Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 62 (1968)

Artikel: Studien zur Vita Heinrich Seuses

Autor: [s.n.]

Kapitel: C: Geistliches Rittertum

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129213

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die *Finalität dieser Lebenshaltung* in der Vita wurde bereits als Ausrichtung auf Gott umschrieben. Der Vergleich mit der Theologie des Rittertums setzt die Untersuchung des Militia-Gedankens in der Vita voraus.

C. GEISTLICHES RITTERTUM

«Des menschen leben uf disem ertrich ist nit anders denn ein riterschaft.» (Vita 55, 19).

Mit «minnereicher und ritterlicher Romantik» sei die Vita umrankt, bemerkt C. Gröber [1] und verweist auf die Kapitel 20 und 44 [2]. Nun markiert aber das 20. Kapitel einen Einschnitt von kapitaler Bedeutung. Es soll deshalb untersucht werden, ob der Militia-Gedanke tatsächlich nur als Rankenwerk eingeflochten wurde, oder ob er Wesentliches zur Aussage der Vita beiträgt und den Kontext zu erhellen vermag, vielleicht darüber hinaus sogar für die Struktur bedeutsam ist.

Bevor wir uns der Interpretation der Einzelheiten zuwenden, gilt es, die Stellung des Kapitels innerhalb der Vita zu bedenken. Es nimmt das eigentliche Leitmotiv, den *Weg zur Gelassenheit* wieder auf, das erstmals im 6. Kapitel im Zusammenhang mit einer Erscheinung Meister Eckharts kurz erwähnt wurde. Von ihm begehrte der Diener zu wissen, «wie dù menschen in got stůndin, dù der nehsten warheit mit rehter gelassenheit ane allen falsch gern gnůg werin», und welches die beste Übung hiezu wäre. Auf die bedeutsame Antwort des Meisters wird noch zurückzugreifen sein: «er sol im selb nah sin selbsheit mit tiefer gelassenheit entsinken, und ellù ding von got nùt von der creatur nemen, und sich in ein stille gedultkeit sezzen gen allen wùlfinen menschen» [3]. Von Johannes Fůterer erfährt er, ebenfalls in einem Gesicht, «daz mit [4] wetůnders und nùzers dem menschen weri, denn da der mensch in gelassenheit von got im selber gedulteklich us giengi und also got dur got liessi» [5].

[1] C. Gröber, a. a. O. S. 118.
[2] Das Thema «Ritterschaft» erscheint außerdem in den Deutschen Schriften ausdrücklich an folgenden Stellen: 36, 7 – 48, 22 – 64, 15 – 91, 34 – 205, 8 – 240, 26 ff. – 252, 14 – 362, 14 – 365, 15 – 310, 22 ff. – 398, 12.
[3] Deutsche Schriften, S. 23.
[4] Wohl ein Erratum. Sinngemäß: «nit wetůnders und nùzers ...»
[5] Deutsche Schriften, S. 23.

Die selbstgewählten Übungen mit ihrem starken Ich-Bezug verdrängen dieses Thema, bis der Diener im 19. Kapitel darauf verwiesen wird, daß er immer noch in sich selbst verhaftet sei:

> «lůg inwert genote, so vindest du dich selb noch eigenlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren ůbungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene frůmd widerwertikeit ...» [1].

Ähnlich schildert das BdW den Übergang zu einer neuen Phase:

> Es waz ein Mensche in Cristo, der hatte sich in sinen jungen tagen geůbet nach dem ussern menschen uf ellù dù stùke, da sich anvahendù menschen pflegent ze ůbenne, und beleip aber der inr mensch ungeůbt in sin selbs nehsten gelazenheit und bevand wol, das im neiswaz gebrast, er enwiste aber nit waz. Und do er daz langù zit und vil jaren getreib, do wart im eins males ein inker, in deme er wart getriben zů im selben, und ward in im gesprochen also: du solt wissen, daz inrlichù gelazenheit bringet den menschen zů der nehsten warheit [2].

Wichtig scheint mir in diesem Bericht der Hinweis auf das seelische Unbehagen, das ihn erfaßte. (... und bevand wol, das im neiswaz gebrast, er enwiste aber nit waz.) H. Delacroix schildert diesen Zustand, der eine neue Stufe mystischer Erfahrung einleitet, folgendermaßen:

> «... période d'inquiétude, d'oscillation, de malaise, où le sujet cherche sans savoir nettement ce qu'il cherche, se sent vaguement dirigé, sans savoir où on le mène, fait effort pour renoncer à l'effort et s'abandonner à la passivité qui s'ébauche ...» [3]

Das 19. und 20. Kapitel bieten Illustrationen zu diesem Entwicklungsprozeß. Während das 19. Kapitel in didaktischer Absicht den Vorgang in eine Art Lehrgespräch kleidet, bringt das 20. Kapitel die berühmte Vision von der Einkleidung des Ritters. Die deutlichen Parallelen zur höfischen Ritterschaft verleiten zu einer einseitigen Interpretation, welche den Gehalt zu spielerischer Nachahmung verharmlost.

Dabei ist jedoch zu bedenken, daß eine *Meditation* von Job 7, 1 die folgenden Bilder evoziert. Das oben S. 195 ff. über Seuses Verhältnis zur Schrift Gesagte muß deshalb auch hier berücksichtigt werden; m. a. W.: wir haben uns den Gehalt, den das Stichwort «Militia» für Seuse haben mochte, zu vergegenwärtigen. Neben der Deutung von Job 7, 1 in der

[1] Deutsche Schriften, S. 54, 19 ff.
[2] Deutsche Schriften, S. 326, 6 ff.
[3] H. Delacroix, Les grands mystiques chrétiens. Paris, ²1938. S. 346. Zit. Bizet, Henri Suso, a. a. O. S. 196.

kirchlichen Tradition haben wir die sich assoziativ ergebende Verknüpfung mit der paulinischen Vorstellung der Waffenrüstung und des weiteren mit dem Begriff der «Militia christiana» einzubeziehen.

Eine gewisse Künstlichkeit dieses Vorgehens läßt sich nicht bestreiten, ist doch das höfische Rittertum selbst, besonders in der Darstellung des höfischen Romans, ohne das Ferment der Militia christiana nicht denkbar [1]. Weil Seuse aber mit den Schriften der Väter auch in direktem Kontakt stand, läßt sich die Trennung methodisch rechtfertigen. Eine allfällige Einseitigkeit soll das Kapitel über sein Verhältnis zum höfischen Rittertum korrigieren.

I. Job 7, 1 in der Tradition der Kirchenväter

Aus dem Kontext gelöst, weckt die Stelle «Militia est vita hominis super terram» (Job 7, 1) die Assoziation an Aktivität, ja geradezu an Aggressivität. Dies widerspricht dem zentralen Thema des Buches Hiob, dem geduldigen Ausharren in der Versuchung und dem duldenden Über-Sich-Ergehen-Lassen der Widerwärtigkeiten; in den fixierten Bezeichnungen «der geduldige Job» und «der leidende Job» drückt sich diese allgemeine Vorstellung aus. Diese Züge stehen auch in den Interpretationen der Kirchenväter im Vordergrund [2].

1. Interpretationen der Väter bis zu Gregors «Moralia in Job»

a) Job als Vorbild der Geduld

Tertullian «De Patientia» [3]

> O felicissimum illum quoque, qui *omnem patientiae speciem* adversus omnem diaboli vim expunxit, ...
> Neque enim a respectu Dei tot doloribus avocatus, ille est; sed constitit nobis *in exemplum et testimonium*, tam spiritu quam carne, tam animo quam corpore patientiae perpetrandae; ut neque damnis saecularium, nec amissionibus carissimorum, nec corporis quidem conflictationibus succidamus.

(cf. auch unten S. 266 unter Militia)

[1] Cf. M. Wehrli, Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. – In: Worte und Werte. Festschrift für Bruno Markwardt. Hrsg. von G. Erdmann und A. Eichstaedt. Berlin, 1961.

[2] Für die Zusammenstellung war ich auf die Register der «Patrologia», ed. Migne angewiesen, deren Zuverlässigkeit von sehr unterschiedlichem Wert ist.

[3] PL, Bd. 1, Sp. 1382 ff.

HIERONYMUS «Epistola LIII» [1]

«Job exemplar patientiae».

AUGUSTINUS widmet in seinem Traktat «De Patientia» der Geduld Jobs das XI. Kapitel [2].

> Talem illum Job sanctus expertus est, utraque tentatione vexatus, sed in utraque *stabili patientiae robore* et *armis pietatis* invictus.

Hervorzuheben ist die psychologische Umschreibung der Geduld als *Willenshaltung*. Die Ausrichtung des Willens auf Gott ist das einzige, was ihm nicht genommen werden kann. So erscheint die Patientia letztlich dennoch als *aktives Prinzip:*

> Ubi autem ista perpessus in Deo suo mansit immobilis, ejus affixus est voluntati, quem non posset ammittere nisi propria voluntate; et pro iis quae perdidit eum qui abstulit tenuit, in quo inveniret quod nunquam periret ...

Seine Geduld bewahrt er sowohl in körperlichem Leiden als auch gegenüber seiner Frau und seinen Freunden. Sie wird zum Heilmittel gegen Unverstand und Torheit [3].

Nicht Sündenstrafe ist der Grund seines Leidens, sondern die Erprobung seiner Geduld [4]. – Ähnlich führt der Weg Seuses zur Gelassenheit nach Meister Eckharts Rat über das geduldige Ertragen wölfischer Menschen [5].

b) Verleumdung, Demütigung, Verlassenheit

TERTULLIAN cf. unter a. «amissionibus carissimorum».

HILARIUS «Tractatus in CXVIII Psalmum» [6]: («Redime me in calumnis hominum.»)

Job ist das Beispiel eines Menschen, der den Verleumdungen seiner Nächsten ausgesetzt ist. «... sub nomine fratrum inimici sunt, sub nomine amicorum hostes sunt.»

[1] PL, Bd. 22, Sp. 545.
[2] PL, Bd. 40, Sp. 615.
[3] PL, Bd. 40, Sp. 616.
[4] PL, Bd. 44, Sp. 305 «De Perfectione justitiae hominis». Cf. die Frage des Dieners S. 56, 13.
[5] S. o. S. 78.
[6] PL, Bd. 9, Sp. 618.

AUGUSTINUS «In Psalmum LV», Vers 13 [1]

> [Job] remansit solus a facultatibus, solus a familia, solus a filiis ...

CASSIODOR «Expositio in Psalterium» Psalm 37, 11–13 [2]

In dem von Freunden und Verwandten verlassenen Menschen sieht Cassiodor den beispielhaft leidenden Job.

In ähnlicher Weise wird Job in den «Deutschen Schriften» Seuses genannt:

> Paulus waz diser welt ein hinwerf; *Job* und Tobias giengen daz selb pfad [3].

Wie durch das Verhalten seiner Schwester große Schmach auf den Diener fällt und selbst jene vor ihm fliehen, «die vor sin gesellen waren», setzt er sich selbst zum Schicksal Jobs in Beziehung:

> So er rat zů sinen frùnden sůchte, so kertan sù ir antlùt unwertlich von ime. Do gedahte er an den armen Job und sprach: «nu můß mich der erbarmherzig got trôsten, sid ich von aller der welt gelassen bin» [4].

Die Parelle der in den Kapiteln 23, 24 und 25 geschilderten Leiden zur Verlassenheit Jobs ist offensichtlich [5].

c) *Sinn der Versuchung durch das Leiden*

Sinn des Leidens ist die Erprobung. Weil Job sie bestand, wurde er zum Exemplum.

Der Gedanke der Erprobung geht aus Job 7, 1, der für unsern Zusammenhang zentralen Stelle, selbst hervor. Die Septuaginta setzt «Erprobung, Prüfung, Versuchung» anstelle des engern Begriffs «militia» der Vulgata. Ein Reflex davon findet sich bei Gregor d. Gr. in den «Moralia» [6].

TERTULLIAN «De fuga in persecutione» [7]

Gott gibt dem Teufel Gewalt, Job zu versuchen, damit dieser sich bewähre. Der Teufel hätte jedoch keine Gewalt über Job, wenn sie ihm nicht von Gott eingeräumt würde.

[1] PL, Bd. 36, Sp. 660.
[2] PL, Bd. 70, Sp. 275 f.
[3] Deutsche Schriften, S. 367, 25; 440, 22.
[4] Deutsche Schriften, S. 71, 8 ff.
[5] S. u. S. 296.
[6] S. u. S. 269.
[7] PL, Bd. 2, Nr. 105.

AMBROSIUS «De Paradiso» c. 2 [1]

> Denique hujus malitia Job sancti viri fecit esse virtutem et patientiam clariorem. Hujus malitia justitiam ejus exercuit; ut certaret et vinceret, et victoriam corona sequeretur. Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur.

AUGUSTINUS «In Ioannis Evangelium tractatus XLI; c. 9» [2]

> Ideo autem ille probatus est, non quia latebat Deum coronandus, sed ut innotesceret hominibus imitandus.

« De Perfectione justitiae hominis » [3] c. XI.

> Job quare tanta passus
> Non enim propter multa peccata ejus factae sunt ei multae contritiones, sed propter probationem patientiae.

« Confessiones » 10, 28; cf. auch 10, 32.

> Ist «des Menschen Leben auf der Erde nicht Versuchung» ohne Unterlaß?

d) Militia

Der scheinbare Untergang ist ein glorreicher Krieg; in diesem Paradoxon liegt die Parallele der Leiden Jobs zur Militia Christi.

HILARIUS «Tractatus in LXVIII Ps.» [4]

> Sancto enim Job post illud universarum passionum gloriosissimum bellum ... Dominus revelavit dicens: (Job XXXVIII, 16 f.).

ZENO hebt in seinem «Tractatus de patientia» [5] hervor:

> Ultramorem diabolus pugnat, sed Job dissimulando plus pugnat.

AMBROSIUS sieht in Job das christliche Paradoxon: [6]

> Fortior enim erat aeger Job quam sanus fuerat, secundum quod scriptum est quia «virtus in infirmitatibus consumatur» (2 Cor. 7, 9). Ergo et Job cum infirmaretur, tunc validior erat.

Die folgende Metapher jedoch klammert das Paradoxon aus:

> Hujus malitia justitiam ejus exercuit; ut certaret et vinceret, et victoriam corona sequeretur. Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur [7].

[1] PL, Bd. 14, Sp. 294 C.
[2] PL, Bd. 35, Sp. 1697.
[3] PL, Bd. 44, Sp. 305.
[4] PL, Bd. 9, Sp. 473 A.
[5] PL, Bd. 11, Sp. 317 f.
[6] PL, Bd. 14, Sp. 868 B.
[7] PL, Bd. 14, Sp. 294 C. Cf. Bd. 15, Sp. 1469 B.

HIERONYMUS betont, daß der Kampf einem unsichtbaren Feind galt [1].

AUGUSTINUS «De Patientia» [2]

> Talem illum Job sanctus expertus [3] est, utraque tentatione vexatus, sed in utraque stabili patientiae robore et armis pietatis invictus. Nam prius illaeso corpore cuncta quae habebat amisit, ut animus ante suae carnis cruciatum, subtractis rebus quas magni pendere homines solent, frangeretur, ...

« Sermones de Diversis » Sermo CCCXLIII [4]

> O virum putrem et integrum!
> o foedum et pulchrum!
> o vulneratum et sanum!
> o in stercore sedentem et in coelo regnantem!
> Si amamus, imitemur; ut imitemur, laboremus.
> Adjuvas certantem qui certamen indixit.

Das «certamen» Jobs vereinigt in sich dieselben Gegensätze wie die Militia Christi, in der Untergang und Sieg unlösbar verknüpft sind. Seine Militia ist deshalb Figura der Militia Christi und soll nachgeahmt werden [5].

In Job 29, 14 taucht eine Allegorese der Kriegskleider auf:

> Justitia vestitus eram,
> et circumdedi mihi judicium sicut chlamydem [6].

Dazu gibt Augustinus folgenden Kommentar: [7]

> Nam et ista vestis belli magis solet esse quam pacis, ubi adhuc expugnatur concupiscentia, non ubi erit plena sine aliquo prorsus hoste justitia, novissima inimica morte destructa.

Die Militia ist zeitlich begrenzt (cf. Job 7, 1). Sie dauert nur solange, als die Concupiscentia nicht durch den Tod besiegt ist.

CASSIODOR «Expositio in Psalterium» Ps. XXXVII [8]

> Hic enim psalmus ... totus ad beati Job vivacissimam pertinet passionem, qui *superator* fuit vitae mortalis, carnis suae *debellator, triumphator* ingentium suppliciorum; scilicet ut poenitentibus onera sua reddantur

[1] PL, Bd. 26 «Commentarii in librum Job», Sp. 671 A.
[2] PL, Bd. 40, Sp. 615.
[3] Auch hier ein Reflex der griechischen Variante von Job 7, 1.
[4] PL, Bd. 39, Sp. 1511.
[5] Cf. für diesen Zusammenhang den folgenden Abschnitt e.
[6] Die Vulgata dagegen gibt folgende Variante: Iustitia indutus sum et vestivi me sicut vestimento et diademate iudicio meo.
[7] De Perfectione justitiae hominis» PL, Bd. 44, Sp. 305.
[8] PL, Bd. 70, Sp. 271.

levia, dum gravissimae tentationis referentur exempla. Consuetudo est enim Scripturae divinae, ut cum *exercitatissimus miles Christi* afflictus dicitur, *tironis* inde animus efficacius imbuatur.

Die Ausdrücke superator, debellator, triumphator stempeln Job wiederum zur Figura Christi.

Seine Militia wird zum Vorbild für den Knappen (tiro), womit wie bei Seuse der Anfänger im geistlichen Leben gemeint sein dürfte, cf. Vita 55, 25: «Bis riter! Du bist unz her kneht gesin, und got wil, daz du nu riter siest.»

e) Job Figura Christi

TERTULLIAN «De Patientia» [1] c. XIV

Job wird durch sein Unglück *gekreuzigt*. Er harrt in Geduld aus und gleicht dadurch dem Urbild der Geduld, Christus.

ZENO «De Job» [2]

Job ... Christi imaginem praeferabat:
Job justus, verax, dives fuit.
Job diabolus ter tentavit.
Job facultates, quas habuit, amisit.
Job ulceribus maculatus est. etc.

HIERONYMUS «Commentarii in librum Job» [3]

Job, qui dolens, vel magnum interpretatur, figuram Christi portavit.

AUGUSTINUS «Sermo ad Catechumenos» [4]

Ergo humiliatum Job exaltavit, elatum diabolum humiliavit ...

Die Erniedrigung Jobs wird mit der Erhöhung Christi am Kreuz in Beziehung gesetzt und erhält daher ihre Sinngebung. Weil Job sich gänzlich ergab wie Christus am Kreuz und nicht mehr nach dem «fines» Gottes fragte, erhielt er alles zurück.

[1] PL, Bd. 1, Sp. 1328 A.
[2] PL, Bd. 11, Sp. 439 ff.
[3] PL, Bd. 26, Sp. 655 B.
[4] PL, Bd. 40, Sp. 633.

