



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Askese- Darstellung in Werken der mittelalterlich-
deutsch sprachigen Literatur

verfasst von / submitted by

Zlatan Haskić, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Christa Tuczey, Privatdoz.

*Diese Arbeit ist meinen Eltern
Rezija und Nusret sowie
Familie Morawe, Ilse und Manfred
in tiefster Dankbarkeit gewidmet.*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 5.
1. Der Begriff der Askese. Wortherkunft und ihre Bedeutung	S. 6.
2. Askese in monotheistischen Religionen	
2.1. Askese im Frühchristentum	S. 7.
2.2. Antonius, der erste Eremit des Christentums	S. 8.
2.3. Die Säulenheiligen. Eine andere Variante des Eremitentums	S. 11.
2.3.1. Der Asket Symeon Stylites der Ältere: der erste Säulenheilige	S. 12.
3. Askese im Islam	
3.1. Asketische Aufforderung im Koran	S. 16.
3.2. Phasen der islamischen Askese	S. 17.
4. <i>Gregorius, der gute Sünder</i>	
4.1. Entstehung und Einführung in das Werk	S. 19.
4.2. Die Sünde nimmt ihren Anfang	S. 21.
4.3. Gregorius: seine Geburt, das Leben als Klosterschüler und der Weg ins Unglück	S. 24.
4.4. Erster Triumph des neuen Ritters	S. 26.
4.5. Die Heirat der Landesherrin	S. 28.
4.6. Das asketische Leben beginnt	S. 29.
4.7. Die Buße, Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit auf dem Weg zur vita angelica	S. 36.
4.8. Zur Schuld	
4.8.1. Nichterfüllung einer Bitte	S. 39.
4.8.2. Das verlassen des Klosters und des geistlichen Raums	S. 42.
Das Leben des Protagonisten nach der Phase des Eremitentums	S. 44.
4.8.2. Das Eremitentum. Die Askese der Einsamkeit	
Begriff, Aufenthaltsorte, Motiv	S. 48.
4.8.3. Eremitentum im Mönchtum	S. 49.
4.8.4. Eremitentum im Früh- und Hochmittelalter	S. 49.
4.8.5. Das Inklusentum. Entstehung und Verbreitung	S. 50.
4.8.6. Das Reclusorium. Eine Zelle der Spiritualität	S. 52.
4.9.6. Die Kirche und das Inklusentum	S. 52.
4.9.7. Die Einschließung	S. 54.
4.9.8. Das alltägliche Leben der Eingeschlossenen	S. 56.
Berühmte Inklusen der deutschen Literatur	
4.9.9. a) Frau Ava	S. 56.
4.9.10. b) Hildegard von Bingen	S. 57.

5. Wolfram von Eschenbach *Willehalm*

5.1. Zum Werk	S. 59.
5.2. Der Konflikt wird ausgelöst	S. 60.
5.3. Willehalms Askese während seiner Abwesenheit	S. 61.

6. Heinrich Seuse

6.1. Leben und Werk	S. 64.
6.2. Heinrich Seuses Askese der Selbstkestigung	S. 69.
6.3. Arten und Motive körperlicher Kasteiungen bei Seuse in den Kapiteln XV – XIX	
a) Kapitel XV: <i>Von kestgung des libes</i>	S. 70.
b) Kapitel XVI: <i>Von dem scharfen kruz, daz er trug uf sinem ruggen.</i>	S. 72.
c) Kapitel VII: <i>Von sinem geliger</i>	S. 74.
d) Kapitel XVIII: <i>Von dem abbrechene des trankes</i>	S. 74.
6.4. Das Ende der selbstzugefügten Leiden	S. 75.
6.5. Selbstgeisselungen. Ein kulturgeschichtlicher Exkurs	S. 77.
7. Schlusswort	S. 81.
8. Literaturverzeichnis	S. 83.

***Darum tötet, was irdisch an euch ist:
Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Begierde
und die Habsucht, die Götzendienst
ist!***

Der alte und der neue Mensch, Kol 3,5

Einleitung

Das Thema der vorliegenden Masterarbeit beschäftigt sich mit dem vielschichtigen Phänomen der Askese in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters.

Zunächst soll im einleitenden kulturgeschichtlichen Teil der Begriff der Askese erörtert werden. Des Weiteren wird die Askese im Frühchristentum und dem späteren Islam näher untersucht. Hierbei werden zwei sehr bekannte und prägende Asketen des Frühchristentums und des Islams vorgestellt.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen drei ausgewählte Werke aus dem Hoch- und dem Spätmittelalter: Hartmann von Aues *Gregorius* oder *Der gute Sünder*, Wolfram von Eschenbachs *Willehalm* und Heinrich Seuses *Vita*. Anhand dieser Werke sollen unterschiedliche Beweggründe und Motive detailliert unter die Lupe genommen werden. Hierbei ergeben sich die wichtigsten Fragen der Arbeit:

1. Was sind die Motive und Beweggründe für die Praktizierung der Askese?
2. Handelt es sich dabei um ein rein psychisches Problem, wie z.B. die Unterdrückung des Sexualtriebs, oder sind die Beweggründe rein religiöser Natur?

