

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:	Holenstein-Hasler, Anne-Marie
Kapitel:	III: Militia Christiana als Weg zur Gelassenheit in der Vita
Autor:	[s.n.]
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: 22.02.2026

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

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 überdeckt¹. Selbst wenn Seuse von den Ausläufern der Kreuzzugsidée 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 Tannhäuser Kreuzliedern und Sprüchen ist der Weg frei zur reinen Didaxe und zum Morale. Er öffnet sich im dichterischen Werk des Strickers².

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, dominiere³.

¹ Cf. auch F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, Kreuzzugsidée, 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 Lehnswesens, 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 sei¹, wobei wir entsprechend seiner Situation von vornehmerein mit Mischformen zu rechnen haben. Vor-erst 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 verbunden². 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 auszuhalten ...³.

Neue Vorstellungen verbinden sich mit den herkömmlichen Motiven, wenn Seuse etwa das Nacherleben der Passion als Knappendienst auf-faßt ...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 dürfen⁷.

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 Entheroisiierung» 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 mußten². 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 tecum consiste; quia non decet famulum deliciari, ubi viderit dominum suum tam strenue 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 medium aciem inimicorum transseas, ..., te ipsum 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 mortificationem sensualitatis racioni contrariantis, et inpetum multarum tribulacionem te dilectioni mee disponencium angustiabitur, et quodammodo sudore sanguineo perfundetur ...

Horol. 122, 26–29

Non tantum solent homines mundani terreno militi strenue 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 perfectionis 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 wetündem 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 abgeschlossen¹. Der Diener tastet nach der neuen Lebensform, was das

¹ Do der diener sôlich übig leben nach dem ussern menschen, als da vor enteil stat geschriben, hat gefüret von sinem ahtzehenden jare unz uf sin vierzagst jar, und ellù sin natur verwüstet was, daz nüt me dur hinder waz, denn sterben ald aber von derley übunge lassen, do ließ er dur von, und ward ime von got gezöget, 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 Entwicklungs geschichte – der Diener ist ja im 19. Kapitel ausführlich über das Wesen der Gelassenheit² 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 vermessan 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 Lexer³ Ruhe, Wohlbehagen, Bequemlichkeit, Annehmlichkeit und Pflege ausdrückt. Nach Trübner⁴ erscheint «gemach» des öfters in Verbindung mit Ruhe und Frieden und steht in Gegensatz zu allem, was diese stört. Es kann sogar für den Himmels fried 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, Ruhe⁵.

dù strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein güter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er müsti noch fürbaz gedrungen werden in einer anderley wise, sölti im ienier reht bescheiden.

¹ Deutsche Schriften, S. 54, 32.

² Deutsche Schriften, S. 54, 1–8.

³ M. LEXER, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. – Stuttgart, 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 für ein müssig und ein fries leben han, und wil mir wol lassen sin. Ich wil minen turst mit win und mit wasser wol büzen, ich wil ungebunden uf minem strosak schlafen, des ich dik mit jamer han begert, daz mir daz gemach vor minem tod von got wurdì. Ich han mich selber gnù lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan für gerüwe»¹.

In dieser Verfaßtheit nun wird er in einer «Entsunkenheit» zum Ritterdienst berufen und assoziiert mit dem Stichwort «ritterschaft» höfische Bilder des Wohlbehagens: «Ich pflege hinnan für 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 wurden³.

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 war⁴.

Eine ähnliche Beobachtung machte R. Senn⁵ bezüglich des Gesprächs mit dem Knappen im 44. Kapitel der Vita. Wird der «tumbe» Diener, wie ihn Christine Pleuser in diesem Zusammenhang nennt⁶, 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 sind¹. 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») durchtränkt¹.

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 bestehen².

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 ergänzt³. 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 Ausharrens⁴. Dieselbe Auffassung läßt sich in der monastischen Tradition belegen⁵.

Unmotiviert erscheint in der Illustration der Gürtel. Gerade er aber ist in der Armatura-Allegorese (nach Eph. 6, 14) ein oft zitiertes Komponens monastischer Askese⁶. Merkwürdigerweise hebt der Bericht der Vita die «riterschüh» 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 auf⁷. 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. BIHLMETERS, 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 Äußersten¹. Eine bedeutsame Rolle spielt in der typologischen Deutung die Dreizahl der Versuchungen Jobs; er wird dadurch Figura Christi, der ebenso vom Teufel dreimal versucht wurde². Drei künftige Leiden werden auch dem Diener genannt (Vita 57, 1–24), dreifach sind die im 21. Kapitel geschilderten seelischen Nöte.