« De peccatorum Meritis et Remissione »[1]:

« Job praevidit Christum ad passionem venturum »

« De Natura et Gratia »[2]

Job prophezeite Christus, weil er sich der Sünde enthielt.
CASSIODOR cf. unter *d*), s. o. S. 267.

2. *Gregor der Große*

Es rechtfertigt sich, den Beitrag Gregors des Großen zur Interpretation des Buches Job gesondert darzustellen, weil seine « Moralia in librum Job » für die Spiritualität des Mittelalters von hervorragender Bedeutung waren:

> Grégoire est donc bien un écrivain original. Il l'était au regard de ses contemporains. Si, aux modernes, il le paraît peu, c'est que sa grande figure a dominé tout le moyen âge, et que les thèmes grégoriens ont imbibé profondément toute la spiritualité de la chrétienté occidentale [3].

Die Zitate in den « Deutschen Schriften »[4] beweisen, daß Seuse die « Moralia » kannte. Zudem entsprach die Haltung Gregors der seinen, war doch auch Gregor der Große vorwiegend Praktiker, der sich mit den Schwierigkeiten des Alltags auseinandersetzte [5]. Auch muß man sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß der Kommentar aus Ansprachen entstanden ist, die Gregor vor Mönchen in Konstantinopel zwischen 579 und 589 gehalten hat [6]. Er folgte dabei dem Text des biblischen Buches, ohne sich um eine Systematisierung seiner Ausführungen zu bemühen, was einen Überblick beinahe verunmöglicht. Im Hinblick auf die Vita empfiehlt es sich, von seiner Interpretation von Job 7, 1 auszugehen.

[1] PL, Bd. 44, Sp. 161.
[2] PL, Bd. 44, Sp. 283.
[3] GRÉGOIRE LE GRAND, Morales sur Job. Introduction et notes de R. Gillet O. S. B. Traduction de A. de Gaudemaris O. S. B. Sources chrétiennes. Paris, 1952. S. 14.
[4] Cf. Anm. zu 383, 3; 388, 20; 455, 12; 505, 9; 521, 10.
[5] GRÉGOIRE LE GRAND, a. a. O. S. 15: « L'intuition première du mystique est l'expérience de la transcendance divine communiquant sa force toute-puissante à une faiblesse, la nôtre ... – Pour un esprit concret comme celui de Grégoire, la même expérience sera ressentie dans une sensibilité qu'auront aiguisée les difficultés de chaque jour, l'infirmité du corps, la misère de l'homme constatée en soi et dans les autres, toute la postérité, en un mot, du péché d'origine.
[6] GRÉGOIRE LE GRAND, a. a. O. S. 10.

Gregor berücksichtigt sowohl die Septuaginta als auch die Vulgata [1]. Seiner Ansicht nach sind «tentatio» (Septuaginta) und «militia» (Vulgata) jedoch nur in der äußerlichen Wortgestalt verschieden, dem Sinne nach bezeichnen sie dasselbe.

> Hoc in loco [Job 7, 1] translatione veteri nequaquam militia hominis, sed tentatio vocatur. Sed si utriusque verbi sensus aspicitur, diversum quidem est quod exterius resonat, sed unum eumdemque concorditer intellectum format [2].

Von großer Bedeutung ist die Bemerkung, die «*tentatio*» sei dem Leben des Menschen *nicht nur akzidentell beigegeben*, sondern der *Sinn* der irdischen *Existenz* liege darin, daß sie als ständige Erprobung vollzogen werde.

> Notandum vero, quod haec eadem vita hominis non tentationem habere dicitur, sed ipsa tentatio esse perhibetur [3].

In der Übersetzung der Vita schimmert etwas von dieser Auffassung durch: «Militia est etc.; des menschen leben uf disem ertrich ist *nit anders* denn ein riterschaft» (55, 19).

Daraus ergeben sich bestimmte Folgen für das *Verhältnis zur Zeit*. Es ist bereits angelegt in Job 7, 1 f. als Spannung auf das Ende hin [4]. In der Deutung des zeitlichen Aspekts wählt Gregor statt «tentatio» den Begriff «militia», weil sich damit deutlicher die Vorstellung einer zeitlichen Ausdehnung verbinden läßt. Er betont vor allem die Vorläufigkeit und Endlichkeit:

> Vita nostra militia, quia ut haec, crescendo decrescit ac finitur [5]. ... quiddam nobis appellatione militiae amplius quam nomine tentationis innuitur. Militia ergo est vita hominis super terram, quia et ... unusquisque dum quotidie ad vitae terminum per temporum augmenta tendit, augendo vitam, vivere desinuit [6].

[1] S. o. S. 265.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[3] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[4] *Militia* est vita hominis super terram, et, sicut dies mercennarii, dies eius. Sicut servus desiderat umbram, et sicut *mercennarius* praestolatur *finem operis sui*, ... Cf. auch Job. 14, 14: Putasne mortuus homo rursum vivat? *Cunctis diebus*, quibus nunc *milito*, *exspecto*, donec *veniat immutatio* mea.
[5] PL, Bd. 75, Sp. 807.
[6] PL, Bd. 75, Sp. 807.

> Militia est vita ..., quia dum per spatia temporum crescere appetit ab eodem spatio, quod pendendo colligit, crescendo pertransit [1]. Dies itaque hominis vera et aeterna sapientis recte mercennarii diebus comparantur, quia praesentem vitam, viam non patriam, militiam non palmam deputat [2].
> [Zu Job 11, 14: Cunctis diebus, quibus nunc milito, exspecto donec veniat immutatio mea.] Qui itaque immulationem suam tanto desiderio exspectat, quam sit de resurrectione certus insinuat; et cursus vitae praesentis quantum despiciat innotescit, qui hunc militiam appellat. Per militiam quippe semper ad finem tenditur, et quotidie conclusionis terminus exspectatur [3].

Sehr deutlich geht aus diesen Zitaten hervor, daß die Militia-Vorstellungen Gregors mit dem Bewußtsein von der Vorläufigkeit der irdischen Existenz verknüpft sind; das gegenwärtige Leben ist der Weg, nicht die Heimat. Die Militia/Tentatio ist Phase, Durchgang zur Heimat [4]. Das Mittelalter, auch hierin Gregor verpflichtet, wird dafür den Begriff der «terra aliena» setzen, der vom mittelalterlichen Bildungsgedanken nicht zu trennen ist. M. Bindschedler führt dazu aus:

> Die terra aliena, das Exil oder das «ellende», wie das deutsche Wort lautet, scheint dem mittelalterlichen Lehrer wie dem Dichter eine unerläßliche Voraussetzung für alle «Erfahrung», nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren, der geistigen Welt [5].

Seuses «Abenteuer», von denen die Vita im Anschluß an seine Ernennung zum Ritter berichtet, müssen auch von diesem Gesichtspunkt her beleuchtet werden [6].

Ihrem Wesen nach ist die Militia bei Gregor militia *spiritualis*, denn der ständige Kampf ist Folge der Sünde. Im Sündenzustand wird der Mensch geboren und trägt darum den Feind in sich selbst.

> ... inserto infirmitatis vitio nascimur, et quasi nobiscum hostem deducimus, quem cum labore superamus ... [7]

In diesem Sinn wird Job bereits in der Einleitung vorgestellt als «Job, qui certamen spiritalis pugnae sustinuit» [8].

[1] PL, Bd. 75, Sp. 808.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 808.
[3] PL, Bd. 75, Sp. 994.
[4] Cf. AUGUSTINUS: «Usus est quod acceperat, tanquam bonus viator; possedit, non possessus est.» «De Tempore Barbarico». PL, Bd. 40, Sp. 704.
[5] M. BINDSCHEDLER, Der Bildungsgedanke im Mittelalter. DVjS 29, 1955. S. 34.
[6] S. u. S. 302 ff.
[7] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[8] PL, Bd. 75, Sp. 517.

Job wird mit einer belagerten Stadt verglichen und diese Metapher nach allen Seiten hin ausgeführt [1]. Seine Militia wird als *Verteidigung* geschildert; der Wortschatz der Metapher bleibt im Feld der Patientia, des Ertragens und Erdauerns. Als einzige «Waffe» wird der Schild genannt, der lediglich der Abwehr dienen kann [2].

Zur Patientia tritt die Humilitas hinzu, ja sie ist der eigentlich tragende Grund für die Haltung des Erdauerns und Ausharrens. «Tunc vero in Deo plene proficiscimus, cum a nobis ipsis funditus defecerimus» [3]. Die Verwandtschaft mit Seuses zentralem Anliegen der Gelassenheit ist hier offensichtlich.

In der Haltung der Humilitas wird sichtbar, weshalb Job als Figura Christi gedeutet werden kann, denn die Demut erhält ihren Sinn aus dem Beispiel, das der Erlöser hinterlassen hat:

> Quid enim in hac vita aliud quam dejectionem, sputa, ludibria, mortemque intuentium oculis ostendit? Sed per haec infima transitur ad summa, per haec dedecora quae praecedunt aeterna nobis et gloriosa pollicentur [4]. Nam quia beatus Job venturi Redemptoris speciem teneat, etiam nomine demonstrat. Job quippe interpretatur dolens [5].
> Unde et necesse fuit ut etiam beatus Job, qui tanta incarnationis ejus mysteria protulit, eum quem voce diceret et ex conversatione signaret; et per ea quae pertulit, quae passurus esset ostenderet; tantoque verius passionis illius sacramenta praediceret, quanto haec non loquendo tantummodo, sed etiam patiendo prophetaret [6].

Es wird nun immer deutlicher, wie eng die Militia Jobs mit dem Christusförmig-Werden im berühmten Programm der Vita verknüpft ist.

Aus den «Moralia» lassen sich aber auch Hinweise entnehmen, welche für die *Struktur der «Vita»* bedeutsam sind. In «Moralia» 24, 25–36 [7] beschreibt Gregor einen dreifachen Wechsel von Erprobung und Tröstung, von «tristitia» und «laetitia». Ohne diese Feststellung pressen zu wollen und den Anspruch zu erheben, damit das Strukturproblem der «Vita» zu lösen, ziehe ich kurz des Leben Seuses zum Vergleich heran. Ich folge dabei den Formulierungen R. Gillets in seiner Einführung zu den «Moralia»: [8]

[1] PL, Bd. 75, Sp. 518–520.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 519.
[3] PL, Bd. 76, Sp. 241.
[4] PL, Bd. 76, Sp. 340.
[5] PL, Bd. 75, Sp. 525.
[6] PL, Bd. 75, Sp. 524.
[7] PL, Bd. 76, Sp. 300–307.
[8] «Morales», a. a. O. S. 56.

Dieu fait passer les élus de la tristesse à la joie ... en trois périodes de leur vie: au moment de la conversion, après les tentations qui suivent, enfin un peu avant la mort.

1. Phase: «*au moment de la conversion*»

Das 1. Kapitel schließt die Schilderung der Unruhe, in welche die Furcht vor der Entscheidung den Diener trieb, mit den Worten: «Dar umbe gie er ellend und lieblos und enzoh sich mit groser gezwungenheit, daz im dur na wart ein grôssù sûsekeit» [1]. Diese Süßigkeit erfährt er in der Vision am Agnestag, die seine Konversion besiegelt und ihn mit tiefer Freude erfüllt. «Die kreft siner sele waren erfùllet dez sûssen himelsmakes ... Diser himelscher smak bleib im dur na vil zites und gab im ein himelsch senung nah got» [2].

2. Phase: «*après les tentations qui suivent*»

Die folgenden Erprobungen, in der Sprache der Vita «die Schule der Gelassenheit», bilden die auf das 19. und 20. Kapitel anschließenden «Abenteuer» in der Fremde der Welt [3]. Sie finden ihren Abschluß im 32. Kapitel der «Vita», das den «fröhlichen Ostertag» des Dieners schildert, wo ihm als eine Art Vorwegnahme des Zustandes himmlischer Vollendung «wunsches gewalt» gewährt wird [4].

3. Phase: «*un peu avant la mort*»

Als Exempel irdischer Vollendung (im Sinn der dritten Stufe bei Gregor dem Großen) tritt im 2. Teil der «Vita» Elisabeth Stagel, die geistliche Tochter, an die Stelle des Dieners. Ihren glücklichen Heimgang kennzeichnen «göttlicher Frieden», «stille Ruhe», «fröhliches Erwarten» der Todesstunde [5].

[1] Deutsche Schriften, S. 10, 7.
[2] Deutsche Schriften, S. 11, 14.
[3] S. u. S. 302 das Kapitel «Die aventùre als Erfahrung der Ohnmacht».
[4] S. u. S. 309 das Kapitel «Der fröhliche Ostertag».
[5] Deutsche Schriften, S. 194, 16. S. u. S. 317 das Kapitel «Des Dieners geistliche Tochter».

II. Militia christiana

Dem Geist der Bergpredigt steht jeglicher Kriegsgedanke diametral gegenüber. Merkwürdigerweise finden sich dennoch zahlreiche kriegerische Metaphern in den Schriften des Neuen Testaments, auf die später die kirchliche Theologie immer wieder zurückgriff. A. von Harnack kommt in seiner Studie «Militia Christi» [1] zu folgendem Ergebnis:

> Zu den *sittlichen Ermahnungen* muß man sich wenden, wenn man die Geschichte des kriegerischen Elements in der älteren Kirche aufklären will; denn nur in ihnen hat es sich entwickelt. Hier begegnet uns sofort bei Paulus eine Anzahl von kriegerisch lautenden Ermahnungen und Bildern, und wir gewahren, daß sie ihren Ursprung an den Bildern der alttestamentlichen Propheten haben [2]. Bei der ausgeführtesten Allegorie dieser Art (Eph. 6, 10–18) ist dies besonders deutlich. Zugleich aber zeigt eben die Ausführung, daß wirklich A(!)lles, die Waffenrüstung und der Kampf, rein geistlich gemeint ist. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich um das «Evangelium des Friedens» handelt. Dadurch wird der ganzen Schilderung der Charakter einer *erhabenen Paradoxie gegeben und das militärische Element im Grunde wieder aufgehoben.* (Hervorhebungen vom Verf.)

Eine Übersicht über die einschlägigen Stellen soll dies erhärten.

1. Militia bei Paulus

a) Die Waffenrüstung als christliches Paradoxon

Einzelheiten der *Waffenrüstung* nennen Eph. 6, 13–17 und I Thess. 5, 8. Es kommen vor: armatura Dei; lorica iustitiae; pedes calceati; scutum fidei; galea salutis; gladius spiritus, quod est verbum Dei; lorica fidei et caritatis; galea spes salutis.

[1] A. v. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.
Neudruck Wissenschaftliche Buchges. Darmstadt, 1963. S. 12.

[2] Cf. Sapientia 5, 17: Ideo accipient regnum decoris et diadema speciei de manu Domini;
quoniam dextera sua teget eos
et bracchio sancto suo defendet illos.
Accipiet armaturam zelus illius
et armabit creaturam ad ultionem inimicorum.
Induet pro thorace iustitiam
et accipiet pro galea iudicium certum,
sumet scutum inexpugnabile aequitatem.
Acuet autem duram iram in lanceam,
et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.

Häufig wird nur der Oberbegriff «*Waffen*» gebraucht.

Rm 6, 13 «Sed neque exhibeatis *membra vestra arma iniquitatis* peccato; sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes et membra vestra *arma iustitiae* Deo.» Aus Rm 13, 12. 14 geht hervor, daß Christus selber anzieht, wer die Waffen des Lichtes anzieht. Die Geistigkeit der Waffen wie des Kampfes betont 2. Cor. 10, 3 f. Aus dem Zusammenhang schließlich, in dem in 2. Cor. 6, 7 «arma iustitiae a dextris et a sinistris» genannt werden, wird vollends *das Paradoxon dieser Militia deutlich, die im Ertragen von Drangsalen jeglicher Art besteht.*

Wenn hier das ohnmächtige Preisgegebensein geradezu zum Stigma der Militia gemacht wird, leuchtet in dieser Metapher das Paradoxon, das zentrale «Ärgernis» des christlichen Glaubens auf: «...; nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam; quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei fortius est hominibus» 1 Cor. 1, 23–25.

b) Der Kampf für das Evangelium

Die ausführlichste Umschreibung dieses Kampfes gibt 2 Cor. 10, 3–5:

> In carne enim ambulantes *non secundum carnem militamus.* Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi ...

Im selben Kapitel folgt *eine eigentliche Illustration zum Begriff des geistigen Kampfes* in der Schilderung der Leiden, die der Apostel um des Evangeliums willen ertrug. Ich zitiere sie ausführlich, weil sich in Seuses «Abenteuern» eine gewisse Ähnlichkeit mit den Leiden des Apostels Paulus findet [1].

> ... in itineribus saepe, periculis fluminum, periculis latronum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in solitudine, periculis in mari, periculis in falsis fratribus; in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate. Praeter illa, quae extrinsecus sunt, instantia mea cotidiana, sollicitudo omnium ecclesiarum. Quis infirmatur et ego non infirmor? quis scandalizatur, et ego non uror? Si gloriari opportet, quae infirmitatis meae sunt gloriabor: Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui est benedictus in saecula, scit quod non mentior (2 Cor. 10, 26–31).

[1] S. u. S. 306.

Der Ruhm dieser Militia liegt ausdrücklich in der Schwachheit um Christi willen. Wiederum wird das «Ärgernis» sichtbar: anstelle äußerster Kraftanstrengung tritt äußerste Selbstpreisgabe.

> ... et [Deus] dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: *cum enim infirmor, tunc potens sum* (2 Cor. 12, 9 f.).

Die übrigen Belegstellen brauchen die Kampfmetapher als feste Formel, die den Hintergrund des Korintherbriefs voraussetzt [1].

2. *Militia christiana in der Lehre der Kirchenväter*

a) *Griechische Väter*

Clemens von Alexandrien betont die Gewaltlosigkeit der Militia Christi, die kein Blut vergießt und deren Waffen nicht verwunden können [2].

Origenes wurde der Vater des Gedankens, daß der *Asket*, der sich weltlicher Geschäfte enthält (ihm sollte bald der Mönch folgen), der eigentliche Streiter Christi sei [3]. «Dieser führt einen unablässigen Kampf wider die Sünde, ja er sieht Dämonen [4] und zwingt sie in heißem Ringen nieder; er, und nur er ist also der Soldat, den Paulus im Epheserbrief schildert ... Die Waffen dieser Krieger sind Gebet, Fasten, Meditation, gute Werke, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und Enthaltsamkeit» [5]. Ausdrücklich wird die Geistigkeit des Kampfes betont [6].

[1] Cf. Phil. 1, 27–30; 2, 25; 4, 3; Kol. 2, 1; 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 3.

[2] PG Bd. 8, Sp. 235 «Cohortatio ad gentes» ...; Christo autem, pacificum carmen ad limites usque terrae afflanti, *pacificos* suos *milites* congregare non licebit? Congregavit quidem, o homo, sanguine et verbo *incruentum exercitum*, cui regnum coelorum tradidit ... Ita nos Apostolus pacifice ordonat. Haec nostra sunt arma, vulneribus prorsus impervia ...

[3] «De princ.» III, 2. 5; IV, 24. Lomatzsch, 21, p. 316 f. u. p. 454. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 98.