Anhand der oben genannten literarischen Werke wird im abschließenden Teil der vorliegenden Arbeit untersucht, ob die Askese allein auf religiöse Praktiken zurückzuführen ist und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sie in der literarischen Darstellung erfährt.

1. Der Begriff der Askese. Wortherkunft und ihre Bedeutung

Bevor der kulturgeschichtliche Hintergrund behandelt wird, soll zunächst die Herkunft und die Bedeutung des Wortes Askese näher erörtert werden.

Der Ausdruck Askese (gr. *askesis*) wurzelt im altgriechischen Wort *askein*, was so viel bedeutet wie ausüben, üben, etwas bearbeiten. Während sich anfangs das Verb *askein* lediglich auf bestimmte Lehren oder Gewerben bezieht, weitet sich im Laufe der Zeit seine Bedeutung aus.¹

So verweist der Begriff schon seit der Antike u.a. auf einen Zusammenhang mit dem Leib und die körperliche Übung oder das körperliche Training der Sportler und Kämpfer verschiedener Art.² Wenn man z.B. in der heiligen Schrift des Christentums nach dem Begriff der Askese sucht, so wird man dort nicht wirklich fündig. Eine der möglichen Gründe für das Fehlen des Wortes in der Heiligen Schrift wäre u.a. das Nichtvorhandensein des Begriffes in der hebräischen Sprache. Im Laufe der Zeit bezieht sich der Begriff nicht nur auf Übungen der Sportler und Kämpfer, sondern gewinnt auch eine philosophische Dimension. Von der körperlichen Tätigkeit weitet sich die Bedeutung des Begriffes in der Philosophie der Antike auf eine geistliche Übung, nämlich auf ein Training der menschlichen Güte.³ Jedoch ist hiermit nicht nur eine Übung der Tugenden gemeint, sondern auch alle Arten der Enthaltsamkeit, des Verzichts auf gewisse Bequemlichkeiten, die „Anstrengungen und Opfer, die wir auf uns nehmen, um uns von allem Widergöttlichen zu reinigen. Denn erst dann ist der Mensch frei, und erst dann vereinigt sich Gott mit uns und entfaltet in uns seine vollkommene Liebe.“⁴

Dieses Opfer, das das Individuum auf sich nimmt, kann sich in verschiedenen Formen, Ausprägungen, und Stadien äußern. Von einfachen Stufen wie z.B. der Übung der Seele, leichten Formen der Enthaltsamkeit, wie z.B. des Fastens, steigert sich dieses Opferritual ebenfalls bis zur groben und brutalen Ausübung mit schwersten Selbstzüchtigungs- oder Kasteiungsapparaten. Das Ausmaß der Methoden hängt immer von der Beschaffenheit des Menschen ab und seinen innerlichen göttlichen Gefühlen.⁵ Diese strengen Methoden der Selbstgeißelung schließen sogar den Freitod nicht aus. Wird der Freitod ausgeübt, so wird er toleriert und ist in bestimmten Fällen sogar erwünscht.⁶

¹ Heinrich Fichtenau: *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*. Wien: Herder 1948. S. 19.

² Strahtmann. H: *Askese I (nichtchristlich)*. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. I: A und O – Bauen. Hrsg v. Theodor Klauser. Stuttgart: Anton Hiersemann 1950. Sp. 749.

³ Thomas Dienberg: *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. S. 12.

⁴ Jacques Leclercq: *Wegbereitung für Gott. Die christliche Askese*. Luzern/München: Rex-Verl. 1956. (Christliche Lebensgestaltung, Eine Moralthologie; Bd. II) S. 76.

⁵ Fichtenau: *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*. S. 21.

⁶ Axel Michaels: *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*. Orig. Ausg. München: Beck 2004. S. 11.

Mit dem Wort Askese wird auch oft die Mystik assoziiert, obwohl zwischen diesen beiden Begriffen eine strenge Bedeutungsline gezogen werden muß. Während bei der Mystik das Hauptanliegen der Zusammenschluß mit Gott ist, ist das Ziel der Askese ein anderer. Bei ihr ist nämlich das Hauptziel sich von allen blockierenden und störenden Faktoren auf dem Weg der Union mit Gott, zu lösen. Die Meinungen der Theologen über die Abgrenzung von Mystik und Askese gehen auseinander, und es wird bis heute noch darüber gestritten, ob man Askese und Mystik überhaupt voneinander trennen kann.⁷

2. Askese in monotheistischen Religionen

2.1. Askese im Frühchristentum

Die folgende Textstelle aus den sogenannten Paulus-Akten⁸ der frühen Zeit der Kirche, illustriert eindrucksvoll die Antwort auf die Frage, was mit Askese eigentlich gemeint ist:

*Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben; denn die werden ein Tempel Gottes werden. Selig sind die Enthaltamen; denn Gott wird zu ihnen reden. Selig sind, die dieser Welt entsagt haben; denn sie werden Gott wohl gefallen. Selig sind, die Frauen haben, als hätten sie sie nicht; denn sie werden Gott erben.*⁹

Aus diesem Textabschnitt geht eindeutig hervor, dass Askese bereits schon im frühen Christentum bekannt war und praktiziert wurde. Der letzte Zeitabschnitt des dritten Jahrhunderts (200 bis 300) wird z. B. durch das Auftauchen und die beginnende Verbreitungsphase der Askese Art des Eremitentums oder Anachoreten¹⁰ - asketische Weltabkehr - ¹¹ bekannt und gekennzeichnet.

