. “Este motivava-o amplamente. Com efeito, a palavra do filósofo e os seus manuscritos introduziam na teologia uma ruptura cujas consequências se mostrarão mais tarde de uma extrema gravidade” (Davy, 2005, p.71). Bernardo, inclusive, chegou a se encontrar com ele por duas vezes, conseguindo à época a sua retratação. Porém, por conta do apoio e incentivo de Arnaldo de Brescia (1090 - 1155) a Abelardo, o abade buscou arruinar a sua doutrina, o método e a conduta. Abelardo, claro, buscou se defender. O arcebispo de Sens aceitou então realizar um sínodo. Bernardo foi convidado para ser o seu acusador, inicialmente nega (Davy, 2005), mas acaba aceitando a tarefa. Apontou 18 artigos nas obras de Abelardo como heréticos, investindo especialmente contra 14 (Davy, 2005).

Por último, na tentativa de se defender, Abelardo decidiu procurar o Papa Inocêncio II. Em contramedida, Bernardo escreveu a obra *De erroribus Abaelardi*<sup>28</sup> (1140), composta em nove capítulos, com objetivo de desacreditar as ideias do oponente. Para a autora,

---

<sup>28</sup> Na tradução: Contra os erros de Pedro Abelardo.

Abelardo vai a Roma; no caminho para em Cluny, onde Pedro o Venerável o recebe com simpatia e o encoraja no seu desígnio de recorrer ao papa. Mas, enquanto Abelardo ainda está em Cluny, fica a conhecer a sua condenação (Davy, 2005, p.75).

As obras de Abelardo foram publicamente queimadas por ordem do Papa Inocêncio II, e ele acabou permanecendo em um monastério cluniacense até a sua morte, em 1142. Arnaldo foi expulso da Itália e fugiu para a região de Bréscia.

As disputas entre Abelardo e Bernardo não são apenas oposições individuais, mas duas doutrinas diretamente contraditórias (Davy, 2005). Para Bernardo, a teologia não poderia ser separada do mistério, pois para ele, a real teologia desenrola-se no mistério. Já para Abelardo, a teologia deve ser vista como um estudo racional, uma ciência (Davy, 2005). O abade de Claraval não via com bons olhos a curiosidade, enquanto Abelardo exaltava a sua importância. “É para reprimir este escândalo e conjurar este perigo que Bernardo mandou condenar o mestre Abelardo” (Davy, 2005, p. 78). É possível afirmar que, por mais que Abelardo tenha sido atacado por suas ideias, não são elas que o condenam, mas sim as implicações que elas levavam, o comportamento era condenado.

Bernardo, abade de Claraval foi, em suma, conhecido por sua ortodoxia rigorosa. Para além de Abelardo, outro personagem entrou em seu radar: Gilberto, bispo de Poitiers. O bispo era um estudioso respeitado, apresentando ideias inovadoras e seguidores eminentes, como João de Salisbúria e Yves de Chartres. Ele propôs duas distinções teológicas principais que geraram controvérsia: a distinção entre Deus e a divindade, e entre as pessoas divinas e suas propriedades. Partindo da distinção entre a forma abstrata e o sujeito concreto, Gilberto afirmava que Deus e a divindade eram termos opostos, o que implicava uma diferença substancial entre as pessoas divinas e suas propriedades. A autora discorre sobre essas distinções:

As duas principais questões defendidas por Gilberto de la Porrée e que são objeto do debate dizem respeito à distinção entre Deus e a divindade, e entre as pessoas divinas e as suas propriedades. Partindo da distinção entre a forma abstracta e o sujeito concreto, Gilberto afirma uma distinção análoga entre Deus e a divindade, que aparecem como termos opostos um ao outro, como um *id quod* e um *id quo*. Esta distinção tinha um alcance muito grande a propósito da

distinção das pessoas divinas e das suas propriedades. Maria Madeline Davy (2005, p. 79-80)

As ideias de Gilberto atraíram a atenção de Bernardo, que viu nelas um perigo para a ortodoxia cristã. Em 1147, dois arqui-diáconos de Gilberto denunciaram suas doutrinas a Bernardo, o que ocasionou a realização de um sínodo em Paris, presidido pelo Papa Eugênio III (1088 – 1153). Os debates duraram dois dias, durante os quais Gilberto se defendeu argumentando que nunca havia apoiado as doutrinas heréticas atribuídas a ele, ou que suas ideias, quando contextualizadas corretamente, não tinham as implicações que Bernardo sugeria. Sem um consenso, a discussão foi adiada para o concílio de Reims no ano seguinte (Davy, 2005).

No concílio de Reims, o Papa designou Gotescale, preboste dos premonstratenses, para examinar o comentário de Gilberto sobre *De Trinitate*, de Boécio. Gotescale, mostrando mais abertura do que Bernardo, conduziu a análise, mas os resultados não foram conclusivos. Bernardo, então, tentou convencer os cardeais e bispos a condenarem Gilberto, mas encontrou resistência. O arqui-diácono de Châlons e vários bispos manifestaram desagrado com a tentativa de resolução antecipada de Bernardo, levando à dissolução da assembleia sem uma decisão oficial. Segundo Maria Madeline Davy: “o exame do livro de Gilberto apenas teve lugar após o concílio; São Bernardo foi encarregado de expor o estudo de Gotescale, pois este não se exprimia com facilidade” (Davy, 2005, p. 81).

Temendo uma derrota, Bernardo procurou o Papa para ganhar apoio, mas Gilberto se defendeu habilmente, resultando em um embate intelectual entre os dois. No final, Gilberto se comprometeu a corrigir o seu tratado, mas as proposições de fé redigidas por Bernardo contra ele não foram oficialmente sancionadas. A influência de Bernardo sofreu um revés devido ao apoio dos cardeais a Gilberto (Davy, 2005).

Em 1130, com a morte do Papa Honório II (1060 - 1130), a figura de Bernardo de Claraval se fez presente e muito importante na resolução da questão do Cisma na Igreja, ocasião de disputa entre Inocêncio II (1081 - 1143) e Anacleto II (1090 - 1138) pela função de chefe de Igreja. Bernardo utilizou de sua posição de prestígio para garantir a legitimidade do papado de Inocêncio II, mesmo este não tendo sido eleito para tal posição (FERNANDES, 2007).

A questão do Cisma foi resolvida em 1139, mas o clima de hostilidades permaneceu. Arnaldo de Bréscia, que contava com o apoio de inúmeras famílias da

aristocracia romana e era conhecido por sua eloquente oratória, além de ser amigo e discípulo de Abelardo, instigava transformar Roma em um território independente do poder papal. Bernardo posicionou-se contra. No concílio de Sens, em 1140, ele conseguiu a condenação de Arnaldo e Abelardo sob a acusação de incitação da população a um levante contra o poder pontifício. Para o abade, tal como observamos anteriormente, Abelardo era um herege que representava riscos à coesão da Igreja.

Porém, mesmo com a difícil vitória de Bernardo e a legitimação do Papa Inocêncio II, ele não pode entrar em Roma. Entre os anos de 1144 e 1152, o poder papal não se fez presente na Cidade Eterna por conta de disputas com o Senado da época. O Papa Inocêncio II faleceu em 1143, e sua posição de bispo de Roma foi ocupada brevemente por dois pontífices: Celestino II (1143 – 1144) e depois por Lucio II (1144 – 1145). A estabilidade relativa só foi alcançada com a eleição de Bernardo Paganelli (1088 - 1153) em 1145, que adotou o nome de Eugênio III. Ele era abade do Mosteiro de Santo Anastácio de Roma, mosteiro filho de Claraval. Este Papa solicitou a Bernardo a escrita de sua última obra em vida, *De Consideratione*, composta de 5 livros, a qual seria um verdadeiro manual de conduta papal. A situação envolvendo Arnaldo de Bréscia somente foi resolvida com a eleição do Imperador Frederico de Hohenstaufen, em 1152. No ano de 1155, Arnaldo foi condenado por um novo papa já no poder da Igreja, Adriano IV, sendo capturado pelo Imperador e morto (Fernandes, 2007).

Bernardo, ao longo de sua trajetória, foi um erudito bastante atuante, mesmo defendendo uma vida reclusa e voltada às necessidades de seus monges. Como visto, ele foi solicitado inúmeras vezes para resolver questões nas esferas política e social da Igreja. Seu papel como agente de críticas à época foi importante, seja na sua busca por transformações dentro da Igreja, em contraste com Cluny; na manutenção do poder Papal, como no caso do Cisma; ou mesmo atuando na reconfiguração da cavalaria, através da Ordem dos Templários – questão que analisamos detidamente no presente estudo. Segundo Tathyana Zimmermann Fernandes, “Bernardo como um dos líderes de sua ordem monástica não pôde deixar de interferir nos assuntos que, para ele, diziam respeito ao seu posicionamento de homem de Igreja” (Fernandes, 2007, p. 73).

Bernardo foi, portanto, um erudito influente de seu tempo, tendo alcançado uma rede de contatos abrangente. Em suas viagens, onde desempenhou papéis como missionário e abade, atraiu muitas pessoas para a vida monástica, destacando sua

superioridade espiritual sobre a vida secular. Apesar de suas múltiplas ocupações, ele escreveu extensivamente, incluindo 500 cartas, 86 sermões sobre o *Cântico dos Cânticos* e diversos tratados, além de sermões dedicados à Virgem Maria, impulsionando o culto mariano (FERNANDES, 2007). João J. Vila-Chã organizou em ordem cronológica parte de sua produção intelectual:

Os escritos de S. Bernardo podem ordenar-se da seguinte maneira: em 1119 ou 1120 apareceu a sua *Carta a Roberto* (cp. 1); pouco tempo depois apareceram as quatro homilias *De laudibus Virginis Matris*; ainda antes de 1122 ou 1125 publicou o tratado *De gradibus humilitatis et superbiae*, por volta de 1124-1125, a sua *Apologia*; cerca de 1127, a epístola-tratado *De moribus et officio episcoporum*; antes de 1128 apareceu o *De gratia et libero arbitrio*; entre 1126 e 1141 escreveu o tratado *De diligendo Deo*; em 1135 publicou o tratado *De laude novae militiae ad milites templi*; entre 1135 e 1153 apareceram as *Homilias sobre Cântico dos Cânticos*; em 1140 escreveu sobre as heresias de Abelardo; cerca de 1140 publicou o tratado *De conversione ad clericos*; antes de 1143-1144 surgiu o tratado *De praecepto et dispensatione*; entre 1145 e 1153 foi escrito o *De consideratione*; depois de 1148 escreveu a biografia de *Malaquias de Armagh*. Além disso, é ainda de registrar o facto de que ao longo de toda a vida activa de S. Bernardo foi escrevendo *Homilias sobre o ano litúrgico*, para além de seus *Sermones de diversis*, das suas *Sentenças*, bem como de todo um conjunto aproximado de 500 cartas sobre os temas mais diversos (Vila-Chã, 2004, p.548).

Suas obras tiveram ampla circulação e influenciaram profundamente a Igreja de sua época e além. Bernardo foi um homem de seu tempo, escrevendo para ele: “toda a sua atividade político-eclesial foi, sem dúvida, condicionada à situação histórica do momento” (Oliveira, 2009, p.256). Ainda conforme a autora:

“Bernardo investe com veemência contra aqueles que considera nocivos ao reino de Deus. Ele possui uma imensa riqueza de sentimento, mas não é isso que determina o seu caráter nem caracteriza a sua obra” (Oliveira, 2009, p.256).

Os cistercienses, por meio de Bernardo, exerceram grande impacto social, religioso e político, especialmente nos séculos XII e XIII, contribuindo para a relevância duradoura da Ordem de Cister ao atender às demandas e aspirações de sua época. A história de Cister e a de Bernardo, portanto, se entrecruzaram. Da

mesma forma, Bernardo também não deixou de vivenciar e agir no contexto do movimento cruzadístico de sua época, como veremos na sequência.

#### 1.4 A Segunda Cruzada

No século XII, as fronteiras político-regionais não limitavam o âmbito da vida espiritual na cristandade. Mestres e estudiosos viajavam com relativa liberdade, muitas vezes disseminando conhecimento a despeito de suas origens. Exemplos notáveis incluem Anselmo, um italiano que se tornou abade de Bec, na Normandia e, posteriormente, arcebispo de Canterbury, e João de Salisbúria, um inglês que se tornou bispo de Chartres (DAVY, 2005). A cruzada era vista, do ponto de vista ideológico, como uma guerra da cristandade contra os infiéis. A Igreja, apesar de teoricamente deixar as guerras aos governantes seculares e focar nos combates espirituais, na prática, possuía terras que também precisava defender. Ademais, iniciativas como a *Paz de Deus* e a *Trégua de Deus*, sobre as quais falaremos no próximo capítulo, demonstram sua iniciativa de legislar sobre os embates belicosos da parcela secular da sociedade à época.

A Igreja medieval incentivava e abençoava as cruzadas, justificando-as como uma defesa dos interesses divinos e dos lugares sagrados, cujas peregrinações haviam se tornado perigosas para os peregrinos desarmados. Vista como uma guerra justa e santa, a cruzada era liderada pelo papa, e as terras conquistadas ficariam sob sua suserania. Os cruzados recebiam proteção para suas posses durante sua ausência, e, por sua participação, faziam penitência por seus pecados (Davy, 2015). Como afirma Davy (2005, p. 62), “São Bernardo regozija-se por ver partir os homens abandonados aos vícios, pois assim lhes é permitida a conquista da salvação” (Davy, 2005, p. 62). Esse conceito de salvação pela guerra contra os infiéis foi central para a justificação da cruzada e para o papel da Igreja como agente espiritual e político.

Nesse contexto, a ideia de "infiel" adquiriu uma conotação muito mais ampla do que uma simples oposição religiosa. Ela refletia a construção de um estereótipo multifacetado, sustentado por discursos religiosos, políticos e culturais, que foram fundamentais para justificar a guerra santa. A noção de infidelidade, de acordo com Jean Flori (2013), estava profundamente ligada à construção do "outro" como uma ameaça não apenas religiosa, mas também social e moral. Flori argumenta que, ao longo do tempo, o termo "infiel" passou a abranger não apenas aqueles que negavam

a fé cristã, mas também aqueles que representavam uma ameaça à ordem divina e à moral cristã, como os muçulmanos, judeus e outros “não cristãos”. Essa construção do infiel como inimigo não se limitava a uma ameaça militar, mas se expandia para um campo moral e espiritual, facilitando a ideia de que a cruzada era um dever legítimo para purificar a humanidade e defender a fé.

Fátima Regina Fernandes (2006) acrescenta que, embora as cruzadas tivessem inicialmente um caráter religioso, elas rapidamente se transformaram em uma forma de política expansionista, justificando a agressão e a violência contra aqueles rotulados como infiéis. Contudo, a forma como o infiel foi representado variou de acordo com o contexto geopolítico e as necessidades ideológicas da cristandade medieval. Cécile Morrisson (2009) observa que, enquanto os muçulmanos foram frequentemente os principais alvos durante as Cruzadas, outros grupos, como os cátaros e os judeus, também passaram a ser estigmatizados como infiéis em momentos específicos da história medieval. A flexibilidade do termo "infiel" tornou-se um instrumento adaptável, utilizado para legitimar ações políticas e militares em diferentes cenários históricos.

Dentro desse quadro, Bernardo de Claraval desempenhou um papel central na defesa da cruzada, considerando que apenas os Templários deveriam se engajar diretamente na guerra santa. Para outros, ele argumentava que a guerra só seria justificável se inevitável e justa. Em sua visão, matar ou morrer por Cristo era um ato legítimo, transformando o soldado cristão em um vingador de Cristo e defensor dos cristãos (Davy, 2015). Essa perspectiva de guerra como um meio de alcançar salvação e justiça divina tornou-se uma parte essencial da ideologia das cruzadas, com Bernardo utilizando sua influência para consolidar a ideia de que a guerra santa não só era necessária, mas também abençoada por Deus. Nas palavras da autora:

Segundo São Bernardo apenas os Templários estão destinados à guerra santa; quanto aos outros, apenas devem estabelecer os contactos quanto as guerras foram justas e inevitáveis; mas “a morte” que se dá ou que se suporta por Cristo não é culpada e merece uma grande glória... Jesus Cristo autoriza voluntariamente a morte do seu inimigo de quem se tira a vingança justa e se dá voluntariamente ao seu soldado, como uma consolação. O soldado de Jesus Cristo mata então com segurança e morre com ainda maior segurança quando tira a vida de um mau, não é homicida, mas “maliciada”, é o vingador de Cristo sobre os que agem mal e o defensor dos cristãos... o cristão glorificar-se com a morte de um pagão porque o próprio Jesus Cristo e glorificado (Davy, 2005, p. 63).

A realização da Segunda Cruzada foi estimulada por Bernardo de Claraval, em função da situação dos cristãos na Terra Santa. André de Montbard, seu tio, um de seus contatos dentro da Ordem do Templo, o mantinha informado sobre os acontecimentos na região. De acordo com a autora:

A reconquista islâmica do Condado de Edessa, em 1144, é o motivo oficial da convocação da Segunda Cruzada, num momento em que o sucessor de Aleixo, o imperador Manuel I, já tinha recuperado Antioquia. O pedido fora feito por Bernardo de Claraval, monge cisterciense e eminente figura política de seu tempo, ao papa Eugênio III, que em 1146 a oficializa, e seria uma resposta a um pedido de socorro dos reinos francos feito diretamente a Roma. Nessa Segunda Cruzada estariam presentes Luís VII, o rei da França, Conrado III, imperador do Sacro Império Romano Germânico, além de nobres cruzados ingleses, flamengos e frísios (Fernandes, 2006, p. 116).

O papa Eugênio III foi quem aprovou a Cruzada e emitiu a bula *Quantum Praedecessores*, designando Bernardo como o grande pregador (RICHÉ, 1991). Bernardo então utilizou sua eloquência para mobilizar a cristandade, pregando por diversas regiões da Europa, inclusive reprimindo movimentos autônomos, como o liderado pelo monge Raul (DAVY, 2005)<sup>29</sup>.

Em 31 de março de 1146, o abade, iniciando as tarefas, se encontrou com o rei Luís VII (1120 – 1180) na abadia de Vézelay. Segundo Pierre Riché (1991, p.73): “a igreja é por demais pequena para abrigar a multidão, e então todos ficam ao ar livre”. Bernardo leu e comentou a bula papal, conquistando a multidão com sua eloquência<sup>30</sup>. O rei Luís VII, sua esposa Eleonora da Aquitânia e os nobres do reino, todos aceitaram a cruz. Bernardo continuou sua pregação na Borgonha, Lorena e Flandres; diferente do que o Papa previa, ele seguiu para a Alemanha, onde pregadores populares incitavam a violência contra os judeus, como ocorrido na primeira Cruzada (Riché, 1991). Nas palavras do autor:

<sup>29</sup> Segundo Maria Madeline Davy (2005, p. 64): “Ora, pregar a cruzada, é pregar a cruz: *praedicare crucem*. Bernardo pronuncia vários discursos, envia cartas, exorta os cruzados, reprime o levantamento das populações renanas dirigidas pelo monge Raoul, que reúne os seus adeptos num movimento autônomo”.

<sup>30</sup> O entusiasmo foi tão grande que, conforme relatam as testemunhas, Bernardo parecia semear cruces em vez de distribuí-las; quando as cruces preparadas se esgotaram, ele rasgou suas próprias vestes para criar novas cruces, que distribuiu até o final do dia (Riché, 1991).

Na época, um monge chamado Raul percorreu o vale do Reno pregando a Cruzada e incitando a violência contra os judeus em Maiença, Vorms, Spira e Estrasburgo. Bernardo interveio com vigor. Aproveitou sua estadia na Alemanha para pregar a Cruzada e convidar os renomados guerreiros alemães a partir para a Terra Santa. No Natal de 1146, Bernardo estava em Spira e se encontrou com o rei Conrado III (1093 – 1152) na recém-construída catedral. Conrado hesitou em se comprometer, mas, após ouvir a pregação de Bernardo durante a missa, decidiu se engajar. "Milagre dos milagres", teria dito Bernardo mais tarde a respeito. O rei acompanhou o abade pelas outras cidades e, em Maiença, aparentemente precisou protegê-lo do entusiasmo popular, levantando a frágil figura de Bernardo acima da multidão. O pequeno homem, quase pele e osso, atraiu consigo os ferozes guerreiros alemães e seu príncipe (RICHE, 1991).

Bernardo desempenhou um papel importante ao incentivar a participação dos senhores feudais franceses e alemães na cruzada, ajudando a reproduzir o fervor da Primeira Cruzada. Conforme autor:

Para Bernardo, a Cruzada é uma guerra santa, porque visa salvar a terra onde Cristo viveu; mas não se trata simplesmente de uma guerra, porém é uma prova de purificação. Os Cruzados partem para o Oriente, não principalmente para matar, mas para deixar que os matem e para assim poderem compartilhar a paixão de Cristo (Riché, 1991, p. 9).