[4] In Iesu Nave hom. 4. Lomatzsch, 11, p. 46. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 100.

[5] A. v. Harnack, S. 28. Cf. In Iesu Nave hom. 16. Lomatzsch, 11, p. 150. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 102.

[6] In Iesu Nave hom. 15. Lomatzsch, 11, p. 130. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 102.

Der Miles Christi ist Gefangener Christi, ja Besiegter. Die Militia-Vorstellung kann somit zum Bild der mystischen Gelassenheit werden, die einen «Untergang» impliziert [1]. Es findet sich auch bereits der Gedanke der mystischen Stufen, der Seuses Militia-Idee prägt [2].

Im Hinblick auf die Vita Heinrich Seuses ist die folgende Stelle als seltene Parallele zu Seuses «Ritterschuhen» hervorzuheben.

> (Die Kämpfe, die das AT erzählt, sind geistlich zu verstehen, ebenso wie Matth. 11, 12.) «Oremus ergo, ut *et nostri pedes* tales sint, tam speciosi, tam validi, qui possint, calcare cervices inimicorum, qui possint ita caput calcare serpentis, ut calcaneum nostrum mordere non possint» [3].

CYRILL VON JERUSALEM betont den ekklesiologischen Aspekt der Militia. (Wie bereits im Zusammenhang mit der Theologie der Gottesgeburt, fehlt er auch in der Militia Seuses [4].) Der *Name*, der einige Zeit vor der Taufe gegeben wurde, ist Berufung zur Militia. Durch die *Taufe* tritt der Mensch aus dem Lager des Teufels in das Lager Christi über. Christus prägt dem Getauften das «militare sigillum» ein. Durch die *Confirmatio* verleiht er die Waffenrüstung [5].

JOHANNES CHRYSOSTOMUS betont in seinem Kommentar zum Epheserbrief den passiven Charakter der Militia Christi. Es gilt, die «insidias diaboli», nicht (offene) Kämpfe und Kriege zu bestehen [6], ein Gedankengang, der sich sehr gut mit Seuses Ausgesetztsein in der Welt, das auf seine Berufung zur Militia folgt, vereinbaren läßt. Die Parallele wird noch

[1] In Num. hom. 18. LOMATZSCH, 10, p. 227. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 99. «Adscendens in altum captivam duxit captivitatem. (Eph. 4, 8): «Utinam ergo me et captivum habeat semper Christus Iesus, et me ducat in praedam suam, et ego tenear eius vinculis alligatus, ut et ego dici merear 'Vinctus Iesu Christi' sicut Paulus de semetipso gloriatur.»
In Iesu Nave hom. 15. LOMATZSCH, 11, p. 136. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. p. 102. «Si recte sub Iesu duce militamus, debemus in nobismet ipsis abscindere vitia.»

[2] In Iesu Nave hom. 11. LOMATZSCH, 11, p. 110. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 101. «Saepe diximus, duplicem esse Christianorum pugnam. *Perfectis* quidem et *talibus*, qualis erat Paulus et Ephesii ... adversus spiritualia nequitiae in coelestibus, *inferioribus* vero et *nondum perfectis* pugna adhuc adversus carnem et sanguinem geritur.»

[3] In Iesu Nave hom. 12. LOMATZSCH, 11, p. 113 ff. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 101. Cf. u. S. 295.

[4] Cf. oben S. 223.

[5] PG Bd. 33, Sp. 334 «Procatechesis» I.

[6] PG Bd. 62, Sp. 158 «In Epistolam ad Ephesios Commentarius»: Et induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. Non dixit «Adversus pugnas», neque, «adversus bella», sed «Adversus insidias»; neque enim incaute et aperte nobiscum bellum gerit inimicus, sed ex insidiis.

deutlicher durch den Hinweis «Mundus in Scriptura malos homines aliquando significat.»

b) Lateinische Väter

TERTULLIAN setzt die Armatura als Allegorese des sittlichen Verhaltens ein [1]. Die eigentlichen Milites Christi sind die *Märtyrer*. Sie werden ermahnt, die Mühsal der Kerkerhaft als Exercitium auszuhalten [2]. Ihre Waffenrüstung ist die Armatura nach Eph. VI, 11 [3]. Im Märtyrer offenbart sich am deutlichsten die *Paradoxie* der Militia Christi:

> Exurimur: hic est habitus victoriae nostrae, haec palmata vestis, tali curru triumphamus [4].

In mystischer Verinnerlichung entspricht dem leiblichen Tod der Märtyrer der Weg zur Gelassenheit, der das «wetůnde undergene» miteinschließt [5]. A. v. Harnack schreibt zur weiteren Entwicklung des Topos [6].

> In dem nächsten Jahrhundert nach Tertullian sind die Predigten und die Ermahnungen in der abendländischen lateinischen Kirche angefüllt von den militärischen Bildern des Soldatendienstes, der militärischen Disziplin und des Kampfs. Man darf geradezu sagen, daß dieses Schema und diese Bilder die häufigsten unter allen waren, und daß besonders Cyprian, dessen Traktate und Briefe mehr gelesen wurden als die heiligen Schriften, sie vollends eingebürgert hat. Alle hier einschlägigen Stellen zu sammeln, wäre ein zweckloses Unternehmen. Es genügt, die Hauptgesichtspunkte kennen zu lernen, unter denen die «militia Christi» (auch caelestis militia) dargelegt und angewendet wurde:
>
> 1) die Taufe bleibt das «sacramentum», der Fahneneid
> 2) Christus ist der «imperator»
> 3) Sind alle Christen «milites», so sind doch die Konfessoren und Märtyrer die eigentlichen Krieger, bzw. die Offiziere Gottes; denn sie streiten mit den Dämonen und kämpfen sie durch ihre Bekenntnisse, ihre Wunden und ihren Tod nieder.

[1] «De virg. vel. 15» Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 109: confugit virginitas ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clypeum.
«De virg. vel. 16» Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 109: induc armaturam pudoris, circumduc vallum verecundiae, murum sexui tuo strue, qui nec tuos emittat oculos, nec admittat alienos.

[2] «Ad Martyres», PL, Bd. 1, Nr. 624.

[3] «De corona», PL, Bd. 2, Nr. 77.

[4] «Apol.» 50, Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 105.

[5] Cf. Deutsche Schriften, S. 440, 25 u. 441, 1 f.

[6] A. v. HARNACK, a. a. O. S. 40.

Für unsern Zusammenhang muß der Kommentar des HIERONYMUS zum Epheserbrief gesondert erwähnt werden, bildet er doch die Grundlage zahlreicher späterer Kommentare [1]. Er gibt vor allem den wesentlichen Gedanken weiter, daß Christus selber Armatura sei.

> Ex his quae infra legimus, et his quae in Scripturis omnibus de Domino Salvatore dicuntur, manifestissime comprobatur, omnia arma Dei quibus nunc indui iubemur, intellegi Salvatorem; ut unum atque idem sit dixisse Induite vos omnia arma Dei; quasi dixerit: Induite Dominum Jesum Christum (Rom XIII, 14). Si enim cingulum veritas est, et lorica justitia est: Salvator autem et veritas (Joan. XIV, 6), et justitia nominatur (1 Cor. 1, 30), nulli dubium quin ipse et cingulum sit et lorica. Itaque juxta haec, ipse erit et praeparatio Evangelii pacis et scutum fidei, et galea salutaris, et gladius spiritus, quod est verbum Dei, et vivens sermo et efficax, et acutus super omnem gladium ex utraque parte acutum (Hebr. IV, 13). Quae autem alia arma Dei possumus existimare, quibus induendus est qui habet adversum diaboli dimicare versutias excepta virtute, quae Christus est [2].

Damit ist die *Militia* ausdrücklich mit dem zweiten Punkt des Programms der Vita verknüpft, mit dem *Gebildet-Werden mit Christus* [3].

Bei PETRUS CHRYSOLOGUS findet sich eine Stelle, die das *Paradoxon* der Militia Christiana besonders betont:

> «De injuria aequo animo toleranda»
> Quanta sit coelestia philosophiae magnitudo, quanta virtus militiae Christianae, hodie docuit Dominus, sic dicendo: Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram (Matth. V) [4].

BENEDIKT VON NURSIA nahm den Militia-Gedanken in seine Mönchsregel auf, ein Vorgang von geradezu unabsehbarer Bedeutung, wenn man den Einfluß seiner Regel auf die Geistigkeit des Mittelalters bedenkt. «Das Leben des Mönchs ist nach den Worten des heiligen Benedikt ein Kriegsdienst, der Christus, dem wahren König, geleistet wird» [5]. Miles Christi wird der Mönch durch Verzicht auf den eigenen Willen. Aus dieser Willenshingabe erwächst seine Kraft:

[1] SMARAGDUS, «Collect. in Epist. et Ev.», «Hebdomada XXII post pentecoste» PL, Bd. 102, Sp. 491–495. RHABANUS MAURUS, «Expositio in epistolam ad Ephesis» PL, Bd. 112, Sp. 466 ff. HAYMO VON HALBERSTATT, «Homiliae in Epp. Pauli» Homilia III. PL, Bd. 118, Sp. 808.

[2] HIERONYMUS, «Comment. in Epist. ad Ephes.» PL, Bd. 26, Sp. 577 A.

[3] Deutsche Schriften, S. 168, 10.

[4] Sermo XXXVIII, PL, Bd. 52, Sp. 306 B.

[5] H. EMOND, Geistlicher Kriegsdienst. In: A. v. HARNACK, Militia Christi, a. a. O. S. 133.

Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisque abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero Regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis [1].

Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda [2].

3. Die monastische Tradition

Die Allegorese der Waffenrüstung in Eph. 6 wurde fortan im Sinne der benediktinischen Spiritualität in extenso kommentiert. Dabei blieb man ganz innerhalb des bereits durch die Tradition umrissenen Bezirks der Militia spiritualis. Die Militia saecularis als geschichtliche – und doch wohl auch von den Mönchen erfahrene «Wirklichkeit» – hinterließ in den Kommentaren, soweit ich sie überblicken kann, keinen Reflex. Der offensichtliche Widerspruch der Rüstung aus «patientia» und «mansuetudo» [3] zur weltlichen Ritterschaft wird nicht diskutiert; das Mönchstum erscheint als in sich geschlossene Welt.

Dies entspricht der Feststellung W. Brauns [4], der von einem Abstand spricht, der Christentum und Waffenhandwerk durch viele Jahrhunderte innerlich voneinander entfernt gehalten habe. «Militia christiana und Militia saecularis blieben unüberbrückbare Gegensätze» [5]. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Formel «conversio militiae», die für den Eintritt Adliger ins Kloster gebraucht wurde [6]. Ebenso deutlich formuliert G. Erdmann: [7]

[1] Prolog 6 – nach C. BUTLER «Benedicti regula monasteriorum» [3]1935. Zit. bei EMOND, a. a. O. S. 133.

[2] Prolog Nr. 104.
Cf. auch Cap. 1, 2; 61, 24; 2, 54 der Regel.
S. o. S. 264 Augustinus zur *Willenshingabe als aktives Prinzip*.

[3] M. BINDSCHEDLER, Seuses Begriff der Ritterschaft, a. a. O. S. 237, bemerkt zur Untersuchung A. v. HARNACKS: «Eine Erweiterung dieser Begriffsgeschichte in Richtung Mittelalter und Neuzeit ist m.W. noch nicht im Zusammenhang erfolgt.» Auch hier können nur einige Linien angedeutet werden.

[4] W. BRAUN, Studien zum Ruodlieb; Ritterideal, Erzählstruktur und Darstellungsstil. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. NF. Berlin 1962.

[5] W. BRAUN, a. a. O. S. 31.

[6] W. BRAUN, a. a. O. S. 31 Anm. 42; cf. auch G. ERDMANN, a. a. O. S. 183 «Desertio militiae».

[7] C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart, 1935.

Die tiefe Kluft, die in alter Zeit zwischen Frömmigkeit und Kriegertum bestand, hatte sich auch im Begriff der militia Christi ausgeprägt: die «Ritterschaft Christi» war unkriegerisch und stand im Gegensatz zur militia saecularis. Sie bestand in Gebet und Askese, in guten Werken und geistlicher Wirksamkeit oder auch im Martyrium für den Glauben; mit dem Waffenhandwerk vertrug sie sich nicht. Die tatsächliche Überbrückung der Kluft durch die Idee des christlichen Rittertums machte sich in der fest gewordenen Sprache der Begriffe nur langsam geltend.

Im folgenden zitiere ich einige Belege für den Militia-Gedanken *im monastischen Mittelalter*.

SEDULIUS SCOTUS

«State ergo»: Ne moveamini de acie, sed stabilem figite gradum super petram Christum.
«Succincti lumbos»: Zona continentiae quia igitur lumbi in generatione semper accipiuntur et semine, videtur nobis accinxisse lumbos suos, qui nequaquam uxeri debitum reddit, nec servit libidini.
«Loricam justitiae»: Sicut lorica multis circulis et hamulis intexitur, ita justitia diversis virtutum connectitur speciebus.
...
«Et calceati pedes»: Docet fiduciam praedicationis opportunae et importunae, ut calceatus audenter ambulet [1].

In Zusammenhang mit Eph. 6, 16 [2] kommt Sedulius nochmals auf den Panzer zu sprechen und gibt die folgende Deutung, die mir für die monastische Grundhaltung typisch erscheint:

«Sumite ... scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignita restinguere» ... «Et loricam» inquit: *charitas* ipsa nempe est quae vitalia pectoris nostri circumdans atque communiens, lethalibus perturbationum objecta vulneribus, contrarios retundit ictus, nec ad *interiorem hominem* nostram jacula zabuli penetrare permittit, *omnia suffert, omnia patitur, omnia sustinet* [3].

RHABANUS MAURUS:

Ex his quae infra legimus, et his quae in Scripturis omnibus de Domino salvatore dicuntur, manifestissime comprobatur *omnia arma Dei*, quibus nunc indui iubemur, *intellegi Salvatorem*, ut unum atque idem sit dixisse:

[1] «Collect. in Epist. ad Eph.» PL, Bd. 103, Sp. 210.
[2] «...; in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea exstinguere.»
[3] PL, Bd. 103, Sp. 211.

Induite vos omnia arma Dei, quasi dixerit: *Induite Dominum Jesum Christum;* si enim cingulum veritas est, et lorica justitia, Salvator autem et veritas et justitia nominatur, nulli dubium quin ipse cingulum sit et lorica [1].

WALAFRID STRABO gibt in seinen «Glossa ordinaria» zu Eph. 6, 11 ff. ebenfalls eine ausführliche Deutung der Armatura-Allegorese, während der Militia-Gedanke stark in den Hintergrund tritt [2].

HAYMO VON HALBERSTATT

Nolite confidere in vestra fortitudine, neque in meritis vestris, neque in potentia principium hujus saeculi, sed in Domino et potentia virtutis ejus confortamini. «Induite armaturam Dei» ...
Tunc induunt electi Christum, quando virtutes quae in Christo sunt, peradjutorium illius assumunt ... omnes virtutes quas scitis in illo esse in vos assumite ...
Appellatur agnus et leo et vitulus. Induite vos justitiam, veritatem, patientiam, charitatem, castitatem, mansuetudinem. Estote agnus, id est mites; leo, fortes in fide ... [3]

Als Beispiel eines «miles Christianus» zieht HILDEBERTUS CENOMANENSIS Job heran. Hier ist von äußeren und inneren Kämpfen die Rede; erstere betreffen aber nicht weltliche Ritterschaft, sondern die Versuchung von außen.

Oportet, ..., strenuum Christi militem fortissimam in se civitatem Ninive subvertere, et ejus superbum regem, id est diabolum superare, qui quam fortissimus est ... Vincit enim omnia labor improbus, et conscendit ad ardua virtus. Hujus militiae formam beatus Job in se ostendit et docet, qui hujus hostis graves tentationes et rebelliones, damno rerum amissarum, filiorum orbitate, propriae carnis maceratione expertus est. Experto igitur credendum est, qui tam exteriorem quam interiorem cum eo habuit pugnam.
Sed miles Christi asperitate verborum non movetur, nec in desperationem trahitur ...
Licet autem tot certamina intus et extra sustinuerit ...
Sed tamen militem quicunque in Christi militia vult exerceri, satagat imitari, et ut expeditius militet, mole terrenorum non impediatur nego-

[1] PL, Bd. 112, Sp. 466 ff. «Enarrat. in Epist. ad Eph.».
[2] PL, Bd. 114, Sp. 599 ff.
[3] PL, Bd. 118, Sp. 808 «Homiliae in Epp. Pauli. Homilia III».

tiorum, quia juxta illud Apostoli: «Qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet» (1 Cor. 19, 15). Et alibi: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis» (2 Tim. 2, 4) [1].

Zu diesem Kampf sind jene Waffen nötig, welche die Allegorese im Epheserbrief aufzählt. Als Lohn steht die «perfecta Dei cognitio» in Aussicht:

> Pro hoc acquirendo, militia est vita hominis super terram, sicut autem homo temporaliter accipitur, sic et vita.

Nachdem er so Epheserbrief und Job im einen Gedankenkreis der Militia-Vorstellungen verknüpft hat, bezieht er alles Gesagte auf das Urbild Christus:

> Opportet igitur nos milites esse Christi, ut cum eo vivamus in gloria, quoniam equitatus ejus nostra salvatio, *et tota vita ejus in militia* fuit super terram. Unde «Contristatus sum in exercitatione mea» (Ps. 54, 3). Et ejus vita, nostra debet esse disciplina; passus est enim pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia ejus [2].

Wir dürfen festhalten: *Form und Gesetz der «militia spiritualis» ist Christus.*

Von besonderem Gewicht ist der Kommentar RICHARDS VON ST. VIKTOR zu Hohelied 3, 8. In der Deutung der Armatura folgt er zunächst den übrigen Kommentatoren. Er hebt dann besonders den *Triumph der Humilitas* hervor: «In illa milites Christi contra hostes vires accipiunt» [3], und anerkennt somit das christliche Paradoxon. Das Schwert ist die Liebe Gottes; durch sie war die Seele Jesu verwundet. Daran knüpft er den für die bernhardinische Mystik typischen gefühlsbetonten Compassio-Gedanken und bereichert so die Tradition der Militia Christi mit dem Moment des *Mitleidens aus Liebe.* Über den allegorisch-sittlichen Gleichniswert hinaus, der bisher im Vordergrund stand, kann die Militia nun zum Bild mystischer Leidensnachfolge werden:

> Pro his, o homo, te vulneret gladius amoris, et pertranseat animam tuam gladius doloris. Iste gladius bis acutus est, amore vulnerat, et sic intelligentiam aperit mentemque illuminat [4].

[1] Sermones de diversis: De militia Christiana. PL, Bd. 171, Sp. 867 f.
[2] Dito.
[3] Explicatio in Cant. Cantic. PL, Bd. 196, Sp. 440 C. Im Kontext: In illa milites Christi contra hostes vires accipiunt, nam ibi fortitudo Dei infirmata est, ut nos roboraremur.
[4] PL, Bd. 196, Sp. 442 B.