Diese asketische Art der Weltabkehr ist quasi eine beginnende Konsistenz des späteren Eremiten- und Klosterlebens, die für das mittelalterliche Europa prägend sein wird.

⁷ Leclercq: *Wegbereitung für Gott*. S. 76.

⁸ Dienberg: *Loslassen*. S. 21.

⁹ zitiert nach: Bernhard Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. In: Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen. Bd. 1, Hrsg. Von Carsten Colpe und Heinrich Dörrie, München/Wien: Oldenbourg 1969, S. 151.

¹⁰ ebd., S. 190.

¹¹ J. Leclercq: *Askese. I. Grundbegriffe und Forschungsstand*.

In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen. Hg. v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1113.

Der örtliche Ausgangspunkt dieser asketischen Lebensweise und Haltung liegt in Syrien, Ägypten, sowie u.a. den Regionen der Maghreb-Statten Nordafrikas.¹²

Die Weltabkehr manifestiert sich jedoch nicht nur in der Absage an die Welt, sondern sie beinhaltet auch den Verzicht auf das Heiraten und allgemein auf das Partnerbündnis. Diejenigen, die dem weltlichen Leben entsagen und vollkommen monodisch, von allen isoliert leben, heißen Anachoreten. Andere hingegen, die sich entscheiden innerhalb einer Kleingruppe zu weilen, werden Koinobiten genannt.¹³

Das Christentum erlebt relativ früh, ca. ab 150 n. Chr., eine enorme Popularität und eine regelrecht starke Ausbreitungswelle der Askese.¹⁴ Wie gesagt, liegt der räumliche Ausgangspunkt der Askese in Syrien und Ägypten, wo sich eine beginnende asketische Lebensart zu entfalten beginnt und diese langsam in den lateinisch-christlichen Raum eindringt. Hier nun stellt sich die wichtige Frage, worin der wirkliche Sinn und das Ziel des Einsiedlertums besteht. In der Phase des alleinigen Lebens beginnt der esoterische, geistliche oder metaphysische Weg des einsam lebenden Menschen. Eine eindrucksvolle Antwort auf die gestellte Frage, liefert ein Schreiben des Eremiten Basilius des Großen an den Bischof Gregor von Nazianz.¹⁵ Basilius schreibt:

*Dazu nun bietet uns das Leben in der Einsamkeit größten Nutzen, weil es unsere Affekte einschläfert und der Vernunft Muße gibt, sie völlig aus der Seele zu tilgen. Denn wie die wilden Tiere leicht zu besiegen sind, wenn sie gezähmt sind, so werden Begierde, Zorn, Furcht und Trauer, die giftsprühenden Übel der Seele, wenn sie durch die Ruhe eingeschläfert sind und nicht durch ständigen Anreiz wild gemacht werden, leichter besiegt für die Kraft der Vernunft. Folglich soll ein solcher Ort gerade so beschaffen wie der unsrige sein; abgetrennt von allem Kontakt mit Menschen, so daß die Kontinuität der asketischen Übung durch keinen von außen Kommenden unterbrochen wird.*¹⁶

2.2. Antonius, der erste Eremit des Christentums

Einer der wohl berühmtesten und bekanntesten Eremiten des beginnenden Christentums ist Antonius.¹⁷ Fraglich bleibt jedoch, ob Antonius der erste christliche Eremit war. Während

¹² Hildegard Elisabeth Keller: *Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese*. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin: De Gruyter 2010. (Transformationen der Antike, Bd. 14.) S. 194.

¹³ Leclercq, J.: *Askese. I. Grundbegriffe und Forschungsstand*. Sp. 1113.

¹⁴ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 190.

¹⁵ Michaels: *Die Kunst des einfachen Lebens*. S. 84.

¹⁶ Basilius v. Caesarea: *Briefe*. Erster Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf – Dieter Hausschild. Stuttgart: Anton Hiersemann 1990 (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 32: Abteilung Patristik) S. 35.

¹⁷ Peter Gendolla: *Phantasien der Askese. Über die Entstehung innerer Bilder am Beispiel der „Versuchung des heiligen Antonius“*. Heidelberg: Winter 1991. (Reihe Siegen, Bd. 99 Germanistische Abteilung) S. 45.

Antonius Jünger und Anhänger den Paulus von Theben für den ersten christlichen Eremiten halten, glauben andere Kirchenlehrer wiederum, dass es Antonios ist.¹⁸