Exausto, Bernardo retornou à Claraval para receber Eugênio III, que chegou à França para supervisionar os preparativos da Cruzada. No entanto, o que começou com grande entusiasmo terminou em fracasso. Os exércitos de Luís VII e Conrado, ao final, não conseguiram retomar as fortalezas ocupadas pelos muçulmanos. O imperador bizantino Manuel I (1118 – 1180) viu com desconfiança a chegada desses barões ocidentais, sempre atraídos pelo Oriente. Havia esperança de reconciliação entre a Igreja Romana e a Igreja Grega, mas a chegada dos francos resultou em grande hostilidade (Riché, 1991). Sobre isso, a autora discorre:

A indisciplina do elemento popular, sobretudo nessa cruzada alemã, provocou uma série de incidentes durante a passagem do exército através dos Bálcãs; porém, as maiores dificuldades com Bizâncio foram de ordem política. O imperador Manuel I não se preocupava muito com a passagem desordenada destes exércitos mal-organizados e mal-provisionados através do Império Bizantino; o que ele temia, principalmente, é que eles reforçassem o principado de Antioquia, sobre o qual ele pretendia, como fizera seu pai, João II,

restabelecer sua suserania; além disso, suspeitava que eles pudessem enfraquecer a aliança germano-bizantina contra Rogério II, o rei normando da Sicília. De fato, enquanto Conrado III e Luís VII se recusavam, cada um por sua vez, a prestar a homenagem que o imperador bizantino lhes exigira, no outono de 1147, Rogério II, o rei normando da Sicília, se aproveitou das circunstâncias que retinham o exército bizantino na vigilância dos cruzados para se apoderar das ilhas de Corfu e de Cefalônia, além de saquear Corinto e Tebas. A Segunda Cruzada, por outro lado, demonstrou seu apoio ao ataque normando, o que obrigou Manuel a concluir um tratado com o sultão de Rum. Sem o apoio bizantino, a travessia da Ásia Menor se tornou muito difícil; por outro lado, franceses e alemães não se entendiam bem e marchavam separadamente. O exército de Conrado foi batido em Doriléia e o imperador [do Sacro Império Romano-Germânico] reconciliou-se com Manuel, o imperador bizantino, conseguindo chegar até São João d'Acre a bordo de embarcações bizantinas. Luís VII seguiu avançando ao longo do litoral, porém, assediado no vale do rio Meandro, acabou por se decidir a abandonar os não-combatentes em Adália, onde eles foram massacrados pelos turcos, enquanto o rei embarcava para Antioquia com seus cavaleiros. Os maus relacionamentos entre os cruzados e Bizâncio e entre os próprios cruzados já haviam reduzido os efetivos da Segunda Cruzada de mais ou menos três quartos. Cecilia Morrison (2009, p.45-46).

Luís VII então se recusou a tomar partido da investida contra Alepo, proposta que partiu do príncipe da Antióquia, Raimundo de Poitiers, e partiu em direção a Jerusalém, onde se reuniu com Conrado III. Desta forma, os cruzados cumpriram sua peregrinação; uma porção então retornou para a Europa, enquanto os soberanos foram influenciados pelos barões mais ambiciosos de Jerusalém a investir contra Damasco, resultando em um cerco sem êxito. A segunda cruzada transmitiu uma ideia de peregrinação que, apesar das disputas e recursos militares, se converteu em um fracasso (MORRISSON, 2009).

O fracasso da cruzada abalou temporariamente a popularidade de Bernardo e gerou suspeitas sobre sua missão. No entanto, muitos historiadores atribuem o ocorrido aos erros dos cruzados, à falta de união entre os líderes, à perfídia dos gregos e à traição dos cristãos na Síria (Davy, 2005). Sobre essa questão, a autora complementa:

O que poderia ser manifestação de força tinha um potencial de fragilidade. As importantes autoridades que conduziram essa nova Cruzada disputavam entre si a preeminência no Ocidente — daí a tendência à desagregação dos ataques que gerariam os primeiros desastres militares sofridos pelos cruzados (Fernandes, 2006, p. 117).

Bernardo, junto com Otton de Freisingen, acreditava que a cruzada havia trazido grandes benefícios espirituais às almas dos participantes. Sobre o fracasso da cruzada e as reflexões de Bernardo ao seu respeito, a autora aponta:

O fracasso(s) da cruzada lançou suspeitas sobre a missão de Bernardo e um momento abalou a sua popularidade: “Recebo de boa vontade - dizia São Bernardo -os golpes da má-língua e os traços envenenados da blasfêmia para que eles não cheguem até Deus.”<sup>31</sup> Contudo o desabamento da cruzada escandalizava o povo e o próprio Bernardo se emocionava com isso: “Parece que o Senhor, provocado pelos nossos pecados, tenha esquecido a sua misericórdia e veio julgar a terra antes do tempo marcado. Não poupou o seu povo; não poupou o seu nome, e os gentis exclamam: onde está o Deus dos cristãos? Os filhos da Igreja pereceram no deserto fulminados pela espada ou consumidos pela fome. O espírito de divisão expandiu-se entre os príncipes, e o Senhor perdeu-os pelos caminhos impraticáveis. Nós anunciamos a paz, e não há paz. Prometemos o sucesso e eis a desolação... Ah! é certo que os julgamentos de Deus são justos, mas este é um grande abismo, e posso declarar bem-aventurado aquele que não ficar escandalizado por isso”<sup>32</sup> (Davy 2005, p.65-66).

A Segunda Cruzada exemplifica como a Igreja, sob a liderança de figuras como Bernardo, buscava moldar não apenas os aspectos espirituais, mas também políticos e militares da cristandade. Essa articulação, que uniu o ideal monástico de pureza espiritual ao ideal cavaleiresco de combate, será aprofundada no próximo capítulo ao analisarmos a cristianização da cavalaria e o papel dos templários como exemplo supremo da fusão entre as virtudes monásticas e militares. Permitirá compreender melhor as bases doutrinárias que sustentaram a Ordem do Templo e o impacto de Bernardo na definição do *ethos* cavaleiresco medieval.

Bernardo ia além das cruzadas e incluía a reforma da Igreja e a defesa da doutrina cristã contra heréticos e heterodoxos. Ele se comportou como um defensor fervoroso da ortodoxia e um juiz rigoroso das novas interpretações teológicas, que segundo a sua percepção eram perigosas para a Igreja, desempenhando um importante papel nos movimentos eclesiásticos de seu tempo. No próximo capítulo, continuaremos aprofundando nossa pesquisa, explorando os temas da cristianização

<sup>31</sup> CLARAVAL, Bernardo. *De consideratione*, lib. II, l 4, c. 745A (apud Davy, 2005. p.65).

<sup>32</sup> CLARAVAL, Bernardo. *De consideratione*, lib. II, l 1, c. 742C-743A (apud Davy, 2005. p.66).

da cavalaria medieval e dos templários, e preparando nossa abordagem dos documentos históricos.

## 2 CAPÍTULO

### 2.1 – Cristianização da Cavalaria

O processo de transição da cavalaria laica para a cavalaria de Deus pode ser considerado repleto de transformações variadas. Na época carolíngia uma parcela da Igreja representada por membros laicos ainda retinha para si o engajamento na guerra e o derramamento de sangue. Este comportamento os colocava em uma situação ambígua, uma vez que eram proibidos pela Igreja de participar de atos belicosos, mas obrigados tradicionalmente a engajar-se junto do imperador. Decorrência disso, tivemos o fortalecimento do monacato. Conforme o autor:

Os primeiros monges são leigos, fiéis desejosos de romper com um “mundo que lhes parece impuro, de se afastar também de uma comunidade sujeita a muitos comprometimentos. Retirando-se para os “desertos”, nos eremitérios ou monastérios, eles se impõem regras de vida muito rígidas: celibato, pobreza, obediência. Também evitam o contato com o sexo oposto e o uso das armas. O sexo e o sangue acabam assim constituindo dois tabus primordiais da visão monástica do mundo. Ora, essa concepção monárquica se impõe pouco a pouco na Igreja, principalmente depois das grandes reformas iniciadas na época carolíngia (Bento de Aniane) e pós-carolíngia (Cluny). O verdadeiro caminho da salvação é então o “caminho apostólico”, isto é, a vida em um monastério. Os outros, todos os outros, são mais ou menos manchados de pedaço e levam à perdição, principalmente os que envolvem sexo e armas” (Flori, 2005, p.131).

Como proprietários de terras, os membros da Igreja deveriam, em tempos de guerra, fornecer soldados ao rei. Existia uma simbiose muito íntima, portanto, entre a Igreja e o poder secular. Carlos Magno chegou a lembrar os bispos de tais obrigações, reforçando a necessidade deles de se apresentarem para a *hoste*. Não obstante, à época, a participação em disputas bélicas pelos bispos acabou se tornando alvo de recriminação nos concílios (Flori, 2005).

Observamos assim uma grande contradição: a participação da Igreja na guerra era necessária, porém era uma prática, em razão da violência em si, cada vez mais condenada por ela. Os bispos então passaram a utilizar um procurador judicial, um *advocatus*, como indivíduo encarregado de responder tais chamados em seu lugar e cumprir com as suas obrigações seculares, sobretudo o serviço da *hoste*. Para além

disso, para se defenderem de outros senhores feudais, tornou-se igualmente comum recorrerem a estes procuradores, ou então a “defensores” ou, por último, recrutarem *militares* de outras Igrejas (Flori, 2005).

O período das invasões normandas, húngaras e sarracenas dos séculos IX e X agravaram ainda mais esse comportamento um tanto quanto paradoxal da Igreja. Vítimas de repetidos saques e depredação de seus monastérios, os monges se viram ainda mais necessitados de realizar o recrutamento do serviço militar laico, ainda que, em contramedida, condenassem o uso da violência.

Como maneira de minimizar essa contradição, houve a iniciativa de se delimitar de forma mais clara a divisão entre a sociedade laica e o clero. Ocorreu assim a total proibição do derramamento de sangue pelos monges e clérigos. Foi também estabelecido mais nitidamente uma ordem entre os diversos casos de homicídio que a parcela laica era direcionada a cometer, juntamente com uma penitência capaz de redimir os mesmos. Para o autor:

Em outros termos, o ideal proposto a todos os cristãos continua sendo a vida monástica pura e sem mácula; mas os leigos e sobretudo os guerreiros podem, todavia, esperar escapar das chamas do inferno pela conversão ao monasticismo (conhecemos muitas feitas à beira da morte) ou por penitência adequadas. Os penitenciais testemunham essa evolução: as penas prescritas aos soldados por homicídios no campo de batalha, a serviço de alguém, tornam-se cada vez menos elevadas, pois a responsabilidade do soldado, então, não é questionada. Tal homicídio é, às vezes, assimilado ao que comete um escravo por ordem de seu mestre. Jean Flori (2005, p.133).

Tendo por base as ideias de Agostinho de Hipona (354-430), buscou-se delimitar com mais precisão os limites entre os conceitos de guerra justa e injusta. Na primeira categoria, teríamos dentre as justificativas para a sua necessidade: o restabelecimento da paz, que fora deturpada pelo inimigo; e a reapropriação de terras e bens, bem como a punição do inimigo pelos seus atos. A guerra justa nunca deveria acontecer com expectativa de lucro ou sentimento de vingança, precisando ser empreendida exclusivamente por uma autoridade legítima. Por sua vez, a guerra injusta seria caracterizada pela violação da paz, sendo empreendida sem a presença de uma autoridade competente. Seria também comparada aos roubos e pilhagens. Segundo Jean Flori, “[...] não é difícil assimilar a essas guerras injustas a maioria dos conflitos que tumultuam o Ocidente cristão do século X ao século XII” (Flori, 2005,

p.133). Ao que podemos refletir aqui, por mais que a Igreja defendesse o ideal de paz segundo a ortodoxia cristã, não podemos menosprezar a sua intenção, através da definição de guerra justa e injusta, de proteger inicialmente os seus bens e suas terras.

A partir do fim do século X começaram a ocorrer as chamadas assembleias de paz<sup>33</sup>, iniciativa geralmente dividida entre membros do clero e da sociedade laica, que rapidamente se espalhou por todo o Reino Franco. Ao longo do século XI foi disseminada ao Ocidente em sua totalidade (Flori, 2005). Já no século XII essa responsabilidade recaiu sobre as autoridades reais e principescas. Seu objetivo, a realização de um juramento por parte dos cavaleiros (*milities*) em relação à manutenção da paz, da não violência contra a Igreja e seus membros, e de forma mais geral à parcela da sociedade indefesa. Sobre o assunto, o autor discorre:

É o juramento da “paz de Deus” segundo o qual eles se comprometem, sob pena de perjúrio e excomunhão, a renunciar a qualquer “exação” ou violência cometidas contra a Igreja, suas pessoas e seus bens; a não ataca clérigos, os monges e os religiosos, e de uma maneira geral os inermes, isto é, todos aqueles que não podem se defender porque não portam armas; mulheres nobres desacompanhadas, camponesas e camponeses; e a não raptá-los para obter resgate (Flori, 2005, p.134).

Muito se discutiu acerca da real intenção da Igreja com essa iniciativa. Seria de fato uma forma de controlar a violência em um período em que os poderes seculares se mostraram incapazes de manter a paz?<sup>34</sup> Ou seria apenas uma forma elegante da Igreja resguardar os seus bens e seus interesses? Para se refletir sobre tais questões, devemos considerar que as pilhagens às suas propriedades lhe privavam de importante renda que era arrecadada em suas terras. Adentrar essa discussão não é o objetivo dessa dissertação, mas ainda assim é relevante trazer estes questionamentos, uma vez que a iniciativa “Paz de Deus” ocasionou importantes impactos na compreensão da guerra posteriormente<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Primeiramente na Aquitânia, mas também em Poitiers, Le Puy e Charroux (Flori, 2005).

<sup>34</sup> Importante ter em mente a pulverização da unidade do poder; de como os senhores feudais se apropriaram do monopólio da violência para gerir e defender suas terras e os seus interesses, sem esquecer das guerras privadas como uma forma de usurpação de terras.

<sup>35</sup> Segundo Fidora e Higuera (2001, s/p.), “Através dos olhos de quem podemos observar esse mundo, os clérigos, a cavalaria era de Satã, não de Deus. Era necessário civilizá-la, ou, em outras palavras, cristianizá-la. Com o binômio cavalaria/feudalismo, a cristianização da cavalaria veio acompanhada da campanha da Paz de Deus. O objetivo desta campanha era pôr fim às violências exercidas pelos

Surgiu também naquele período a chamada “Trégua de Deus”, que buscou delimitar ainda mais o raio de ação das atividades belicosas. Determinava a proibição da guerra da noite de quinta-feira até à manhã de segunda-feira. Diante disso, podemos afirmar que houve uma vontade da Igreja em controlar esses conflitos, mas não de os proibir. Ademais, como forma de manutenção da justiça, estas limitações não se aplicariam caso a intenção fosse punir ou castigar aqueles que a violavam. A *Trégua de Deus* acabou por tornar-se, igualmente, um ponto importante para a constituição do conceito e da doutrina da guerra justa<sup>36</sup>.

Ainda a respeito da guerra justa, outro elemento relacionado a ela torna-se importante destacar aqui. Trata-se da relação que é construída entre ela e à necessidade de proteção da Igreja. De acordo com o autor:

A partir do século IX os papas recorreram aos guerreiros francos para proteger Roma das ameaças sarracenas e lombardas. Assimilando sua luta (armada) contra esses “pagãos” à luta (pacifista) dos confessores e dos mártires, eles não hesitaram em lhe prometer o paraíso caso viessem a perecer com as armas na mão (Flori, 2005, p. 135).

Nesta mesma época, a Igreja romana sacralizou as disputas da conquista da Península Ibérica. Sendo assim, a guerra justa assumiu a roupagem de guerra santa. Portanto, disputas encabeçadas e orientadas por e pela Igreja passaram a ser imbuídas de tons sacros. A cavalaria, não obstante, ainda assim permaneceu desvalorizada, em grande parte devido às críticas em relação aos seus inúmeros defeitos e pecados. Por conta dos seus laços de vassalagem, eles eram levados por seus senhores à guerra, muitas das vezes contra outros cristãos.

Foi então recomendado aos cavaleiros quais procedimentos eles deveriam adotar para permanecerem como bons “*milites christi*”: a realização de preces antes do combate; evitar ao máximo o derramamento de sangue; desencorajar a pilhagem;

---

homens da guerra e proteger todo o restante da sociedade não-beligerante (camponeses, mercadores e religiosos não armados — sim, pois muitos clérigos participavam de batalhas e campanhas militares)”.<sup>36</sup> Segundo Fidora e Higuera (2001, s/p.), “A violência dos cavaleiros na França era tanta que a Paz de Deus juntou-se, a partir dos anos 1020-1040, outro movimento: a Trégua de Deus, uma imposição de armistício semanal, inicialmente de dois dias, mas que chegou a quatro (da noite de quarta-feira até a manhã de segunda). Era um remédio, uma tentativa dos clérigos de pôr ordem no caos face à debilidade da autoridade régia. Os poderes eclesiásticos assumiram a tarefa, utilizando a principal arma de seu ofício: a excomunhão”.

caso aprisionassem alguém, deveriam libertá-los sem a cobrança de resgate. Tais práticas, porém, tiveram pouca eficácia (Flori, 2005).

A cavalaria, que originalmente emergira como uma casta guerreira essencialmente laica, passou por um processo de reestruturação simbólica e ideológica. Esse movimento buscou integrar os cavaleiros à ordem cristã, reinterpretando sua função e significado social à luz dos valores espirituais. Os cavaleiros foram, gradualmente, inseridos em uma narrativa cristã, na qual sua violência era legitimada desde que dirigida contra os inimigos da fé. Essa mudança foi possibilitada por um conjunto de discursos e práticas, como as bênçãos das armas e a introdução de rituais que uniam o ato de cavalgar à ideia de serviço a Deus (Barthélemy, 2010). Foi neste momento que Urbano II encontrou uma solução estratégica: o abandono da cavalaria secular e a apresentação da cavalaria de Cristo. Conforme aponta o autor:

Todavia, quando os decretos da trégua e da cruzada são observados de maneira contextualizada, percebe-se que sua ligação não é absolutamente evidente. A trégua de Deus interrompe uma guerra feudal já moderada, no espírito de um esforço de abrandamento dos Cavaleiros ao passo que a cruzada lhes propõe tornarem-se mais duros, em um tipo novo de guerra (Barthélemy, 2010, p. 317).

Neste contexto, inicia-se o processo que, mais tarde, será conhecido como a “monacalização da cavalaria”, um fenômeno que atingiu seu ápice com a criação dos Cavaleiros Templários. O processo começou com a chamada para marchar militarmente em direção a Jerusalém, com o objetivo de libertar o Santo Sepulcro do domínio dos infiéis (Flori, 2005). Para aqueles que aceitassem essa tarefa, foi oferecido o perdão de suas penitências e a remissão de seus pecados. Os “inimigos da cruz de Cristo” eram então apresentados como encarnações do mal, uma representação que desumanizava os adversários e legitimava sua eliminação como um ato divino. Tal construção narrativa está em consonância com o conceito de guerra justa de Agostinho, que só poderia ser declarada contra aqueles que representavam uma ameaça à fé ou à ordem divina.

Além do aspecto simbólico, o discurso cristão foi fundamental para redefinir a ética da cavalaria. Dialogando com Barthélemy, verificamos que as virtudes tradicionais do guerreiro, como coragem e lealdade, foram reinterpretadas à luz dos

valores cristãos de caridade, humildade e proteção aos mais fracos (Barthélemy, 2010). Nesse contexto, os cavaleiros não eram mais apenas guerreiros, mas defensores da fé e guardiões da ordem social cristã (Barthélemy, 2010). A legitimação da violência, desde que empregada em nome de Deus, era central nesse processo. Assim, os ideais cavaleirescos passaram a ser vinculados à imagem do "*miles Christi*", ou soldado de Cristo, como um modelo ético e espiritual que unificava os objetivos militares e religiosos.

A criação de um binarismo moral entre o bem e o mal também é evidente na maneira como os inimigos eram simbolicamente representados. A construção simbólica desses "inimigos de Cristo" servia para estruturar a percepção do conflito como um embate entre comunidades de fé e culturas concorrentes. Ao rotular os adversários como inimigos de Cristo, Bernardo de Claraval elaborou uma narrativa que justificava a guerra como uma missão sagrada, com os cavaleiros lutando não apenas por território, mas em defesa da fé cristã. Como pode ser observado em suas palavras: "Marchai, então, com confiança, vós cavaleiros, e com um coração firme repeli os inimigos da cruz de Cristo" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977, p. 34)<sup>37</sup>. Em outro trecho, a justificativa para a eliminação dos adversários é ainda mais explícita:

Mas isso não quer dizer que os pagãos devem ser abatidos quando existe qualquer outra forma de impedi-los de assédio e perseguindo os fiéis; mas só que agora parece melhor para destruí-los do que permitir a vara dos pecadores continuar erguida sobre o lote dos justos, para que não aconteça que o justo coloque a mão na iniquidade (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, p. 40) (tradução nossa)<sup>38</sup>.