Eine Sonderstellung nimmt BERNHARDS VON CLAIRVAUX «Liber ad Milites Templi» ein. Hier wird vom Mönchtum her ein Brückenschlag zwischen weltlicher und geistlicher Ritterschaft versucht. Charakteristikum bleibt aber auch hier der Gegensatz: «Quantum ab invicem differant Dei saeculique militia» [1]. Aus dem Widerspruch sucht sich Bernhard zu retten, indem er aus den Rittern Mönche macht. Während aber bei Haymo von Halberstatt [2] «agnus» und «leo» noch Bilder für das innere Paradoxon der Christusnachfolge waren, das als fruchtbare Spannung erlebt wird, fällt das Bild bei Bernhard in die Widersprüchlichkeit der Militia christiana und der Militia saecularis auseinander:

> [Milites templi] cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, *monachos* videlicet, *an milites* [3].

Den geschichtlichen Rahmen, in welchen diese Äußerung zu stellen ist, suchen die beiden folgenden Kapitel zu umreißen.

4. Militia christiana in der Legende

Der fragmentarische Überblick über den theologischen Gehalt der Militia-Allegorese bedarf der Ergänzung durch eine wenigstens skizzenhafte Darstellung der *zunehmenden Annäherung zwischen Kirche und Soldatenstand, die sich de facto unter dem Druck der geschichtlichen Verhältnisse ergeben hat,* während sich die Bibelkommentare bis ins hohe Mittelalter hinein mit stereotypen Wiederholungen des Gedankengutes der Väter begnügten.

W. Braun hat sich in seiner Studie zum «Ruodlieb» mit der stufenweisen Annäherung des Verhältnisses von Kirche und Kriegerstand befaßt [4], welche die Herausbildung eines christlichen Ritterideals ermöglichte. Er fand diese Entwicklung – mit G. Erdmann – in der Geschichte der Legende gespiegelt. Ich kann mich darum hier mit einer Skizzierung seiner Ergebnisse begnügen.

a) In der vorkonstantinischen Zeit gehören alle Legenden aus dem Soldatenstand zum Typus der Passio. Der Miles Christi ist Märtyrer [5].

[1] «Liber ad Milites Templi» PL, Bd. 182, Sp. 926 A.
[2] S. o. S. 282.
[3] PL, Bd. 182, Sp. 927 B.
[4] W. BRAUN, a. a. O. S. 32 ff.
[5] Vgl. hiezu o. S. 276.

b) Seit Konstantin war ein christliches Herrscherideal möglich, von der Ausbildung einer christlichen Standesethik für den Soldatenstand konnte aber nicht die Rede sein. In der «Vita Martini» ist der Zwiespalt zwischen Soldatenstand und christlichem Liebesgebot noch unüberbrückbar; der Heilige ist eher Mönch denn Soldat und verweigert den Kampf: «Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet» [1].

c) Während Jahrhunderten hielt die Legende am Motiv der Conversio in Gestalt einer späteren Mönchwerdung fest [2]. Odo von Cluny war der erste, der in der «Vita Geraldi» über diesen Status hinausführte. «... die Erfüllung bestimmter Pflichten, nämlich Schutz der Christenheit, Vogt der Witwen und Waisen, Wahrer des Rechts und des Friedens zu sein, sei die dem *Adel* zukommende Form der Militia Christi, die auf andere Weise vom *Märtyrer* durch Standhaftigkeit im Glauben bis in den Tod, von den *Bekennern* durch ihren Kampf für die Wahrheit und von den *Mönchen* durch Gotteslob, Gebet und Heiligung ihres Lebens geleistet werde. Einer conversio militiae bedarf es hier also nur insofern, als der Ritter die Aufgaben seines Standes nicht nur irdischer Ziele oder um seines eigenen Ruhmes, sondern um Gottes willen auf sich zu nehmen hat ... An die Stelle des Legendentypus von der conversio militis tritt die Vita des ritterlichen Heiligen» [3].

d) Schließlich bezeichnet der «Ruodlieb» den Punkt, wo das in der Legende zuerst literarisch gestaltete Bild *ritterlicher Militia Christi* in den Bereich der weltlichen Dichtung hinübertritt [4]. Bezeichnenderweise aber wurde die mittelalterliche Ritterdichtung zunächst nicht von den Rittern selbst, sondern von den Mönchen und Geistlichen für die Ritter geschaffen [5]. Für unsern Zusammenhang bedeutungsvoll erscheint mir die Feststellung W. Brauns, der Ruodlieb sei eine Frucht der benediktinischen Klosterkultur [6]. W. Braun definiert diese Dichtung nach rückwärts und vorwärts als «umformende Zusammenfassung des in seiner [des Dichters] Bildungswelt Lebendigen zu einem weit in die Zukunft hinausgreifenden Wunschbild eines christlich erneuerten und verwandelten Lebens» [7].

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß der Ordo-Gedanke des Rittertums zwar mit dem Ideenkreis der Militia christiana eng verbunden ist, daß wir aber anderseits seit Odo von Cluny zunehmend mit der Eigengesetz-

[1] W. Braun, a. a. O. S. 34.
[2] W. Braun, a. a. O. S. 34.
[3] W. Braun, a. a. O. S. 34 f.
[4] W. Braun, a. a. O. S. 44.
[5] W. Braun, a. a. O. S. 70.
[6] Cf. o. S. 279, Ansatzpunkte in der Benediktinerregel.
[7] W. Braun, a. a. O. S. 106.

lichkeit des christlichen Rittertums zu rechnen haben, *von der sich die mönchische Militia betont abhebt* [1]. Dies wird bei der Untersuchung von Seuses Rittertum zu berücksichtigen sein.

5. *Militia christiana und Kreuzzüge*

Das Ideal christlichen Rittertums, das im «Ruodlieb» erstmals Gestalt annimmt, weist bereits auf die klassische Zeit des höfischen Rittertums um 1200 hin [2]. Dazwischen aber schieben sich die Äußerungen der frühen Kreuzzugszeit mit ihren viel härteren und dem Geist des Christentums widersprechenden Zügen. Hier nun veräußerlicht das spannungsgeladene Paradoxon der Militia christiana, das im «Ruodlieb» unter Einfluß der monastischen Tradition ausgehalten wird, zum Begriff des «heiligen Krieges» [3].

Nach C. Erdmann [4] finden sich die ersten Äußerungen des neuen Geistes nicht in der Kirchenlehre, sondern in Zeugnissen aus der Praxis [5]. «Die tatsächliche Überbrückung der Kluft durch die Idee des christlichen Rittertums machte sich in der fest gewordenen Sprache der Begriffe nur langsam geltend [6]. Die begriffliche Anerkennung des bewaffneten Kampfes für die Kirche als Militia Christi, als Gottesdienst, mit andern Worten die Verpolitisierung einer religiösen Vorstellung, wurde durch Gregor VII. vollzogen [7].

Von nun an ist die Militia Christi ein doppeldeutiger Begriff. Die zunehmende «Parallelisierung *militärischer* und *mönchischer* Großtaten» in den Viten des 11. Jahrhunderts «bringt die kirchlich-kriegerische Grundstimmung scharf zum Ausdruck» [8]. «... Ganz von selbst stellte sich der Gedanke einer Zusammengehörigkeit von heiligem Leben und helden-

[1] In der Praxis äußert sich dieser Sachverhalt im Verbot des Waffentragens für Mönche und Kleriker, sowie im Verbot, sich an Kreuzzügen zu beteiligen, es sei denn als Seelsorger. Cf. C. ERDMANN, a. a. O. S. 310.

[2] W. BRAUN, a. a. O. S. 31; Cf. auch S. 42, wo die wesentlichen Unterschiede zwischen Ruodlieb und klassischer höfischer Dichtung herausgestellt werden.

[3] In diesem Zusammenhang ist Bernhards von Clairvaux Versuch zu sehen, die äußere Wirklichkeit der Kreuzzüge mit dem Geist des Mönchtums zu vereinen. Cf. oben S. 284.

[4] C. ERDMANN, a. a. O. S. 71 f.

[5] C. ERDMANN, a. a. O. S. 75 (Schwertleite) und S. 77 (Schwert- und Fahrtensegen).

[6] C. ERDMANN, a. a. O. S. 183.

[7] C. ERDMANN, a. a. O. S. 186.

[8] C. ERDMANN, a. a. O. S. 262 f.

haftem Kriegertum ein, insbesondere im Hinblick auf die Heidenkämpfe»[1]. So konnte der Kreuzzug zu einem ritterlichen Gottesdienst werden, den man als die wahre Aufgabe des Kriegerstandes der profanen Militia gegenüberstellte[2].

Das *Dienst-Lohnverhältnis* weltlichen Vasallentums wurde insofern in den geistlichen Bereich übertragen, als ein wichtiges Argument der werbenden Kreuzzugspredigt die Sündenvergebung war, die als Lohn in Aussicht gestellt wurde[3]. F.-W. Wentzlaff-Eggebert bemerkt dazu:

> Dem Lehensgedanken gleicht sich die Kreuzzugsideologie besonders leicht an, weil Gott im heiligen Krieg der Kriegsherr ist, aus diesem Lehensverhältnis des Ritters zu Gott die selbstverständliche Teilnahmepflicht erwächst und Gott den Lohn für die Dienste des Kreuzritters festlegt und nach dem Lehensrecht zu diesem Lohn verpflichtet erscheint[4].

Die große Bedeutung des Dienst-Lohngedankens spiegelt sich in der deutschen Kreuzritter-Dichtung[5], wobei besonders Hartmanns von Aue Kreuzlied symptomatisch ist (MSF 209, 37), das den Lohngedanken nicht nur auf das Seelenheil, sondern gleichzeitig auf irdische Anerkennung ausrichtet[6] und damit grundsätzlich den «Wert der Welt und ihrer Ordnung» anerkennt. Im Lied 218, 5 erscheint darum sein Entschluß zur Fahrt auch von «schildes ambet» her als beispielhaft für seinen Stand[7] und entspricht damit seiner *ritterlichen êre*.

[1] C. Erdmann, a. a. O. S. 263. Vgl. als Ergänzung hiezu J. Bumke, a. a. O. S. 112 ff. u. S. 147 über den Einfluß der Militia christiana auf den Ritterbegriff.

[2] Eine eigentliche *Verritterung des Transzendenten* läßt sich in diesem Zusammenhang bereits im 11. Jahrhundert nachweisen.
Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters; Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin, 1960, S. 12 f.: «... bei der Belagerung von Jerusalem soll die Vision eines himmlischen Ritters mit leuchtenden Waffen den letzten Anstoß zur Eroberung der Stadt gegeben haben (15. 7. 1099). In eine ähnliche Richtung deutet die häufige Erscheinung von Engeln und Heiligen als Mitkämpfer im Kreuzfahrerheer. Ritter in weißen Rüstungen kommen dem Heer zu Hilfe, Engel und Heilige eilen ihm voran. Der Erzengel Michael und der heilige Georg, die als Mitstreiter christlicher Heere schon vor den Kreuzzügen verehrt wurden, werden zu besonderen Schutzheiligen der Kreuzfahrer.

[3] C. Erdmann, a. a. O. S. 316 f.

[4] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsidee und mittelalterliches Weltbild. DVjS 30, 1956, S. 77.

[5] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsgedanke, a. a. O. S. 191, 198, 199.

[6] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 198.

[7] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 201.

Die Theologie des Leidens und der Askese, welche wir als Charakteristikum der aus der Zeit der Kirchenväter übernommenen monastischen Militia-Auffassung herausgestellt haben, wird durch den Lohngedanken überdeckt [1]. Selbst wenn Seuse von den Ausläufern der Kreuzzugsidee noch berührt worden wäre, dürfte ihr Beitrag zur Ausformung seiner geistlichen Ritterschaft kaum wesentlich sein. Das Bild, das F.-W. Wentzlaff-Eggebert von dieser späten Zeit entwirft, mag dies belegen:

> Alle Entbehrungen dienen nur dem Ziel, der Vergeltung Gottes am Tage des Gerichts vorzubeugen. Eine innere Wendung zu Gott ist damit nicht verbunden. Das Kreuz selbst hat seinen Symbolwert für die compassio des Menschen mit dem Leiden Christi verloren. Nach Neidharts, Freidanks und Tannhäusers Kreuzliedern und Sprüchen ist der Weg frei zur reinen Didaxe und zum Morale. Er öffnet sich im dichterischen Werk des Strickers [2].

III. Militia christiana als Weg zur Gelassenheit in der Vita

Als Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung steht nun fest, daß «militia christiana» in erster Linie ein Terminus des geistlichen Lebens war, der dessen extreme Pole der *äußersten Anstrengung* in der Askese einerseits und des *Absterbens* und *Untergangs* anderseits umspannt und somit gerade durch das in ihm enthaltene Paradoxon den Weg zur Christusförmigkeit zu bezeichnen imstande ist.

Der Begriff wurde doppeldeutig durch die Verbindung mit der Gedankenwelt des Rittertums, wobei aber zu beachten ist, daß *monastische* und *ritterliche* Militia christiana als zwei Möglichkeiten im Sinne des mittelalterlichen Ordo-Gedankens grundsätzlich unterschieden wurden. F.-W. Wentzlaff-Eggebert hat dafür die zugespitzte Formulierung geprägt, Grundlage des mönchischen Ritterideals sei der christliche *Opfergedanke*, während der *Lohngedanke* in den Vorstellungen des höfischen Ritterideals, gerade und insofern es Militia christiana sein will, dominiere [3].

[1] Cf. auch F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsidee, a. a. O. S. 77: Man könnte in etwas zugespitzter Formulierung soweit gehen, daß man den christlichen Opfergedanken als Grundlage für das mönchische Ritterideal ansieht, während der christliche Lohngedanke, eng verbunden mit den Vorstellungen des mittelalterlichen Lehenswesens, als Grundlage des höfischen Ritterideals erscheint.

[2] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 315.

[3] S. o. S. 287.

Ebenso zugespitzt stelle ich nun bezüglich der Ritterschaft Seuses die Frage, ob sie monastischer oder höfischer Art sei [1], wobei wir entsprechend seiner Situation von vorneherein mit Mischformen zu rechnen haben. Vorerst nehmen wir eine Charakterisierung zur Kenntnis, die für das gängige Seusebild der Literaturgeschichte typisch ist.

> Mit der höfischen Vorstellungswelt zeigt sich die religiöse Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts schon durch die in ihr so häufig begegnenden Bilder und Vergleiche der ritterlichen Waffentätigkeit verbunden [2]. An und für sich ist der Gedanke des geistlichen Kämpfertums wesentlich älter und hat er bereits in der Zeit der Kirchenväter Eingang in die christliche Literatur gefunden ...
>
> Als Erbteil der vorausgehenden Zeit, wenn auch in weniger grobdinglicher Fassung und nur noch selten als handgreifliches Ziel auf den Kampf gegen die Ungläubigen oder gegen die Mächte der Finsternis bezogen, haben die ritterlichen Vorstellungen in der religiösen Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts noch immer ihre Bedeutung besessen. Nach wie vor begegnen Aufforderungen, die kriegerische Rüstung anzulegen, unter Christi Banner zu fechten, im Kampf wie ein echter Ritter standhaft und mutig auszuharren ... [3].
>
> Neue Vorstellungen verbinden sich mit den herkömmlichen Motiven, wenn Seuse etwa das Nacherleben der Passion als Knappendienst auffaßt ... [4].
>
> Am weitesten in der «Verritterung» der Vorstellungen geht wohl Seuse, wenn er die Wechselfälle des geistlichen Lebens als von Gott gesandte Aventüren betrachtet, zu denen ihn ein Bote des Himmels eigens mit der ritterlichen Kleidung ausgerüstet und durch den Hinweis auf die Taten der berühmten Helden der weltlichen Dichtung gestärkt hat ... [5].

G. Weise bemerkt dann, die kriegerischen und ritterlichen Motive stammten zwar aus der Tradition des christlichen Schrifttums, doch sei in ihrer mehr höfischen Zuspitzung ein wesentlicher Unterschied «zwischen der frühen ritterlichen Periode des 11. und 12. Jahrhunderts und der Zeit der Hochgotik festzustellen» [6].

> Den zunehmenden Einfluß des höfischen Elements wird man vor allem in einer fortschreitenden Entheroisierung, in einer Abschwächung der kriegerischen und ritterlichen Vorstellungen zu glättender Eleganz und zu dem kleineren Format einer mehr mondän gefärbten Zierlichkeit und Anmut erblicken dürfen [7].

[1] Zur höfischen Militia christiana s. o. S. 284 u. 286.
[2] Cf. hiezu die Stellenangaben bei Banz, a. a. O. S. 65 ff.
[3] G. Weise, Die geistige Welt der Gotik. – Halle, 1939. S. 153.
[4] G. Weise, a. a. O. S. 155.
[5] G. Weise, a. a. O. S. 156.
[6] G. Weise, a. a. O. S. 156.
[7] G. Weise, a. a. O. S. 156.

Zu G. Weises Feststellungen sind die folgenden Bemerkungen und Vorbehalte zu machen:

1. Weise erwähnt die Tradition der Väter, berücksichtigt aber die Eigenart dieses geistlichen Kämpfertums nicht, in dem «das militärische Element im Grunde genommen wieder aufgehoben wird» [1]. Ferner stellt er nicht in Rechnung, daß diese Tradition im Mönchtum durch das Mittelalter hindurch lebendig bleibt und für Seuse eine direkte Beeinflussung noch wahrscheinlich ist.
2. Den Verlust der «grob-dinglichen Fassung» der Vorstellungen vom religiösen Kampf, die «fortschreitende Entheroisierung» führt Weise auf den Einfluß des höfischen Elements zurück. Im Lichte der monastischen Tradition besehen, kann aber der Miles christianus gar nicht entheroisiert werden, weil er seinem Wesen nach ein unkriegerischer Held ist.

Ohne den formalen Einfluß des höfischen Elements anzuzweifeln, versuche ich nun, das Seusebild G. Weises durch eine Untersuchung zu ergänzen, die der Frage nachgeht, wie denn Seuse selber seine Ritterschaft auffaßte. Meine Darstellung darf sich aber nicht auf jene Stellen beschränken, wo wörtlich von Ritterschaft die Rede ist; denn vorerst kann noch nicht feststehen, in welchem Maß die Ideen des Verfassers unter dem Zwang der vorgegebenen Sprachformen höfische Färbung – und das besagt für jene Zeit spielerisch gefärbte Zierlichkeit – annehmen mußten[2]. Wichtige Aussagen sind somit dem Kontext zu entnehmen.

Anmerkungsweise sei – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – auf einige Wendungen im Horologium verwiesen, die eindeutig die Vertrautheit Seuses mit Wortschatz und Vorstellungsgehalt der patristisch-monastischen Militia-Allegorese belegen:

> *Horol. 29, 6–26:* (mit auffallenden Parallelen zur Berufung zur Ritterschaft in der Vita:)
>
> Hec est enim via per quam itur, hec porta per quam introitus ad desideratum finem conceditur. Qua propter depone nunc omnem cordis tui formidolosum timorem, et indue animum virilem. Constanter age et in acie fortiter mecum consiste; quia non decet famulum deliciari, ubi viderit dominum suum tam strennue decertare. Respice oculo mentali numerum forcium David; inter quos si spiritualiter eterno regi mili-

[1] S. o. S. 274 Zit. A. v. HARNACK. Zur Auffassung der «passio» als Knappendienst S. o. S. 268.