Über das Leben des Eremiten Antonius berichten die reich vorhandenen biographischen Aufzeichnungen von Athanasius dem Großen. Seine Berichte werden für viele Christen auch zu einer Art Modell für die richtige Lebensführung eines frommen und religiösen Lebens.¹⁹ Den Aufzeichnungen Athanasius' zufolge, ist das genaue Todesdatum Antonios auf das Jahr 356 n. Chr. festgelegt und man erfährt auch, dass er 105 Jahre alt wurde. Aus diesem genauen Sterbedatum kann man somit Schlußfolgern, dass sein Geburtsdatum das Jahr 251 n. Chr. war. Auch die Ortschaft Koma bei Herakleopolis in Ägypten, ist als sein Geburtsort bekannt.²⁰ Antonio stamm aus einer Familie koptischer Christen, die wohlhabende und gutsituiert Grundbesitzer waren.²¹ Interessant ist, dass Antonios bereits als Kind und Heranwachsender sehr starke Tendenzen zur Einsamkeit zeigt. So zum Beispiel führt er nicht das klassische Leben eines Kindes seines Alters, wie u.a. das Spielen mit Kindern. Er lehnt diese und andere klischeehafte Lebensrollen ab und entscheidet letztlich „sich von klein auf von der Welt fernzuhalten und unverbildet zu bleiben.“²² Unmittelbar nach dem Tod der Eltern im Jahr 270²³, Antonius ist zu diesem Zeitpunkt um die zwanzig Jahre jung, beginnt auch sein Eremitenleben.²⁴ Er verzichtet vollkommen auf den Nachlaß seiner Familie, gibt es an notleidende Menschen, hinterläßt seiner Schwester nur einen kleinen Erbteil, und sucht bewußt die Einöde auf.²⁵

Einer der auslösenden Beweggründe zu seinem asketischen Leben konnte vielleicht das Rezitieren der Geschichte vom reichen Jüngling gewesen sein, die Antonios während eines Kirchenbesuches vernimmt. In dieser Geschichte wird der reiche Jüngling von Jesus aufgefordert, all sein Vermögen zugunsten seines Seelenheils aufzugeben.²⁶ Diese vermutlich ausschlaggebende Geschichte für sein künftiges asketisches Leben, wird in der Bibel wie folgt geschildert:

*Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach! (Mt. 19, 21)*²⁷

¹⁸ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 174.

¹⁹ Gendolla: *Phantasien der Askese*. S. 45.

²⁰ Peter Gemeinhardt: *Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*. München: C.H. Beck 2013. S. 34.

²¹ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 191.

²² Gemeinhardt: *Antonius. Der erste Mönch*. S. 36.

²³ Gendolla: *Phantasien der Askese*. S. 46 ff

²⁴ Gemeinhardt: *Antonius. Der erste Mönch*. S. 53.

²⁵ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 191.

²⁶ Walter Nigg: *Vom Geheimnis der Mönche*. Zürich: Diogenes Verlag 1990. S. 29.

²⁷ Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. 1. Auflage, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: kbw Bibel werk 2016.

Vollkommen fasziniert von dieser Textstelle, entscheidet sich Antonios so zu handeln. Sein Einsiedlerleben verläuft in Phasen.²⁸ Laut den Berichten von Athanasius, sucht Antonius am Anfang seiner beginnenden Askese und Einsamkeit eine Nekropole oder eine Totenstadt als Aufenthaltsort seines Einsiedlerlebens auf. Während seiner Suche trifft er auf andere Anachoreten, er tauscht sich mit ihnen aus und wird von ihnen in die Kunst der Einsamkeit eingewiesen.

In den ersten beiden eremitischen Stationen wird Antonius von bösen Geistern und dem Teufel selbst befallen, der ihn ununterbrochen versucht, zu Sünden zu verführen. Doch Antonius ist kämpferisch, bleibt tugendhaft und sittsam, entscheidet sich im mittleren Erwachsenenalter wieder seine Wohnstätte zu wechseln und geht bewußt in die Sandeinoë um den Kampf gegen die bösen und verführerischen Geister weiter zu führen.²⁹ Nach der Beschreibung von Athanasius provoziert Antonius hier gewollt die Konfrontation und die Schlacht mit den bösen Geistern, mit dem Ziel als strahlender und tapferer Held gegen das Böse gekennzeichnet zu werden.³⁰ In einem Spruch der *Apophthegmata patrum*, einer Sammlung von Sprüchen der frühen Kirchenlehrer, antwortet Antonius einem Bekannten, als er von ihm gefragt wird, worin eigentlich der Sinn des Lebens in der Wüste besteht³¹, folgendes:

Wiederum sagte er: „Wer in der Wüste sitzt und die Herzensruhe pflegt, wird drei Kämpfen entrissen: Dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Er hat nur noch einen Kampf zu führen: den gegen die Unreinheit. (11)“³²

An dieser Stelle kann man zusammenfassend festhalten, das die wichtigsten Hauptgründe von Antonius Eremitentum der Kampf gegen den Teufel ist,³³ sowie „gegen die Sünde und die Versuchungen“.³⁴ In unmittelbarer Nähe der Wüste, findet Antonius eine kleine Festung, in der er insgesamt zwanzig Jahre lang verbringt.³⁵ Neben dem tagtäglichen auszuübenden Ritualen, stellt sich an dieser Stelle die Frage, was eigentlich zu weiteren Tätigkeiten in der Einöde zählt? In der Festung und der einsamen Lebensart, ist Antonius u.a. mit der Bepflanzung einer botanischen Anlage und der Herstellung von Tragutensillien beschäftigt, womit er sich selbst

²⁸ Gemeinhardt: *Antonius. Der erste Mönch*. S. 49.

²⁹ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 192.

³⁰ ebd. S. 193.

³¹ Woraus sich weitere Motive aus aus Antonius Leben in der Einöde erschließen lassen.

