

Geistliches und weltliches Rittertum

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **62 (1968)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

seine Lehre werden in beispielhafter Weise von seiner geistlichen Tochter befolgt ¹.

Die zweite These überzeugt unmittelbar. Gegen die erste spricht die Tatsache, daß der Weg des Dieners eindeutig im Mittelpunkt steht, während der Weg der Tochter nur in schematischer Abkürzung erscheint – was Ch. Pleuser auch bestätigt:

Bis zum 45. Kapitel *tritt Elsbet in den Hintergrund*, den Vordergrund bilden Seuses Trosterzählungen, die thematisch Seuses Werdegang wiederholen ... Hinter dem Vordergrund dieser Trostgeschichten, deren thematische Abfolge den *Weg Elsbets ahnen lassen*, geht Elsbet selbst ihren Weg zum christförmigen Leiden ².

Über den inneren Weg Elsbets ist die Autorin weitgehend auf Rückschlüsse angewiesen: «... Eine lange Zeit liegt zwischen dieser Äußerung Elsbets (98, 21–24) und der nächsten, von der wir erfahren (114, 9)» ³.

Diese schematische Abkürzung schließt jedoch auch meiner Ansicht nach nicht aus, daß Elsbet, wie Ch. Pleuser formuliert, «zum Prototyp der geistlichen Tochter» wird: «... an ihrem Lebensbeispiel wird gezeigt, wie die Nonnen die Lehre ihres geistlichen Vaters befolgen sollen» ⁴.

E. GEISTLICHES UND WELTLICHES RITTERTUM

Die Interpretation des Militia-Motivs mußte über das 21. Kapitel hinausgreifen, weil dieses mit den folgenden Kapiteln einen geschlossenen Sinnzusammenhang bildet. Ich habe auf die Reihe dieser kurzen Erzählungen ⁵ den Begriff der «aventüre» übertragen, was noch der Rechtfertigung bedarf. Es schien jedoch sinnvoll, zuvor die aufgedeckten Linien in den Untersuchungen zum Ostertag des Dieners und zur Bedeutung der geistlichen Tochter für die Struktur der Vita noch weiter zu verfolgen ⁶.

Nach diesem Versuch kehren wir nun abschließend zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, zum Vergleich mit dem höfischen Rittertum, zurück. Die Wirkungen des höfischen Romans auf die *Struktur* der Mysti-

¹ Seuse-Studien, S. 149 f.

² Seuse-Studien, S. 158. Hervorhebungen vom Verf.

³ Seuse-Studien, S. 158 f.

⁴ Seuse-Studien, S. 149.

⁵ Kap. 23 bis 28. S. o. S. 302 ff.

⁶ S. o. S. 309–326.

kervita hat J. Schwietering bereits untersucht ¹. Dem *Begriff* der Ritterschaft in Seuses Werk hat neulich M. Bindschedler eine Studie gewidmet ², in der dieses Rittertum als Inbegriff der Leidensbereitschaft umrissen und der ritterlichen Haupttugend männlicher Kampftüchtigkeit gegenübergestellt wird: «Der ritterliche Mensch ist und bleibt, auch bei aller Großmut dem Feind gegenüber, (...) ein kämpferischer, ein von Grund auf aktiver Mensch» ³. Daraus ergibt sich ein scheinbarer Widerspruch, der sich aber auflösen läßt, wenn man das Gespräch mit dem Knappen berücksichtigt: ⁴

Aus diesen Worten wird deutlich, daß die ritterlichen Tugenden des Nicht-Verzagens und der männlichen Selbstbeherrschung, wie sie das weltliche Rittertum auszeichnen, auch in Seuses Bild eines Ritters als wesentlich erscheinen.

Die Autorin kommt zum Schluß, «daß Seuses Begriff der Ritterschaft, das ist seine unverzagte ritterliche Leidensbereitschaft, trotz scheinbarer Widersprüche nicht völlig abseits steht von dem, was weltliche Dichter über ritterliches Wesen gesagt haben» ⁵.

Dieses «nicht völlig abseits Stehen» läßt auf entscheidende Unterschiede zur weltlichen Ritterschaft schließen und drängt zu einem Vergleich. Die Unterschiede kristallisieren sich in der Auffassung der aventure, wie sie die häufig zitierten Verse 530–537 im «Iwein» umschreiben:

ich heize ein riter und hân den sîn
daz ich suochende rîte
einen man der mit mir strîte,
der gewâfent sî als ich.
daz prîset in, ersleht er mich.
gesige aber ich im an,
sô hât man mich wie einen man,
und wirde werder dann ich sî.