[2] Cf. hiezu J. SCHWIETERING, Autorschaft, a. a. O. S. 121.

taturus annumerari desideras, necesse est ut pristinam ignaviam deponas, et exemplo trium forcium David, inter prospera videlicet et adversa equanimiter te habendo, tamquam per mediam aciem inimicorum transeas, ..., teipsum videlicet exponendo laboribus cunctis, ut eius solius pareas beneplacito voluntatis. Induere sicut gygas stola bellica; accipe armaturam meam. Non precedat sed sequatur armiger dominum suum; quia de calice de quo bibi potaberis, et adversa que pertuli, tu quoque pro posse spiritualiter pacieris. Nempe cor tuum ob cottidianam mortificacionem sensualitatis racioni contrariantis, et inpetum multarum tribulacionem te dileccioni mee disponencium angustiabitur, et quodammodo sudore sanguineo perfundetur ...

Horol. 122, 26–29

Non tantum solent homines mundani terreno militi strennue in torneamento decertanti intendere, quantum tota celestis frequencia favere et intendere solet homini spirituali viriliter militanti in via.

Horol. 136, 16 f.

... per quod milites probatissimi in acie Christi constituti strictissime examinantur.

Horol. 170, 7–10

Et ideo ex hiis omnibus brevissimam perfeccionis formulam, quatuor verbis expressam, prout rudimentis milicie spiritualis congruit, peto michi tradi.

Horol. 170, 33–171, 2

Puritas namque cordis inter omnia exercicia spiritualia sibi quodammodo tamquam quedam finalis intencio, ac laborum omnium retribucio, que in hac vita miles Christi emeritus recipere consuevit, sibi vendicat principatum.

1. Von wetůndem undergene

Nachdem die Vorarbeiten gemacht sind, haben wir uns nochmals den Zusammenhang, in den sie sich einfügen, zu vergegenwärtigen. Wir gingen S. 261 und f. von der Feststellung aus, das 20. Kapitel der Vita markiere mit der Berufung zur Ritterschaft einen wichtigen Einschnitt im Leben Seuses. Nach den Aussagen 52, 6–53, 4 ist die erste Stufe abgeschlossen [1]. Der Diener tastet nach der neuen Lebensform, was das

[1] Do der diener sôlich ůbig leben nach dem ussern menschen, als da vor enteil stat geschriben, hat gefůret von sinem ahtzehenden jare unz uf sin vierzegst jar, und ellù sin natur verwůstet was, daz nùt me dur hinder waz, denn sterben ald aber von derley ůbunge lassen, do ließ er dur von, und ward ime von got gezôget, daz

19. Kapitel zum Ausdruck bringt, indem es mit einer Frage schließt: «owe, wenn sol ich iemer ein reht gelassenr mensch werden?» [1]

Das 20. Kapitel wahrt den Zusammenhang, insofern es dieselbe Problematik darstellt, doch erscheint der Diener hier auffallend «naiv» und unbelehrt. Es geht hier weniger um die Fortsetzung einer Entwicklungsgeschichte – der Diener ist ja im 19. Kapitel ausführlich über das Wesen der Gelassenheit [2] belehrt worden – sondern in pädagogischer Absicht soll hier ein neues Exempel die Eigenart der neuen Stufe demonstrieren. An der Figur des Dieners soll vorerst sichtbar werden, daß sich die menschliche Natur auf jeder Stufe erneut gegen den Willen Gottes sträubt. *Diese Spannung zwischen den eigenen Vorstellungen und der «rehten ordenhafti», der sich der Mensch einzufügen hat, wird S. 55, 1–58, 3 zum eigentlichen Kompositionsprinzip.*

55, 7–13 schildert sein Aufatmen, nachdem ihm die äußern Übungen abgesprochen worden sind. Es wird aber sogleich als vermessen bewertet, weil es nicht dem Maß entspricht, das ihm von Gott her gesetzt ist. Den Gegensatz zwischen seinem Sinnen und dem, «was got über in hate gedaht» unterstreicht der Schmerzensruf «owe».

Als Inbegriff der Wünsche des Dieners steht in bedeutsamer Häufung das Wort «gemach», das nach Lexer [3] Ruhe, Wohlbehagen, Bequemlichkeit, Annehmlichkeit und Pflege ausdrückt. Nach Trübner [4] erscheint «gemach» des öftern in Verbindung mit Ruhe und Frieden und steht in Gegensatz zu allem, was diese stört. Es kann sogar für den Himmelsfrieden und die Seligkeit stehen. Aufschlußreich für unsern Zusammenhang ist Trübners Hinweis auf das Zustande-Kommen der übertragenen Bedeutung aus der allgemeinen Bedeutung «Zimmer»:

> Der Bauer, der müde vom Felde heimkehrt; der Jäger, der aus dem Walde das erlegte Wild nach Hause trug; der Ritter, der nach langer Kriegsfahrt ermattet der heimatlichen Burg zuritt – sie alle empfanden die bergenden Räume des Hauses als eine Stätte der Ruhe und des Behagens. Daher tritt neben den konkreten Sinn die Bedeutung von Gemach als Bequemlichkeit, Ruhe [5].

dù strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein gůter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er můsti noch fùrbaz gedrungen werden in einer anderley wise, sůlti im iemer reht beschehen.

[1] Deutsche Schriften, S. 54, 32.
[2] Deutsche Schriften, S. 54, 1–8.
[3] M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. – Stuttgart, [30]1961.
[4] Trübners Deutsches Wörterbuch. – Berlin, 1939. Bd. 3, S. 86.
[5] Trübners Deutsches Wörterbuch, a. a. O. S. 86.

Ebenso verlangt der Diener, ermattet von den übermäßigen Anstrengungen der Askese, nach Ruhe:

> «nu dar, lieber herr, nu wil ich hinnan fùr ein můssig und ein fries leben han, und wil mir wol lassen sin. Ich wil minen turst mit win und mit wasser wol bůzen, ich wil ungebunden uf minem strosak schlafen, des ich dik mit jamer han begert, daz mir daz gemach vor minem tod von got wurdi. Ich han mich selber gnů lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan fùr gerůwe» [1].

In dieser Verfaßtheit nun wird er in einer «Entsunkenheit» zum Ritterdienst berufen und assoziiert mit dem Stichwort «riterschaft» höfische Bilder des Wohlbehagens: «Ich pflege hinnan fùr vil lieber mins gemaches» [2]. Von den mit «gemach» evozierten Wunsch-Vorstellungen eines mondän verfeinerten höfischen Lebens hebt sich umso schroffer die geistliche Ritterschaft Gottes ab:

> Du wenest, got hab dir dinù joch ab geleit und dinù band hin geworfen, und sùlest nu gemaches pflegen: es gat noch nit also, got wil dir dinù band nit ab legen, er wil sù allein endren und wil sù vil swerer machen, denn sù ie wurden [3].

Der Bericht will offensichtlich demonstrieren, daß der Mensch auf dem Weg zur Gelassenheit immer wieder aus der in eigenem Wollen und aus eigenen Vorstellungen vorweggenommenen Ruhe aufgescheucht werden muß. Daraus erklärt sich die Unvertrautheit des Dieners mit den Forderungen der geistlichen Ritterschaft, welche die Vita an dieser Stelle präsumiert. Wir stoßen hier auf die fiktive Haltung einer Rollenfigur, die nicht mit der tatsächlich gelebten Erfahrung Heinrich Seuses identisch sein kann, der ja im Horologium mit der Verwendung der Begriffe «militia spiritualis» und «militia Dei» belegt hat, daß ihm die monastische Tradition durchaus geläufig war [4].

Eine ähnliche Beobachtung machte R. Senn [5] bezüglich des Gesprächs mit dem Knappen im 44. Kapitel der Vita. Wird der «tumbe» Diener, wie ihn Christine Pleuser in diesem Zusammenhang nennt [6], im 20. Kapitel über geistliche Ritterschaft belehrt, so hat er im 44. Kapitel den Un-

[1] Deutsche Schriften, S. 55, 7–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 55, 29.
[3] Deutsche Schriften, S. 56, 6–10.
[4] Cf. Horologium, S. 169. S. o. S. 290 f.
[5] R. Senn, a. a. O. S. 60.
[6] In: Seuse-Studien, a. a. O. S. 153.

erfahrenen im weltlichen Bereich zu spielen. Die Bemerkungen Senns über den literarischen Charakter dieser Unterweisung, deren didaktische Absicht die Frage nach der Eigenerfahrung Seuses in den Hintergrund drängt, lassen sich mit umgekehrten Vorzeichen auch auf die Situation des Dieners im 20. Kapitel anwenden, können wir doch einem Mönch die gänzliche Unerfahrenheit in geistlicher Ritterschaft nach all dem Gesagten nicht zuerkennen. Nur aus der Bildungsabsicht der Vita erklärt sich diese Darstellungsweise. Anhand der Figur des Dieners, die in der Art eines Mannequins durch verschiedene Situationen hindurchgeführt wird, soll der Leser zu bestimmten Einsichten gelangen.

Wir kommen nun zur näheren Interpretation der Investitur des Dieners zum geistlichen Ritter. Die Vita setzt als Ausgangspunkt die Betrachtung eines heiligen Textes. Wie gewohnt sitzt der Diener in seinem Betstuhl (55, 18); die Beschäftigung mit der Schrift gehört zu seinen täglichen Gewohnheiten. Wir haben sie nicht als bloße Lektüre zu verstehen, sondern als ein Tun des ganzen Menschen, bei dem Gedächtnis, Gefühl und sinnenhafte Vorstellungen gleicherweise wie die intellektuellen Fähigkeiten beteiligt sind [1]. Dicht und logisch nicht ganz zu entwirren ist denn auch das Geflecht der Assoziationen, das sich aus der Lektüre von Job 7, 1 ergibt. Als Aufhänger greife ich einige Stichworte heraus: Job – Militia – Ritterschuhe und Ritterkleider – Knecht/Ritter – Leiden.

Offensichtlich haben die visuellen Vorstellungen dieser Investitur zum geistlichen Ritter in der Schwertleite ihr weltliches Vorbild. Beschränkt man sich aber auf diesen Vergleich, stößt man auf sinnstörende Schwierigkeiten; denn nach den Angaben der Vita (52, 8) war der Diener zu jenem Zeitpunkt ungefähr vierzig Jahre alt und stand somit auf der Höhe des Mannesalters, ein merkwürdiger Gegensatz zum Jünglingsalter, in dem der höfische Knappe die Schwertleite empfing. Ferner fehlt in der Vita die Übergabe der Waffe; es ist lediglich von der Rüstung die Rede. Bildgehalt und Sinngehalt lassen sich somit schwerlich zur Deckung bringen, wenn man sie ausschließlich aus der Perspektive des weltlichen Rittertums betrachtet: Wirkt ein Ritter ohne Waffen nicht als klägliche Figur – etwa Rennewart im Willehalm – und gibt sich einer nicht der Lächerlichkeit preis, wenn er als reifer Mann nachholen will, was Sache des Jünglings ist?

Die Schwierigkeit entfällt, wenn wir diese Formen als Bild-Gewand für Vorstellungen aus der Tradition der Väter erkennen. Wir haben bei

[1] S. o. S. 195–197.

CASSIODOR das Verhältnis «miles-tiro» als Bild für die Stufen des geistlichen Lebens gefunden. Job ist Miles (in Seuses Sprache «Ritter»), dessen Vorbild die Seele des Tiro (in Seuses Sprache des «Knechts») durchtränkt [1].

ORIGENES unterscheidet in der Militia spiritualis ebenfalls zwei Stufen. Während auf der unteren Stufe der Kampf gegen Fleisch und Blut geht, haben die «perfecti» gegen geistige Mächte zu bestehen [2].

Beim Problem des unbewaffneten Ritters ist zunächst die auffallende Übereinstimmung der Illustration mit den Aussagen des Textes zu beachten; im Bild fehlen die Waffen ebenfalls. Über die Angaben des Textes hinaus wird die Ausrüstung des Ritters lediglich durch einen Gürtel, einen Schild und einen Topfhelm ergänzt [3]. Helm und Schild dienen aber ausschließlich der Defensive. Die Übereinstimmung mit GREGORS DES GROSSEN Kommentar zu Job ist auffallend. Auch dort hat die Militia Verteidigungscharakter, einzige «Waffe» ist der Schild. Das Hauptgewicht liegt auf der Haltung des Ertragens und Ausharrens [4]. Dieselbe Auffassung läßt sich in der monastischen Tradition belegen [5].

Unmotiviert erscheint in der Illustration der Gürtel. Gerade er aber ist in der Armatura-Allegorese (nach Eph. 6, 14) ein oft zitiertes Komponens monastischer Askese [6]. Merkwürdigerweise hebt der Bericht der Vita die «riterschůh» besonders hervor. Auf sie richtet sich hauptsächlich die Aufmerksamkeit des Dieners. «Calceati pedes in praeparatione evangelii pacis» heißt es in Eph. 6, 15, und in entsprechender Deutung taucht das Motiv in den Kommentaren auf [7]. Einen möglichen Bezug zu Seuses geistlicher Ritterschaft darf man vielleicht in der Tatsache sehen, daß die Vita in den folgenden Kapiteln von einer eigentlichen Aussendung des Dieners in die Fremde der Welt berichtet.

Noch bestimmender als in der Armatura-Allegorese wird die theologische Tradition als eigentliche Norm greifbar, wenn wir nach dem Sinn der geistlichen Ritterschaft fragen. Typus ist vorerst Job (Vita 55, 19). Nach dem Ausweichversuch wird der Diener unerbittlich auf das Gesetz seiner Militia verwiesen. Er bezeichnet sich selbst als unaufhörlich durch

[1] S. o. S. 268.
[2] S. o. S. 276, Anm. 6.
[3] Abb. 9, S. 151; cf. hiezu die Angaben K. BIHLMEYERS, Deutsche Schriften S. 51*.
[4] S. o. S. 272.
[5] S. o. S. 280 ff.
[6] S. o. S. 281 bei SEDULIUS SCOTUS.
[7] S. o. S. 277, S. 281.

das Leiden Erprobten (Vita 56, 10–18). Diese Erprobung ist nach den Worten der Vita wie bei GREGOR DEM GROSSEN eine Erprobung bis zum Äußersten [1]. Eine bedeutsame Rolle spielt in der typologischen Deutung die Dreizahl der Versuchungen Jobs; er wird dadurch Figura Christi, der ebenso vom Teufel dreimal versucht wurde [2]. Drei künftige Leiden werden auch dem Diener genannt (Vita 57, 1–24), dreifach sind die im 21. Kapitel geschilderten seelischen Nöte.

Demütigung [3], Verleumdung [4] und Verlassenheit [5] sind die über Job [6] wie über den Diener verhängten Leiden. Diese Angleichung an das Vorbild Jobs ist per definitionem auch eine Angleichung an Christus, ein Christusförmig-Werden [7]. Die Vita drückt diesen Bezug bildhaft aus: Wie dem Diener in solcher Weise das Wesen der Militia dargetan worden ist, wirft er sich bebend vor Angst «krùzwise» auf die Erde und gleicht sich durch sein Gebet dem Herrn am Ölberg an: [8]

> Der diener erschrak hier ab, daz ellù sin natur erzitrete, und wust uf toblich und viel da nider an die erde in krùzwise, und růfte zů got mit schriendem herzen und mit hùwlender stimme und bat in, *mǒht es sin, daz er in denne ùberhůöe dez groſsen jamers dur sin milten veterlichen gůti; mǒhti es aber nùt sin, daz denn der himelsch wille siner ewigen ordnung an ime volbraht wurde* [9].

Deutlich kommt der Bildungsgedanke zum Ausdruck in der Bitte, es möchte ihm gemäß der ewigen Ordnung geschehen. An dieser Stelle ist nochmals an die Regel Benedikts zu erinnern, die den Mönch auf Grund seiner Willenshingabe in den Ordo der Militia Christi einreiht [10].

[1] Vita 56, 18: Du můst ze grunde in allen dingen gesůchet werden, sol dir recht beschehen. – GREGOR D. GR., Tunc vero in Deo proficiscimus a nobis ipsis funditus defecerimus. Cf. o. S. 272.

[2] S. o. S. 268.

[3] Deutsche Schriften, S. 57, 7–10: wan in dinen vordren ůbungen wurde du in den lùten gross erhaben, aber hie wirst du under geschlagen und můst ze nihtù werden.

[4] Deutsche Schriften, S. 57, 12 ff.: und es wirt geschehende, daz an dien steten, da du sunderlich lieb und trùw sůhst, daz du da gross untrùw und gross liden und ungemach wirst habende.

[5] Deutsche Schriften, S. 57, 19 ff.: und wil dich lassen darben und torren, daz du baide, von got und von aller der welt solt gelassen werden, und můst von frùnden und vienden berlich durehtet werden.

[6] S. o. S. 264, S. 270 und 282.

[7] S. o. S. 268, 279 u. 283.

[8] Cf. Lk. 22, 42 ff.; Mt. 26, 38 ff., 42 ff.; Mk. 14, 34 ff., 39.

[9] Deutsche Schriften, S. 57, 25–30.

[10] S. o. S. 279.

Ich komme zu folgendem Ergebnis: In ihrer spirituellen Bedeutung ist Seuses Militia-Auffassung eindeutig mit der patristisch-monastischen Linie verknüpft. Es fällt auf, daß die Vita keinen ritterlichen Heiligen wie Georg, Sebastian und Mauritius nennt, die von den Kreuzfahrern besonders verehrt worden waren und Seuse durch die Legenda aurea bekannt sein mußten [1]. Von der Kreuzzugdichtung trennt ihn ein noch radikalerer Unterschied, insofern der dort dominierende Lohngedanke hier durch die Betonung der Leidenshingabe verdrängt wird. Was wir als Paradoxon der Militia bei Paulus erarbeitet haben, trifft auch für die Militia Seuses zu [2], der sich mit Vorliebe auf unkriegerische Heilige beruft, in denen der Untergang des Eigenwillens in äußerster Demut oder im Martyrium manifest wird [3]. Ihr Gesetz ist letztlich das Gesetz des Weizenkorns, das stirbt, um fruchtbar zu werden: «In dem undergang werdent ellù ding volbracht. Do Cristus gesprach: In manus tuas, zehant do waz es: Consummatum est» [4]. «Sigelos werden ist gotes frùnden han gewunnen» [5].

Es muß nun jeder Verdacht entfallen, Seuses Rittertum könnte bloß spielerische Beschäftigung gewesen sein. Vielmehr deckt es sich in seiner inneren Gesetzmäßigkeit mit dem Grundgesetz des christlichen Lebensvollzugs, das J. Leclercq in seiner Einleitung zu einer Sammlung von Texten Bernhards von Clairvaux [6] folgendermaßen umschrieben hat:

> Gerade von (...) seinem Standorte aus macht uns der Mystiker das christliche Mysterium greifbar, sichtbar und zum einleuchtenden Beispiel nach seinem Grundgesetze: «Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bringt es keine Frucht; ist es aber in den Tod gegangen, so bringt es viele Frucht» (Joh. 12, 24). Der Mensch muß sich zurücklassen, um über sich hinauszuwachsen; und je mehr er sich zurückläßt, desto mehr erstarkt er oder, besser gesagt, erstarkt und wirkt in ihm die Gnade.