A força dessa narrativa é ainda mais acentuada por uma concepção teológica defendida por Bernardo de Claraval, que afirmava que a luta contra os infiéis não deveria ser vista como homicídio, mas como *malicídio*, ou seja, a luta contra o mal. Segundo essa visão, o derramamento de sangue dos infiéis não era pecado, mas sim uma ação legítima contra as forças do mal que ameaçavam a ordem divina (Davy,

<sup>37</sup> March forth confidently then, you knights, and with a stalwart heart repel the foes of the cross of Christ.

<sup>38</sup> Yet this is not to say that the pagans are to be slaughtered when there is any other way of preventing them from harassing and persecuting the faithful; but only that now it seems better to destroy them than to allow the rod of sinners to continue to be raised over the lot of the righteous, lest perchance the righteous set their hand to iniquity.

2005). Esse raciocínio reforçava a ideia de que a guerra santa não apenas estava autorizada, mas também era moralmente justa, visto que os cavaleiros não estariam cometendo pecado ao eliminar aqueles que eram vistos como inimigos da fé cristã. Conforme a autora:

Durante a Idade Média, a cavalaria foi uma arma principal e o cavaleiro representava um modelo de combatente. As ordens militares eram antes de tudo ordens religiosas que se dirigiam à cavalaria. Por sua vez, esta respondia às suas exigências e prerrogativas religiosas (Oliveira, 2022, p.50).

Em 1139, por meio do concílio de Latrão II, o papa Inocêncio II retificou a “trégua de Deus”, fazendo com que o período da proibição dos conflitos se iniciasse na manhã de quarta-feira. Proibiu também as justas ou qualquer tipo de festividade que tivesse como objetivo a disputa entre cavaleiros. Essa condenação também foi reafirmada na maioria dos concílios posteriores. A tal ponto foi o seu alcance que, após a criação da Ordem, os Templários foram incentivados a buscar membros arrependidos dentro dos torneios. Para Jacques de Vitry, um pregador da época, os torneios tornaram-se um espaço ideal para se cometer os pecados capitais, onde, ocasionalmente, se causava a morte ou no mínimo o derramamento de sangue (Flori, 2005). Sobre o tema, o autor discorre:

[...] o orgulho, por causa do louvor excessivo dos homens e da vã glória que se procura lá; a inveja, pois cada um inveja a reputação do vizinho; o ódio e a cólera, porque os cavaleiros, nos afrontamentos, atingem-se e ferem-se, encolerizando-se conseqüentemente; a avareza, por causa do butim que se faz de armas e cavalos que são tomados assim de seu proprietário legítimo; o luxo, pela ostentação do fasto, dos festins e das generosidades suntuosas, dilapidando somas consideráveis em inúteis desperdícios; a luxúria, enfim, pois os torneios são a ocasião de encontros mundanos; os cavaleiros procuram seduzir, agradar às damas que os admiram e cujas mangas eles carregam à guisa de bandeiras. Jean Flori (2005, p 137-138).

A Cruzada é um exemplo paradigmático desse processo de cristianização da cavalaria. A retórica cruzadista, especialmente promovida por líderes como Bernardo de Claraval, reforçava a ideia de que os cavaleiros estavam engajados em uma missão divina. Essa narrativa legitimava o uso da força em contextos religiosos, ao

mesmo tempo em que delineava um *ethos* cavaleiresco baseado na obediência, na fé e no zelo pela expansão do cristianismo (Barthélemy, 2010).

Dominique Barthélemy, contribui ao enfatizar que essa sacralização não ocorreu em um vácuo, mas esteve profundamente enraizada nas estruturas sociais e militares da cavalaria (Barthélemy, 2010). Ele destaca como o *ethos* cavaleiresco, que antes se baseava na lealdade feudal e na glória pessoal, foi progressivamente cristianizado, de forma que o ideal do guerreiro passou a incluir valores espirituais como justiça, humildade e proteção dos fracos, moldando o papel do cavaleiro como defensor da fé.

A cruzada inaugurou, assim, uma nova perspectiva sobre a guerra, inserindo-a em um universo espiritual que, por sua vez, ressignificou a violência no contexto cristão. Esta foi, em um primeiro momento, rejeitada pela doutrina eclesiástica, herdeira da tradição pacifista do cristianismo primitivo, que via a guerra como um mal inerente ao pecado humano. Posteriormente, passou a ser desencorajada, mas tolerada, desde que sujeita à purificação e à penitência. Esse processo evoluiu de forma gradual, culminando no século XII, quando a guerra foi reinterpretada como um ato sagrado, capaz de proporcionar redenção e penitência para aqueles que a empreendiam sob a bandeira de Deus.

Essa transformação foi acompanhada por uma crescente institucionalização da cavalaria, como se observa na fundação de ordens militares religiosas, como os Templários e os Hospitalários. Tais ordens incorporaram de forma plena os valores da cavalaria cristã, tornando-se modelos vivos da fusão entre os ideais militares e religiosos. Assim, a Igreja não apenas redefiniu o papel dos cavaleiros, mas também consolidou sua própria influência sobre a sociedade medieval.

Conforme argumenta Jean Flori, a cruzada foi o ponto de inflexão para essa transformação, pois consagrou a violência em nome da fé, conferindo-lhe um caráter sacramental (Flori, 2013). Flori observa que os apelos de figuras como Urbano II e Bernardo de Claraval reforçaram a ideia de que a guerra santa era não apenas um dever religioso, mas também uma via de salvação espiritual (Flori, 2013). Dessa forma, o cavaleiro-cruzado, posteriormente com a construção de Bernardo, os templários, não apenas lutava pela Terra Santa, mas também pela sua própria alma, em um ato de penitência ativa.

Assim, a cruzada representou não apenas uma ruptura teológica, mas também um movimento cultural e político que uniu a prática da guerra ao ideal da santidade,

oferecendo uma nova narrativa àqueles que empunhavam a espada: a possibilidade de remissão dos pecados por meio da violência sacralizada. Segundo Dominique Barthélemy: “a Igreja quer em princípio que a cruzada marque a conversão do Cavaleiro” (Barthélemy, 2010, p. 329).

Ao realizar a sua pregação, Urbano II se dirigiu diretamente aos cavaleiros, ignorando a autoridade do poder secular. Tentou reunir sobre a sua tutela príncipes, duque e condes, os quais responderam por respeito ao papa ou talvez pela personificação da vontade de Deus através do papa. Para Jean Flori: “[...] o papa tenta reunir atrás de si a nova cavalaria, a dos cruzados do Oriente” (Flori, 2005, p.177).

A *militia* de Cristo teve então a sua bandeira, a da virgem Maria, Nossa Senhora do Puy; como seu emblema, a cruz, costurada em suas roupas, pintada sobre seus escudos; e como grito de guerra, *Deus vult* (Flori, 2005). Ao ter lançado sobre o oriente os seus cavaleiros, Urbano II desqualificou ou ao menos menosprezou a cavalaria secular, uma vez que agora os cavaleiros de Deus levavam a cruz e o combate pelo Cristo. Conforme a autora:

Na visão eclesiástica, cavaleiros e monges eram ambos chamados a servir; etimologicamente, o verbo latino que usavam, *militare*, poderia significar lutar também para servir e, de fato, eles facilmente consideravam o serviço tanto de cavaleiros como de monges uma forma de guerra contra o mal, em uma dimensão conduzida no espírito, na outra na batalha física. Todos os soldados de Cristo, monges e cavaleiros, eram guerreiros empenhados de uma forma ou de outra na batalha contra o mal, como o próprio Cristo tinha sido (FLORI, 2013, p. 30). Assim, percebemos com alguma frequência em diferentes partes da documentação consultada uma mescla entre esses dois personagens idealizados na figura de um cavaleiro ideal que portava armas na mesma medida em que era temente a Deus (Oliveira, 2022, p.49).

A primeira cruzada representou o mais alto ponto no esforço da Igreja em subjugar a cavalaria aos seus serviços. Mesmo com o sucesso, do ponto de vista territorial e objetivo, a investida se demonstrou fracassada, uma vez que nem todos os cavaleiros atenderam a convocação do papa; ademais, ao final da cruzada, a maioria dos sobreviventes retomou suas atividades seculares, sendo poucos aqueles que permaneceram ou que ao menos se converteram e assumiram lugar nas fileiras dos mosteiros.

Ainda assim, o fluxo de peregrinos que teve como destino Jerusalém não se interrompeu; porém, a quantidade de cavaleiros que permaneceu na região foi pequena. O desenvolvimento da cruzada como experiência se mostrou insuficiente para se imbuir na cavalaria todos os ideais cristãos.

A ideologia cavaleiresca foi de certa forma resistente a ela. Participar da cruzada foi considerado algo meritório, porém, acabou não se convertendo em obrigação aos cavaleiros laicos. Nas palavras do autor:

Uma vez terminada a cruzada, os antigos combatentes de Jerusalém não se constituem em uma confraria encarregada de defender a Igreja e os fracos; eles inclusive sequer fazem voto solene de respeitá-los, de não atacá-los. Ao contrário, os cruzados voltam confortados no orgulho de Cavaleiros valorosos, e ciosos de seus direitos. Em outros termos, a cruzada não produz a instituição de uma Cavalaria cristã como o espírito moderno frequentemente sonha; não há templários jurados à ordem pública: herdeiros da ideologia carolíngia, eles se colocam como defensores e protetores da país... uns contra os outros! E mesmo quando a crítica da Igreja os arranha e desmascara em partes os mecanismos da guerra feudal, ela não se estende aos príncipes e reis que são os seus maiores praticantes, mas é a eles que a Igreja se remete para endireitar os erros da Europa. Ela vai mais sugerir do que impor a suas hostes uma disciplina miliciana comparável à dos cistercienses no combate espiritual, ou à dos antigos romanos (Barthélemy, 2010, p. 325).

Foi preciso reinventar a cavalaria, aos moldes do que a Igreja e seus arautos consideravam adequados. Como subproduto dessas ideias, e apresentando uma irreparável necessidade de ordenar a sociedade do século XII, Bernardo de Claraval delimitaria os moldes destes cavaleiros “ideais” em suas obras.

## **2.2 - A Ordem dos Templários**

Para que possamos debater a relação entre Bernardo e a Ordem dos Templários tendo por base a nossa análise das fontes, consideramos importante realizar neste momento um relato sobre como foram os primeiros anos da Ordem. Para tanto, teremos por base especialmente as obras de Edward Burman (1997) e Régine Pernoud (1974), importantes referenciais da historiografia sobre o tema.

Ao final da Primeira Cruzada, os reinos cristãos no Oriente próximo, em especial Jerusalém, enfrentavam sérios problemas para garantir a segurança e

estabilidade de seus territórios. Com a morte de Godofredo de Bouillon no ano de 1100, Balduíno I (1058 - 1118) herdou o reino de Jerusalém em dificuldades, isolado geograficamente dos demais grupos políticos cristãos e constantemente ameaçado por ataques muçulmanos (Burman, 1997). Segundo o autor,

O Reino Latino existia, mas ainda não havia um governo estável, um sistema de tributação e uma rede de defesa segura seja ao longo da costa, seja ao redor das cidades recém-conquistadas. As comunicações eram intermitentes e sempre difíceis: Jerusalém era efetivamente isolada dos condados cruzados de Antioquia e de Edessa, ao norte, por pequenos emirados muçulmanos, e a tentativa fracassada de criar um caminho terrestre da Europa até Jerusalém em 1101 tornou o reino ainda mais isolado do que antes. (Burman, 1997, p.11-12).

Tal situação pode ser verificada no Mapa 1 (p. 53). Entre os anos de 1100 e 1118, que marcaram o fim de seu reinado, a região foi ativamente atormentada por ataques, alguns dos quais chegaram às muralhas da cidade, outros ao importante porto de Jafa. De acordo com Burman: “Essa situação de insegurança endêmica fornece o contexto em que a ideia para a criação dos Cavaleiros Templários pode ser entendida” (Burman, 1997, p.12). A situação precária, a perda e retomada de territórios e a dificuldade de comunicação eram problemas frequentes da fragmentada existência do reino de Jerusalém, a guerra era um aspecto cotidiano uma vez que períodos de paz duradouros não duravam (Burman, 1997). Jerusalém estava praticamente isolada, com a economia do Reino Latino dependendo dos portos controlados por colônias italianas (Gênova, Pisa e Veneza). As rotas terrestres para Antioquia, Edessa e Trípoli eram dominadas por emirados muçulmanos, enquanto as estradas costeiras sofriam ameaças de salteadores e exércitos inimigos. Apesar dos perigos, a atração religiosa de Jerusalém mantinha forte o fluxo de peregrinos. Em 1105, o Chastel Arnoul foi construído para proteger o caminho até o litoral, mas foi destruído no ano seguinte (Burman, 1997).

Por volta de 1100, houve uma mudança na política e mentalidade dos cruzados, marcando a transição para a ideologia do monge-guerreiro. Antes, cidades conquistadas (como Jerusalém, Acra e Beirute) eram destruídas, mas, a partir de então, passaram a ser preservadas, com parte da população local mantida sob

domínio cruzado. A ocupação concentrou-se no litoral, onde o comércio sustentava a economia (Burman, 1997).

Jerusalém estava quase deserta, com peregrinos visitando apenas temporariamente e áreas abandonadas tomadas por ladrões. Na década seguinte, Balduíno I iniciou esforços para repovoar a cidade, atraindo cristãos sírios da Transjordânia com casas e terras. Para segurança, ampliou as muralhas e aboliu taxas sobre alimentos na Porta de Jafa, incentivando imigrantes e o comércio (Burman, 1997).

Para estimular o repovoamento de Jerusalém, Balduíno I isentou impostos sobre alimentos básicos (milho, feijões e cevada) vendidos na cidade, mas aplicou uma taxa de 8% se fossem exportados sem consumo local. Essa estratégia combinava moradia acessível, terras baratas e incentivos econômicos para atrair habitantes e fortalecer a capital (Burman, 1997).

No entanto, Jerusalém permaneceu uma anomalia no reino: sem porto marítimo, sem colônias mercantes italianas e com apenas um mercado. Sua existência dependia da peregrinação. Para mudar isso, era essencial garantir rotas seguras dentro do reino (Burman, 1997).

Por isso, Balduíno II, sucessor em 1118, apoiou a iniciativa de cavaleiros que protegeram o perigoso caminho entre Jafa e Jerusalém. Assegurar as rotas era vital para a cidade sobreviver e prosperar, conectando-a ao comércio e aos fluxos de peregrinos (Burman, 1997).

**MAPA 01:** Representação geográfica dos reinos latinos após a primeira cruzada.



**Fonte:** Wikipedia. Disponível em:

<[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Map\\_Crusader\\_states\\_1135-pt.svg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Map_Crusader_states_1135-pt.svg)  
>. Acesso em: 22 ago. 2024.

O ano de formação da Ordem foi considerado o de 1119, tendo em vista a existência de relatos daquela época sobre um massacre realizado contra um grupo de peregrinos em uma data próxima da Páscoa. Para o autor:

Desarmados e muito enfraquecidos em virtude de estarem no fim de seu jejum de Quaresma, esses peregrinos não puderam defender-se. Trezentos morreram pela espada infiel e sessenta foram levados prisioneiros, juntamente com os despojos de seus companheiros mortos (Burman, 1997, p. 19).

Portanto, seria possível considerar esse evento como sendo o catalisador para a fundação da Ordem, embora ele não seja mencionado por cronistas importantes, como Guilherme de Tiro e Jacques de Vitry. Por sua vez, Miguel, o Sírio, patriarca da Igreja Siríaca de Antioquia<sup>39</sup>, teria comentado algo a respeito (Burman, 1997). De acordo com seu relato, no começo do reinado de Balduino II, um cavaleiro franco teria vindo de Roma para realizar as suas preces em Jerusalém. Feito isso, ele então jurou não retornar à sua terra natal, e sim, se ordenar. Passados três anos de serviço, tendo conquistado renome por suas habilidades em combate, a conselho do rei, ele e seus 30 cavaleiros, ao invés de se ordenarem, foram orientados a servir na milícia, para que pudessem assim trabalhar para a salvação de suas almas e proteger o local contra ladrões e saqueadores. Este homem mencionado no relato seria Hugo de Payens (Burman, 1997).

Balduino II, ao que podemos refletir com base na construção narrativa acima, teria identificado uma relação conveniente, do ponto de vista político, entre a fé e a guerra. Assim, após o ocorrido e às vésperas da Páscoa, o novo grupo em formação seria encarregado de desempenhar função primordial na proteção dos peregrinos a caminho de Jerusalém. A partir desse momento, nasceu o conceito de guerreiro-monge, que seria posteriormente ordenado e consolidado com a *Regra Latina*,

---

<sup>39</sup> De acordo com Burman (1997, p.19), Miguel foi definido como um “um historiador cuidadoso e consciencioso” por um importante historiador moderno das Cruzadas. Trata-se, no caso, de uma referência ao trabalho realizado pelo historiador Steven Runciman.

redigida por Bernardo de Claraval em 1128 no concílio de Troyers. O relato de Guilherme de Tiro nos permite acreditar em tal hipótese. Então, sob a liderança de Hugues de Payens, um grupo entre nove e trinta cavaleiros se formou com o objetivo de proteção dos peregrinos. Provavelmente, como já mencionado, isso aconteceu em 1119, em razão de recomendação do Rei ou do patriarca de Jerusalém, ou por iniciativa própria com o apoio deles (Burman, 1997).

No entanto, devemos também comentar sobre outra possibilidade de explicação para a formação da Ordem. Trata-se da questão da relação entre Hugues de Payens e seu suserano, Hugues, conde de Champagne. Para Burman, “[...] um dos maiores proprietários de terras e um dos mais poderosos senhores leitos da França do século XII” (Burman, 1997, p.21).

Hugues de Payens esteve presente em Champagne em 1113 e possivelmente voltou à Terra Santa em 1116 – o que confirmaria a declaração de Miguel, o Sírio, mencionado anteriormente, de que Hugues estaria na região três anos antes da fundação da Ordem. A presença de Hugues de Champagne no Oriente próximo poderia ser confirmada também através de uma carta enviada por Ivo de Chartres, em 1125 (Burman, 1997). Este homem havia se tornado uma figura importante à época, uma vez que cedeu as terras para a fundação da Abadia de Claraval, destinada a Bernardo. Deste modo, o Conde teria sido uma figura importante nos dois eventos, caracterizando-se uma iniciativa, a partir dos cavaleiros especialmente, para a fundação da Ordem dos Templários. No entanto, mesmo que Hugo de Payens e André de Montbard (1103 – 1156) fossem seus vassalos, o modo como Hugues de Champagne atuou na Ordem permanece nebulosa. Segundo o autor:

[...] parece sensato supor que a ideia de uma ordem como os Templários remontava à época da primeira cruzada, que a decisão de fundar tal ordem foi tomada em 1113-15, mas que a fundação na realidade ocorreu depois da Páscoa de 1119 (Burman, 1997, p. 22)<sup>40</sup>.

Diante do exposto, podemos então acreditar em uma cadeia de eventos, e não apenas em uma circunstância isolada ou momentânea, motivando a formação da

---

<sup>40</sup> Burman, complementando, afirmou que “uma sociedade de cavaleiros semelhante fora formada muitos anos antes” (Burman, 1997, p.22), no caso, no sul da França, com o objetivo de proteção do mosteiro de La Sauve, nas proximidades de Bordeaux, bem como aos peregrinos que o visitavam.

Ordem. A criação da Ordem, portanto, responderia às necessidades e demandas, apresentadas no contexto que estava inserida. De acordo com a autora:

Uma criação como essa não era, originalmente, mais do que uma manifestação desse sentido de adaptação e preocupação em responder às necessidades do momento, que parecem ser características das fundações religiosas ao longo do período feudal. Antes disso, uma iniciativa semelhante e igualmente espontânea foi a criação do Hospital de São João, onde peregrinos doentes e indigentes foram alojados em Jerusalém. Os 'Hospitalários', como os 'Pobres Cavaleiros', fizeram votos e, para se manterem fiéis e se protegerem das falhas humanas, adotaram uma regra de vida inspirada na de Santo Agostinho (Pernoud, 2009, p. 12-13) (tradução nossa) <sup>41</sup>.

Consideramos delicado afirmar que 1119 seja o ano definitivo da "fundação" da Ordem, pois ainda foram necessários quase dez anos para o reconhecimento oficial e mais vinte e oito anos para que os Templários obtivessem o direito de usar a cruz vermelha sobre seus mantos brancos (Burman, 1997). Os primeiros anos de existência da Ordem, longe de serem gloriosos, foram marcados por um período obscuro e quase imperceptível. Para o autor,

não se sabe de nada sobre eles nos textos da época: Fulcher de Chartres, capelão até 1127, não os menciona. Mas existem ecos fracos de sua atividade, e podemos senti-los sair lentamente da obscuridade de seu papel humilde (Burman, 1997, p. 23).