In der kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Gegner soll die aventure das Maß der Ehre sichtbar werden lassen. An dieser Assoziation hält auch die Vita fest: «sid nu got wil, daz ich riter sie, weri ich denne loblich in einem strite riter worden, so weri es mir dest lieber» ⁶. In seiner Ant-

¹ S. o. S. 191 u. 302.

² S. o. S. 193.

³ Seuse-Studien, a. a. O. S. 235.

⁴ Deutsche Schriften, S. 149.

⁵ Seuse-Studien, a. a. O. S. 239.

⁶ Deutsche Schriften, S. 55, 30–56, 1.

wort sichert der Jüngling dem Diener diese Bewährung seiner Ritterschaft im Kampf zu¹. Darin stimmen somit weltliche und geistliche Ritterschaft überein. Mit dem Hinweis auf die Ähnlichkeit betont aber die Vita zugleich die Andersartigkeit im Sinne einer Steigerung. Was der Jüngling hierauf an künftiger aventure verheißt, widerspricht bereits völlig den höfischen Vorstellungen ritterlicher Bewährung. Zwar folgt der «usker uf sines nehsten heilsamen behulffenheit»², der auf den ersten Blick dem Wesen der Aventüren-Kette in den Artusromanen entspricht, die ebenfalls im Dienste des Nächsten steht und «ein einziger Weg der Hilfe, Befreiung, Erlösung anderer ist»³. Die Andersartigkeit ist aber offensichtlich, schenkt doch die Vita der Schilderung hilfreicher Taten wenig Aufmerksamkeit; sie richtet ihr Augenmerk auf das *Miterleiden*, nicht auf die «erbermde» im ritterlichen Sinn, die sich als hilfreiche Tat zum Schutz der Rechtlichkeit manifestiert und saelde und ère unmittelbar mehrt.

Höfische Analogien zu Seuses Sturz in Schmach, Unehre und äußerste Gefährdung dürfen aber nicht übersehen werden. Wie der Diener darin das Innerste seines Wesens erfährt, ebenso kommen die Artusritter in der Stufenfolge ihrer Kämpfe zu sich selbst⁴, wobei die Selbstfindung wie bei Seuse ein Lösen der «selbstbefangenen Ichhaftigkeit»⁵ bedeutet. Der Ritter beteiligt sich jedoch aktiv an der Wiederherstellung des Ordo, in welchem ihm das Höchstmaß menschlicher Möglichkeit als Achtung der Welt und Liebe Gottes zuteil wird, indem er sich «seiner Verstandeskräfte recht bedient, seinen Willen zügelt und steigert, dumpfe Triebe unterdrückt, das Gute erkennt, anstrebt und verwirklicht»⁶. Er *besteht* das Ausgesetztsein in die Fremde, in das feindliche Außen, und *verdient* sich damit selbst das Ziel der «saelde» und «ère», während der Diener in ungeschütztem Preisgebensein an die feindliche Welt seine Ohnmacht erfahren muß, aus der ihn keine innerweltliche Macht erretten kann. Seine aventure kann letztlich nicht bestanden werden, sondern ist Bereitung auf das gnadenhafte Ereignis des Sterbens und Auferstehens in Christus,

¹ «bis ane sorge, dir sol noh strites gnüg werden! Wer die geischlichen riterschaft gotes wil unverzageklich füren, dem sol vil me gedranges begegnen, denn es ie tete hie vor bi den alten ziten den verrünten helden, ...» Deutsche Schriften, S. 56, 2–5.

² Deutsche Schriften, S. 63, 8.

³ P. WAPNEWSKI, Hartmann von Aue. Sammlung Metzler. Stuttgart, 1962. S. 61.

⁴ M. WEHRLI, Roman und Legende im Hochmittelalter, a. a. O. S. 435.

⁵ P. WAPNEWSKI, a. a. O. S. 50.

⁶ P. WAPNEWSKI, a. a. O. S. 38.

das jede innerweltliche Ordnung aufsprengt. M. Wehrli schreibt in seiner Untersuchung von «Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter»:

Das Leben des Heiligen drängt hinaus in den Tod, ins Jenseits, das Leben des Artusritters endet idealistisch in einem säkularisierten Jenseits, d. h. in der Utopie oder im Märchen, im zeitlos-seligen Dasein der Artusrunde ¹.

Eine Überschneidung von Roman und Heiligenvita wird gerade an dieser Stelle greifbar: In die Sphäre der Vita verweist das transzendierende Ziel ², in jene des Romans das radikale Ungesichertsein, die Undurchsichtigkeit der Situation, die fehlende Transparenz und die fehlende Beruhigung im Wunder ³.