[1] Cf. C. Erdmann, a. a. O. S. 77. S. o. S. 287.
[2] S. o. S. 274 ff.
[3] Cf. Deutsche Schriften, S. 367, 21–368, 1.
[4] Deutsche Schriften, S. 167, 9.
[5] Deutsche Schriften, S. 166, 14.
[6] Bernhard von Clairvaux, Die Botschaft der Freude. Texte über Askese, Gebet und Liebe. Licht vom Licht, Neue Folge III. Mit einer Einleitung von J. Leclercq. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1953. S. 24.

2. *Der Hund mit dem Fußtuch*

Unmittelbar an die Berufung zur Ritterschaft schließt sich das Erlebnis mit dem Hund an, der in den Kreuzgang des Klosters eingedrungen war und mit einem Stück Tuch ein wildes Spiel trieb.

Der Diener sitzt in seiner Zelle und überdenkt die neuen Einsichten. «... in fror, wan es winter was ...» [1] setzt der Bericht hinzu. Wir erinnern uns, daß bisher die Jahreszeiten und einzelnen Tage meist nur im Hinblick auf ihre Funktion im Kirchenjahr oder in ihrer Bedeutung für die Übungen des Dieners Erwähnung fanden. Hier aber wird der Diener der Eigengesetzlichkeit der nicht stilisierten Natur unterworfen.

Dann vernimmt er gar in seinem Innern die Anweisung wahrzunehmen, was außerhalb der von ihm in mühvoller Zucht beherrschten Welt vor sich geht: «tů uf der celle venster, und lůg und lern!» [2] Es ist nicht mehr die vertraute Welt der Meditation, nicht mehr die Einkehr in die gewohnten bergenden Räume, in denen ihm die neue Einsicht aufgeht, sondern das ungezähmte, wilde Spiel eines Hundes: «Er tet uf und lůget hin: do sah er einen hund, der lùf enmitten in dem krùzgang und trůg ein verschlissen fůsstůch umbe in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem fůstůch; er warf es uf, er warf es nider, und zarte lǒcher dar in» [3].

In dieser kurzen Schilderung ist die Eigenart des spielenden Hundes trefflich eingefangen. Wir ermessen den ganz neuen Standort des Verfassers, wenn wir uns das Verhältnis der höfischen Dichtung zum Tier vergegenwärtigen. H. Naumann [4] schreibt dazu, nachdem er die große Tierfreudigkeit der ritterlichen Kultur erwähnt hat:

> Meist aber fehlt jedes Bemühen um Einfühlung in Wirklichkeit und Eigenart des tierischen Daseins, um eine Deutung vom Tier selbst her; man hat gar nicht die Absicht, sich in das Wunder des tierischen Lebens hineinzuspüren. Man deutet es so vom Menschen her, wie man etwa das Kind vom Erwachsenen her deutet. Es gibt fast so wenig wirkliche Tiere

[1] Deutsche Schriften, S. 58, 4.

[2] Deutsche Schriften, S. 58, 5. Man denkt hier unwillkürlich an die «Confessiones», wo Augustinus im 12. Kapitel des 8. Buches durch die Stimme eines Knaben oder Mädchens aus der «grabenden Selbstschau» gelöst wird: «Nimm es, lies es, nimm es, lies es!» – Der Ort ist dem des letzten Gespräches mit Monika ähnlich, das Augustin an einem Fenster, das in den Garten innerhalb des Hauses ging, mit seiner Mutter führte (9. Buch, 10. Kapitel).

[3] Deutsche Schriften, S. 58, 6–9.

[4] H. Naumann, Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums. In: Handbuch der Kulturgeschichte I. – Potsdam, 1936. S. 186.

wie wirkliche Kinder in diesem Bereich ... So eben erscheint auch das Tierische nicht in seiner vitalen Wirklichkeit, in seinem Eigenleben, sondern in seiner Funktion für den Menschen.

Freilich ist die Naturbeobachtung noch nicht Selbstzweck. Das in seiner Eigenart erkannte Spiel mit dem Fußtuch wird zum Gleichnis für den Menschen, der sich aber gerade auch im Gleichnis nicht mehr als Beherrscher fühlt, wie das etwa für die im «Erec» erwähnten Hunde selbstverständlich ist [1], sondern als den diesem andern Preisgegebenen: «Also sah er uf und ersufzet inneklich, und ward in ime gesprochen: 'reht also wirst du in diner brůder munde'» [2].

Damit ist die thematische Verknüpfung mit den vorausgegangenen Leidensprophezeiungen gegeben, mit denen sich der Diener eben noch befaßt hat. Nach den Angaben der Vita legt er sich die Deutung nicht selbst zurecht, sondern 'es wird in ihm gesprochen'. Tatsächlich ist die Deutung des mit dem Fußtuch spielenden Hundes durch die Bilder des 21. Psalmes vorgegeben, den die Tradition der Kirche auf Christus bezieht. Für die Todesnot des Gerechten, welcher dem Spott und der Verachtung preisgegeben ist, setzt der Psalm das Bild des geöffneten Löwenrachens und wütender Hunderudel:

Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?
Longe a salute mea verba delictorum meorum.
...
aperuerunt super me os suum,
sicut leo rapiens et rugiens
...
Quoniam circumdederunt me canes multi,
concilium malignantium obsedit me,
...
Erue a framea, Deus, animam meam,
et de manu canis unicam meam [3].

Ebenso setzt Psalm 59 (58) 7 das Bild des kläffenden Hunderudels für die feindlich gesinnten Menschen.

Convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes
et circuibunt civitatem.

[1] «hunde, die smannes willen tâten». «Erec» 7155–7183.
[2] Deutsche Schriften, S. 58, 9.
[3] Ps. 21, 1–2. 14. 17. 21.

Diese Bilder mögen u. a. jene typologischen Vorstellungen des Mittelalters mitbestimmt haben, welche den Hund für die Heidenwelt oder gar für den Teufel setzten [1]. Der Abstand Seuses von dieser Denkweise läßt sich anhand des Preisliedes Hildegards von Bingen auf die Kriegsschar der Apostel ermessen, das mit verwandten Bildern arbeitet [2]. Näher steht ihm die Art, wie in «Taulers Bekehrung» das Motiv der streunenden Hunde behandelt wird: «Und als er es allerminnest wenet, so sint im die hunde uf dem halse und lagent ime vil me, danne e» [3]. Was hier als Bild der Verfolgung steht, wird jedoch in der Vita zum Ausdruck der Erfahrung des Preisgegebenseins.

Wurde ihm die Deutung des Erlebnisses eben noch eingesprochen, vollzieht der Diener nun aus eigenem Willen den entscheidenden Sprung zur Selbstpreisgabe, indem er seine Zustimmung gibt:

> Er gedaht in im selb: «sid es anders nùt mag gesin, so gib dich dar in, und lůg eben, wie sich daz fůsstůch [4] swigende ùbel lat handlen; daz tů och du!» (58, 11–13).

Bisher hat er sich selbst zu formen versucht, fortan wird er von außen her geformt werden, wobei wiederum das Paradoxon bedeutsam wird, das bereits im Militia-Motiv enthalten war; dieser Formungsprozeß wird wesentlich ein Entstaltet-Werden sein. Die Fußtuch-Szene ist somit ein erster Schritt zur existentiellen Erfahrung dessen, was in der Berufung zur Ritterschaft in eine allgemein geläufige Allegorese gefaßt war. Wir entdecken hier eine erstaunliche Dichte der Komposition, die den zentralen Gedanken des neuen Abschnittes einen Schritt weiter in die gelebte Erfahrung hineinführt: Das Ziel ist nicht im selbstbestimmten «formare» sondern nur in der Zustimmung zum «fieri» zu erreichen [5].

[1] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 34, verweist auf Rhabanus Maurus, «De rerum natura».
Der Teufel als hellehunt begegnet schon im alem. Georgslied (Vers 59) aus dem Ausgang des 9. Jhs. Neumann (Anm. zum Gregorius, Vers 332) vermutet Verknüpfung mit griech.-röm. Cerberus-Vorstellungen.

[2] «Schwertumgürtet
Entließ das Lamm dich
Unter die wütenden Hunde ...»
Zit. bei E. Benz, a. a. O. S. 38.

[3] Taulers Bekehrung. Krit. untersucht von H. S. Denifle. Straßburg 1879, S. 76.

[4] Bei Cassian ist das Linnen das Zeichen der Abtötung. Cassian, Collationes I, 47. c. 3. Sämmtl. Schriften. 2 Bde. Kempten 1879.

[5] Cf. hiezu die Bemerkung von Peter Schäublin. «All die qualvollen und selbstquälerischen Exerzitien, denen er sich, gegen außen abgeschirmt, bis dahin unterworfen hat, weiten sich zur Fähigkeit der Hingabe an die anderen, denen er sich

Wie die Zusätze zum Briefbüchlein in Spruchform belegen, die nach Art der Kontrafakte als geistliche Unterhaltung zirkulieren mochten, muß dem Freundeskreis Seuses der innere Zusammenhang zwischen der Berufung zur Ritterschaft und der Fußtuch-Szene unmittelbar einsichtig gewesen sein. Hinter 397, 11–14 [1] steht die Figur Jobs. Seinem Vorbild gemäß muß der Gottesfreund Demütigung, Verleumdung und Verlassenheit ertragen [2]. Das Fußtuch taucht bereits als Chiffre für den der Mißhandlung preisgegebenen Menschen auf, und als weiteres Element aus dem Bereich der oben erwähnten Einflüsse im 20. Kapitel erkennen wir das Bild der streunenden Hunde, wobei sich die sprachliche Formulierung deutlich an Psalm 21 anlehnt. Zwanglos kommt in der Antwort der Ewigen Weisheit die geistliche Ritterschaft hinzu, die durch die Berufung auf das Vorbild der Märtyrer deutlich als Militia spiritualis gekennzeichnet wird [3].

Wir erinnern uns nun, daß der Diener schon im 6. Kapitel durch Meister Eckhart darauf verwiesen worden war, alle «wùlfinen menschen» [4] geduldig zu ertragen. Dahinter stehen wohl ähnliche Vorstellungen wie in der Fußtuch-Szene, und es fällt auf, daß sie auch hier bereits mit der Frage nach der Gelassenheit – der Ausdruck taucht an dieser Stelle erstmals auf – in Zusammenhang gebracht werden. Der Rat des Meisters

zuvor verweigert hat. Diese Schilderung spiegelt den wesentlichen 'ker' in Seuses Leben, seine Befreiung von 'sich'. Wer glaubt, Seuses Werk nur mit großen Vorbehalten würdigen zu dürfen, der werfe dieses Erlebnis und seine Folgen in die Waagschale, um zu einer ungetrübt positiven Einschätzung zu gelangen.
P. SCHÄUBLIN, Zur Sprache Jakob Boehmes. – Diss. Zürich, 1964. S. 187.

[1] Herzenfrȯd han ich verlorn,
ze grossem leid bin ich geborn.
Min grossù clag die lit dar an,
daz ich mûss sin ein armer man.
K. Bihlmeyer verweist auf Job Kap. 3 ff.

[2] Eigenwillen mûß ich lan,
ich mûß durch got gezomet gan.
Er hat mir min er da hin,
menglichs fûsstûch mûss ich sin.
Die ùblen hund hant mich zerkretzet,
bȯse zungen hant mich geletzet
cf. Ps. 21, 14. 17. 21.

[3] Schow die martrer unverdrossen,
die ir blût durch got hant vergossen!
Ir frumen ritter, gehabent ùch wol,
kein liden ùch erschrecken sol!

[4] Deutsche Schriften, S. 23, 12. S. o. S. 261.

bleibt freilich ohne Echo. Ohne die Problematik der selbstquälerischen Übungen, die über das Maß eines gesunden Empfindens hinausgehen, zu verneinen, erkennen wir in ihnen insofern ein bedeutsames Element in der Struktur der Vita, als sie den Versuch einer Selbsterlösung ad absurdum führen. Erst nach diesem Scheitern aus innerer Notwendigkeit kann deshalb das Stichwort «Gelassenheit» wieder aufgenommen werden.

3. Die Aventùre als Erfahrung der Ohnmacht

Die auf die Investitur bis zum Schluß des 1. Teils der Vita folgenden Kapitel sträubten sich gegen eine Zusammenschau, solange die Echtheitsfrage und das damit verknüpfte Problem der Autobiographie im neuzeitlichen Sinn den Blickpunkt bestimmten. Auch der Vergleich mit dem *äußerlich* verstandenen Bild des Minneritters versagt hier. J. Schwietering hat mit seinem Aufsatz «Zur Autorschaft der Seuse Vita» [1] die Diskussion aus der Stagnation gelöst, indem er darlegte, daß nicht nur einzelne Motive auf den höfischen Roman verweisen, «sondern vor allem Aufbau und Gliederung im Sinne einer Kontinuität des Geschehens» [2]. Demnach folgt nun für den Diener auf die Investitur die Reihe der «aventùren», die ihm wie dem weltlichen Ritter «sein eigenes Wesen erschließen» [3]. In diesem Sinn soll der Begriff im folgenden verwendet werden. Vorerst sollen hier die Thematik der «aventùren» und das vorläufige Ziel, zu dem sie am Schluß des 1. Teils der Vita hinführen, untersucht werden. Der Vergleich mit der aventùre des höfischen Romans bleibt einem abschließenden Kapitel vorbehalten [4].

Das 21. Kapitel beleuchtet nochmals die seelische Verfaßtheit des Dieners, die ihm zum Vorwurf gemacht worden ist; als in sich selbst Verhafteten erweisen ihn die Glaubenszweifel, die Schwermut und die Anfechtung wegen Simonie. Der Beginn des folgenden Kapitels faßt die im 19. und 20. Kapitel gewonnenen Einsichten zusammen:

> Do er vil jaren siner inrkeit hate pflegen, do ward er von got getriben mit mengerley offenbarunge uf sines nehsten heil, daz er dem och gnůg

[1] In: Mystik und höfische Dichtung. – Tübingen, 1960.
[2] J. Schwietering, a. a. O. S. 116.
[3] M. Th. Hofstetter, Suche und Weg in Wolframs «Parzival». NZZ 19. Juni 1966, Nr. 2702.
[4] S. u. S. 326.

sôlti sin. Was im eblich grosses lidens vieli uf dis gůt werk, daz waz ane zal und ane mass, wie menger sel och dur in gehùlfen wurdi [1].

«*Den Schritt aus dem Innern in ein noch unbekanntes Draußen*» (mit Bedacht entnehme ich diese Formulierung dem Aufsatz von M. T. Hofstetter) bezeichnet die Vita als «*usker uf sines nehsten heilsamen behulfenheit*» [2]. Es folgen drei Visionen, die wohl wegen dieses Stichwortes hier eingefügt wurden. Der eigentliche Spannungsbogen setzt sich im 23. Kapitel fort im Bericht über die dreifache Verleumdung wegen Raubes wächserner Votivgaben, wegen Vortäuschung eines Blutwunders an einem Kruzifix und wegen falscher Lehre. Verwundet mit «grosser unere und verschmeht» [3], gleicht er dem leidenden Job. Die Vita stellt ausdrücklich den Bezug zur Todesangst Jesu am Ölberg her [4] und tönt das Militia-Motiv an im Engel, der als Jüngling mit dem Psalmvers 30, 25 «Viriliter agite» fröhlich mahnend auftritt. Zu seinen Lebzeiten noch wird der Diener seiner Voraussage nach selbst einen fröhlichen Lobgesang anstimmen. Damit ist auf den Schluß des ersten Teils der Vita hingewiesen, der mit dem «frôlichen ostertag» endet [5].

Die Welt außerhalb des Klosters als Erfahrung des Ungeschütztseins, ja als Machtbereich des Bösen, ist auch das Hauptmotiv des 24. Kapitels. Die Schwester des Dieners bricht aus dem geistlichen Stand aus; auf einer Ausfahrt fällt sie in Sünde und entläuft: «do gie sù usser ir samnung und verlùf sich, er enwùst nit war» [6]. Der Bruder erfährt vorerst das Fremdsein im seelischen Bereich, denn seine Freunde wenden sich beschämt von ihm ab. In seiner Verlassenheit vergleicht er sich wiederum mit Job: «Do gedahte er an den armen Job und sprach: 'nu můß mich der erbarmherzig got trôsten, sid ich von aller der welt gelassen bin'» [7]. Es gilt, zeitliche Ehre zu opfern und menschliche Scham zu überwinden. Um die Schwester zu retten, gibt er sich selbst der Welt preis und tut einen weiteren Schritt im Vollzug seiner Berufung, «Fußtuch» zu sein, indem er zu ihr «in die tiefe Lache springt» [8].

[1] Deutsche Schriften, S. 63, 9–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 63, 8.
[3] Deutsche Schriften, S. 69, 8.
[4] Deutsche Schriften, S. 69, 11 «Und nam in sinen můt die totlichen angst, die Cristus leid uf dem berge.»
[5] S. u. S. 309.
[6] Deutsche Schriften, S. 70, 24.
[7] Deutsche Schriften, S. 71, 9.
[8] Deutsche Schriften, S. 71, 3.

Auffallend ist die genaue Bezeichnung des Tages, an dem er sich zu seiner Schwester aufmacht. Vordergründig gilt es, mit dem Hinweis auf den Agnestag, der auf den 21. Januar fällt, die kälteste Jahreszeit zu umschreiben. Weiter unten folgt der Ausruf: «Owe, zartù jungfrow sant Agnes, wie ist mir din tag so biter worden!» [1] Hier wird wohl an das Glück des ersten Anfangs erinnert, wo ihm am Agnestag in einem Gesicht die Freude der Vollendung geoffenbart wurde, die der Bericht mit den Begriffen «himelrich», «himelsches wunder», «himelsche blike», «sůsser himelsmak», «himelscher smak» und «himelsche senung nach got» wiederzugeben versucht [2]. Diese Evokation schafft den Kontrast zur aktuellen Situation. Wir haben uns zu vergegenwärtigen, daß Agnes Märtyrerin wurde, um ihre Jungfräulichkeit zu retten. Seine Schwester aber lebt ihm eine sündige Gegenlegende vor und hat sich mit ihrer Verfehlung den himmlischen Lohn verscherzt. Mit der indirekten Andeutung dieses Kontrastes wird eine Stilisierung erreicht, die sich ähnlich auch im 41. Kapitel belegen läßt, wo der Diener eine «spunzierende» Nonne auf den rechten Weg zurückzuführen sucht. Wiederum sind wir versucht, in der Angabe «eins tages umb sant Margareten tag» [3] nur eine Zeitbestimmung zu sehen. Auch hier erscheinen aber die tatsächlichen Verhältnisse bei genauerem Hinsehen als Umkehrung der Margareten-Legende: An Margarete trat auf dem Feld der Verführer heran; auf dem Feld sucht der Diener die verlorene Tochter und müht sich, sie zurückzuführen. Als sündiges Gegenbild bleibt die Nonne statt in der Tugend in der Sünde «standhaft». Margarete ließ sich eher das Haupt abschlagen, als daß sie ihren himmlischen Bräutigam verlassen hätte; die Nonne wollte sich eher das Haupt abschlagen, als daß sie ihre Sünde beichtete [4].