Demütigung³, Verleumdung⁴ und Verlassenheit⁵ sind die über Job⁶ wie über den Diener verhängten Leiden. Diese Angleichung an das Vorbild Jobs ist per definitionem auch eine Angleichung an Christus, ein Christusförmig-Werden⁷. 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 «krüzwise» 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 krüzwise, und rüfte zü got mit schriendem herzen und mit hüwlender stimme und bat in, möht es sin, daz er in denne überhüöe dez großen jamers dur sin milten veterlichen güti; möhti es aber nüt sin, daz denn der himelsch wille seiner ewigen ordnung an ime volbraht wurde⁹.

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 einreicht¹⁰.

¹ Vita 56, 18: Du müst ze grunde in allen dingen gesüchet 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 übungen wurde du in den lüten gross erhaben, aber hie wirst du under geschlagen und müst ze nihtù werden.

⁴ Deutsche Schriften, S. 57, 12 ff.: und es wirt geschehende, daz an dien steten, da du sunderlich lieb und truw sühst, daz du da gross untruw 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 wclt sołt gelassen werden, und müst von fründen 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 mußten¹. 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 zu², der sich mit Vorliebe auf unkriegerische Heilige beruft, in denen der Untergang des Eigenwillens in äußerster Demut oder im Martyrium manifest wird³. 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 fründen 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 Clairvaux⁶ 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: «tü uf der celle venster, und lüg 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 lüget hin: do sah er einen hund, der lüf enmitten in dem krüzgang und trüg ein verschlissen füßtück umbe in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem füßtück; er warf es uf, er warf es nider, und zarte löcher 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. Naumann⁴ 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 Beherrschter fühlt, wie das etwa für die im «Erec» erwähnten Hunde selbstverständlich ist¹, sondern als den diesem andern Preisgegebenen: «Also sah er uf und ersufzet inneklich, und ward in ime gesprochen: 'reht also wirst du in diner brüder 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. Psalms 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 meam³.

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 täten». «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 setzten¹. Der Abstand Seuses von dieser Denkweise lässt sich anhand des Preisliedes Hildegards von Bingen auf die Kriegsschar der Apostel ermessen, das mit verwandten Bildern arbeitet². Näher steht ihm die Art, wie in «Taulers Bekehrung» das Motiv der streunenden Hunde behandelt wird: «Und als er es allermallest 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 nüt mag gesin, so gib dich dar in, und lüg eben, wie sich daz füsstück⁴ swigende übel lat handlen; daz tü 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 erreichen⁵.

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, 11–14¹ steht die Figur Jobs. Seinem Vorbild gemäß muß der Gottesfreund Demütigung, Verleumdung und Verlassenheit ertragen². 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 wird³.

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 ungeträubt positiven Einschätzung zu gelangen.

P. SCHÄUBLIN, Zur Sprache Jakob Boehmes. – Diss. Zürich, 1964. S. 187.

¹ Herzenfrôd han ich verlorn,
ze grossem leid bin ich geborn.
Min grossù clag die lit dar an,
daz ich müss sin ein armer man.

K. Bihlmeyer verweist auf Job Kap. 3 ff.

² Eigenwillen müß ich lan,
ich müß durch got gezomet gan.
Er hat mir nin er da hin,
menglichs füsstüch müß ich sin.
Die ühlen hund hant mich zerkretzet,
böse zungen hant mich geletzet

cf. Ps. 21, 14. 17. 21.

³ Schow die martrer unverdrossen,
die ir blüt durch got hant vergossen!
Ir frumen ritter, gehabent üch wol,
kein liden üch 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 Aventure 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 «aventüren», 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 «aventüren» und das vorläufige Ziel, zu dem sie am Schluß des 1. Teils der Vita hinführen, untersucht werden. Der Vergleich mit der *aventure* des höfischen Romans bleibt einem abschließenden Kapitel vorbehalten⁴.

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 getrieben
mit mengerley offenbarunge uf sines nehsten heil, daz er dem och gnûg

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.

sölti sin. Was im eblich grosses lidens vieli uf dis güt werk, daz waz ane zal und ane mass, wie menger sel och dur in gehülfen wurd¹.

«*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 behulffenheit*»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 her⁴ 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 «fröhlichen ostertag» endet⁵.

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 verluf sich, er enwüst nit war»⁶. Der Bruder erfährt vorerst das Fremdsein im seelischen Bereich, denn seine Freunde wenden sich beschämmt von ihm ab. In seiner Verlassenheit vergleicht er sich wiederum mit Job: «Do gedachte er an den armen Job und sprach: ‘nu müß mich der erbarmherzig got trösten, 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 müt 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», «süsser himelsmak», «himelscher smack» und «himelsche senung nach got» wiederzugeben versucht². 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 beichtete⁴.

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 wird⁵.

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 mächtvolle 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 äußere¹. «Owe, min got, wie hast du mich gelan!» verweist eindringlich auf das Urbild der Ohnmacht, den leidenden Christus am Kreuz².