Wir haben nun weiter zu fragen, ob die aventure als Erfahrung der Ohnmacht, die in der Mystikervita Seuses in scheinbar paradoxer Überhöhung zur Bejahung der Ohnmacht in der Gelassenheit führt, eine dem Rittertum völlig fremde Kategorie sei.

Die Parallele finden wir im «Parzival» Wolframs von Eschenbach, und zwar setzt sie bezeichnenderweise in dem Augenblick ein, den A. Haas «Durchbruch zu Parzivals Eigentlichkeit» nennt ⁴. Cundries Fluchrede ⁵ markiert diesen Einschnitt, den wir mit Seuses Berufung zur Militia vergleichen können: Parzival und der Diener sind auf dem selbstbestimmten Weg in eine Sackgasse geraten, die in der Katastrophe endet und als Ausweg nur die totale Verdemütigung offen läßt. Wie der Diener durch die Berufung zur Militia christiana endgültig in das Mysterium Christi einbezogen wird, das Untergang und gnadenhafte Auferstehung bedeutet, ebenso ist die Verdemütigung in Wolframs Roman das Ereignis, das Parzivals «Vergangenheit und Zukunft unter das Gesetz und die Verfügung Christi stellt» ⁶. Beide erwartet ein ähnlicher Leidensweg, den wir in der Figur Jobs, die auf Christus zu beziehen ist, vorgebildet fanden: Verlust der Ehre und des Ansehens ⁷, Verlust der Freude und Verlust der Tröstungen Gottes ⁸.

¹ A. a. O. S. 436.

² S. o. S. 309 ff.

³ S. o. S. 302–308.

⁴ «Parzival» V. 312–319.

⁵ A. HAAS, Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach. – Berlin, 1964. S. 131.

⁶ A. HAAS, a. a. O. S. 132.

⁷ Cf. A. HAAS, a. a. O. S. 132.

⁸ Parzivals «Gotteshaß».

Die geistesgeschichtlichen Hintergründe für diese «neue Handlungsebene nicht mehr eines bloß höfischen, sondern eines christlichen Ritters»¹ hat W. Bumke in seinen «Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert» geklärt, worin er nachweist, daß das ursprüngliche Dienstwort «ritter» nur unter dem Einfluß der christlichen Militia-Vorstellungen zu einer Auszeichnung werden konnte. Es ist für unsern Zusammenhang von eminenter Bedeutung, dass«der adlige Rittername seinem Ursprung und seinem Wesen nach ein Bildungsgedanke ist»², an dem die christlichen Tugenden der Humilitas und Misericordia konstitutiv beteiligt sind als «Traum vom adligen Menschen, der die Demut in seinen Adel aufgenommen hat»³. Die Affinität Seuses zum Rittertum erscheint in ganz anderem Licht, sobald wir dieses mehr als Bildungs-idee denn als soziale Wirklichkeit betrachten.

Die hier vorweggenommene Gleichsetzung der demüte Parzivals und der Gelassenheit des Dieners muß begründet werden. L. Boros⁴ gibt eine phänomenologische Erhellung der Demut, die den Kern beider Begriffe trifft. Er umschreibt sie als äußerste Kraft der Liebe, welche diese zur Selbstlosigkeit befähigt.

Der Mensch findet sein eigentliches Wesen, indem er sich dahingibt. Erst indem er sich fraglos schenkt und sein verfügbares Sein andern zur Verfügung stellt, bewahrt er sich selbst und erlangt seine Vollendung. Der Mensch kann sich nur halten, indem er den gierigen Griff seiner Selbstsucht lockert, indem er sich nicht mehr an sich selbst klammert. Das menschliche Dasein ist seinshaft auf eine Ekstase hin gebaut: Es findet sich selbst nur dadurch, daß es sich aussetzt ...⁵.

Indessen hat menschliche Demut nie den Charakter eines verwirklichten Seins:

Das Ringen um die Demut ist ein Versuch, das Unvollendbare zur Vollendung zu bringen. Erst im Tode wäre der Mensch, wenn er zudem seinen Zustand bewußt nachzuvollziehen vermöchte, dermaßen seinshaft «von sich genommen», daß er fähig wäre, vollendet demütig zu sein, das heißt das vollendete Sein zu erreichen, indem er sich vollends verliert⁶.

¹ A. HAAS, S. 132.

² W. BUMKE, a. a. O. S. 114.

³ W. BUMKE, a. a. O. S. 147.

⁴ L. BOROS, *Der anwesende Gott*. – Olten, 1964. S. 33 ff.

⁵ L. BOROS, a. a. O. S. 34.

⁶ L. BOROS, a. a. O. S. 41.