Wenn im Bericht die Schwester ihren Bruder mit dem guten Hirten vergleicht, der den verlorenen Schafen nachgeht, so könnte dies, abgesehen vom biblischen Gleichnis, auch eine Assoziation an die Märtyrerin Agnes sein, der als Attribut in Malerei und Plastik ein Lamm mitgegeben wird [5].

Die Gültigkeit des Begriffs «Gegenlegende» beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Motive, sondern charakterisiert auch die Figur des Dieners, die als das Gegenteil eines von der Macht Gottes geschützten

[1] Deutsche Schriften, S. 71, 29.
[2] Deutsche Schriften, S. 10 f.
[3] Deutsche Schriften, S. 136, 13.
[4] Deutsche Schriften, S. 136, 20.
[5] O. Wimmer, Die Attribute der Heiligen. – Innsbruck, 1964, S. 59.

und gestärkten Helden erscheint. Er rettet seine Schwester nicht durch eine machtvolle Tat, sondern in Kraftlosigkeit. Vom Sturz in den Bach durchnäßt, zitternd, frierend und weinend, ist er offensichtlich eine klägliche Figur, und seine innere Not – ein Begriff, den die Legende nicht kennt – übersteigt noch die äußere [1]. «Owe, min got, wie hast du mich gelan!» verweist eindringlich auf das Urbild der Ohnmacht, den leidenden Christus am Kreuz [2].

Im 25. Kapitel dominieren auf den ersten Blick die Schilderungen des derben Jahrmarktvolkes, die der Komik nicht entbehren. Thematisch fügen sich die Ereignisse in den Zusammenhang der vorausgehenden Kapitel; Demütigung, Verleumdung und Verfolgung, Angst und Ohnmacht widerfahren dem Diener. Scheinbar fehlt hier die Sinndeutung. Wir finden sie jedoch im Gebet: «Ich bevil dir hùt minen ellenden geist, und la dich erbarmen minen kleglichen tod, wan sù sind nahe bi mir, die mich wen tôden!» [3] K. Bihlmeyer verweist auf Psalm 21, 12, dessen Thematik wir bereits als verwandt mit dem Fußtuch-Erlebnis herausgestellt haben [4]. Hier nun taucht er in der Art eines Leitmotivs wieder auf und setzt die Leiden des Dieners zum Leiden des Herrn in Parallele.

Die Problematik der literarischen Vorbilder, die sich für die Begegnung mit dem Mörder im 26. Kapitel erbringen lassen und die autobiographische Echtheit in Frage stellen, entfällt vom Standpunkt unserer Betrachtungsweise. Die innere Einheit der Kapitelreihe wird dadurch nicht unterbrochen, sondern der Bericht greift lediglich das Thema angstvoller Verlassenheit und Ohnmacht nochmals auf. Ein Bezug zum leidenden Christus klingt in der Bitte des Mörders an, die an den rechten Schächer denken läßt: «Bitent got, daz er mir armen morder an miner jungsten hinvart dur ùch ze staten kome» [5].

«Von wassernot» (Kap. 27) schließlich schildert das Preisgegebensein an die elementaren Mächte. Er entrinnt mit knapper Not dem Ertrinken und Erfrieren. Und wiederum tendiert der Bericht daraufhin, seine Schwäche hervorzuheben. Selbst als Geretteter bleibt er eine klägliche Figur, das genaue Gegenteil eines wunderbar geretteten Legendenheiligen. Offensichtlich soll hier wiederum ein Existenzgefühl zum Ausdruck

[1] Deutsche Schriften, S. 71, 18: «... und waz siner inren not als vil, daz er der usren wenig ahtete.»
[2] Deutsche Schriften, S. 78, 14.
[3] S. o. S. 299 ff.
[4] Deutsche Schriften, S. 80, 24.
[5] Deutsche Schriften, S. 71, 24.

kommen, welches der Sicherheit des Legendentypus widerspricht [1]. In diesem Sinne müßten wohl die Feststellungen Ch. Pleusers [2] zur Übernahme traditioneller Bildelemente aus Legenden differenziert werden. Meiner Ansicht nach geht es hier nicht um die Demonstration der Erwählung durch besondere Gnadenerweise, sondern um die Erfahrung der Schwäche. Traditionelle Motive erhalten hier einen neuen Gehalt.

Dieser Haltung der Vita kommt der 2. Korintherbrief mit dem Lob der Infirmitas 11, 30 ff. sehr nahe: «Wenn denn gerühmt sein muß, will ich mich der *Erweisungen meiner Schwachheit* rühmen.» Wir erinnern uns nun der bereits oben gemachten Feststellung, der Ruhm der paulinischen Militia liege in der Schwachheit um Christi willen [3]. Nun fallen uns die Parallelen zwischen Seuses «Abenteuern» und den im selben Kapitel des 2. Korintherbriefes geschilderten Leiden des Apostels auf: Er ist Diener Christi «in Todesgefahren», «auf Reisen», in «Gefahren durch Flüsse», «in Gefahren durch Räuber», in «Gefahren unter falschen Brüdern», «in Gefahren vom eigenen Volk», in «Gefahren von Heiden» (für Seuse wohl die feindliche Welt jenseits der Klostermauern). Wie Paulus kennt der Diener die Mühsal durchwachter Nächte, Hunger und Durst, Fasten, Kälte und Blöße, dazu die Sorge um die Gemeinde der Gottesfreunde, das Mitleiden mit den Schwachen, das Erleiden von Ärgernis [4].

Wenn wir uns nach diesem gerafften Überblick erinnern, daß der Diener in jenem entscheidenden Zeitpunkt zu Beginn der neuen Erfahrungen «uf sînes nehsten heilsamen behulfenheit» gewiesen worden war, taucht die Frage auf, ob denn der Sinnzusammenhang gewahrt sei; ließ dieser Auftrag nicht *hilfreiche Taten*, etwa im Sinne der Abenteuer Erecs und Iweins erwarten? Indessen akzentuiert der Bericht nicht das Tun, sondern Passio und Compassio. Es wird deutlich, daß die Nächstenliebe hier vor allem unter dem Aspekt der Loslösung von sich selbst relevant wird.

Die letzten Kapitel des ersten Teils der Vita bestätigen diese Beobachtungen und bringen die ausdrückliche Deutung. In der für die didaktische Absicht geeigneten Dialogform enthält das 29. Kapitel eine Abrechnung mit Gott. Die zentrale Forderung wird wiederholt: «Du můst

[1] Als Beispiele wunderbarer Macht über das Element Wasser erwähnt H. GÜNTER, a. a. O. S. 166 ff. Felix von Nola, der den Flüssen befiehlt, Hilarion, der dem Meer befiehlt, ferner Dialogi III, c. 9. 10. 19. Cf. auch CAESARIUS VON HEISTERBACH, Liber Miraculorum III, a. a. O. S. 166, «De peregrinus in aquis submersis, de quibus submersis virgo Maria unum vivum obtinuit.»

[2] A. a. O. S. 147 f.

[3] S. o. S. 275.

[4] 2 Cor. 11, 23–29.

dir selb als gar under gan» [1]. Ein Hinweis auf die den Wölfen preisgegebenen Schafe nimmt das Leitmotiv des 21. Psalms wieder auf:

> Sih, dis ist der alte volkomen weg, den der lieb Cristus lert sin junger, do er sprach: «lůgent, ich send ù als dù scheflù under die wolfe» (86, 1 ff.).

Die äußerste *Erfahrung des Preisgegebenseins im Tod* steht noch bevor. Will die Vita bildnisgebend den Weg des Menschen bis zum Eingang in die «bloße Wahrheit» (Prolog) weisen, so muß in der exemplarischen Figur des Dieners auch diese Erfahrung enthalten sein. In diesem Sinn haben wir das 30. Kapitel «Wie er von lidenne eins males kam uf den tod» als normgebend für das Sterben zu lesen. Die Frage nach der psychologischen und physiologischen Wahrscheinlichkeit darf demnach in den Hintergrund treten.

Der Vers «Deus, Deus meus, respice in me» aus dem 21. Psalm geht dem «Erlebnis» als Verdichtung der Todesahnung voraus. Mit dem Hinweis, diesen Psalm habe der sterbende Christus in seiner Verlassenheit am Kreuz gesprochen, ist von Anfang an der Bezug zum Sterben des Herrn vorgegeben [2]. Ferner entnehmen wir dem deutschen Zusatz, daß der Tod hier als Erfahrung äußerster Verlassenheit dargestellt werden soll. Im *Tod als Inbegriff der Kraftlosigkeit* gipfeln die Leidenserfahrungen des Dieners: «do hindergie in ein kraftlosi, daz in duchte, daz im von amaht wölti gebresten und daz er iez můsti aller ding vergan» [3]. Nun erst erfüllt sich die Forderung «Du můst dir selb als gar under gan» [4], denn in der völligen Preisgabe seiner selbst liegt die Möglichkeit zur totalen Hingabe: «Sines geistes gegenwurf, under dannen do er also vergangen lag, waz nit anders denn got und gotheit, war und warheit na ewiger inswebender einikeit ... Nu nim ich einen lidigen abker von allen creaturen, und ker mich hin zů der blossen gotheit in den ersten ursprung der ewigen selikeit!» [5]

Auf diese äußerste Erprobung folgt im 31. Kapitel die lehrmäßige Auswertung der Leidenserfahrung. Sie wird als participatio mystica am

[1] Deutsche Schriften, 85, 30.
[2] Deutsche Schriften, S. 87, 6: «Den salmen sprach der ellend Cristus, do er an dem galgen des crůzes in sinen nôten von dem himelschen vater und von menlich gelassen was.»
[3] Deutsche Schriften, S. 87, 19 f.
[4] Deutsche Schriften, S. 85, 30.
[5] Deutsche Schriften, S. 88, 10. S. 89, 26.

Leiden Christi dargestellt, durch dessen Kraft alles zum ewigen Lob des Vaters gereicht [1]. Als Bild für die Nachfolge dient die ritterliche Gefolgschaft:

> Hier umbe wir, dez keiserlichen herren frumen riter, erzagen nit, wir, des wirdigen vorgengers edlen nachvolger, gehaben ùns wol und liden nit ungern (91, 34–92, 1).

Das Dienst-Lohn-Verhältnis überhöht der zentrale Gedanke der Militia christiana als Communio im Leiden, die zur Christusförmigkeit führt: «Mich dunket eins in der warheit: ob joch got glichen lon wôlti geben den lidenden und den nit lidenden nah disem lebene, gewerlich, wir sôltin dennoch den lidenden teil uf nemen allein durch der glichheit willen, wan lieb glichet und hùldet sich liebe, wa es kan ald mag» (92, 3–7).

Wenn im folgenden die Gemeinde der Leidenden mit dem Bild eines weiten Ringes, in dessen Mitte Christus Platz nimmt, zur Darstellung gelangt, denken wir unwillkürlich an die Vorbereitungen zu einem Turnier, wo sich die «frumen riter» um ihren «keiserlichen herrn» scharen. Doch sogleich zerfließen die Konturen und machen den hier auffallend unanschaulichen Vorstellungen vom Lebensbrunnen Platz:

> «... und sezzen dich, zarter truter unschuldiger bûle, enmiten under uns in den ring dero selben lidenden menschen, und zerspreiten ùnser turstigen adren wit uf ginende von grosser begirde gen dir, usklinglender, gnadenricher brunne ... (92, 16–19).

Nun, da der Mensch seiner selbst entbildet und aus Selbstverhaftung gelöst ist, wird er zur Christusförmigkeit befähigt: «... in diner gewaltigen vermùgentheit wirt ellù unglichheit abgeleit» (92, 27).

Wir haben in den auf die Berufung zur Ritterschaft folgenden Ereignissen eine Illustration zu 2 Kor. 4, 10 erkannt: «Allzeit tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leib umher». Das Leiden bleibt jedoch in der paulinischen Theologie nicht Selbstzweck, sondern bereitet die Offenbarung der Herrlichkeit vor: «... damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde.» Zu diesem Höhepunkt strebt die Darstellung der Vita im 32. Kapitel und schließt damit den ersten Teil [2].

[1] Deutsche Schriften, S. 90, 17; 91, 21.

[2] Ch. Pleuser verharmlost die Bedeutung der Schlußkapitel, wenn sie dazu bemerkt: «Die drei folgenden Kapitel [30. 31. 32.] sind nur noch Ausklang des ersten Teils der Vita,» a. a. O. S. 155.

4. *Der fröhliche Ostertag*

Die Worte «an dem frôlichen ostertag»[1] intonieren die festliche Gestimmtheit im letzten Kapitel des ersten Teils der Vita. Ausdrücke der Freude und des inneren Friedens wie «frôlich»[2], «ergezzunge»[3], «frid»[4], «frôd»[5], «frid und frôd»[6], «got und frid»[7], «wùnne und frôd»[8] bestimmen den Wortschatz. Es scheint mir wesentlich für das Verständnis dieses Kapitels, daß der Gehalt des Ausdrucks «ostertag» vorerst genau bestimmt wird. Dabei können wir uns auf die Studie von Werner Fechter stützen[9], deren Ergebnisse, wonach das Wort in *Minnesang* und *Epik* verschiedenen Gehalt hatte, für unsern Zusammenhang sehr aufschlußreich sind.

In die Nähe der kühnen Aussage Reinmars[10], die Herrin sei sein Auferstehungstag, mit dem ein neues Dasein anhebt, ist Seuses Formulierung S. 27, 1 zu rücken, wo er die Ewige Weisheit als seinen Ostertag preist. Die Metapher, «die weder einen Zeitpunkt noch eine Handlung oder eine Eigenschaft, sondern eine Person als Ganzheit in ihrer Bedeutung für den Sprechenden»[11] meint, ist offensichtlich dem *Minnesang* entlehnt. Seuse schließt den Kreis, indem er sie wieder in die religiöse Sphäre zurückführt[12].

In der *Epik* dagegen wird die Metapher eher auf einen Zeitpunkt bezogen. In Hartmanns «Iwein» markiert sie eine «einmalige, entscheidende Wende»[13]. Die Zeitspanne leidvoller Prüfung, gewissermaßen die Fastenzeit, ist für Iwein zu Ende gegangen. Nach Reue, Schuldbekenntnis und gutem Vorsatz hat er von Laudine Vergebung erlangt. Seine Freuden sind vom Grab auferstanden: «ditz ist diu stunde, / die ich wol iemer heizen mac / mîner vreuden ôstertac» (8118–20). In ähnlichem Sinnzusammen-

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 4.
[2] 93, 13. 26. 28.
[3] S. 93, 6.
[4] S. 93, 17; 95, 3.
[5] S. 94, 27.
[6] S. 94, 30; 95, 32.
[7] S. 95, 22.
[8] S. 94, 3.
[9] W. Fechter, Ostern als Metapher in mittelhochdeutschen Dichtungen. PBB 85, 1963.
[10] «Si ist mîn ôsterlîcher tac» MF 170, 19.
[11] W. Fechter, a. a. O. S. 293.
[12] W. Fechter, a. a. O. S. 295.
[13] W. Fechter, a. a. O. S. 291.

hang steht das Wort auch im 32. Kapitel der Vita. Hier wie im «Iwein» ist der Bezug zum Ablauf des Kirchenjahres greifbar, wo ebenfalls auf die Leidenszeit die österliche Zeit als Inbegriff einer Zeit der Freude folgt.

In der zeitlichen Bestimmung zu Beginn des Kapitels haben wir also nicht eine Datierung in unserm Sinn zu sehen, sondern die Andeutung eines heilsgeschichtlichen Faktums, das den Rahmen für die persönliche Erfahrung vorgibt. Dasselbe beobachteten wir bereits im Zusammenhang mit dem Agnes- und Margarethentag [1], wo das Datum ebenfalls nicht der Orientierung im zeitlichen Vorher und Nachher diente, sondern den überzeitlichen Bezug zu heiligen Figuren herstellte. Die folgenden Ausführungen werden noch verdeutlichen, weshalb die Vita wohl bestimmte Tage nennt, auf Jahreszahlen jedoch keinen Wert legt [2].

Ein Unterschied zwischen der zitierten Stelle im «Iwein» und der Vita ist allerdings nicht zu übersehen. Hartmann braucht den Ausdruck «ostertag» als Metapher für die vollendete Freude, die auf den Durchgang durch das Leiden folgt; die Vita dagegen will den wesenhaften Nachvollzug und die endlich erreichte Einheit mit Christus darstellen. «Ostertag» umschreibt hier nicht nur die seelische Verfaßtheit des Dieners, sondern meint gleichzeitig eine mystische Wirklichkeit.

Zu Beginn des Kapitels begehrt der Diener von Gott zu wissen, «waz ergezzunge dù menschen in diser zit von got sôltin enpfahen, dù dur in menigvalteklich hetin geliten» (93, 6). Wir halten sogleich fest, daß hier nicht nach dem *ewigen* Lohn gefragt wird, sondern nach der Tröstung «in diser *zit*». Im dreifachen Wechsel zwischen «tristitia» und «gaudium», zwischen Erprobung und Tröstung in den «Moralia» Gregors des Großen [3] wäre nun die zweite Phase abgeschlossen, die im 19. Kapitel mit dem Eintritt in die Schule der Gelassenheit begonnen hat. Sie ist nun durchlaufen; denn in der Antwort, die der Diener von Gott her vernimmt, wird er erstmals zu den gelassenen Menschen gezählt. Gerade hier ist die Diskretion der Vita zu beachten, die jede Verherrlichung der Person des Dieners umgeht, indem sie nun von allen leidenden, gelassenen Menschen überhaupt spricht. Ferner stellt sich der Diener nicht als direkt in der zweiten Person Angesprochener dar, sondern an ihn richtet sich exemplarisch die Botschaft, die allen gilt und wohl absichtlich distanzierend von der zweiten in die dritte Person übergeht: «Frôwent *ùch* wol gemûteklich,

[1] S. o. S. 304.
[2] S. u. S. 316.
[3] S. o. S. 273.

ellù lidendù gelassnù menschen, wan *ire* gedultekeit sol herlich gelopt werden; ... *Sù* sind mit mir erstorben, *sù* son och mit mir frôlich erstan» [1].