Por sua vez, o nome da Ordem estava diretamente relacionado à sua primeira instalação no Templo de Jerusalém, que foi o local simbólico onde os cavaleiros se estabeleceram. Nesse contexto, Bernardo de Claraval produziu uma interpretação simbólica do Templo de Jerusalém. Em seu *De laude novae militiae*, ele descreve o Templo de Jerusalém como a morada dos cavaleiros templários, conferindo-lhe um novo significado espiritual. Segundo ele, o Templo de Salomão, cuja magnificência

---

<sup>41</sup> A creation like this was originally no more than a manifestation of that sense of adaptation, and concern to respond to the needs of the moment, which seem to be characteristic of religious foundations throughout the feudal period. A similar and equally spontaneous initiative, before that, had been the creation of the Hospital of Saint John, where sick and indigent pilgrims were housed at Jerusalem. The "Hospitallers", like the "Poor Knights", took vows and - to keep themselves faithful and protect themselves from human failings - adopted a rule of life inspired by that of Saint Augustine.

era baseada em ouro, prata e pedras preciosas, contrastava com a glória atual, centrada nas virtudes e na devoção de seus ocupantes:

Que é mais, toda a magnificência do primeiro templo estava em ouro perecível e prata, em pedras lustradas e madeiras preciosas; considerando que toda a beleza e graciosa, adorno encantador de sua contraparte atual é o fervor religioso de seus ocupantes e seu comportamento disciplinado. Na primeira, pode-se contemplar todos os tipos de cores bonitas, enquanto na segunda, é possível venerar todo o tipo de virtudes e boas obras (Bernardo de Claraval, 1145, tradução de Greenia, 1977, p. 49) (tradução nossa)<sup>42</sup>.

Aqui, o valor do espaço é profundamente reconfigurado: não está mais na riqueza material tangível, mas na santidade das práticas diárias e no caráter exemplar de seus ocupantes. Esse novo significado espiritual dado ao Templo reflete a transformação da cavalaria templária em uma força religiosa e disciplinada, capaz de representar o ideal de devoção e serviço divino. Sobre isso, a autora discorre:

Eles estavam dedicados a essa causa e decidiram fazer um voto a esse respeito, que pronunciaram perante o patriarca de Jerusalém. Assim, o rei Balduino II deixou que tivessem um quarto em seu palácio na esplanada do Templo, enquanto os cânones da Cidade Santa cederam-lhes um pedaço de terra ao lado de suas propriedades. Tudo isso aconteceu no primeiro ano de sua existência, 1119-1120. Alguns anos depois, o rei de Jerusalém mudou-se para a Torre de David e deixou para os 'Pobres Cavaleiros de Cristo' (assim se chamavam) aquela primeira residência real, que o povo identificava com o Templo de Salomão e que os muçulmanos haviam transformado na mesquita de Al-Aqsa. A partir de então, a nova ordem seria a Ordem do Templo, e seus membros, os Templários (Pernoud, 2009, p.12) (tradução nossa)<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> What is more, all the magnificence of the first temple lay in perishable gold and silver, in polished stones and precious woods; whereas all the beauty and gracious, charming adornment of its present counter part is the religious fervor of its occupants and their well-disciplined behavior. In the former, one could contemplate all sorts of beautiful colors, while in the latter, one is able to venerate all sorts of virtues and good works.

<sup>43</sup> They were devoting their lives to this and decided to take a vow to that effect, which they pronounced before the patriarch of Jerusalem. So King Baldwin II let them have a room in his palace on the Temple esplanade, whilst the canons of the Holy City made over to them a piece of land next to their own. All that happened in the first year of their existence, 1119-1120. A few years later, the king of Jerusalem moved into the Tower of David and left to the "Poor Knights of Christ" (that is what they called themselves) that first royal residence, which the people identified with Solomon's Temple and which the Muslims had turned into the Al-Aqsa mosque. From that time on, the new order would be the Order of the Temple, and its members the Templars.

Bernardo de Claraval recorre ao episódio do Novo Testamento em que Jesus expulsa os cambistas do Templo para ilustrar a missão dos templários. Assim como Cristo purificou o templo da corrupção comercial, os templários são chamados a purificar a Terra Santa da presença dos infiéis. Ele afirma: “Movido, portanto, pelo exemplo de seu rei, sua devota tropa, considerando muito mais inadequado para um lugar santo ser poluído por infiéis” (Bernardo de Claraval, 1145, tradução de Greenia, 1977, p. 49). Ao fazer essa comparação, Bernardo eleva os templários à condição de imitadores diretos de Cristo, transformando-os em defensores espirituais da Terra Santa, cujas ações não são apenas militares, mas também sagradas.

Foi nesse contexto que Bernardo de Claraval passou a assumir definitivamente seu papel de patrono dos Templários, guiando espiritualmente a Ordem e orientando suas práticas para alinhar a cavalaria à missão cristã. Conforme a autora:

Em pouco tempo, alguns senhores proeminentes se uniram a este projeto, que surgiu em 1118 ou, mais provavelmente, em 1119: entre os doze primeiros membros estava André de Montbard, tio de Bernardo, o abade de Claraval; em 1120, Fulque de Anjou se uniu a eles, e pouco tempo depois, certamente antes de 1125, Hugo, Conde de Champagne (Pernoud, 2009, p.12) (tradução nossa)<sup>44</sup>.

Balduíno II, na época, enviou uma carta recomendando dois cavaleiros e solicitando que ele, Bernardo, auxiliasse a Ordem recém fundada, a fim de conquistar reconhecimento e a aprovação papal. De acordo com Burman, o começo da carta afirmou o seguinte: “Os irmãos Templários, que Deus criou para a defesa de nossa província e aos quais concedeu proteção especial, desejam obter aprovação apostólica e também uma *Regra* para governar suas vidas” (Burman, 1997, p. 23). Esta carta teria sido escrita antes do falecimento de Balduíno II, em 15 de outubro de 1126.

O Concílio de Troyes aconteceu em janeiro de 1128, contando com a presença de Hugues de Payens e André de Montbard, como representantes dos Templários, e tendo como seu orador Bernardo de Claraval. Guilherme de Tiro foi quem realizou a

---

<sup>44</sup> Fairly quickly, some prominent lords joined this project, which came into being in 1118 or more probably 1119: among the first twelve member was Andrew of Montbard, uncle of Bernard, the abbot of Clairvaux; in 1120 Fulk of Anjou would join them, and little while later, certainly before 1125, Hugh, Count of Champagne.

apresentação do concílio. Introduziu Bernardo apenas como abade de Claraval, não o colocando como protagonista. A respeito de Bernardo, o autor discorre:

Fora por influência sua que o Concílio acontecera, e ele encarnava os objetivos complexos e as contradições intrínsecas dos Cavaleiros Templários em sua própria pessoa. Até sua conversão, com a idade de vinte anos, ele fora dedicado a uma carreira de cavaleiro, e os conflitos espirituais de sua vida influenciaram o espírito da nova Ordem. Sua mãe, Aleth, irmã de André de Montband, descendia dos condes de Tonnarre; portanto ele havia herdado um pouco do sangue dos duques da Borgonha. A Ordem do Templo estava impregnada dos ideais e das convicções da classe dos cavaleiros da Borgonha (Burman, 1997, p.30).

Bernardo de Claraval alcançou ao longo dos anos uma influência tão grande que sua autoridade se tornou quase inquestionável: “o que Bernardo atacasse estava fadado ao fracasso; o que ele aprovasse florescia” (Burman, 1997, p. 31). Sua habilidade em moldar e orientar as ações da Ordem do Templo foi crucial para seu estabelecimento e crescimento, refletindo sua autoridade espiritual e política.

A estrutura da Ordem foi fortemente inspirada no modelo cisterciense, com grande ênfase na autonomia e na disciplina rigorosa. Bernardo, sobrinho de André de Montbard e primo de Hugo de Payens, também se tornou, com o tempo, uma figura fundamental na espiritualidade templária, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento da Regra da Ordem. De acordo com Riché (1991), ele foi a inspiração espiritual para Hugo de Champagne, o suposto fundador da Ordem. Por determinação de Bernardo, o Concílio foi estabelecido em Champagne, contando com sua supervisão direta, o que garantiu o apoio papal à nova Ordem, promovendo a adesão de cavaleiros, especialmente devido ao prestígio de Cister (Burman, 1997).

Além disso, Bernardo foi responsável por fornecer o primeiro conjunto de regras da Ordem, que ele redigiu ou ao menos orientou diretamente (Burman, 1997). Essas regras não só regulavam a disciplina interna da Ordem, mas também refletiam os ideais cristãos que Bernardo considerava essenciais para a vida dos cavaleiros templários.

O próximo passo de nossa análise focará em como Bernardo concebia o comportamento moral cristão, baseando-se nas virtudes e nos vícios que ele entendia como fundamentais para a formação do cavaleiro templário ideal. Nesse contexto,

exploraremos as virtudes teologais e cardeais, com base na tradição agostiniana, que desempenhou um papel importante na formulação de uma ética para a guerra justa. A partir de Agostinho de Hipona, podemos compreender a aplicação de suas ideias sobre guerra justa e como elas foram adaptadas por Bernardo para legitimar as ações dos templários.

Bernardo, ao empregar o conceito de guerra justa, legitima as ações dos templários, considerando que o ato de matar em batalha não seria pecado, desde que fosse para defender os cristãos e punir os malfeitores. Ele argumenta: “Certamente, se matar um malfeitor, não será um assassino de homens, mas, se me permite dizê-lo, um matador do mal” (Bernardo de Claraval, 1145, tradução de Greenia, 1977, p. 39) (tradução nossa)<sup>45</sup>. Nessa declaração, Bernardo aplica a lógica agostiniana, que considera a guerra moralmente aceitável quando visa restaurar a paz e a ordem divina, justificando assim a violência no contexto da cruzada e da missão templária.

### **2.3 Sobre as virtudes cristãs e os vícios**

Para a construção teórica desse subtópico, contaremos com a importante contribuição do trabalho das autoras Émilien Vilas Boas Reis (2006), Maria Tereza Santos (2020) e Rafael A. S. Barberino Rodrigues (2012, 2019). Iniciaremos com a definição de virtude para Agostinho, passando depois para as categorias de virtudes teologais e cardeais. Logo após, debatemos os vícios.

Para Agostinho de Hipona, as virtudes são fundamentais para a estrutura moral do homem. Elas não apenas guiam o comportamento ético, mas também têm o papel de conduzir o indivíduo à felicidade suprema, que é a posse de Deus. O amor, como destaca o autor, é o vínculo central entre essas virtudes, sendo o meio pelo qual o homem se aproxima do divino (Reis, 2006). De acordo com a autora:

Na Idade Média, a ética das virtudes, reconfigurada pelos valores inerentes ao cristianismo, apresenta-se como paradigma da excecionalidade do ser humano que consegue elevar-se acima da rudeza e dos vícios, sintonizando-se com uma vida orientada para o plano divino (Santos, 2020, p.4).

Em consequência de uma forte desestruturação política, desde a ruína do Império Romano e, posteriormente, com o fim do Império Carolíngio, foi necessário recuperar um ideal ético normativo herdado da tradição grega, aliado a um modelo ideal do cristianismo. Concretizou-se, assim, um conjunto de virtudes que deveria reger a vida cotidiana do cristão. Sobre a recuperação de tais ideais:

O mundo clássico oferecia as virtudes cardeais (justiça, prudência, temperança, coragem) e o cristão acrescentava-lhes as virtudes teológicas (esperança, fé, caridade) e os dez mandamentos, compondo-se uma pauta moral que servia a religião na missão evangelizadora, na catequese, no quotidiano e na esperança de vida misericordiosa (Santos, 2020, p.4).

É seguindo essa ideia, que, seja na dimensão prática, ou na reflexiva, é ideal que se faça não só o justo nas intenções, como também, o correto nas atitudes. A concretude da mensagem cristã, se mistura as virtudes gregas. Esse discurso normativo para a conversão e reforço ideológico, inclina a ética das virtudes para uma prática intervencionista do cotidiano humano. Nas palavras do autor:

Ora não seria fácil o equilíbrio entre viver de acordo com a virtude que dá transparência à 'humanitas' e à 'civitas' e o viver de acordo com a virtude vinculada à relação testemunhal de Cristo. Foi a busca deste difícil equilíbrio que abriu a antropologia à transcendência organizadora, marca do agir ético cristão. Nem grega nem romana, a ética cristã que embebe o pensamento medieval encontra raízes quer no ideal aristocratizante da alma deixado pela filosofia platônica e aristotélica, quer no pragmatismo de cunho romano, do qual deduz a importância das normas sedimentadas pelos costumes e que têm efeito regulador sobre os comportamentos (Santos, 2020, p.5).

Para o cristão, viver plenamente essas virtudes é necessário encontrar o equilíbrio entre a vontade divina e a concretude da vida cotidiana.

### **2.3.1 Virtudes Teológicas**

Agostinho trata a fé como uma virtude essencial para a busca de Deus, sendo o fundamento inicial da relação com o divino. Discute-se que a fé não é apenas uma

crença, mas um 'olhar da alma' que conduz à compreensão de Deus. Mesmo após a visão beatífica, a fé permanece importante, embora com funções adaptadas. A fé é necessária para resistir às ambigüidades dos sentidos e garantir uma base sólida de crença, especialmente frente ao ceticismo (REIS, 2006). Segundo Émilien Vilas Boas Reis (2006, p. 45): “Ao fazer uso dos sentidos do corpo, devem-se evitar as ambigüidades que eles podem provocar; a fé, então, seria aquilo que resistiria às ambigüidades dos sentidos, crendo que são verdadeiros”. Ainda sobre a autora continua:

A fé cria a pureza dos olhos, que torna possível o olhar. Mas à fé segue-se a esperança; esperança de ficar com a saúde, necessária à visão. E, por fim, resta a caridade àquilo que deseja encontrar. Assim fé, esperança e caridade, as virtudes teologais, aqui, no Soliloquia, são necessárias para a visão de Deus, pois tornam os olhos aptos a tal “visão” (Reis, 2006, p. 43)

A esperança, segundo Agostinho de Hipona, é uma virtude essencial que mantém o fiel firme em sua caminhada terrena, sustentando-o na expectativa da recompensa celestial após a morte. Ela é o que permite ao homem acreditar que, ao olhar para Deus com a devida fé, ele o verá e encontrará satisfação plena nesse encontro. Enquanto o homem vive neste mundo, a esperança age como uma âncora, reforçando sua confiança de que o fim último de sua busca por Deus será alcançado (Reis, 2006). O conceito de esperança é particularmente importante quando analisamos a espiritualidade dos cavaleiros templários, para os quais a vida terrena e os atos de combate estavam intrinsecamente ligados à fé na promessa de salvação.

Bernardo de Claraval, ao tratar da morte do cavaleiro templário, constrói uma visão da esperança fundamentada na fé cristã. Ele aborda a morte sob dois aspectos complementares: a morte infligida ao inimigo, que se torna uma vitória para Cristo, e a morte sofrida pelo cavaleiro, que é vista como uma glória pessoal e uma oportunidade de redenção. Esse dualismo reflete a centralidade da fé no contexto templário, onde a guerra é reinterpretada não apenas como uma batalha física, mas como um ato redentor e espiritualmente frutífero. Bernardo, ao afirmar que "na morte do pagão, o cristão exulta porque Cristo é exaltado; na morte do cristão, a liberalidade do rei é evidente quando o cavaleiro é levado para casa para ser recompensado" (Bernardo de Claraval, 1145, traduzido por Greenia, 1977, p. 39), revela como a morte

do inimigo é transformada em uma vitória espiritual e como o sacrifício do cavaleiro é glorificado, sendo visto como um martírio que assegura a salvação.

A caridade, a terceira virtude teológica segundo Agostinho, é considerada a mais sublime das virtudes. Ela não apenas complementa a fé e a esperança, mas também persiste após a morte, crescendo na experiência da visão beatífica. A caridade permite ao homem "desfrutar" de Deus e de Sua bondade de maneira plena, sendo a virtude que o liga diretamente ao amor divino. Agostinho sugere que a caridade é a virtude que permanece após esta vida, transformando-se na experiência completa do amor de Deus, e é essa virtude que os cavaleiros templários devem cultivar em sua jornada, sendo tanto um ideal espiritual quanto um guia para a ação em nome de Cristo.

Assim, as virtudes de fé, esperança e caridade não apenas definem o comportamento moral cristão, mas também são incorporadas na própria missão dos templários, dando a seus atos de guerra um significado espiritual e divino, alinhado com os ensinamentos de Agostinho e a ética cristã medieval. Nas palavras da autora:

Já a caridade, que será aumentada com a visão beatífica, apesar de não ter sido explicitada sua função por Agostinho, pelo menos nesta obra, é necessária tal qual como as outras duas virtudes teológicas, nesta vida. Claramente percebemos que estas virtudes não dependem da razão para se efetivarem; dependeriam, então, de qual faculdade da alma? Poderíamos dizer que elas são atitudes volitivas, mas, pelo fato de Agostinho não explicitar tal faculdade nestas obras, deixemos esta questão em aberto (Reis, 2006, p. 45-46).

### **2.3.2 Virtudes Cardeais**

A prudência é definida como o conhecimento que o indivíduo possui das coisas que devem ser desejadas ou evitadas. Em *De Libero Arbitrio*, Agostinho afirma que a prudência está relacionada à boa vontade, sendo aquela que orienta o homem para o que deve ser desejado acima de tudo: a própria boa vontade (Reis, 2006). Para Agostinho, a prudência consiste na capacidade de discernir corretamente entre o que aproxima ou afasta o homem de Deus. Conforme a autora:

A “prudência” (*prudencia*) pode ser caracterizada como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas ou evitadas pelo sujeito. [...] deve ser mais desejado do que a boa vontade, que vimos ser o bem mais excelente (Reis, 2006, p. 63).

A fortaleza, ou coragem, é descrita como o amor que mantém os olhos firmemente direcionados a Deus, mesmo diante das adversidades. Na visão de Reis, Agostinho destaca que o virtuoso, guiado pela fortaleza, mantém-se firme no seu caminho, resistindo às tentações e provações que possam desviá-lo do seu propósito divino (Reis, 2006). Ainda de acordo com a autora:

A “fortaleza” (*fortitudo*) é a virtude que, como o próprio nome sugere, dá força para não sucumbir à perda daquelas coisas que não dependam do próprio sujeito, tal qual a boa vontade, fazendo, justamente, com que o sujeito virtuoso não se apegue às coisas passageiras, que não dependam dele para permanecerem em sua posse. (Reis, 2006, p. 64).

A temperança, por sua vez, é apresentada como o amor que se mantém íntegro e incorrupto para com Deus. Ela tem a função de reprimir os desejos mundanos que afastam o homem da felicidade em Deus. Agostinho afirma que a temperança é essencial para que o homem consiga desprezar os prazeres temporais e focar no eterno, sendo um 'antídoto' contra a concupiscência (REIS, 2006). Segundo a autora:

A terceira das quatro virtudes cardeais é a “temperança” (*temperantia*). Esta virtude refreia o desejo àquelas coisas que devem ser evitadas para ter uma boa vontade, isto é, as “paixões” (*libidines*) (Reis, 2006, p. 65).

Por fim, a justiça é caracterizada como a virtude que dá a cada um o que lhe é devido. Agostinho vincula a justiça à ordem natural das coisas, sugerindo que o justo preserva essa ordem divina ao dar a cada um o que lhe pertence (Reis, 2006). A justiça é, portanto, vista como um amor exclusivo a Deus, que orienta o homem a respeitar e preservar essa ordem universal. Sobre o tema, a autora pondera:

A última virtude cardeal a ser considerada é a “justiça” (*iustitia*), que Agostinho define com uma clássica definição da antiguidade: dar a

cada um o que é seu. O homem que possui a justiça, não faz mal a nenhum outro homem, pois dá a cada um o que é seu, ou seja, não o perturba. Podemos perceber que ao sugerir essa definição para justiça Agostinho, necessariamente, está levando em consideração uma ordem implícita no universo, questão, que vimos ter sido trabalhada, tanto nesta obra, como no diálogo De Ordine, pois pressupõe um “peso” (“*pondus*”) das coisas, ou seja, que cada tem seu lugar e ordem, daí o justo preservar a ordem, dando, pois, a cada um o que é seu (Reis, 2006, p. 65).

Na mesma questão, segue a autora:

A “justiça” (*iustitia*) é definida como “o amor unicamente escravo de seu amado, e que exerce, portanto, domínio conforme a razão”, mas, como tal amado é Deus, temos “o amor que não serve mais que a Deus e, por isto, exerce domínio conforme a razão, sobre todo o inferior ao homem”. Implicitamente está presente a clássica definição de justiça que é “dar a cada um o que é seu”, pois, enquanto Deus, por ser o sumo bem, é o único bem que deve ser amado, os outros bens não devem receber este amor, o que significa que só Deus merece o amor do homem, ou, ainda, nas palavras do próprio Cristo, “não podereis servir a dois senhores. Daí a alma com a virtude da justiça estar a serviço ao Deus de seus amores, que é o sumo bem, suma sabedoria e suma paz (Reis, 2006, p. 93).