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 hüt minen ellenden geist, und la dich erbarmen minen kleglichen tod, wan sù sind nahe bi mir, die mich wen töden!»³ K. Bihlmeyer verweist auf Psalm 21, 12, dessen Thematik wir bereits als verwandt mit dem Fußtuch-Erlebnis herausgestellt haben⁴. 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 hinwart dur üch 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 widerspricht¹. In diesem Sinne müßten wohl die Feststellungen Ch. Pleusers² 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 Schwäche* rühmen.» Wir erinnern uns nun der bereits oben gemachten Feststellung, der Ruhm der paulinischen Militia liege in der Schwachheit um Christi willen³. 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 Ärgernis⁴.

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 mußt

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 volkommen weg, den der lieb Cristus lert sin junger,
do er sprach: «lügen, 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 vorgegeben². 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 müsti aller ding vergan»³. Nun erst erfüllt sich die Forderung «Du müst 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 zü 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 crüzes in sinen nöten 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 gereicht¹. 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 wölti geben den lidenden und den nit lidenden nah disem lebene, gewerlich, wir söltin dennoch den lidenden teil uf nemen allein durch der glichkeit willen, wan lieb glichet und hüldet 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 büle, 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 vermügentheit wirt ellù unglichkeit 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 Teil².

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 fröhlichen ostertag»¹ intonieren die festliche Ge-
stimmtheit im letzten Kapitel des ersten Teils der Vita. Ausdrücke der
Freude und des inneren Friedens wie «frölich»², «ergezzunge»³, «frid»⁴,
«fröd»⁵, «frid und fröd»⁶, «got und frid»⁷, «wünne und fröd»⁸ bestimmen
den Wortschatz. Es scheint mir wesentlich für das Verständnis dieses
Kapitels, daß der Gehalt des Ausdrucks «ostertag» vorerst genau be-
stimmt wird. Dabei können wir uns auf die Studie von Werner Fechter
stützen⁹, deren Ergebnisse, wonach das Wort in *Minnesang* und *Epik*
verschiedenen Gehalt hatte, für unsern Zusammenhang sehr aufschluß-
reich sind.

In die Nähe der kühnen Aussage Reinmars¹⁰, die Herrin sei sein Auf-
erstehungstag, 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 zu-
rückführt¹².

In der *Epik* dagegen wird die Metapher eher auf einen Zeitpunkt be-
zogen. In Hartmanns «Iwein» markiert sie eine «einmalige, entscheidende
Wende»¹³. Die Zeitspanne leidvoller Prüfung, gewissermaßen die Fasten-
zeit, 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 ôsterlicher 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 Margarethentag¹, 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 legt².

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 begehrst der Diener von Gott zu wissen, «waz ergezzunge dù menschen in diser zit von got sóltin 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 Großen³ 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: «Fröwent ëch wol gemüteklich,

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 frölich 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 zerissene, 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 durch¹.

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 Gewalt³, göttlicher Friede und mystische Liebeseinung⁴. 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 müt 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 nüt wüssen, 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 tüt, als ob sin got lidig und müssig stande und es inen na ire sinne hab geben us ze würken»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. BIHLMETERS: 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 gibt².

Ganz im Sinne der bernardinischen Mystik wird hier die Einung als «unum consentibile» verstanden³. 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 ungenügde in im vand, wa er sich hin kerte zü den dingen, dù ime begirlich waren, und duht in als es weri neiswaz anders, daz sin wildez herz friden sölte, und was im we in siner unrüwigen 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 kere⁶.

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 götlichen 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 inneklisch 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 wurde². Diese Haltung ist nun überwunden, der Diener hat sich in das Maß eingefügt, das ihm von Gott 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 Rede³, 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 fründe dik uf enthaltet. Disù menschen sind neiswi reht als in dem himelrich; waz in geschiht ald nüt geschiht, waz got tüt in allen sinen creaturen oder nüt tüt, daz kumt in alles zü dem besten. Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kan, sins lidens in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und fröd in allen dingen, und na dem tod folget im daz ewig leben⁴.

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 unrüwigen herzen we tüt, so sol für dis gegenwärtiges stündli eins einigen ogenblikes lang dis liep nit gesparet werden, denn nu an vahen und es eweklich niessen, als verr es denn die tödemlich menscheit nach eins ieklichen gelegenheit minr und me mag erliden. Deutsche Schriften, S. 93, 21–25.

⁴ Deutsche Schriften, S. 95, 28.

Agnestag zu erinnern¹. 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 darstellt². 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 vernünftigen gemüte, daz och ewig ist. Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betütet die ewigen gotheit, flüssent us nah bildricher glichnüst kleinù ringlù, dü och bezeichen mugen den hohen adel ire vernünftekeit»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 selv 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 kommen uf sich selben, und ist der selb, der er och vor waz, und hat sich aber und aber ze lassen¹.

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 ist². 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.