³² Weisung der Väter. *Apophthegmata patrum*, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller. Freiburg im Breisgau: Lambertus- Verlag 1965. (Sophia, Bd. 6) S. 17.

³³ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 192.

³⁴ ebd. S. 193.

³⁵ ebd. S. 192.

hilft. Diese Trage-Utensilien, wie z.B. Körbe, die Antonius selbst kreiert und anfertigt, werden von Kaufleuten abgeholt und an Marktplätzen für eine kleine Geldsumme angeboten.³⁶

Interessant ist, dass Antonius in seiner Einsamkeit jede Besuchsart, u.a. der Bevölkerung, strikt ablehnt und sich wünscht, vollkommen allein und in seiner Einsamkeit zu weilen. Es kommt jedoch ganz anders. Durch die Verbreitung der Bekanntheit seines Eremitenlebens und seiner Person allgemein, wird er immer mehr von der Bevölkerung aufgesucht. Viele Menschen entscheiden sich mit einer großen Faszination, seinen Lebensweg nachzumachen und es Antonius gleichzutun. Mit dem zunehmenden Zustrom von Gruppen an Gläubigen, die ihn besuchen, fungiert Antonius auch als Lehrender und Instruktor des Eremitenlebens.³⁷ Immer wieder rät er seinen Schülern zur frommen Askese. So ist z.B. in der *Apophthegmata Patrum* ein Aufforderungsspruch überliefert, wo Antonius den Lehrlingen folgendes empfiehlt:

*Hasset die Welt und alles in ihr. Hasset alle Ruhe des Fleisches. Entschlagt euch dieses Lebens, damit ihr für Gott lebt. Denkt daran, was ihr Gott versprochen habt; denn er wird es von euch fordern am Tage des Gerichtes. Leidet Hunger, Durst, Blöße, Nachtwachen, trauert, weinet, seufzet, in euren Herzen, prüfet, ob ihr Gottes würdig seid, verachtet das Fleisch, damit ihr eure Seelen rettet. (33)*³⁸

Doch dieser zu große Zustrom an Nachahmern hat seine Folgen und führt dazu, daß sich Antonius gezwungen sieht erneut seinen Aufenthaltsort zu verlassen und einen neuen zu finden.³⁹

2.3. Die Säulenheiligen. Eine andere Variante des Eremitentums

Ab ca. 400 n. Chr. verbreitet sich von Syrien ausgehend, die radikale Askeseart der Säulensteher,⁴⁰ auch Styliten genannt.⁴¹ Der Ursprung des Wortes Stylit findet sich im griechischen Begriff *stylos*, was Säule bedeutet. Weltentsager pflegen eine sehr lange Zeit auf einer Säule zu stehen⁴² oder auch lebenslang auf einer zu wohnen.⁴³ Diese Askeseform der Säulensteher ist in gewisser Weise eine Untergruppe des Anachoretentums, die sich aber dadurch unterscheidet, daß hier nicht die Wüste oder andere einsame Orte aufgesucht werden,

³⁶ Gendolla: *Phantasien der Askese*. S. 47.

³⁷ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 192

³⁸ Weisung der Väter. S. 23.

³⁹ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 192.

⁴⁰ ebd. S. 213.

⁴¹ Martin H.Jung: *Kirchengeschichte*. Tübingen: Francke 2014. (UTB basics) S. 51.

⁴² Jacques Lacarrière: *Die Gottesnarren. Aus dem Leben der Wüstenväter*. Sonderausg. Innsbruck, Wien: Tyrolia- Verl. 2004. S. 177.

⁴³ P. Plank: *Styliten*. In: In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. VIII: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl. Hg. v. Angermann, Norbert [u.a.] München, Zürich: LexMA 1997. Sp. 271.

sondern einzig Steinsäulen, die die Asketen errichten lassen.⁴⁴

Meistens sind es Männer, die diese Säulen als Wohnort nützen. Die Forderung von Frauen an solchen Steinsäulen zu weilen, wird im beginnenden Frühchristentum seitens der kirchlichen Institutionen strengstens untersagt, verweigert und verboten.⁴⁵ Doch auch hier gibt es Ausnahmen. So findet man in der heutigen Türkei z.B. eine Schrift auf einem Stein, die an eine Säulenheilige namens Maia (Maria vielleicht) gedenkt. So berichtet Epiphanius von Salamis von einer großen Gruppe von Frauen, die in Jerusalem am Ölberg als Säulensteherinnen weilen und leben.⁴⁶ Doch nicht nur Säulen werden als Orte eines jahrelangen Stehens oder Liegens benutzt, sondern es werden auch Bäume als Einsamkeitsorte aufgesucht. Diese Teilgruppe des Stylitentums, wird Dendriten⁴⁷ genannt. Obwohl Aufzeichnungen über Fromme, die auf Bäumen ihr Eremitenleben verbringen, sehr karg sind, lassen sich Illustrationen solcher Dendriten finden. So z.B. die Abbildung von David von Thessalonike auf einem Andachtsbild im ägyptischen Katharinenkloster (bei Sinai). David von Thessalonike verbringt und residiert einige Jahre auf einem Baum, der sich im Kreuzgang eines Gotteshauses befindet.⁴⁸