Apresentado as virtudes com o apoio de nossos referenciais teóricos, passemos na sequência à discussão sobre a relação entre as virtudes e seus contrapontos, os vícios.

### **2.3.3 Sobre o que evitar: os vícios e sua relação com as virtudes**

Portanto, no pensamento do bispo de Hipona, existiria o vício, seria uma corrupção da natureza do homem, ou seja, de algo em potencial virtuoso que ele teria. Segundo autor,

o mal, para Agostinho, não é senão uma ausência de bem. Portanto, mesmo sendo belo e bom tudo o que existe, na medida em que existe, o vício não pode ter por si mesmo qualquer beleza, afinal ele não é algo, mas só ausência de virtude (Rodrigues, 2012, p. 128).

Nesse sentido, seguindo:

[...] à guisa de celso, o homem pecador e miserável fez-se soberbo; de honorável e glorioso, fez-se ambicioso; de temível, fez-se cruel; de carinhoso, lascivo; de douto, curioso; de simples e inocente, ignorante e tolo; de tranquilo, ignavo; de saciado, luxurioso; de liberal dispensador de bens, pródigo; de possuidor de algo, avaro; por querer a excelência, fez-se invejoso; por querer o justo, a ira leva-o à vingança, por amar o que se pode perder, ele é teremoroso; e quando perde o que ama desordenadamente, triste (Rodrigues, 2012, p. 129).

Em uma publicação mais recente, de 2019, Rafael A. S. Barberino Rodrigues aprofundou sua análise sobre os elementos do ato imoral em Agostinho, oferecendo informações adicionais e relevantes sobre o tema. De acordo com o autor, “os atributos divinos relacionados aos vícios [...] revelam a incapacidade de uma representação completa da divindade por parte da miséria humana” (Reis, 2019, p.146). Em outro momento, discorre:

O homem é, pois, incapaz de compreender plenamente como Deus pode ser ao mesmo tempo: excelso e glorioso; poderoso e amoroso; onisciente e simples; sempre em repouso e plenamente saciado; doador de todos os bens e possuidor de tudo; juiz da vingança e seguro (Rodrigues, 2019, p. 246).

Assim, Rodrigues nos apresenta um quadro explicativo de virtudes e vícios. Primeiramente, sobre a virtude da fé e a relação com o que seria a soberba: “entre crer-se excelso ou querer ser honrado pelos homens, a fé possibilita uma visão do verdadeiro ser excelso e glorioso, que é Deus, e propõe ao homem a humildade” (Rodrigues, 2019, p. 247). Por sua vez, sobre a relação entre crueldade e a caridade, aponta:

Com a crueldade, o homem deseja ser temido por seu poder, com as carícias deseja ser desejado. Por um lado, quer obter seu reconhecimento esmagando o próximo na escravidão; de outro esmaga a si mesmo, escravizando-se ao desejo alheio. Mas Deus é onipotente e, ainda assim, amoroso, nem escraviza alguém tampouco se escraviza a algo, e convida o homem, pela virtude da caridade, a ordenar suas relações com seus pares (Rodrigues, 2019, p. 247).

Sobra a prudência, contra a curiosidade e ignorância, o autor sinaliza: “Deus é onisciente e simples, o pecador é curioso ou ignorante. No entanto, pela virtude da prudência, o homem pode discernir entre o bem e o mal, e esse conhecimento lhe é o mais útil” (Rodrigues, 2019, p. 247). E no que se refere à necessidade da esperança, temos essa virtude agindo contra a luxúria e a preguiça. Em suas palavras:

Pela preguiça, alegra-se com um repouso; pela luxúria, alegra-se com sua saciedade. Porém, o repouso do preguiçoso é sempre atormentado por afazeres, ou então pelo fastio do nada fazer; a saciedade da luxúria não permanece mais que um instante. Deus, no entanto, é em repouso e plenamente saciado. O homem, por sua vez, é convidado pela virtude da esperança a aguardar pela verdadeira satisfação de seu desejo. (Rodrigues. 2019, p. 247)

Sobre a temperança surge relacionado ao comportamento pródigo à avareza: “Pródigo, o homem distribui seus bens sem notar que são finitos. Avaro, tudo deseja. Como Deus que tudo dá e tudo possui. Falta ao pecador temperança para refrear seus desejos imoderados de possuir ou dispensar bens” (Rodrigues, 2019, p. 247). Por sua vez, a justiça vem como um elemento importante contra a existência da inveja e da ira. Conforme:

A inveja é uma tristeza pela excelência de outrem. Se o soberbo se alegra consigo mesmo e o ambicioso deseja que os outros por ele se alegrem, o invejoso se entristece ou pelo talento ou pela glória alheia. Há certo parentesco entre a inveja, a ambição e a soberba; todas são formas de imitar a excelência ou a glória divina. Quanto à ira, ela é uma tristeza pela ofensa sofrida. Todavia, Deus é o justo juiz da vingança; por outro lado, do que se vingar se sendo excelente é também seguro? Contra ambos os vícios, ao homem cabe exercitar a justiça que atribui a cada um o que lhe é devido (Rodrigues, 2019, p. 247).

Como último elemento do quadro geral que o autor estabeleceu, Rodrigues destacou a relação entre as emoções humanas e a virtude da fortaleza. Ele afirma: “Por fim, restam o temor e a tristeza. Ora, o que pode temer ou entristecer um Deus que é seguro? Ao homem cabe a virtude da fortaleza” (Rodrigues, 2019, p. 247).

O pensamento de Agostinho, importante referencial para o nosso conhecimento da tradição moral cristã, torna-se aqui um parâmetro para a investigação sobre a

construção do modelo ideal de cavaleiro templário realizado por Bernardo de Claraval. Entre o que deveria e o que não deveria ser feito, o abade certamente dialogou com a moral cristã, sendo ele rigoroso defensor da Igreja à época. No próximo capítulo faremos essa tarefa, rastreando na fonte as principais características da representação do cavaleiro templário, para que ao final possamos debater as possíveis motivações de Bernardo através do fortalecimento da Ordem.

## 3 CAPÍTULO

### 3.1 Sobre a estrutura das fontes

No primeiro momento, iniciamos nossa análise apresentando a estrutura geral de nossas fontes. Abrimos nosso trabalho com a *Regula commilitonum Christi*, escrita por Bernardo de Claraval no ano de 1128. Para nossa análise, utilizamos a tradução de Robert Wojtowicz, feito do latim para o inglês e publicada no ano de 1991. O documento consiste em 72 artigos, todos possuindo um título que identifica conteúdo do artigo, seguido de uma descrição mais detalhada. Não há aparentemente uma divisão em capítulos ou segmentos, porém, é possível perceber que existem continuações temáticas. Inicialmente, a *Regra* foi escrita para dar orientação moral e comportamental aos Templários, com menor preocupação com questões práticas e administrativas.

É válido destacar que existem três assuntos que não aparecem de forma alguma na *Regra*. Primeiro, em momento algum aparece um artigo que faça alusão ao objetivo primordial dos Templários, a proteção dos peregrinos. Segundo, não há menção a uma rotina ou ao treinamento militar. Terceiro, não há referências ao gerenciamento e administração de terras e homens. No artigo escrito por Augusto João Moretti Júnior e Dr. Jaime Estevão dos Reis (2011), é apontado que, posteriormente, novos artigos foram anexados à Regra, garantindo assim uma melhor cobertura sobre temas específicos (Reis; Junior, 2011, p. 2491). Dentre esses novos, apareceriam as temáticas ausentes no documento original, como orientações específicas sobre o cuidado com os peregrinos. De todo modo, neste trabalho não iremos adentrar essa discussão, justificando-se por não ser nosso objetivo.

Com relação a *De laude novae militae*, escrita no ano de 1130, utilizamos a versão traduzida do latim para o inglês por M. Conrad Greenia, com a sua edição do ano de 2010. O documento é dividido em 13 capítulos, sendo cada um deles independentes um do outro. De modo geral, os textos buscam elevar o ânimo dos Templários por meio de uma narrativa repleta de fábulas e referências bíblicas. Contudo, é possível perceber de forma de diversos momentos a admiração demonstrada por Bernardo aos membros da Ordem. Podemos citar como exemplo o trecho do capítulo primeiro da *De laude novae militae*:

Preciosa, pois, aos olhos do Senhor é a morte de seu santo aqueles que morrem em batalha ou na cama, mas a morte em batalha é mais preciosa como é mais gloriosa. Quão segura é a vida quando a consciência é pura! Quão segura é a vida, quando a morte é considerada sem medo; de fato, quando é antecipada com compostura e aceita com reverência! (Bernardo de Claraval, 1145, traduzido por Greenia, 1977, p. 34-35) (tradução nossa)<sup>46</sup>.

Na sequência, rastreamos nas fontes os indícios de virtudes cristãs, sinalizando também a recomendação em relação ao afastamento dos vícios, tendo por referência o modelo agostiniano, buscando o debate e a caracterização do modelo ideal de cavaleiro templário para Bernardo. No último tópico, refletiremos, com base no que levantamos e na historiografia de apoio trabalhado ao longo do presente estudo, os possíveis interesses de Bernardo em relação aos templários.

Para embasar essa análise, utilizaremos os conceitos de Chartier (1988) sobre representação, que destacam a construção e a recepção de ideias no âmbito cultural e político, bem como a articulação entre “práticas sociais” e “representações simbólicas”. Portanto, examinamos como Bernardo buscou moldar a ideia de cavalaria cristã e a projetou na sociedade medieval. Além disso, as virtudes cardeais<sup>47</sup> e teológicas<sup>48</sup> de Agostinho de Hipona fornecerão como referências ético e espiritual para avaliar a adaptação dos cavaleiros templários a um modelo cristão.

Roger Chartier define a representação como a construção simbólica pela qual as práticas sociais e culturais são codificadas e transmitidas em determinados contextos históricos (1988). As representações são articuladas em um processo de negociação entre produtores e receptores, revelando as relações de poder, os valores e as crenças que permeiam uma sociedade.

No contexto da época, a cavalaria transcendeu sua função militar para adentrar a esfera religiosa e cultural, especialmente em um período marcado pela sacralização da guerra e pela idealização do "guerreiro santo", ideias que já haviam sido incentivados pela Igreja. A criação da Ordem do Templo, sob tutela de Bernardo de Claraval, exemplifica uma tentativa de reconciliar a vida militar com os valores

---

<sup>46</sup> Rejoice, brave athlete, if you live and conquer in the Lord; but glory and exult still more if you die and join your Lord. Life is indeed fruitful and victory glorious, but more important than either is a holy death. If they are blessed who die in the Lord, how much more so are those who die for the Lord! ones, whether they die in battle or in bed, but death in battle is more precious as it is more glorious. How secure life is when the conscience is pure! How secure I say, life is, when death is regarded without fear; indeed, when it is anticipated with composure and accepted with reverence!

<sup>47</sup> Prudência, justiça, fortaleza e temperança.

<sup>48</sup> Fé, esperança e caridade.

espirituais, conferindo-lhe um papel duplamente funcional: proteger os locais sagrados e os peregrinos na Terra Santa, e, promover uma vida monástica dentro da cavalaria.

No contexto do século XII, Chartier nos auxilia a compreender que as representações não são apenas reflexos passivos de uma realidade social, mas agentes ativos na formação de identidades e práticas (1988). Assim, a análise das fontes pode revelar como a "milícia cristã" foi transformada em um símbolo de uma nova relação entre poder espiritual e militar.

Isso nos permite compreender como Bernardo de Claraval utilizou os discursos e práticas religiosas para construir uma nova imagem da cavalaria. A representação da Ordem do Templo como uma "nova cavalaria" foi mais do que uma reinterpretação simbólica; tratou-se de uma tentativa de redefinir o papel do cavaleiro no mundo cristão, vinculando-o à proteção da fé e à prática das virtudes cristãs.

As virtudes cardeais e as teológicas, conforme formuladas por Agostinho de Hipona, constituem um exemplo do pilar ético do pensamento cristão. Agostinho, como vimos anteriormente, interpreta essas virtudes como meios para orientar o homem em sua jornada de salvação, integrando a moralidade clássica ao pensamento cristão.

No contexto da Ordem do Templo, essas virtudes influenciam a escrita de Bernardo, são notáveis<sup>49</sup> como fundamentos da vida cavaleiresca cristã que se buscou alcançar. A prudência e a justiça orientavam as ações no campo de batalha, enquanto a fortaleza e a temperança disciplinavam os impulsos e paixões. Já as virtudes teológicas promoviam a conexão com Deus, fundamentando a guerra em um objetivo transcendente. Bernardo consegue por meio de seus escritos ressignificar as "virtudes" de Agostinho, possibilitando a sua compatibilidade com a arte da guerra.

Bernardo de Claraval, portanto, influenciado pela moral cristã, da qual Agostinho foi um dos grandes pensadores e construtores, elaborou a *De laude novae militiae*. Nela, o abade articula um modelo de cavaleiro que combina o ascetismo monástico com a destreza militar, representando o ideal de "guerreiro santo". Essa articulação permite ver como as virtudes teológicas e cardeais foram utilizadas como instrumentos de cristianização da prática militar.

Para nortear nossa análise, estruturamos ela em torno de oito eixos temáticos baseados nas virtudes cardeais e teológicas. Para deixar o texto mais fluido esses

---

<sup>49</sup> Conforme a análise irá apontar no desenrolar deste capítulo.

eixos foram utilizados apenas na análise, no capítulo mantereí uma divisão entre as duas fontes, iniciando a análise pela Regra Latina e em sequência a *De laude novae militiae*.

### **3.2 Regula commilitonum Christi**

A fé, enquanto virtude teológica, constitui o alicerce da espiritualidade templária, orientando não apenas suas ações, mas também suas decisões. Já a humildade atua como antídoto contra a soberba, ao colocar Deus no centro da vida dos cavaleiros. Estes são reiteradamente lembrados de que seu verdadeiro valor não reside em suas proezas físicas, mas em sua devoção incondicional ao Divino. Essa submissão integral forja uma identidade coletiva que rejeita o orgulho individualista, substituindo-o pela dependência espiritual e pelo serviço abnegado (Reis, 2006).

No artigo primeiro<sup>50</sup>, Bernardo de Claraval aborda a obrigatoriedade da participação nos ofícios divinos, destacando que os templários devem pautar suas ações pela fé. Ele enfatiza que o compromisso com a oração coletiva fortalece a humildade, ao recordar continuamente aos cavaleiros sua condição de servos de Deus. Essa prática simboliza a renúncia ao ego e à glória individual, reafirmando que todo êxito militar deve ser entendido como fruto da vontade divina, e não de mérito pessoal.

---

<sup>50</sup> 1. How they may hear the divine office. Surely may you, who renounce your own will and others with you who fight temporarily with horse and armor for the highest king and for their souls, strive unfailingly to hear with devout and pure affection matins and every complete service according to the canonical tradition and the custom of regular clerics of the Holy City. Therefore, reverend brothers, it is your obligation most of all because having despised the light of the present life and having ignored the suffering of your bodies you have promised to count as vile the raging world for the love of God, nourished and filled by divine food, and learned and strengthened by the teachings of the Lord after the consummation of the divine mystery. Let no one fear battle, and let him be ready for the crown.

1. Como eles podem ouvir o ofício divino - Certamente você, que renuncia a sua própria vontade e os outros com você que luta temporariamente com cavalo e armadura para Rei mais alto e para suas almas, esforcem-se infalivelmente para ouvir com devota e pura afeição matinais e cada serviço completo de acordo com a tradição canônica e o costume dos clérigos regulares da Cidade Santa. Portanto, irmãos reverendíssimos, é sua obrigação acima de tudo porque ter desprezado a luz da vida presente e tendo ignorado o sofrimento de sua Corpos que prometestes contar como vil o mundo furioso pelo amor de Deus, nutrida e cheia do alimento divino, e aprendeu e fortalecido pelos ensinamentos do Senhor após a consumação do mistério divino. Não deixe ninguém temam a batalha, e que ele esteja pronto para a coroa (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 36) (tradução nossa).

No artigo quarto<sup>51</sup>, Bernardo de Claraval estabelece que os capelães templários devem restringir seus haveres ao estritamente essencial, abstendo-se de toda posse material que ultrapasse as necessidades básicas de sustento e vestuário. Esta regra ascética opera em duplo aspecto: impõe a humildade como virtude fundamental e desloca o eixo formativo do caráter espiritual da esfera material para a dimensão da fé. A rejeição categórica a qualquer forma de ostentação ou privilégio eclesiástico configura-se como mecanismo antitético à soberba, estabelecendo um paradigma radicalmente distinto das hierarquias seculares. Nesta economia espiritual, a pobreza voluntária transcende mera disciplina conventual - converte-se em sinal sacramental da identidade templária, onde a renúncia aos bens terrenos explicita em termos concretos a primazia absoluta da missão divina.

A humildade materializa-se nas práticas cotidianas dos templários, manifestando-se tanto na igualdade observada durante as refeições quanto na austeridade do vestuário. Essa ascese cotidiana ganha contornos ainda mais explícitos no sistema de submissão hierárquica, onde cada cavaleiro se curva perante o mestre - figura que encarna, em sua autoridade, a própria vontade divina. Tal estrutura oblativa transcende a mera disciplina militar: configura um microcosmo de harmonia espiritual que reflete o ideal comunitário da Ordem. Neste modelo singular, a hierarquia opera como mecanismo de serviço, não de dominação, transformando a cadeia de comando em sacramento de humildade.

A esperança, como virtude teológica, consolida esse edifício espiritual. Ela oferece aos templários não apenas a convicção da sacralidade de sua missão, mas também a certeza escatológica de sua recompensa eterna. Esse horizonte transcendente atua como antídoto contra as tentações mundanas e como baluarte contra a ignorância espiritual, mantendo os cavaleiros alinhados com seu propósito último.

---

<sup>51</sup>4. The chaplains may have only food and clothing. But we instruct that the body of the entire chapter bestow with watchful care other offerings and all kinds of alms, in whatever way they may be obtained for chaplains or others staying with you temporarily. Therefore, let the servants of the church have only food and clothing according to divine authority, and let them presume to have nothing more unless the master willingly and freely gives it.

4. Os capelãos podem ter apenas comida e roupa - Mas nós instruímos que o corpo de todo o capítulo conceder com cuidado vigilante outras ofertas e todos os tipos de esmolas, por qualquer meio que possam ser obtidas para os capelãos ou outros permanecerem com você temporariamente. Portanto, deixe que os servos da igreja têm apenas comida e roupas de acordo com a autoridade divina, e deixá-los presumir não ter nada mais a menos que o mestre de boa vontade e livremente dá-lo. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 38) (tradução nossa).

No artigo sexto<sup>52</sup>, Bernardo reflete como o sacrifício pela comunidade é uma expressão direta de esperança, pois os cavaleiros acreditam que cada ato de abnegação os aproxima de Deus. A rejeição da curiosidade mundana se manifesta na simplicidade de sua vida e na aceitação incondicional das regras, evitando desvios que poderiam comprometer sua fé.

A esperança também é evidente na conexão dos templários com os locais sagrados. Bernardo usa o Templo de Jerusalém como símbolo da promessa divina, apresentando-o como um ponto de contato entre a Terra e o Céu. Essa visão reforça o papel da Ordem como guardiã das esperanças espirituais de toda a cristandade, elevando-a como um modelo de serviço incondicional ao divino. A caridade, entendida como amor ao próximo e a Deus, é o princípio que transforma a violência dos templários em um ato de justiça divina.

No terceiro<sup>53</sup> artigo, vemos um detalhado conjunto de ritos funerários, como a celebração de missas e orações pelos irmãos mortos, estendendo-se até quarenta

---

<sup>52</sup> 6. That no permanent brother may make an offering [of his life]. We have determined, as was said above, that none of the remaining brothers may presume to give another offering, but by day and night let him remain with a pure heart in his declaration so that he may have power equal to the wisest of prophets, "I will lift up the cup of salvation," that is, death; that is, I will imitate the death of the Lord by my death, because just as Christ laid down his life for me, so I, too, am prepared to lay down my life for the brothers. Behold, a suitable offering. Behold, a living sacrifice, pleasing to God.

6. Que nenhum irmão permanente pode fazer uma oferta [de sua vida] - Nós determinamos, como foi dito acima, que nenhum dos irmãos restantes podem presumir dar outra oferta, mas de dia e de noite deixá-lo permanecer com um puro coração em sua declaração para que ele possa ter poder igual o mais sábio dos profetas, "Eu vou levantar a taça de salvação," ou seja, a morte; ou seja, eu vou imitar a morte do Senhor pela minha morte, porque assim como Cristo colocou sua vida por mim, então eu também estou preparado para deitar fora o meu vida para os irmãos. Eis uma oferta adequada. Eis um sacrifício vivo, agradável a Deus (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 38-39) (tradução nossa).