Hier zitiert die Vita den zentralen paulinischen Gedanken des Sterbens und Auferstehens in Christus, wobei sie sich eng an Römer 6, 8 anlehnt: «Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo.» Wenn wir nun den ersten Teil der Vita als Ganzes überblicken, lassen sich deutlich zwei Phasen dieses «Sterbens» unterscheiden: eine erste vor der Berufung zur Militia, die sich als äußere Nachahmung des leidenden Christus in blutigen Kasteiungen verstand, und die vergeistigte Imitatio in der «Abenteuerreihe», die auf die Berufung folgte. Hier erwies sich das Sterben als Hingabe des Eigenwillens. Das 32. Kapitel spricht an anderer Stelle von der «Entgangenheit seiner selbst» [2] und von der «Verlorenheit des eigenen Willens» [3]. Nachdem er so immer und überall das Leiden Jesu an seinem Leib getragen hat, wird nun nach 2 Cor. 4, 10 auch das Leben Jesu an seinem Leib offenbar. Wir haben bereits erwähnt, daß Gal. 2, 20 (Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus) die meistzitierte Schriftstelle in den Werken Seuses ist. Durch alles Rankenwerk hindurch erweist sich nun dieses Wort als eigentlicher Zielpunkt des Bildungsweges in der Vita, ja geradezu als Prinzip ihrer inneren Einheit. Die für das späte Mittelalter typische Verengung auf die Askese hin ist hier nicht zu übersehen.

Österlicher Verherrlichung, die aber jeder Selbstverherrlichung konträr ist, wird der Mensch schon in dieser Zeit entgegengeführt. Diese für den noch folgenden zweiten Teil wesentliche Einsicht formuliert L. Boros, von den Paulus-Briefen ausgehend, folgendermaßen:

> Ein unfaßbares Ereignis: Der Mensch, der zweifelnde, innerlich zerrissene, unruhige und in sich unsichere, wird von der Herrlichkeit umstrahlt und wird ein Christus für seine Mitmenschen, Ebenbild Christi. «Wir bieten durch offene Verkündigung der Wahrheit uns selbst vor Gottes Angesicht dem Gewissensurteil eines jeden Menschen dar» (2 Cor. 4, 2–3). Denn: «Nicht uns selbst verkünden wir ja, sondern Christus Jesus als den Herrn ..., auf dessen Antlitz die Herrlichkeit Gottes leuchtend wurde» (4, 5–6). Dies aber immer im Bewußtsein: «Diesen Schatz tragen wir freilich in irdenen Gefäßen.» Woraus sich ergibt: auch der Über-

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 8–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 94, 27.
[3] Deutsche Schriften, S. 95, 4. Cf. auch 340, 27, wo von der Gelassenheit als Lösung von «eigenschaf» die Rede ist und 336, 10–25, wo sie als Entwerden und Versinken in den Willen Gottes umschrieben wird.

schwang unserer Kraft ist Gottes eigen und kommt nicht von uns. «Allenthalben bedrängt, sind wir doch nicht erdrückt; ratlos, doch nicht mutlos; verfolgt, doch nicht verlassen; niedergeworfen, doch nicht verloren» (4, 7–10). In einem bedrängten, ratlosen, verfolgten und niedergeworfenen Menschen bricht der Überschwang des Wahrheitsleuchtens durch [1].

Auch nach E. Gilson betrachtet die Geistigkeit des Mittelalters die höchste Vollkommenheit dann als erreicht, «quand l'homme n'est plus que le sujet porteur de l'image de Dieu» [2].

Drei unschätzbare Gaben sind der Lohn des Menschen, der mit Christus gestorben und mit ihm neu erstanden ist: Wunsches Gewalt [3], göttlicher Friede und mystische Liebeseinung [4]. Ihre Bedeutung wird nun im weiteren Verlauf des 32. Kapitels entfaltet, wobei sich die Dreiheit als unteilbare Trinitas erweist. Die Bitte des Dieners, die Ewige Wahrheit möchte ihn tiefer in dieses Geheimnis einführen, soweit es in Worten überhaupt zu fassen sei, leitet zu einer längeren theologischen Erklärung über, die der Ewigen Wahrheit in den Mund gelegt wird. Wir erkennen darin eine Sinndeutung und gleichzeitig den krönenden Abschluß des vom Diener durchlaufenen Weges.

Knotenpunkt ist der Begriff der Gelassenheit, der nach rückwärts als totaler Verzicht («entsinkene im selben und allen dingen») [5] und nach vorwärts als Versinken in Gott («dero sin und můt sind als gar vergangen in got») [6] nochmals umschrieben wird. Als Folge davon erleben die gelassenen Menschen alles mit dem «Bewußtsein» Gottes: Sie sind «als gar vergangen in got, daz sù neiswi umb sich selber nùt wùssen, denn sich und ellù ding ze nemene in ire ersten ursprunge» [7]. Diese Einheit mit Gott ist eine Einheit des Willens: «Und dar umbe hein sù als großen lust und wolgevallen in einem ieklichen dinge, daz got tůt, als ob sin got lidig und můssig stande und es inen na ire sinne hab geben us ze wùrken» [8]. Aus der Identität ihres eigenen Willens mit dem Willen Gottes empfinden sie alles, was auf den Willen Gottes hin geschieht, als Auswirkung ihres

[1] L. Boros, Betrachtung über die Wahrhaftigkeit. – Orientierung, 31. Januar 1966.
[2] E. Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale. – Paris, 1948². S. 283.
[3] Cf. die Anm. K. Bihlmeyers: wunsches gewalt (optio bonorum) = Vermögen alles Heil und Segen zu schaffen.
[4] Deutsche Schriften, S. 93, 14–20.
[5] Deutsche Schriften, S. 94, 11.
[6] Deutsche Schriften, S. 94, 11 f.
[7] Deutsche Schriften, S. 94, 13 f.
[8] Deutsche Schriften, S. 94, 14.

eigenen Wollens. Sie stehen über äußerem Ungemach, das sie wohl noch empfinden, doch ist ihre Freude dauernd und vollkommen, weil sie durch die Lösung ihrer Selbstverhaftung, «von ire selbs entgangenheit» [1], in das göttliche Wesen aufgenommen sind, in dem es weder Leid noch Betrübnis, sondern nur Frieden und Freude gibt [2].

Ganz im Sinne der bernhardinischen Mystik wird hier die Einung als «unum consentibile» verstanden [3]. Die Sünde ist demnach nichts anderes als ein Mangel an Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und Mangel an «verlornheit des eigen willen» [4]. Wir dürfen den Passus 94, 10–95, 12 als eine Umschreibung der christlichen Freiheit deuten, die paradoxerweise nur jenem zuteil wird, der zuvor auf den Eigenwillen verzichtet hat. Wunsches Gewalt und Besitz des inneren Friedens, die erste und die zweite der Gaben, werden in diesen Erläuterungen nicht getrennt. Vielmehr geht aus dem Zusammenhang hervor, daß der Besitz göttlichen Friedens ebenso wie «wunsches gewalt» eine Folge des Durchbruchs ist, der in der Hingabe des Eigenwillens vollzogen wurde.

Wenn die Gabe des Friedens ein Wesensmerkmal der Vollendung ist, haben wir nach ihrer Funktion in der Struktur der Vita zu fragen. Ein Vergleich mit den «Confessiones» drängt sich auf: «... denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir» [5]. Auffallend ist die Parallele in der Einleitung der Vita, wo der junge Mönch als ungesammelter Mensch erscheint, der die Zielrichtung seines Lebens noch nicht erkannt hat:

> Hier inne waz er doch von got neiswi bewaret, daz er ein ungenůgde in im vand, wa er sich hin kerte zů den dingen, dù ime begirlich waren, und duht in als es weri neiswaz anders, daz sin wildez herz friden sôlte, und was im we in siner unrůwigen wise. Er hate alle zit ein widerbissen und konde doch im selb nit gehelfen, unz daz in der milte got dur von entledgot mit einem geswinden kere [6].

Unruhe und Ungenügen stehen auch hier am Ausgangspunkt des Weges. Sie sind nicht Gegenpole des Friedens, sondern notwendiger Motor der Bewegung auf das Ziel hin. Diesen Sachverhalt stellt E. Gilson dar, wenn er die Zielrichtung der Liebe wie folgt umschreibt: «... le fait sur lequel

[1] Deutsche Schriften, S. 94, 27.
[2] Deutsche Schriften, S. 94, 25–30.
[3] Cf. J. Bernhart, a. a. O. S. 38.
[4] Deutsche Schriften, S. 94, 30–95, 4.
[5] Confessiones, 1. Buch, 1. Kapitel.
[6] Deutsche Schriften, S. 8, 8–14.

repose toute conception chrétienne de l'amour, c'est que tout plaisir humain est désirable, mais qu'aucun ne suffit» [1].

Während nach E. Gilson die epikurische und stoische Askese rein negativ den Verzicht verlangte, ohne einen Ausgleich anzubieten, ist die christliche Askese positiv: «Au lieu de mutiler le désir en niant son objet, elle comble le désir en lui en révélant le sens» [2]. Wenn nichts von dem, was dem Menschen gegeben ist, seinen Wünschen genügen kann, liegt der Grund darin, daß sein Streben die Welt übersteigt. Es bleibt nur die Wahl, sich mit Gütern zu begnügen, die ihn unbefriedigt lassen, oder aber auf diesen Wunsch selbst zu verzichten. «Mais pour compenser ce renoncement», die Vita nennt es Gelassenheit, «qu'allons-nous donner à l'homme? Tout. Et c'est pourquoi les étapes du renoncement médiéval sont autant de conquêtes, les démarches victorieuses d'un désir qui lâche l'ombre pour la proie» [3].

Wenn wir nun mit geschärftem Blick die Vita auf das Thema des Strebens nach Frieden hin ansehen, bestätigt sich die Annahme, der Friede sei ein Wesensmerkmal der Vollendung, die nur der gelassene Mensch erreicht. Negativer Beweis dafür ist die große Unruhe, welche den Diener ergriff, als ihn die selbstgewählten Übungen mit ihrer starken Betonung der eigenen Leistung nicht aus seiner Selbstverhaftung zu befreien vermochten. Ich habe diese Phase, welche die Berufung zur Ritterschaft vorbereitet, oben Seite 262 darzustellen versucht. Sehr deutlich geht aus der dort zitierten Stelle aus dem Büchlein der Wahrheit hervor, daß die Unruhe nicht als Gegenkraft des Friedens zu deuten ist, sondern als jenes Prinzip, das den Menschen zum Eigentlichen treibt. Das BdW spricht vom 'Getriebenwerden zu sich selbst', was wir in diesem Zusammenhang wohl als 'Getriebenwerden zum Wesentlichen' verstehen dürfen, weil daraus die Einsicht resultiert, daß nur Gelassenheit den Menschen zur letzten Wahrheitserkenntnis befähige. Ausdrücklich formuliert das 19. Kapitel der Vita, es gelte, die höchste Kunst der Gelassenheit zu lernen, «dù dich in gôtlichen frid sol sezzen» [4]. Wir erkennen nun eine eigentliche Kompositionsklammer, deren erster Bogen vom Anfang bis zur Mitte reicht, während ein zweiter Bogen die Mitte mit dem Schluß des ersten Teils der Vita verbindet, wo sich die eben zitierte Verheißung im Glück des Ostertages erfüllt. Nun löst sich die Anspannung, nun fällt

[1] E. Gilson, a. a. O. S. 267.
[2] E. Gilson, a. a. O. S. 268.
[3] E. Gilson, a. a. O. S. 268.
[4] Deutsche Schriften, S. 53, 15.

die Conditio der Unruhe, «bis daß es seine Ruhe hat in Dir», weg. Sehr eindrücklich macht der Bericht dies greifbar im Lachen des Dieners, das aus seinem Innersten hervorzubrechen scheint: «... do sprang er uf und ward inneklich lachende, daz es in der kapell, da er inne waz, lute erhal» [1]. Hier wird die innere Beruhigung dessen, der sich am Ziel weiß, physisch sichtbar. Es spricht für die innere Wahrheit der Vita, daß sie an dieser Stelle diese bedeutsame Einzelheit erwähnt. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang, daß der Diener vor der Berufung zur Ritterschaft eine falsch verstandene Ruhe für sich vorwegnehmen wollte, eine Ruhe, die sein Eigenwillen diktierte, und die ihm von Gott abgesprochen wurde [2]. Diese Haltung ist nun überwunden, der Diener hat sich in das Maß eingefügt, das ihm von Gott her gesetzt ist.

Bedeutsam sind hier wie bei der Berufung zur Ritterschaft genaue räumliche Angaben eingeflochten. Galt es dort, ihn aus dem vertrauten Gemach hinauszuweisen, so ist der Diener nun aus der Fremde heimgekehrt zu echtem Bei-Sich-Sein im Kloster.

Im ganzen Bericht über den Ostertag des Dieners geht es letztlich um die Darstellung des Zustandes erreichten Friedens, oder bildhafter, des «himelriches». War in der Einleitung des Kapitels noch vom langen Warten der unruhigen Herzen die Rede [3], so schrumpft am Ende die zeitliche Perspektive in nichts zusammen; das Leben erscheint nur noch als teilweise vorweggenommene Seligkeit:

> Ich wil geswigen alles dez liehtrichen trostes und himelschen lustes, mit den got verborgenlich sin lidenden frùnde dik uf enthaltet. Disù menschen sind neiswi reht als in dem himelrich; waz in geschiht ald nùt geschiht, waz got tůt in allen sinen creaturen oder nùt tůt, daz kumt in alles zů dem besten. Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kan, sins lidens in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und frôd in allen dingen, und na dem tod folget im daz ewig leben [4].

Hier wird der gelebte Augenblick völlig transparent auf das «himelrich» hin. Wie aber haben wir diesen Begriff zu umschreiben? Es ist aufschlußreich, sich an die Häufung des Wortes «himel» in der Berufungsvision am

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 27.
[2] S. o. S. 292 f.
[3] «Und wan langes beiten unrůwigen herzen we tůt, so sol fùr dis gegenwùrtiges stùndli eins einigen ogenblikes lang dis liep nit gesparet werden, denn nu an vahen und es eweklich niessen, als verr es denn die tôdemlich menscheit nach eins ieklichen gelegenheit minr und me mag erliden. Deutsche Schriften, S. 93, 21–25.
[4] Deutsche Schriften, S. 95, 28.

Agnestag zu erinnern [1]. Was dort als Verheißung für Augenblicke aufleuchtete, wird nun am Schluß des ersten Teils der Vita als Zustand der Erfüllung geschildert, auch dies ein Beleg für die sorgfältige und bewußte Komposition. Bezüglich des theologischen Gehaltes kommt uns der Schluß des 2. Teils der Vita ergänzend zu Hilfe, der in konzentrierter Form den mystischen Weg darstellt [2]. Wohl die wichtigste Illustration der Vita (Abb. 11 bei K. Bihlmeyer) ist deutend beigegeben. Dem Kommentar entnehmen wir den Hinweis, der für das Verständnis der Struktur der Vita grundlegend ist: «Das ganze figurenreiche Bild ... veranschaulicht ... den Werdegang der Mystik im einzelnen Individuum; der Weg ist durch eine kräftige rote Linie, welche die Figuren verbindet und jeweils in der Gegend des Herzens in ein Ringlein (der Seelengrund, vgl. 192, 4 f.) einmündet, bezeichnet» [3]. Dieses rote Ringlein entspricht dem «bilde gotes in den vernùnftigen gemůte, daz och ewig ist. Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betùtet die ewigen gotheit, flùssent us nah bildricher glichnùst kleinù ringlù, dù och bezeichen mugen den hohen adel ire vernùnftekeit» [4].

Die Illustration verdeutlicht einen wesentlichen Aspekt des Bildungsbegriffes, der die Eigenart der Vita prägt: Hier wird nicht in erster Linie eine kontinuierliche Entwicklung auf ein Ziel hin dargestellt, sondern der Durchbruch zu einer Wirklichkeit, die der Mensch von Anfang an in sich trägt, in der Illustration bildhaft mit den roten Kreisen angedeutet. Weil das Hauptereignis im Durchbruch zu dem besteht, was vor aller Erfahrung bereits existiert, hat die Vita wenig Interesse an der Darstellung einer zeitlichen Kontinuität und verknüpft das Ganze nicht kausal zu seelischen Zusammenhängen. Der Augenblick ist insofern von Belang, als der Mensch sich in ihm auf den Durchbruch vorbereitet oder sich dieser Durchbruch ereignet. Als «himelreich» haben wir demnach nicht ein Jenseits nach dem Tod zu fassen, sondern dieses Vergangensein in Gott als Ziel des mystischen Weges, das in jedem Augenblick erreicht ist, «da der mensch mit einem ufgebene sines frien willens sich got lasset» [5].

Im Nacheinander der Zeitlichkeit aber können diese Willensakte stets widerrufen werden:

[1] S. o. S. 304.
[2] Deutsche Schriften, S. 190, 2–194, 9.
[3] Deutsche Schriften, S. 54*.
[4] Deutsche Schriften, S. 192, 2–5.
[5] Deutsche Schriften, S. 161, 1. Zur Bedeutung des mystischen Weges cf. A. Winkelhofer, a. a. O. S. 229–231.

> Und disù vergangenheit mag nit wol ganz bliben, die wil lib und sel bi einander sind; wan so der mensch sich selb iez hat gelassen und wenet sin vergangen in gote nah des sinsheit, sich selber niemer her wider ze nemene, geswind in einem ogenblik so ist er und sin schalk her wider komen uf sich selben, und ist der selb, der er och vor waz, und hat sich aber und aber ze lassen [1].

Das Bild einer Perlenschnur drängt sich auf: Jede Perle wäre ein auf den ewigen Augenblick bezogener Akt in einem zeitlichen Augenblick. In solcher Reihung hat die Vita die Übungen des anfangenden und die Leiden des zunehmenden Menschen dargestellt. Die beiden entscheidenden Einschnitte in der *Berufungsvision am Anfang*, in welcher der «himelsmak» der erstmals aufblitzenden Erfahrung der eigentlichen Wirklichkeit den ersten «ker» bewirkt, und der *Berufung zur Ritterschaft* markieren die Stufen einer Ordnung, nach der sich der «widerfluß des geistes» in seinen Ursprung zu vollziehen hat.

Wenn der Stufenbau der Vita auf diesen Durchbruch in das Ewige und Eigentliche hin angelegt ist, muß die Zeitlichkeit als Fremde erscheinen. Wir haben bereits bei Gregor dem Großen den Zusammenhang zwischen den Militia/Tentatio-Vorstellungen und der Vorläufigkeit des Irdischen festgehalten, wonach das Leben nur Phase, Durchgang zur Heimat ist [2]. Terra aliena, Exil und «ellende» nennt sie das Mittelalter. Hier ist ein entscheidender Unterschied zwischen dem Job-Kommentar Gregors und der Haltung des Mystikers nicht zu übersehen: Die «Moralia» verstehen die Spannung auf das Ende hin vor allem bezüglich des leiblichen Todes. Die Vita setzt anstelle des leiblichen Todes den Durchbruch zur Gelassenheit als mystisches Sterben in Christus, das im Absterben des Eigenwillens das leibliche Sterben vorwegnimmt.

D. DES DIENERS GEISTLICHE TOCHTER

Je länger wir über dem ersten Teil der Vita verweilten und uns darin vertieften, desto deutlicher trat ihre Struktur zutage, die – genau dem Prolog der Vita entsprechend –, die Figur des Dieners auf der Stufe des anfangenden, zunehmenden und vollendeten Menschen zeigt. Wir treten deshalb an den zweiten Teil der Vita mit der Frage heran, was denn hier überhaupt noch zu sagen übrigbleibe.

[1] Deutsche Schriften, S. 161, 4–10.
[2] S. o. S. 270 ff.