Oft kommt es auch vor, dass diese Säulensteher bereits schon im Frühchristentum durch ihren Verdienst den Titel eines Kaplans zugeschrieben bekommen. So z.B. wird der heilige *Symeon vom wunderbaren Berg* zum Pfarrer erhoben. Im christlich geprägten Großteil Europas ist es der geistliche Wulflaicus, der in Europa im 6. Jahrhundert als erster den Plan pflegt, auf einer Säule zu leben. Doch Wulfacius Vorhaben wird nie wirklich realisiert, da sich höhere Geistliche wehren und seinen asketischen Plan aufhalten.⁴⁹

2.3.1. Der Asket Symeon Stylites der Ältere: der erste Säulenheilige

Einer der ersten und wohl bekanntesten Vertreter dieser Askeseform und ihr eigentlicher Begründer ist Symeon Stylites,⁵⁰ dessen Geburtsdatum auf das Jahr 389 datiert ist. Da er als Tierhalter tätig ist, entscheidet er, sich der Religion und Gott zu widmen. Seine erste Station

⁴⁴ Fairy v. Lilienfeld.: *Mönchtum II.* In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXIII: Minucius Felix – Name/Namengebung. Hrsg. v. Gerhard Müller. Berlin, New York: de Gruyter 1994. S. 156.

⁴⁵ Wilhelm M. Gessel: *Styliten*. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 9 Bd.: San bis Thomas. 3 völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg, (u.a.): Herder 2000. Sp. 1065.

⁴⁶ Hans Conrad Zander: *Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter.* 1. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2001. S. 258.

⁴⁷ Abgeleitet aus dem griechischen Wort *dendros* – dt. *Baum*.

⁴⁸ Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 187.

⁴⁹ Plank: *Styliten*. Sp. 271.

⁵⁰ ebd. Sp. 271.

des asketischen Lebens setzt in der frühchristlichen Klostergemeinschaft Teleda in Syrien an. Hier trifft Symeon den geistlichen Heliodorus, der über sechzig Jahre in der Abtei lebt, auf ihn sehr großen Einfluß ausüben wird und ihn lehrt.⁵¹ Der Einfluß Heliodorus ist auf Symeon so stark, dass er beginnt sehr radikale Kasteiungsarten zu praktizieren. Dies hatte zur Folge, dass er sich mit diesen Kasteiungen von seinen anderen Mitbrüdern des Klosters abhob und unterschied. Kurze Zeit später wird Simeon deshalb auch aus dem Kloster verwiesen. Die Verweisung aus der Klostergemeinschaft ist der ausschlaggebende Moment für Simeons Entscheidung sein Leben als Säulensteher zu verbringen. Bevor er eine Säule aufsucht, läßt er sich zunächst in einen kleinen Raum einschließen, wo er strenge asketische Übungen und radikales Fasten praktiziert. In diesem verriegelten Raum, in welchem er keine Nahrung zu sich nimmt, verbringt er ca. vierzig Tage.⁵² Im Jahr 422 beginnt Symeon in der syrischen Ortschaft Telanissos das Leben eines Säulenstehers und wird damit, ohne es zu wollen, zum Schöpfer dieser asketischen Methode.⁵³

Symeons Säule ist zunächst fünf Meter hoch, und steigert sich bis zu fünfundzwanzig Meter. Der Lebensraum von Symeons Säule ist begrenzt auf ein paar Quadratmetern große plattenartige Form. Diese Größe seines Lebensraumes dient ihm als Schlaf-, Steh-, Gebets- und Meditationsstätte. So sind die Styliten ohne ein Dach über den Kopf den Wetterereignissen, wie dem Regen oder dem Gewitter, vollkommen schutzlos ausgeliefert.⁵⁴ Die Säulen sind immer mit Leitern verbunden, wodurch die Asketen das Nötigste von ihren Mitbrüdern oder der Bevölkerung erhalten.⁵⁵

Bei der Bevölkerung, die ihm oft einen Besuch abstattet, genießt Symeon eine sehr große Beliebtheit. Der Platz um die Säule herum, auf der er residiert, ist somit eine Art Pilgerstätte. Eine Schar von frommen und gläubigen Menschen ist immer bei seiner Säule anwesend, man bringt ihm Speisen mit, und Symeon wird als eine Art Ikone für sehr lange Zeit gefeiert. Die Menschen kommen auch in der Hoffnung von Symeon wertvolle und gute Ratschläge für das Leben zu bekommen. Er fungiert also auch als eine Art Lebensratgeber.⁵⁶ Wenn sie Symeon als Zuhörer aufsuchen, klettern sie auf eine Leiter, mit der die Säule verbunden ist, um ihm ihre Probleme, Sorgen etc. zu erzählen aber auch ihm sehr intime Dinge zu berichten. Oft kommt es vor, daß Frauen, die Emotionen für die Säulensteher hegen, auf die Leiter klettern und ihre Begierde dem Säulenheiligen gegenüber ins Ohr murmelnd und diesen

⁵¹ Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 178.

⁵² ebd. S. 179.

⁵³ Plank: *Styliten*. Sp. 271.

⁵⁴ Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 182.

⁵⁵ Gessel: *Styliten*. Sp. 1065.