<sup>53</sup> 3. What is to be done on the behalf of deceased brothers. But when any of the permanent brothers is near death, which spares no one and is inevitable, we command that the chaplains and the clerics serving in charity with you temporarily as the highest priests, offer solemnly to Christ the office and mass owed for his soul in the purity of their hearts. Moreover, let the brothers standing there and faithfully passing the night in prayer for the salvation of a deceased brother offer a hundred Lord's Prayers continually to the seventh day on his behalf. So I say: from that day when the death of a brother will have been declared to them until the aforementioned day let the hundred-fold number of perfection hold integrity with brotherly observance. Truly, we pray with divine and most compassionate affection, and we also bid with pastoral authority that daily, just as food was given or is owed to a living brother, even so let what is necessary for the sustaining of this life in food and drink be given only to some poor person until the fourtieth day. We entirely prohibit all other offerings which spontaneous poverty of the poor knights had been the custom to give unwisely at the death of brothers, at the Easter celebration, and at other celebrations of the Lord.

3. O que deve ser feito em nome dos irmãos falecidos - Mas quando algum dos irmãos permanentes está perto da morte, que não poupa ninguém e é inevitável, mandamos que os capelães e clérigos que servem em caridade com você temporariamente como os mais altos sacerdotes, oferecer solenemente a Cristo o ofício e a missa devida para sua alma na pureza de seus corações. Além disso, deixe os irmãos que estão lá e fielmente passar a noite em oração para a salvação de um irmão falecido oferecer uma centena de Orações continuamente até o sétimo dia em seu nome. Assim Eu digo: a partir daquele

dias. Essa prática exemplifica a caridade cristã, ao lembrar que a salvação é uma missão coletiva e contínua. A regra também evidencia a influência monástica na Ordem do Templo, destacando a solidariedade entre os membros da comunidade, viva ou morta. Este ponto reafirma a visão de Bernardo sobre a cavalaria como uma irmandade espiritual, reafirmando a virtude da caridade.

A caridade também se manifesta na dedicação dos templários à proteção de peregrinos e locais sagrados. Essa prática é um exemplo de como a Ordem conciliou sua função militar com os valores espirituais, construindo um modelo de sociedade que priorizava o bem-estar coletivo sobre interesses individuais. A caridade é a força que humaniza sua missão, separando-a das violências comuns da cavalaria secular. A prudência é a virtude que orienta os cavaleiros a agirem conforme os princípios cristãos, evitando excessos e decisões precipitadas.

No sétimo<sup>54</sup> artigo, é apresentada a instrução detalhada, as posturas adequadas durante os ofícios religiosos, promovendo ordem e reverência na prática comunitária. Essa regra reflete a virtude da prudência, pois orienta os templários a evitarem excessos físicos que possam distrair a comunidade ou gerar escândalos.

---

dia em que a morte de um irmão terá declarado a eles até o dia acima mencionado deixar o número de perfeição cem vezes mantém a integridade com observância fraternal. Verdadeiramente, nós oramos com divina e mais carinho compassivo e também pedimos com pastoral autoridade que diariamente, assim como o alimento foi dado ou devido a irmão vivo, mesmo assim deixe o que é necessário para sustentação desta vida em alimentos e bebidas ser dada apenas para algum pobre até o quadragésimo dia. Nós inteiramente proibir todas as outras ofertas que a pobreza espontânea de os pobres cavaleiros tinham sido o costume de dar imprudentemente à morte dos irmãos, na celebração da Páscoa, outras celebrações do Senhor. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 37) (tradução nossa).

<sup>54</sup> 7. Concerning excessive standing. That which has resounded in our ears by the most reliable witnesses, namely, that you hear the divine office while standing excessively and without limit, we instruct not to happen; on the contrary, we censure it. But when the psalm, "Come, let us exult in the Lord," is finished we bid that both by invitation and a hymn, all, both strong and weak, sit down in order to avoid scandal. But as you are sitting and when one psalm, "Glory to the father," has been recited, we direct that you rise from your seats to the altar in supplication out of reverence for the Holy Trinity named then, and we order the weak to kneel. Thus, we bid that you stand in this manner in the recitation of the gospels and at reciting, "We praise you, God" and throughout all the praises until "Let us bless the Lord" is finished. We also order the same rule be observed during the matins of Saint Mary.

7. Relativo à posição excessiva - O que ressoou em nossos ouvidos pela maioria testemunhas confiáveis, a saber, que você ouve o ofício divino enquanto em pé excessivamente e sem limite, instruímos não acontecer; pelo contrário, censuramos. Mas quando o salmo, "Venha, vamos exultar no Senhor," é terminado nós Ofereçamos isso tanto por convite e um hino, todos, ambos fortes e fraco, sentar-se para evitar escândalo. Mas como você estão sentados e quando um salmo, "Glória ao pai," tem foram recitados, diremos que vocês se levantem de seus assentos para o altar em súplica por reverência ao Santo Trindade nomeada então, e ordenamos ao fraco que se ajoelhe. Assim, Nós ordenamos que você se levante desta maneira na recitação de os evangelhos e na recitação, "Nós te louvamos, Deus" e Durante todos os louvores até "Abençoemos o Senhor" está terminado. Também ordenamos que a mesma regra seja observada durante as manhãs de Santa Maria. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 39) (tradução nossa).

Para Bernardo, essas orientações são essenciais para alinhar os templários à disciplina monástica, afastando-os dos hábitos seculares.

No artigo 16<sup>55</sup>, aparece a questão da autoridade do mestre, que tinha o poder para determinar quando e como os cavaleiros devem comer, reforçando a obediência à liderança da Ordem. Essa regra reflete a virtude da prudência, garantindo que as decisões sejam tomadas de forma centralizada para o bem-estar coletivo. A ênfase na disciplina hierárquica é um elemento chave na fusão entre os ideais monásticos e militares.

No artigo 33<sup>56</sup> temos a proibição de agir segundo a própria vontade, reforçando a prudência como virtude essencial. Ao submeter todas as decisões ao mestre e às

---

<sup>55</sup> 16. That a meal is up to the judgment of the master. Truly, when the sun leaves the eastern region and descends to the west, when the signal is heard, as is the custom of the same area, you should attend compline—but we desire that you first take a common meal. Moreover, we place this meal at the disposition and judgment of the master, so that when he may wish they may receive water, and when he shall direct it they may graciously receive mixed wine in a proper amount. But this should not be mixed excessively but rather sparingly because "wine makes even the wise renounce God." 16. Que a refeição fica a julgamento do mestre. Verdadeiramente, quando o sol deixa o leste e desce para o oeste, quando o sinal é ouvido, como é o mesmo da mesma área, você deve atender as orações - mas nós desejamos que você primeiro tome uma simples refeição. Além disso, colocamos esta refeição à disposição e ao julgamento do mestre, para que quando ele desejar eles possam receber água, e quando ele a dirigir eles podem graciosamente receber vinho misturado em quantidade adequada. Mas isto não deve ser misturado excessivamente, mas com moderação, porque "o vinho faz até os sábios renunciar a Deus (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 42-43) (tradução nossa).

<sup>56</sup> 33. That no one may act according to his own desire. Indeed it is fitting for those knights, who consider nothing to be dearer than Christ, because of their holy service which they have professed or because of the glory of the highest blessedness, or the fear of hell, that they unceasingly maintain obedience to their master. Therefore, obedience must be understood in order that as soon as anything has been ordered by the master, or by him to whom the master has appointed, as if it were ordered divinely let them not permit a delay in doing it. For concerning such things truth itself says, "As soon as they hear me they obey me".

33. Que ninguém possa agir de acordo com o seu próprio desejo - De fato, é apropriado para aqueles cavaleiros, que consideram nada a ser mais caro do que Cristo, por causa de seu santo serviço que eles professaram ou por causa da glória da mais alta bem-aventurança, ou o medo do inferno, que eles manter-se incessantemente obediente ao seu mestre. Portanto, obediência deve ser entendida de modo que, logo que qualquer coisa foi ordenada pelo mestre, ou por ele a quem o mestre tem nomeado, como se fosse ordenado divinamente não permita que eles atrasem o seu trabalho. Para tais coisas a própria verdade diz: "Assim que me ouvirem eles me obedecem." Portanto, rogamos e firmemente ordenamos aos cavaleiros que abandonam sua própria vontade, e outros que servem temporariamente, que sem a permissão do mestre, ou de quem pode ter sido confiado, não se atrevam a entrar na cidade, exceto à noite para o Santo Sepulcro para as orações que são realizadas dentro das paredes da Cidade Santa. Que não se atrevam a andar sem proteção; isto é, que não se atrevam a viajar de dia ou de noite sem um cavaleiro ou irmão permanente. Pois na ordem, depois de se tornarem membros, não deixe nenhum cavaleiro ou escudeiro ou servo andar pelos salões de outros cavaleiros por causa de visitar ou falar com alguém sem permissão como foi indicado acima. Portanto, nós afirmamos por conselho comum que em tal casa sob a ordem de Deus ninguém deve lutar ou descansar de acordo com sua própria vontade, mas ele se dedicar inteiramente de acordo com a autoridade do mestre para que ele possa ser capaz de imitar essa declaração do Senhor, em que diz "Eu desci do céu, não para fazer a minha própria vontade, mas para fazer a vontade daquele que me enviou. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 50-51) (tradução nossa).

regras da Ordem, os cavaleiros evitam a tentação de satisfazer desejos pessoais, garantindo que suas ações sejam sempre alinhadas ao bem maior.

No artigo 28<sup>57</sup> aparece a regulamentação do comprimento do cabelo e da barba demonstrando a atenção aos detalhes que combatem a vaidade e promovem a temperança. Para Bernardo, essa disciplina é uma expressão prática de prudência, protegendo os cavaleiros de comportamentos que poderiam desviá-los de seus deveres espirituais.

A prudência também aparece na organização das batalhas, onde os templários agem com estratégia e moderação, evitando o derramamento de sangue desnecessário. Essa abordagem é uma resposta direta à luxúria de poder da cavalaria secular e demonstra o compromisso da Ordem em equilibrar justiça e compaixão. A fortaleza permite aos templários enfrentarem adversidades com coragem e superar o medo da morte e da derrota.

No artigo segundo<sup>58</sup>, Bernardo fala sobre os irmãos afastados da comunidade por “negócios do cristianismo oriental”, e como eles devem realizar orações em horários fixos, mesmo à distância. Esse artigo demonstra o zelo pela unidade espiritual e disciplina na vida religiosa dos templários, valores que Bernardo considerava essenciais para elevar o status da Ordem. Ele se conecta à virtude

---

<sup>57</sup> 28. Concerning the excessive length of hair. All permanent brothers should have their hair cut chiefly in such a way that the front and back are seen as regular and orderly, and let the same rule be observed unflinchingly of beards and whiskers so that an excessive or facetious fault not be noticed there. For neatness is especially necessary inwardly and outwardly in those who serve the highest author, as he himself attested who said, "make yourself clean," because "I am pure and without sin."

28. Sobre o comprimento excessivo do cabelo - Todos os irmãos permanentes devem ter o cabelo cortado principalmente de tal forma que a frente e a parte de trás sejam vistas como regulares e ordenadas, e que a mesma regra seja observada infalivelmente de barbas e bigodes para que uma falha excessiva ou faceciosa não seja notada lá. Pois a limpeza é especialmente necessária, interior e exteriormente, naqueles que servem ao autor mais elevado, próprio atestou que disse: "Purifica-te", porque "Eu sou puro e sem pecado." (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 50-48) (tradução nossa).

<sup>58</sup> 2. How absent brothers may pray. Moreover, if another brother is by chance distant because of the business of eastern Christianity (which we do not doubt has happened rather often), and on account of such an absence he has not heard the service of God, we recommend and affirm unanimously with an unrestrained voice that he say thirteen Lord's Prayers for matins and seven for the individual hours, but nine for vespers. For they who are so directed in the labor of salvation are not able to attend the divine office at the proper time, but, if possible, let the prescribed hours not pass before the obligation has been performed.

2. Como irmãos ausentes podem orar - Além disso, se outro irmão é por acaso distante por causa do negócio do cristianismo oriental (que nós não duvidamos que isso tenha acontecido com bastante frequência), e por conta tal ausência ele não tem ouvido o serviço de Deus, nós recomendar e afirmar unanimemente com uma voz irrestrita que ele diz treze Orações do Senhor para as manhãs e sete para as horas individuais, mas nove para as vésperas. Para aqueles que são assim orientados na obra da salvação não são capazes de comparecer ao ofício divino no devido tempo, mas, se possível, não deixe passar as horas prescritas antes de a obrigação ter sido cumprida. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 36-37) (tradução nossa).

cardeal da fortaleza, pois reforça a perseverança no cumprimento dos deveres espirituais, mesmo em condições adversas.

No artigo 11<sup>59</sup>, o Abade reforça a prática de comer em pares reflete a fortaleza como virtude coletiva, permitindo que os cavaleiros enfrentem as dificuldades unidos. Essa união pode ser interpretada como uma fonte de força moral e espiritual, essencial para superar os desafios do campo de batalha.

A fortaleza também se reflete na perseverança dos templários em missões de longo prazo, como a proteção de rotas de peregrinação. Essa dedicação ininterrupta reforça sua identidade como um modelo de resistência espiritual e moral. A temperança é essencial na vida dos templários, regulando seus desejos materiais e alinhando-os aos princípios da simplicidade e funcionalidade. Bernardo de Claraval posiciona essa virtude como um elemento-chave na diferenciação entre a cavalaria secular e a "nova cavalaria".

Ainda sobre a virtude cardeal da temperança, o artigo 12<sup>60</sup> aborda a restrição ao consumo de carne em determinados dias, destacando sua relação com a prática da virtude. Essa moderação alimentar representa, simultaneamente, o domínio sobre as paixões e a submissão dos desejos físicos à primazia do espírito. Na perspectiva de Bernardo, tais práticas monásticas diferenciavam os templários dos cavaleiros seculares, alinhando suas vidas às expectativas religiosas. Esta regra demonstra como o *ethos* monástico permeava o cotidiano dos templários, reforçando a ideia de um estilo de vida militar e espiritual integrado.

---

<sup>59</sup> 11. How the knights should eat. It is generally necessary that the brothers eat by twos because of the lack of dishes and that one should provide carefully for the other, lest the harshness of life or secret abstinence be joined at the communal lunch. Moreover, we judge this fairly that each and every knight and brother should have an equal and equivalent measure of wine for himself.

11. Como os cavaleiros devem comer - É geralmente necessário que os irmãos comam por dois por causa da falta de pratos e que se deve providenciar cuidadosamente para o outro, a fim de que não se veja a dureza da vida ou abstinência secreta seja acompanhada no almoço comunitário. Além disso, julgamos isso justamente que cada cavaleiro e irmão deve ter a mesma medida e equivalente de vinho para si mesmo. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 41) (tradução nossa).

<sup>60</sup> 12. That on other days two or three courses of vegetables may suffice. On other days, that is on Mondays, Wednesdays, and Saturdays, we believe that two or three courses of vegetables or other nourishment, or cooked food, as I say, may suffice for all. And so we order it to be observed so that he who perhaps may not be able to eat from one dish may be nourished from another.

12. Que em outros dias dois ou três cursos de legumes pode ser suficiente - Em outros dias, ou seja, às segundas-feiras, quartas-feiras e Sábados, acreditamos que dois ou três cursos de legumes ou outros alimentos, ou comida cozida, como eu digo, pode ser suficiente para todos. E assim ordenamos que seja observado de modo que aquele que talvez não possa comer de um prato pode ser alimentado de outro (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 41) (tradução nossa).

No artigo 20<sup>61</sup>, Bernardo aborda a simplicidade no vestiário e a proibição de adornos luxuosos como expressões da temperança, estabelecendo-a como um princípio orientador da vida cotidiana dos cavaleiros. Essa diretriz os impele a evitar a ostentação e o apego excessivo à aparência, direcionando sua atenção exclusivamente à funcionalidade de suas roupas e armaduras. Essa prática combate tanto a avareza quanto o comportamento pródigo, promovendo um equilíbrio entre necessidade e moderação.

O artigo 35<sup>62</sup> reforça as diretrizes estabelecidas no artigo 20, reiterando o ideal de simplicidade. A proibição do uso de rédeas e esporas de ouro ou prata, salvo em casos excepcionais, destaca o compromisso com a temperança, promovendo a moderação e afastando os cavaleiros de demonstrações de ostentação ou vaidade incompatíveis com os valores da Ordem. Podemos interpretar essa regra como um sinal da dedicação exclusiva dos templários à sua missão divina, evitando qualquer distração ou vaidade que pudesse comprometer seu foco espiritual.

A temperança também se reflete na alimentação e no consumo de recursos pelos cavaleiros, como já foi destacado no artigo 16. As refeições simples e comunitárias não apenas promovem a igualdade, mas também restringem os

---

<sup>61</sup> 20. On the quality and manner of clothes. We order that vestments certainly always be of one color; for example, white or black, or, so to speak, brown. Moreover, if it is able to be done, we grant white vestments to all professed knights in winter and in summer, so that they who put a dark life behind them may recognize that through brightness and whiteness they are reconciled with their creator. What is white if not complete chastity? Chastity is assurance of the mind, soundness of the body. For unless every knight will have persevered in chastity, he will not be able to come to perpetual rest and see God, as Paul the Apostle declared: "Make every effort to live in peace with all men and to be holy; without on holiness no one will see the Lord."

20. Sobre a qualidade e a maneira de vestir - Ordenamos que as vestes sejam sempre de uma cor, por exemplo, branca ou preta, ou, por assim dizer, marrom. Além disso, se for possível, concedemos vestimentas brancas a todos os professos cavaleiros no inverno e no verão, para que aqueles que colocaram uma vida escura atrás deles possam reconhecer que através do brilho e da brancura estão reconciliados com seu criador. O que é branco se não a completa castidade? A castidade é a segurança da mente, a solidez do corpo. Porque, a menos que cada cavaleiro tenha perseverado na castidade, ele não será capaz de vir ao descanso perpétuo e ver a Deus, como Paulo o Apóstolo declarou: "Faça todo esforço para viver em paz com todos os homens e ser santo; sem santidade ninguém verá o Senhor". (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 45) (tradução nossa).

<sup>62</sup> 35. Concerning reins and spurs. We wish that gold or silver, which are distinct riches, never appear on reins or breast plates, spurs or stirrups, or that any brother be permitted to purchase these things. But if such old implements will have been given at no cost, let the gold and silver be adorned in such a way that the bright color or style not appear to others as arrogant. If new implements will have been given, let the master take care what he does concerning such things.

35. Relativo às rédeas e esporas - Desejamos que o ouro ou a prata, que são distintos nunca apareçam em rédeas ou placas de peito, esporões ou estribos, ou que qualquer irmão seja autorizado a comprar essas coisas. Mas se tais instrumentos antigos foram dados sem custo, que o ouro e a prata sejam adornados de tal maneira que a cor brilhante ou estilo não pareça aos outros como arrogante. Se novos instrumentos tiverem sido dados, deixe o mestre cuidar do que ele faz em relação a tais coisas. (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 51-52) (tradução nossa).

excessos, garantindo que a vida na Ordem permaneça alinhada aos valores cristãos. Esse equilíbrio entre o essencial e o supérfluo é um exemplo prático de como a temperança moldava a conduta dos templários e os distinguiu de outros grupos militares da época. A justiça é apresentada como a base da organização social dos templários, garantindo que todos os membros da Ordem sejam tratados com equidade e que suas ações sejam moralmente justificadas.

No artigo cinco<sup>63</sup>, cavaleiros que servem temporariamente à Ordem também devem ser incluídos nos rituais de oração após a morte. Isso demonstra o compromisso da Ordem com todos os seus membros, independentemente da duração de seu serviço. A inclusão de temporários reflete a virtude da justiça, enfatizando a equidade e o cuidado espiritual com todos os integrantes.

No artigo 25<sup>64</sup>, Bernardo apresenta que aqueles que demonstram orgulho ou buscam privilégios materiais na Ordem devem receber tratamento inverso às suas expectativas. Essa regra é uma aplicação prática da virtude cardinal da justiça, punindo a soberba e promovendo a humildade. Para Bernardo, a punição de comportamentos arrogantes reafirma o compromisso da Ordem com os valores espirituais, acima de interesses pessoais.

No artigo 27<sup>65</sup>, a igualdade no uso de vestimentas e rações reflete a justiça como um princípio organizador. Essa regra combate a inveja e promove a harmonia

---

<sup>63</sup> 5. Concerning deceased knights who are temporary members. For there are knights in the house of God and of the Temple of Solomon mercifully dwelling with you temporarily, for which reason we beg and, indeed, urgently bid you with inexpressible compassion that if, in the meantime, marvelous strength should sustain someone to the final day, let some poor one have with divine love and brotherly devotion seven days of sustenance for his soul, and let each one say thirty Lord's Prayers.

5. Relativos aos cavaleiros falecidos que são membros temporários - Pois há cavaleiros na casa de Deus e do Templo de Salomão, que com misericórdia habita contigo temporariamente, por que razão nós imploramos e, de fato, urgentemente lhe oferecemos com inexprimível compaixão que se, entretanto, Uma força maravilhosa deve sustentar alguém até o último dia, Que algum pobre tenha com amor divino e fraterno devoção de sete dias de sustento para sua alma e deixe cada um diz trinta Orações do Senhor (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 38) (tradução nossa).