Ganz vollendete Demut findet sich nur in der Gestalt Jesu ¹. Mit innerer Folgerichtigkeit führt darum der Weg der Verdemütigung Parzivals zum Karfreitagsgespräch mit Trevrizent, in dem ihm die tiefste Sinnhaftigkeit seines Weges als Nachfolge Christi aufgeschlossen wird. «Demut ist so das Eigentlichste und tiefste Kriterium christlichen Selbstverständnisses überhaupt, weil darin, und einzig darin, eine analogische 'Nachfolge Christi' möglich, ja faßbar ist», schreibt A. Haas und verweist auf E. Przywaras Darstellung einer Theologie der Demut. Ich übernehme dieses Zitat, weil wir im Aventürenweg der Vita den Diener in der äußersten Erfahrung der Ohnmacht auf der Stufe der Gelassenheit ebenso in Christus hineinstirben sahen.

Teilnahme am Leben dieses Herrn bis zur Einheit des «Sinnes und Sinnens» mit Ihm als unserem eigentlichen Ich (Gal. 2, 19–20) steht darum in Eins mit der «Demut» als Seinem «Sinn und Sinnen»: «das sei Sinn und Sinnen in euch, was auch (ist) in Jesus als dem Christus, der in der Gestalt Gottes bestehend ...» So ist Demut Mitvollzug des Abstiegs Gottes: in die «Gestalt des Sklaven», hörig ... bis zum Tod ... des Kreuzes ².

Gewinnt im «Parzival» die höfische Aventüre musterhaft das Element der christlichen Demut hinzu, so können wir nun andererseits von der Vita Heinrich Seuses sagen, daß sie dem Schema der Mystikervita die Aventüre im wolframschen Sinn einfügt im «Einbezug profaner, neuer Wirklichkeiten, indem hier die Welt als Fremde, als Gefährdung erscheint, die bestanden werden muß ohne die Gewißheit erbaulicher Beruhigung im Wunder» ³. Die Feststellung von A. Haas, in den spritualitätsgebundenen Viten heldischer Heiliger sei das Leben vor der Conversio biographisch und stilistisch ausgespart oder nur in ein paar kümmerlichen Anmerkungen festgehalten, während es im höfischen Roman und speziell im Parzival beinahe den Hauptplatz einnehme und zur Exemplarität des Helden gehöre, läßt sich auch auf die Struktur der Vita Heinrich Seuses übertragen, die zwar am Anfang über den «geswinden ker» berichtet, die eigentliche Conversio aber erst mit der Berufung zur Ritterschaft einleitet und sie keineswegs als einmaliges Ereignis, sondern als stufenweisen, je in der Gefährdung erprobten Vollzug darstellt. Diese innere

¹ L. BOROS, a. a. O. S. 49 f.

² E. PRZYWARA, Demut, Geduld, Liebe. Düsseldorf, 1960. Zit. HAAS, S. 288. Vgl. hierzu o. S. 311.

³ M. WEHRLI, Roman und Legende, a. a. O. S. 435.

Verwandtschaft mit der Romanstruktur wird evident im Vergleich mit dem Aufbau der Schwesternviten der Elsbet Stigel, die formelhaft nach dem Schema 'Tugendstreben und nachfolgende Wunder' ordnet¹.

M. Wehrli weist in seinem Aufsatz «Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans»² auf den Zeitbegriff des klassischen Ritterromans hin: «Diese Zeit ... führt in ihren Ursprung zurück, den sie im Grunde nie verlassen hat. Sie tritt zurück in dem Maß, als sich das Wesen des Menschen vollendet»³. Entsprechend diesem Münden der Romanhandlung in das zeitlose «Märchenglück des Artusfriedens»⁴ finden wir im Schlußkapitel des ersten Teils der Vita⁵ jenen Zustand des inneren Friedens, den wir als «himelrich» bezeichnet haben⁶. «Der sele ruowe» und «des libes fröide» werden Parzival zuteil⁷; «frid und fröd in allen dingen» und ewiges Leben verheißt die Vita dem, der ihr Muster erfüllt⁸.

¹ W. BLANK, a. a. O. S. 152.

² M. WEHRLI, Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans. Wirkendes Wort 10 (1960). S. 334–344.

³ M. WEHRLI, Strukturprobleme, a. a. O. S. 344.

⁴ M. WEHRLI, Strukturprobleme, a. a. O. S. 344.

⁵ S. o. S. 309 ff. «Der fröhliche Ostertag».

⁶ S. o. S. 315.

⁷ Parzival 782, 29 f.

⁸ S. o. S. 315. Deutsche Schriften, S. 95, 32.