<sup>64</sup> 25. Let him desiring the best have worse. If any permanent brother on account of a fault or on account of a feeling of pride shall desire to have beautiful and excellent things, for such a presumption he, without a doubt, deserves the most vile things.

25. Que o que deseja o melhor tenha o pior - Se algum irmão permanente, por causa de uma falha ou por causa de um sentimento de orgulho deseja ter coisas belas e excelentes, para tal presunção ele, sem dúvida, merece as coisas mais vis (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 47) (tradução nossa).

<sup>65</sup> 27. That the giver of garments may observe equality in garments. As it has been stated above, let the bailiff with brotherly consideration have regard for the length of clothing with equal measure so that the eye of gossipers or accusers may not presume to notice anything, and let him [the bailiff] think about God's retribution in all the aforementioned matters.

27. Que o doador de vestes pode observar a igualdade em roupas - Como foi dito acima, deixe o oficial de justiça com consideração fraternal ter em conta o comprimento da roupa com igual medida para que

dentro da comunidade, garantindo que nenhum cavaleiro receba privilégios injustos. Bernardo destaca que a justiça é indispensável para manter a unidade espiritual e moral da Ordem.

O artigo 30<sup>66</sup>, ao limitar cada cavaleiro a três cavalos, reflete o princípio da pobreza, igualmente observado na vida monástica. Essa regra alinha-se com a virtude cardeal da justiça, ao buscar o equilíbrio na distribuição dos recursos entre os membros da Ordem. Bernardo destacava a importância de evitar excessos e de direcionar os esforços exclusivamente para a realização da missão divina. Essa abordagem reforça a ruptura com a imagem tradicional do cavaleiro secular, muitas vezes associado ao luxo e à extravagância.

O artigo 49<sup>67</sup>, apresenta a administração de terras pelos templários deve ser feita com base em princípios de justiça, garantindo que os recursos sejam usados para o bem comum e não para o benefício pessoal. Bernardo legitima essa prática como uma extensão da missão divina da Ordem, que busca não apenas proteger, mas também governar de forma justa os territórios sob sua guarda.

A justiça também se reflete nas interações dos templários com a sociedade em geral. Sua função como protetores de peregrinos e administradores de terras exige que ajam com equidade, promovendo a paz e evitando conflitos desnecessários. Bernardo apresenta os templários como modelos de justiça cristã, demonstrando que

---

os olhos dos fofoqueiros ou acusadores não podem presumir notar nada, e deixá-lo [o oficial de justiça] Pense sobre a retribuição de Deus em todas as questões acima mencionadas (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 47) (tradução nossa).

<sup>66</sup> 30. Concerning the number of horses and squires. It is permitted to each of your knights to have three horses, because exceptional poverty of the house of God and the house of the Temple of Solomon does not permit an increase under the present circumstances, unless with the master's consent. Moreover, we grant one squire to each knight for the same reason.

30. Sobre o número de cavalos e escudeiros - É permitido a cada um de seus cavaleiros ter três cavalos, porque a pobreza excepcional da casa de Deus e da casa do Templo de Salomão não permite um aumento nas circunstâncias atuais, a menos que com o consentimento do mestre. Além disso, nós concedemos um escudeiro a cada cavaleiro pela mesma razão (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 48-49) (tradução nossa).

<sup>67</sup> 49. That they may be allowed to possess lands. This new kind of order obtained its beginning from you in holy places by divine providence, as we believe, so that you would combine militia with religion, and in this way religion armed with militia may advance and strike the enemy without blame. Therefore, we rightly judge that when you are called knights of the Temple, you, on account of remarkable merit and the special gift of honesty, may possess land and men and retain farmers and justly rule them; and of you especially it is required to pay the incurred expenses.

49. Que eles possam ser autorizados a possuir terras - Este novo tipo de ordem obteve seu início de você em lugares santos pela providência divina, como acreditamos, para que você combinasse milícia com religião, e desta forma a religião armada com milícia pode avançar e atacar o inimigo sem culpa. Portanto, julgamos corretamente que quando sois chamados cavaleiros do templo, vós, por causa de notável mérito e do dom especial da honestidade, podeis possuir terra e homens e manter os agricultores e governá-los justamente; e de vós especialmente é exigido pagar as despesas incorridas (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 57) (tradução nossa).

até mesmo a guerra pode ser conduzida de forma justa quando alinhada aos valores divinos. Além disso, os templários são apresentados como um modelo do cristão ideal, combinando disciplina militar e espiritualidade para responder às demandas da sociedade medieval. Bernardo utiliza essa figura para redefinir o papel do cavaleiro como protetor da fé e organizador da ordem social.

No Artigo 15<sup>68</sup>, a doação obrigatória de um décimo do pão da Ordem aos pobres é apresentada como prática cotidiana da caridade. Essa ação representa não apenas as virtudes teológicas da fé e da caridade, mas também os ideais monásticos da instituição. A ordem é representada não apenas como uma organização militar, como também agente de apoio aos necessitados, reforçando a o ideal cristão de serviço ao próximo.

O artigo 41<sup>69</sup>, Bernardo estabelece a proibição da posse pessoal e reforça o compromisso com a vida comunitária, refletindo a vocação do cavaleiro templário de viver exclusivamente para servir. Essa regra evidencia a renúncia aos interesses individuais em favor do bem coletivo, promovendo uma organização social que o abade apresenta como modelo para toda a cristandade. A proposta sugere que essa abnegação é a base para uma sociedade justa e harmoniosa.

No artigo 47<sup>70</sup>, os templários devem garantir que todas as disputas judiciais sejam resolvidas por juízes justos e fiéis. Relacionando-se com virtude da prudência,

---

<sup>68</sup> 15. That a tenth of your bread is always given as alms. Although the reward of poverty, which is the kingdom of heaven, is without a doubt reserved for the poor in spirit, nevertheless, we bid you, whom the Christian faith unquestionably exhorts concerning them, to give daily as your alms a tenth of your bread.

15. Que um décimo do vossos pão seja sempre dado como esmola. Embora a recompensa da pobreza, que é o reino do céu, é sem dúvida reservada para os pobres em espírito, no entanto, nós lhe oferecemos, a quem a fé cristã inquestionavelmente exorta a respeito deles, para dar diariamente como Tu pedes um décimo do teu pão (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 42) (tradução nossa).

<sup>69</sup> 41. Concerning bag and purse. A purse and bag with latches are not allowed. Let them be exhibited so that they may not be kept without the master's permission, or his permission to whom the affairs of the house are entrusted after the master. In this present item of instruction the bailiffs and those dwelling throughout the different provinces are not obligated nor is the master himself bound by this.

41. Em relação a bolsa e bolsa - Uma bolsa e saco com travas não são permitidos. Que sejam expostos para que não possam ser mantidos sem a permissão do mestre, ou de quem os assuntos da casa são confiados depois do mestre. Neste presente item de instrução os oficiais de justiça e aqueles que residem em todas as províncias diferentes não são obrigados nem é o próprio mestre obrigado por isso (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 53) (tradução nossa).

<sup>70</sup> 47. Listen to the judgment concerning every legal action in your behalf. Indeed, we are aware that persecutors of the Holy Church are countless in number and they hasten to incessantly and very cruelly disturb those who do not love strife. 47. Ouça a sentença sobre cada ação judicial em seu nome - Com efeito, sabemos que os perseguidores da Santa Igreja são incontáveis e se apressam a perturbar incessantemente e muito cruelmente aqueles que não amam a contenda. Portanto, na opinião do conselho e com justa reflexão, é decidido que se alguém nas partes da região oriental ou em qualquer outro lugar buscar alguma ação em seu nome, instruímos que você ouça o julgamento de juízes que

promove a integridade e a justiça em todas as interações externas da Ordem. Para Bernardo, a postura dos templários deveria exemplificar os valores cristãos em todas as esferas da vida, incluindo a resolução de conflitos.

O cavaleiro templário é, para Bernardo, a síntese do cristão ideal: forte e disciplinado, mas também humilde e devoto. Ele não apenas luta pela fé, mas vive de acordo com ela, transformando cada ação em um reflexo dos valores cristãos. Essa figura transcende o campo de batalha, servindo como um modelo para a organização social e espiritual da época. A Ordem do Templo, nesse contexto, não é apenas uma força militar, mas também uma comunidade que encarna os ideais cristãos e inspira a sociedade a viver de forma mais próxima de Deus.

### **3.3 De Laude Novae Militiae**

Para este subcapítulo, utilizamos apenas os oito primeiros capítulos da fonte principal. Embora os demais trechos reforcem a espiritualidade templária, optamos por não incluí-los, pois sua abordagem se afasta do foco e da metodologia específica desta análise.

No primeiro capítulo, Bernardo apresenta a Ordem do Templo como uma nova forma de cavalaria, fundamentada no serviço a Cristo.<sup>71</sup>

A referência ao "combate duplo" expressa a clássica dualidade entre matéria e espírito, conceito fundamental no pensamento cristão medieval. Ao abordar as virtudes teológicas, o texto propõe que o homem deve harmonizar ação material e

---

são fiéis e dedicados à verdade, e nós instruímos-vos igualmente que fazeis resolutamente o que é justo (Bernardo de Claraval, 1128, traduzido por Wojtowicz, 1991, p. 56) (tradução nossa).

<sup>71</sup> A new kind of knighthood seems recently to have appeared on the earth, and in that part of the world which the Orient from on high once visited in the flesh.<sup>1</sup> As he then drove out the powers of darkness by the strength of his mighty hand,<sup>2</sup> so he now drives out their supporters, the children of disbelief,<sup>3</sup> scattering them by the hand of his mighty.<sup>4</sup> Even now he brings about the redemption of his people,<sup>5</sup> and again raises up for us a horn of salvation in the house of his servant David.<sup>6</sup> This, I repeat, is a new kind of knighthood and one unknown in ages past. It indefatigably wages a twofold combat, against flesh and blood and against a spiritual hosts of evil in the heavens.

Um novo tipo de cavalaria parece ter aparecido recentemente na terra a, e naquela parte do mundo que o Oriente do alto uma vez visitou na carne. Como então expulsou os poderes das trevas pela força de sua mão poderosa, assim agora expulsa seus apoiadores, os filhos da descrença, espalhando-os pela mão de seu poderoso. Ainda agora realiza a redenção do seu povo, e levanta para nós uma corneta de salvação na casa de seu servo Davi. Este, repito, é um novo tipo de cavalaria e um desconhecido em eras passadas.<sup>71</sup> Ele infatigavelmente trava um combate duplo, contra carne e sangue e contra as hostes espirituais do mal nos céus. (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 33) (tradução nossa).

vida espiritual, ressaltando que a guerra só se justifica quando movida pelo amor divino - a caridade - e pela defesa do bem comum<sup>72</sup>.

Essa "nova cavalaria" funciona como uma representação cultural – isto é, uma prática legitimada por símbolos e discursos que moldam a percepção coletiva. Ao absorver atributos de santidade, o cavaleiro templário é deslocado do âmbito da violência secular e ressignificado como instrumento de redenção divina.

Este trecho conecta explicitamente a função militar à virtude teológica da fé, como observamos anteriormente Agostinho, como o fundamento da vida cristã (Reis, 2006). A metáfora da armadura espiritual enfatiza que o cavaleiro do Templo não luta apenas contra inimigos terrenos, mas também contra forças malignas, justificando sua missão como um serviço sagrado. Essa combinação estabelece um ideal de cavaleiro que não teme a morte, pois sua "armadura espiritual" garante a salvação. Desse modo, Bernardo transforma a prática guerreira em uma expressão de santidade, alinhando-se ao *ethos* cristão promovido por Agostinho e reinterpretando o papel do guerreiro feudal.

Bernardo sacraliza a morte em batalha ao equipará-la ao martírio, reinterpretando a violência no campo de batalha como um ato de devoção a Deus. Essa visão dialoga com a caridade, pois morrer em nome de Cristo é visto como a expressão máxima de amor<sup>73</sup>.

O abade conclui sua reflexão na seguinte forma: "de fato, o perigo ou a vitória para os cristãos são pesados pelo foco do coração, não pelas fortunas da guerra"(Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 35) (tradução nossa)<sup>74</sup>. A comparação com a morte comum "na cama" eleva o martírio em combate como mais valioso, uma perspectiva que reflete a transformação da cavalaria em um instrumento da fé. Do ponto de vista da representação, essa sacralização reconfigura o significado cultural da morte violenta. A representação da morte como "preciosidade"

---

<sup>72</sup> Truly a fearless knight and secure on every side is he whose soul is protected by the armor of faith just as his body is protected by armor of steel.

Verdadeiramente um cavaleiro destemido e seguro de todos os lados é aquele cuja alma está protegida pela armadura da fé, assim como seu corpo está protegido por uma armadura de aço (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 34) (tradução nossa).

<sup>73</sup> Precious indeed in the sight of the Lord is the death of his holy ones, whether they die in battle or in bed, but death in battle is more precious as it is more glorious.

Preciosa, pois, aos olhos do Senhor é a morte de seu santo aqueles que morrem em batalha ou na cama, mas a morte em batalha é mais preciosa como é mais gloriosa. (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 34-35) (tradução nossa).

<sup>74</sup> Indeed, danger or victory for the Christian are weighed by the focus of the heart, not the fortunes of war.

legítima a guerra santa, promovendo o cavaleiro como um modelo de virtude e fé, o que é essencial para a consolidação ideológica da Ordem do Templo.

Portanto, no capítulo um Bernardo reforça que o verdadeiro valor de uma ação militar reside na intenção e não no resultado. Essa perspectiva está profundamente enraizada na visão agostiniana, que prioriza a moralidade interna sobre as aparências externas. A virtude da prudência emerge como central, pois exige discernimento para garantir que as ações sejam justas e alinhadas à vontade divina. No contexto das cruzadas, esta lógica é essencial para diferenciar a violência "legítima" - motivada pela defesa da fé - da violência mundana - motivada por vingança ou ambição - podemos interpretar isso como uma estratégia discursiva que organiza as práticas sociais da cavalaria, transformando seus atos em símbolos de uma causa superior.

O abade utiliza uma retórica que combina elementos teológicos e simbólicos para cristianizar a cavalaria. Sua exortação aos cavaleiros do Templo representa uma tentativa de reconfigurar a violência em um ato de devoção religiosa. Essa narrativa constrói novas representações sociais, legitimando práticas culturais e militares por meio de símbolos sagrados. Já a perspectiva agostiniana fornece o arcabouço ético que estrutura essas ações como moralmente justificáveis.

Bernardo no capítulo dois, realiza uma crítica direta à cavalaria mundana, contrastando-a com os ideais espirituais defendidos no capítulo anterior. Rejeita o que chama de "canalha" - uma inversão provocativa de "cavalaria" - por sua busca egoísta de glória terrena e seu apego à ostentação material. Este discurso insere-se no contexto mais amplo da tentativa de reformar os valores cavaleirescos à luz da espiritualidade cristã, estabelecendo o contraste entre os cavaleiros que lutam por Deus e os que o fazem por vaidade ou ganho mundano. Bernardo reconstrói a imagem do cavaleiro, rejeitando a representação tradicional baseada em valores seculares.

A descrição feita por Bernardo dos cavaleiros mundanos como adornados com "bugigangas de uma mulher" é um ataque simbólico à masculinidade tradicional da cavalaria, sugerindo que ela foi corrompida pelos valores terrenos. No capítulo, Bernardo questiona: "São estes os ornamentos de um guerreiro ou não são eles mais as bugigangas de uma mulher?" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 37)<sup>75</sup> (tradução nossa). Essa pergunta retórica não apenas critica a estética vaidosa, mas reestrutura simbolicamente o cavaleiro como alguém destinado a uma

---

<sup>75</sup> Are these the trappings of a warrior or are they not rather the trinkets of a woman?

missão espiritual e despojado de valores frívolos. A representação, aqui, serve para consolidar a distinção entre os valores divinos e os terrenos.

Ainda sobre a indumentária do cavaleiro templário, Bernardo defende que existe uma incompatibilidade entre os adornos materiais dos cavaleiros e a eficácia na guerra, o que reforça a futilidade da cavalaria mundana. Assim o abade de Claraval escreve:

Tu vestes os teus cavalos de seda, e enfeitais a tua armadura com não sei que tipo de trapos; pintas os teus escudos e as tuas selas; adornas os teus bocados e espigas com ouro e prata e pedras preciosas, e depois em toda esta pompa, com ira vergonhosa e insensatez destemida, você carrega para a sua morte. [...] Vocês... cegam-se com tranças afeminadas e se empalham com túnicas longas e volumosas (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 37) (tradução nossa) <sup>76</sup>.

A ênfase no ouro e na seda sublinha a desconexão entre os valores materiais e o verdadeiro propósito da cavalaria cristã, que ele idealiza como humilde e espiritual. Através dessa crítica, ele reforça a noção de que a verdadeira força do cavaleiro não reside em sua aparência, mas em sua fé e propósito espiritual. Isso remete à virtude teológica da fé, que arma a alma para enfrentar desafios maiores do que os físicos.

Para concluir, Bernardo discorre: “[...] Vocês... cegam-se com tranças afeminadas e se empalham com túnicas longas e volumosas” (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 37)<sup>77</sup> (tradução nossa). Ao realizar tal crítica, o autor cria uma imagem de decadência e inutilidade, sugerindo que a busca por glória terrena transforma a guerra em um espetáculo vazio. Essa inversão é usada para enfatizar como a cavalaria mundana contraria os ideais espirituais e morais. Remetendo à ideia de que o mundo secular está “fora de ordem”.

Em outro momento, Bernardo questiona as motivações que levam o cavaleiro à batalha: "Nada te move para a batalha ou te leva às disputas, realmente, exceto flashes de raiva irracional, fome de glória vazia, ou anseio por algumas posses terrenas?" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 38) (tradução

---

<sup>76</sup> You drape your horses in silk, and plume your armor with I know not what sort of rags; you paint your shields and your saddles; you adorn your bits and spurs with gold and silver and precious stones, and then in all this pomp, with shameful wrath and fear less folly, you charge to your death. [...] You, [...] blind yourselves with effeminate tresses and trip yourselves up with long, voluminous tunics

<sup>77</sup> You, [...] blind yourselves with effeminate tresses and trip yourselves up with long, voluminous tunics.

nossa)<sup>78</sup>. Ao questionar as consideradas frivolidades, Bernardo também denunciava a falta de um propósito virtuoso na cavalaria secular. Assim, sugere que elas são guiadas pelas paixões desornadas, contradizendo o ideal agostiniano de alinhamento com a vontade divina. As virtudes, portanto, são utilizadas para contrastar a cavalaria cristã com a mundana. A crítica à ira vergonhosa e ao anseio por glória vazia aponta para a ausência de temperança e justiça nos cavaleiros mundanos.

Bernardo liga as ações dos cavaleiros mundanos ao pecado mortal, o assassinato, e à condenação eterna, ressaltando a gravidade de lutar sem uma causa justa. Conforme defende em seu texto:

"Se você for morto enquanto pretende matar outro, você morre como assassino. Se você prevalecer e por sua intenção de vencer e conquistar talvez matar um homem, você vive um assassino" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 35) (tradução nossa)<sup>79</sup>.

Tal pensamento está relacionado à escatologia cristã, onde a vida terrena é apenas uma preparação para o julgamento final. A ênfase na intenção e no propósito reflete a influência direta de Agostinho, que atribui valor moral às ações humanas com base em sua conformidade à vontade divina. Essa perspectiva reafirma que a cavalaria mundana não é apenas fútil, mas espiritualmente prejudicial, enfatizando a necessidade de uma transformação moral e espiritual. Que diferentemente dos templários, não possuem a moralidade em suas disputas uma vez que estão afastadas moral e ideologicamente da vontade divina. Sendo assim, na concepção de Bernardo, o cavaleiro do templo representaria um ser superior.

Neste capítulo, Bernardo continua seu projeto de cristianizar a cavalaria, propondo uma ruptura radical com os valores seculares. Ele utiliza uma combinação de crítica moral, teologia agostiniana e reconstrução simbólica para estabelecer a superioridade da cavalaria espiritual sobre a mundana. Aos produzirmos nossa análise, identificamos que Bernardo não apenas critica a cavalaria secular, mas também redefine sua essência, conectando-a a um propósito divino e moral.

---

<sup>78</sup> Nothing stirs you to battle or rouses you to disputes, really, except flashes of irrational anger, hunger for empty glory, or hankering after some earthly possessions?

<sup>79</sup> If you happen to be killed while you intend to kill another, you die a murderer. If you prevail and by your intention of overcoming and conquering you perhaps kill a man, you live a murderer.

Voltamos nosso enfoque agora ao terceiro capítulo, em que autor apresenta “A Nova Cavalaria” como a antítese da cavalaria mundana anteriormente criticada. Nele, forma-se uma justificação teológica para a atuação dos cavaleiros templários, indicando-os como instrumentos de Deus e defensores da fé cristã. O texto celebra a sacralidade de sua missão e enfatiza a distinção entre matar em nome de Deus e a violência pecaminosa da cavalaria secular. Assim afirma:

Mas os cavaleiros de Cristo podem lutar com segurança nas batalhas do seu Senhor, não temendo nem o pecado de atacar o inimigo nem o perigo da sua própria queda, na medida em que a morte por Cristo, infligida ou suportada, não tem mancha de pecado, mas merece glória abundante. (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 39) (tradução nossa) <sup>80</sup>.

Essa declaração estabelece que a nova cavalaria é imune à culpa moral desde que sua causa esteja alinhada com a vontade divina. Ele utiliza uma combinação de crítica moral, teologia agostiniana e reconstrução simbólica para estabelecer a superioridade da cavalaria espiritual sobre a mundana. Podemos concluir que Bernardo não apenas criticou a cavalaria secular, mas também redefiniu sua essência, conectando-a a um propósito divino e moral. Para ele, a "nova Cavalaria" simboliza uma nova representação do guerreiro medieval, associando-o à santidade e ao martírio. Assim, utilizou as escrituras para reconfigurar a identidade cavaleiresca, estabelecendo um contraste claro entre os cavaleiros mundanos e os templários como "ministros de Deus".

A argumentação de Bernardo apresenta a nova Cavalaria como o modelo perfeito de vida cristã: um equilíbrio entre ação e contemplação. Os cavaleiros templários são glorificados como guardiões da verdade e instrumentos da justiça divina. “os trabalhadores da iniquidade serão dispersos da cidade do Senhor.” (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 40) <sup>81</sup>. Esse ideal transcende a função militar, posicionando a Nova Cavalaria como um veículo para a realização do plano divino.

---

<sup>80</sup> But the knights of Christ may safely do battle in the battles of their Lord, fearing neither the sin of smiting the enemy nor the danger of their own downfall, inasmuch as death for Christ, inflicted or endured, bears no taint of sin, but deserves abundant glory.

<sup>81</sup> and all the workers of iniquity should be dispersed from the city of the Lord

Ao mesmo tempo em que celebra os triunfos temporais, Bernardo adverte contra a redução das promessas divinas a realizações terrenas. Enfatiza a importância de enxergar além da literalidade, lembrando que as recompensas celestiais são o verdadeiro objetivo. Assim ele reflete: "[...] a glória temporal da cidade terrena não destrói as suas recompensas celestiais, mas demonstra-as" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 39) (tradução nossa)<sup>82</sup>. Tal afirmação está relacionada a dualidade entre o material e o espiritual, com Jerusalém terrena representando apenas uma sombra da celestial, a verdadeira herança cristã.

A virtude teológica da esperança é central na argumentação de Bernardo, pois sustenta a confiança dos cavaleiros na justiça divina e na recompensa eterna. A prudência também emerge como uma justificativa para o uso da violência, desde que alinhada ao bem maior da cristandade.

Portanto, o capítulo três, reflete o esforço de integrar os ideais da cavalaria ao projeto espiritual da cristandade. Ao sacralizar o papel dos templários, ele não apenas legitima a violência sob a ótica cristã, mas também reforça a centralidade da cruzada como uma missão divina. A nova Cavalaria emerge como um arquétipo que combina fé, justiça e glória, transcendendo os limites da guerra terrena e apontando para a redenção eterna.

No capítulo quatro, Bernardo apresenta o estilo de vida dos cavaleiros templários como um exemplo de virtude cristão, fazendo um contraste com o comportamento dos cavaleiros mundanos. Esse contraste é tanto moral quanto funcional, ao evidenciar que a disciplina e o propósito espiritual dos templários os elevam à condição de modelos de devoção e eficácia militar. Segundo o abade, "primeiro, a disciplina não é de modo algum deficiente, e a obediência nunca é desprezada" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 45) (tradução nossa)<sup>83</sup>. Essa afirmação sublinha a obediência como uma virtude essencial, refletindo o ideal monástico transferido para a vida militar.

Os templários são descritos como vivendo em comunidade sob regras rígidas que espelham a vida monástica. Bernardo enfatiza que a renúncia a bens pessoais, a castidade e a obediência formam a base de sua espiritualidade, conforme notamos na frase: "Vivem em alegre comunidade e sóbria companhia, sem esposas e sem filhos"

---

<sup>82</sup> [...] the temporal glory of the earthly city does not demolish its heavenly rewards, but demonstrates them.

<sup>83</sup> First, discipline is in no way lacking, and obedience is never despised.

(Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 45) (tradução nossa)<sup>84</sup>. Tal estilo de vida contrasta diretamente com a ostentação e a busca por prazeres terrenos dos cavaleiros mundanos, reafirmando o ideal da perfeição evangélica.

Uma das características mais marcantes na *De Laude Novae Militiae* é a ausência de hierarquias baseadas na nobreza ou riqueza. Bernardo exalta a igualdade entre os cavaleiros, destacando que ela não se baseia no status social, mas sim na habilidade e no serviço prestado. Dessa forma, busca atribuir-lhes a virtude da humildade, alinhando a ordem templária aos valores cristãos de “modéstia” e “dedicação”. Conforme enunciado: "há pouca distinção de pessoas entre eles, e a deferência é mostrada à habilidade, não à nobreza" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 46) (tradução nossa).<sup>85</sup>

Bernardo critica práticas comuns entre os cavaleiros mundanos, como o uso de roupas extravagantes, jogos de azar e entretenimentos considerados fúteis. Ele elogia a simplicidade dos templários, que evitam esses excessos e priorizam o serviço a Deus. Essas práticas reforçam a separação entre os templários e o mundo secular, posicionando-os como soldados de Cristo. Assim discorre: "Eles evitam os dados e o xadrez, aborrecem a caça; não se deleitam, como é costume, na crueldade ridícula da falcoaria" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 46) (tradução nossa).<sup>86</sup>

Os templários combinam a preparação militar com a fortificação espiritual. Bernardo destaca que sua força não reside apenas em armas ou cavalos, mas na fé e na confiança em Deus. A justaposição entre fé e aço reflete a visão de Bernardo de que a vitória é tanto uma questão espiritual quanto prática. O autor afirma da seguinte maneira: "Eles se armam interiormente com fé e exteriormente com aço em vez de ouro" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 47) (tradução nossa)<sup>87</sup>.

Ao contrastar os templários com os cavaleiros seculares, Bernardo destaca a disciplina, a humildade e a espiritualidade dos primeiros como marcas de superioridade moral e prática. Esse contraste reforça a legitimidade da Nova Cavalaria como modelo de cristianismo em ação. Essa abordagem transforma os templários em

---

<sup>84</sup> They live in cheerful community and sober company, without wives and without children.

<sup>85</sup> There is little distinction of persons among them, and deference is shown to ability, not to nobility.

<sup>86</sup> They foreswear dice and chess, they abhor the hunt; they take no delight, as is customary, in the ridiculous cruelty of falconry.

<sup>87</sup> they arm themselves interiorly with faith and exteriorly with steel rather than with gold.

instrumentos da vontade divina, afastando-os das corrupções do mundo. "[...] eles causam medo em vez de incitar a ganância no inimigo." (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 47) (tradução nossa) <sup>88</sup>.

No final do quarto capítulo de *De Laude Novae Militiae*, Bernardo conclui o texto celebrando os templários como figuras híbridas, que combinam a mansidão própria dos monges com a ferocidade característica dos guerreiros. Exaltando novamente uma figura que Bernardo almeja. Assim afirma: "De uma maneira surpreendente e única, eles parecem mais gentis do que cordeiros, mas mais ferozes do que leões" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 48) (tradução nossa) <sup>89</sup>. Essa fusão os torna únicos, transcendendo as categorias tradicionais de monasticismo e cavalaria. Bernardo enaltece essa dualidade como obra divina, posicionando os templários como soldados ideais para o serviço cristão.

O capítulo quatro de modo geral reforça o projeto de Bernardo de integrar a ética monástica à prática militar, criando um modelo de virtude que transcende as divisões tradicionais. Os templários emergem como exemplos vivos de devoção e eficácia, demonstrando que a vida cristã pode se manifestar tanto na contemplação quanto na ação.

No capítulo cinco, Bernardo fala sobre o Templo de Jerusalém, a sua descrição reflete a teologia medieval que prioriza o espírito sobre a matéria. Assim reflete: "A fachada deste templo é adornada, claro, mas com armas em vez de joias" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 49) (tradução nossa) <sup>90</sup>. A substituição de ornamentos por armas simboliza o zelo pela proteção do espaço sagrado e o compromisso com a cruzada espiritual. Isso reforça a ideia de que o templo se tornou uma fortaleza de fé, preparada para defender a cristandade. Ao exaltar as "boas obras e virtudes" dos templários, posicionou-se oposto à antiga ostentação visual do templo. A redefinição do Templo como um espaço de virtudes e missão espiritual exemplifica como as práticas sociais criam representações do sagrado. A narrativa de Bernardo promove uma visão simbólica que legitima a presença militar cristã em Jerusalém.

O abade celebra o papel dos templários na conversão de antigos pecadores em "Soldados de Cristo". Ele compara essa transformação à de São Paulo, reforçando

---

<sup>88</sup> they strike fear rather than incite greed in the enemy.

<sup>89</sup> Thus in an astounding and unique manner they appear gentler than lambs, yet fiercer than lions.

<sup>90</sup> The facade of this temple is adorned, of course, but with weapons rather than jewels.

a ideia de redenção e utilidade espiritual para os pecadores arrependidos. Em suas palavras: "Certamente é feliz e apropriado que aqueles que lutaram contra ele por tanto tempo, finalmente comecem a lutar por ele" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 51) (tradução nossa)<sup>91</sup>. Essa narrativa reforça a justificação espiritual e moral da missão templária.

Portanto, o Templo de Jerusalém como o coração espiritual e operacional dos templários. Ao transformá-lo de uma estrutura física em um símbolo de disciplina e fé, Bernardo constrói uma narrativa poderosa que reforça a sacralidade da cruzada e da missão templária. Essa abordagem não só válida a ordem, mas também reconfigura a relação entre espaço, sacralidade e ação cristã.

No capítulo seis, Bernardo reconstrói Belém como um espaço de representação espiritual, onde símbolos do nascimento de Cristo se tornam arquétipos para o crescimento espiritual humano. Essa prática demonstra como representações culturais ajudam a consolidar ideais religiosos.

Embora o foco recaia sobre Belém como local de nascimento de Cristo, nesse capítulo vemos como Bernardo reforçou o papel dos templários como guardiões do "alimento espiritual" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 53) (tradução nossa). Além de protegerem os lugares sagrados, eles contribuem para a disseminação do evangelho. Belém é, assim, apresentada como metáfora poderosa para o alimento espiritual e o avanço na fé. O abade articula teologia, pastoral e simbolismo para realçar a centralidade de Cristo como o sustento divino que transforma "animais" em "homens" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 53-54).

No capítulo sete, Bernardo emprega o simbolismo da flor para descrever Nazaré, enfatizando que foi nesse lugar que Cristo cresceu e se preparou para sua missão divina. A metáfora associa a flor ao perfume de sua mensagem inicial e ao fruto, que simboliza a maturidade de sua obra redentora. Nas palavras de Bernardo: "Foi aqui que o Deus infante nascido em Belém cresceu até a maturidade, à medida que o fruto amadurece dentro da flor" (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 55).<sup>92</sup>. Esse simbolismo reforça o papel de Nazaré como o local de

---

<sup>91</sup> Surely it is both happy and fitting that those who have so long fought against him should at last begin to fight for him.

<sup>92</sup> It was here the infant God born in Bethlehem grew to maturity, as the fruit matures within the flower.

preparação e desenvolvimento espiritual, destacando a natureza gradual e progressiva da revelação divina.

A visão de Nazaré como uma flor simboliza uma representação viva e culturalmente significativa da vida oculta de Cristo, funcionando como um exemplo de como práticas e crenças religiosas moldam o imaginário coletivo. Fazendo o paralelo com os templários, assim como Nazaré é apresentada como o berço do crescimento espiritual de Cristo, os templários são vistos como flores que amadurecem para se tornarem frutos da proteção e propagação da fé cristã.

Por fim, este capítulo destaca Nazaré como um local emblemático de preparação, onde o "perfume" da mensagem de Cristo é sentido antes de sua plenitude. Bernardo utiliza o simbolismo para conectar as realidades espirituais à narrativa histórica, reforçando a centralidade de Cristo na economia da salvação.

No capítulo oito, Bernardo de Claraval defende que a ascensão espiritual ao Monte das Oliveiras, símbolo da comunhão com Deus, requer a descida prévia ao Vale de Josafat, que representa o julgamento divino. Para Bernardo, este contraste ilustra a tensão entre a misericórdia de Deus e o temor de seus juízos. Em suas palavras: "[...] contemplando a riqueza da misericórdia divina, não se esqueça do medo do julgamento." (Bernardo de Claraval, 1130, traduzido por Greenia, 1977 p. 59) (tradução nossa)<sup>93</sup>. Ele sugere que a verdadeira compreensão da misericórdia divina só é alcançada por aqueles que reconhecem a gravidade do pecado e enfrentam, com humildade, o seu próprio julgamento.

A simbologia do vale e da montanha reflete as etapas de purificação e exaltação que um cavaleiro-cristão deveria trilhar em sua jornada espiritual. A ideia de descer ao vale para depois ascender à montanha pode ser interpretada no contexto da formação espiritual dos cavaleiros templários. Assim como o Monte das Oliveiras requer preparação moral, a cavalaria cristã, especialmente sob a influência de Bernardo, exige o reconhecimento da fraqueza humana antes de se comprometer com a luta pelo bem maior.

---

<sup>93</sup> contemplating the richness of divine mercy you may not forget the fear of judgment.

## CONCLUSÃO

Os templários, sob a liderança de Bernardo de Claraval, tornaram-se um modelo singular de fusão entre a espiritualidade monástica e a prática militar. Através da construção de uma narrativa bem estruturada, Bernardo transformou a guerra em uma ferramenta de fé, convertendo a violência em um instrumento sagrado. No entanto, é importante questionar até que ponto essa legitimação do uso da força realmente serviu ao cristianismo ou se, na verdade, tornou-se um mecanismo para reforçar o poder eclesiástico e expandir o domínio da Igreja.

O estudo da *Regula commilitonum Christi* e da *De Laude Novae Militiae* demonstra como a Ordem do Templo foi moldada sob uma rígida estrutura disciplinar. A *Regula*, com sua ênfase na obediência, na renúncia aos bens materiais e na adoção de uma vida austera, posiciona os templários muito mais próximos de uma comunidade monástica do que de uma ordem militar convencional. No entanto, sua ausência de diretrizes claras sobre o treinamento militar e a administração de terras sugere que a Ordem evoluiu para uma força muito mais complexa do que aquela originalmente imaginada por Bernardo.

Já *De Laude Novae Militiae* é essencial para a construção da identidade simbólica dos templários. A obra de Bernardo confere um caráter quase sacralizado à guerra, defendendo que a morte em batalha equivalia ao martírio. Essa visão legitimava a violência dentro da lógica da espiritualidade cristã, promovendo o guerreiro como um instrumento de Deus na Terra. No entanto, essa narrativa não pode ser dissociada do contexto político das Cruzadas e do desejo da Igreja de fortalecer sua posição dentro do mundo medieval.

A transformação da cavalaria secular em um modelo cristão não se deu apenas pela adoção de ritos e símbolos religiosos, mas também por um projeto ideológico bem estruturado. A prudência foi exaltada como guia para as ações militares e administrativas dos templários, enquanto a justiça foi usada como justificativa para a apropriação e controle de territórios. Entretanto, essa construção idealizada encobria as tensões políticas e econômicas que cercavam a Ordem.

A justificação teológica da guerra proposta por Bernardo fez com que a violência passasse a ser vista como uma expressão de serviço divino. A esperança da recompensa celestial e a caridade como sacrifício pelo próximo foram utilizadas

como ferramentas ideológicas para reforçar o compromisso dos templários com sua missão. No entanto, essa exaltação da guerra como um caminho legítimo para a santidade levanta questões sobre os limites entre fé e dominação, bem como sobre a forma como a religião foi instrumentalizada para garantir poder e influência.

Bernardo de Claraval desempenhou um papel crucial na construção da identidade da Ordem do Templo, legitimando sua existência e transformando a guerra em uma missão espiritual. No entanto, essa fusão entre religião e militarismo trouxe consequências ambíguas para a cristandade medieval. Se, por um lado, os templários foram exaltados como guerreiros santos, por outro, sua ascensão a uma posição de poder os colocou em frequente conflito com autoridades seculares e eclesiásticas.

A ressignificação da guerra como serviço divino permitiu que os templários se tornassem um modelo aspiracional, mas também expôs as contradições de um sistema que buscava unir santidade e poder militar. O legado de Bernardo não pode ser analisado apenas sob a ótica da espiritualidade, mas também como parte de um processo mais amplo de estruturação da influência da Igreja no mundo medieval. A Ordem do Templo se tornou não apenas um exemplo de devoção, mas também um reflexo das disputas políticas e econômicas que moldaram a cristianização da cavalaria.

## REFERÊNCIAS

### Fontes:

BERNARD OF CLARAVAL. **In Praise of the New Knighthood**. Translated by Conrad Greenia. The Works of Bernard of Clairvaux: Treatises III. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1977.

\_\_\_\_\_. WOJTOWICZ, Robert T., **The Original Rule of the Knights Templar: A Translation with Introduction** (1991). Master's Theses. 1007.

### Referências Bibliográficas

BARTHÉLEMY, Dominique. **A Cavalaria: da Germânia Antiga à França do Século XII**. São Paulo: UNICAMP, 2010.

BURMAN, Edward. **Templários: os Cavaleiros de Deus**. 4.a ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.

DAVI, Maria Madeleine. **Bernardo de Claraval: Monge de Cister e Mentor dos Cavaleiros Templários**. 1. ed. Lisboa: Ésquilo Edições & Multimédia, 2005.

FERNANDES, Fátima Regina. **Cruzadas na Idade Média**. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). História das Guerras. 3°. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

FERNANDES, Tathyana Zimmermann. **O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado sobre a consideração (século XII)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

FLORI, Jean. **A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Guerra Santa: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente Cristão**. São Paulo: UNICAMP, 2013.

MORRISSON, Cécile. **Cruzadas**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

OEXLE, Otto Gerhard. Guerra e Cruzada: A cruz, a espada e o Medo. Separata de: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006. p. 473-487.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. **Guia do estudante de História Medieval portuguesa**. Lisboa, Estampa, 1979.

OLIVEIRA, Jaciara Ornélia Nogueira de. O discurso de Bernardo de Claraval e a ideologia cristã da Idade Média. **Gragoatá**, Niterói, n. 27, p. 249-265, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33117>. Acesso em: 29 ago. 2024.

PARANHOS, Paulo. A Ordem de Cister e o Mosteiro de Claraval: (exemplo de espiritualidade monástica). **Revista da Asbrap**, Belo Horizonte, n. 28, p. 41-56, 2021. Disponível em: [https://www.asbrap.org.br/artigos/rev28\\_revista\\_asbrap\\_28.pdf](https://www.asbrap.org.br/artigos/rev28_revista_asbrap_28.pdf). Acesso em: 11 jun. 2024.

PERNOUD, Régine. **Os Templários**. Portugal: Publicações Europa América, 1974.

REIS, Paulo Bruno F. V. Martins. **A Influência da Ordem de Cluny na formação do Reino de Portugal**: O legado Político, Social e Cultural. 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

RODRIGUES, Rafael A. S. Barberino. Os elementos do ato imoral em Agostinho de Hipona. **Primeiros Escritos**: Nova fase, v. 1, ed. 1, p. 237-250, 2009. DOI <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5920.primeirosestudos.2009.136843>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/primeirosescritos/article/view/136843>. Acesso em: 17 jul. 2024.

RODRIGUES, Tayronne de Almeida; NETO, João Leandro; CARVALHO, Aluísio Vasconcelos de; CARVALHO, Tainã de Almeida Rodrigues. Uma visão sobre a ética moral na perspectiva de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. **Civicae**, v. 1, ed. 1, p. 8-16, 2019. DOI <http://doi.org/10.6008/CBPC2674-6646.2019.001.0002>. Disponível em: <https://www.cognitionis.inf.br/index.php/civicae/article/view/CBPC2674-6646.2019.001.0002/11>. Acesso em: 6 set. 2024.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150):** Trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013.

\_\_\_\_\_. **O episódio do furto das peras no livro segundo das Confissões de Agostinho de Hipona:** Confissões II, IV-X, 9-18. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RICHÉ, Pierre. Vida de São Bernardo. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

SANTOS, Maria Tereza. A ética nos estudos acerca do medievo. Acta Scientiarum, Maringá, v. 42, ed. 51668, 31 jan. 2020. DOI 10.4025/actascieduc.v42i1.51668. Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-52012020000100115](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-52012020000100115). Acesso em: 6 set. 2024.