⁵⁶ Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 183.

auch freien Lauf lassen. So wird von einer weiblichen Person berichtet, die sich verhüllt um auf die Leiter klettern zu können und ihrem Verehrer Symeon ihre Gefühle zuzugeben.⁵⁷ Mit der Zeit beeinträchtigt der zu große Menschenandrang Symeons Eremitenleben. Darin könnte einer der möglichen Gründe liegen, dass Symeons zu einer neuen Säule wechselte und den Menschentumult gemieden hat. Doch die Einschätzung und das allgemeine Urteil dieser asketischen Form auf Säulen zu stehen und zu leben, wird seitens der Geistlichkeit Ägyptens als negativ verurteilt und verworfen.⁵⁸ Trotz dem trifft man bis ins Jahr 900 hinein immer wieder auf Asketen, die auf solchen Säulen weilen.⁵⁹

Die asketische Art des Stylitentums ist nicht nur in ihrem Entstehungsraum Syrien bekannt, sondern sie ist auch in vielen anderen Regionen präsent (so u.a. in Georgien, Armenien etc.) und wird bis zum beginnenden Spätmittelalter praktiziert.⁶⁰ Laut Martin H. Jung hat „sich diese sonderbare Form der christlichen Askese nicht bis in die Gegenwart gehalten [...] und Styliten [sind] ausgestorben.“⁶¹ Jungs These erscheint jedoch fraglich, da Berichte aus dem 16. Jahrhundert von Styliten erzählen, deren Wohnstätte der Berg Athos in Hellas ist.⁶² Ebenfalls wird in einem Bericht aus dem Jahre 2013 vom Fünfzigjährigen georgisch-orthodoxen Mönch Maxime Qavtaradze erzählt, der bereits seit zwanzig Jahren auf dem Katskhi, einem vierzig Meter hohen Felsen in Georgien einsam lebt. Es ist überliefert, dass schon seit dem Frühchristentum Eremiten diesen Felsen, auf dem sich ein Stift befindet, als Wohnplatz benutzten. Qavtaradze gibt zu wissen, daß er sich nach einer sündigen und sogar kriminellen Jugendzeit dazu entschlossen hat, diesen Felsen als eine Art Bekehrungsort aufzusuchen. Sehr auffällig ist, das auch der Mönch Qavtaradze, wie der frühchristliche Eremit Antonius, jede Art von Besuch, außer von Mönchsbrüdern eines naheliegenden Klosters, vollkommen gemieden hat.⁶³

⁵⁷ Zander: *Als die Religion noch nicht langweilig war*. S. 257.

⁵⁸ Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. S. 213.

⁵⁹ ebd. S. 214.

⁶⁰ Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 185.

⁶¹ Jung: *Kirchengeschichte*. S. 51.

⁶² Lacarrière: *Die Gottesnarren*. S. 185.

⁶³ <https://www.welt.de/vermishtes/article119811756/Moench-lebt-seit-20-Jahren-einsam-auf-einer-Saeule.htm>



Abb. 1

Eine Person besucht und sucht den Styliten Symon auf. Nach der anscheinend durchgeführten Beichte wird der Körper von Sünden und Vergehen befreit. Die Schlange die mit dem Bösen verbunden wird, symbolisiert hier die Sünde die in diesem Augenblick den Leib verläßt.

Cologne, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 127

<https://www.e-codices.unifr.ch/en/fmb/cb-0127/234r>

3. Askese im Islam

3.1. Asketische Aufforderung im Koran

*Was euch an Dingen gegeben ward, das ist Genuss des Lebens hier auf Erden
und dessen schöner Schein. Doch was bei Gott liegt, ist besser und für immer bleibend.*

(Sure 28 – Die Geschichte - al – qasas⁶⁴)

*Doch nein, ihr zieht das Leben hier im Diesseits vor,
wo doch das Jenseits besser ist und bleibender.*

(Sure 87 – Der Höchste - al- a lā)

Die hier zitierten Koranstellen, die vor dem irdischen vergänglichen Leben warnen und zur Absage aufrufen, sind zahlreich im heiligen Buch des Islam. Aus diesen Stellen wird ersichtlich, dass die Güter, der Luxus und der Reichtum, welchen man im vergänglichen Leben erreicht hat, keinem Menschen im jenseitigen und ewigen Leben helfen. Dort sind diese, man könnte vereinfacht sagen, vollkommen wertlos.

Diejenigen, die eine gottesfürchtige und eine anspruchslose Lebensweise führen, sehen in diesem irdischen und vergänglichen Leben eine Art Versuchung, weshalb, wie Richard Gramlich bemerkt, „*der Gläubige auf das Diesseits verzichten [muss]*“⁶⁵ um sich ein gutes und ewiges Jenseits zu sichern. Einfacher erklärt: für ein gutes Jenseits ist das Ablehnen des irdischen Lebens notwendig.⁶⁶ Um sich von diesen verführerischen Seiten des weltlichen Daseins zu schützen, werden asketische Praktiken, wie der Verzicht auf Nahrung, Schlaf, und andere Methoden der Askese, empfohlen, und insbesondere das Fasten. Das arabische Wort für diese Zurückhaltung oder die Abkehr von Weltlichen wird unter dem Begriff *zuhd* zusammenfaßt. Laut dem Sufisten Nasafi, trägt dieser verschiedene Bedeutungen in sich, so z.B. wird damit gemeint:

1. die Absage aus Furcht vor der Ahndung des Allmächtigen im Himmel
2. die Absage wegen der Leidenschaft zu Gott
3. die Absage aus Leidenschaft zum Paradies.⁶⁷

Doch trotz der mahnenden Worte des Korans gibt es Menschen, die diese nicht allzu genau befolgen. So erfährt man aus Berichten des Frühislams, dass während der Dynastie der Umayyaden ein kleiner Teil der Bevölkerung ganz bewusst nicht auf weltliche Genüsse und

⁶⁴ Der Koran. Aus dem Arab. neu übertr. von Hartmut Bobzin unter Mitarb. von Katharina Bobzin. München: Beck 2010. (Neue Orientalische Bibliothek) S. 341.

⁶⁵ Reza Hajatpour: *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017 (Welten der Philosophie, 17) S. 30.

⁶⁶ ebd. S. 47.

⁶⁷ ebd. S. 72.

Güter verzichten wollte. Die Askese und das Zurückhalten von weltlichen Genüssen war bei ihnen vollkommen unbedeutend und nebensächlich. Diese unasketische Einstellung und Lebensführung kritisierten zahlreiche asketische Gruppen und lehnten sie ab, so z.B. die *Ubbad*, die sogenannten Gottesdiener.⁶⁸

3.2. Phasen der islamischen Askese

Ähnlich anderen monotheistischen Religionen (wie dem Judentum und Christentum) besteht auch in den frühen Anfängen des Islam die Sorge, wie es einem Menschen im jenseitigen Leben ergehen wird. Demnach fungieren diese Gedanken als die Hauptbeweggründe zur asketischen Lebensweise im Islam.⁶⁹ Schon im 7. Jahrhundert, also mit dem Beginn des Islam, existieren Berichte von asketischen Strömungen. Der Ausgangsort dieser asketischen Gruppierung befindet sich in der Stadt Basra. Auch im Osten des Irans sind Spuren von ihnen zu finden. Die beginnende Phase der Askese im Islam konzentrierte sich hauptsächlich auf die physische und ausübende Praxis und weniger auf die theoretische Seite dieser Askese.⁷⁰ Eine dieser ersten asketischen Gruppen ist die Qadariya⁷¹, die die Vorgänger des Sufismus sind.⁷² Einer ihrer spezifischen asketischen Merkmale, ist die Kleidung, die aus Wolle angefertigt und auf bloßem Leib getragen wurde. Da diese unbequeme Kleidung lediglich arme Menschen getragen haben, die nahezu auf der Straße lebten, wurde sie somit zum Signum der Abkehr vom Diesseits. Die Wollkleider hatten jedoch auch eine Rolle der Demütigung. So wird berichtet, dass Walid der II. Sulaiman b Hisam flagelierte und schließlich anforderte, dass er so ein Gewand aus Wolle tragen wolle. Diese demütigende Praxis der Qadariya ist in Basra in der Bevölkerung allgemein bekannt und wird auch propagiert.⁷³

Doch neben dem Tragen dieser Wollkleider werden auch noch andere asketische Methoden wie das Wachen, das Beweinen seiner schlechten Taten und Vergehen, Entspannungsübungen und das Beten für den Schutz gegen das Kohlenfeuer,⁷⁴ das Fasten für größere Zeitabschnitte⁷⁵ und Beten während der ganzen Nacht durch etc. praktiziert.

⁶⁸ A. Th. Khoury: *Askese*. In: Islam- Lexikon A-F. Geschichte, Ideen, Gestalten. Hrsg v. Adel Theodor Khoury/ Ludwig Hagermann/Peter Heine. Freiburg (u.a.): Herder 1991. S. 84.

⁶⁹ Gerhard Endreß: *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*. 3.überarb. Aufl. München: Beck 1997. S. 67.

⁷⁰ Hajatpour: *Sufismus und Theologie*. S. 48.

⁷¹ Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band II. Berlin (u.a.): de Gruyter 1992. S. 87.

⁷² Annemarie Schimmel: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: Beck 2000. S. 15.

⁷³ Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. S. 88.

⁷⁴ Schimmel: *Sufismus*. S. 16.

⁷⁵ ebd. S. 18.

Obwohl das Nachtbeten schon seit dem Frühislam bekannt ist und nicht wirklich zu den fünf Pflichttagesgebeten gehört, wird es von den Sufisten sehr häufig ausgeübt.⁷⁶

Speziell das Fasten ist allgemein bis zum heutigen Tag eine der populärsten asketischen Methoden. So sind z.B. einige der Motive des Fastens im Islam Schutz und Maßnahme gegen Affinität und sexuelle Hingabe⁷⁷, um so seinen Körper von Sünden und Vergehen u.a. zu reinigen. Einer der ersten wichtigsten Vertreter dieser beginnenden asketischen Strömung ist der gottergebene, gottesfürchtige und Befürworter der Askese, Hasan al Basri (†728)⁷⁸. Dieser Befürworter propagiert unter der Bevölkerung eine asketische Lebensführung, die von starker Gläubigkeit, weltlicher Abstinenz, Abgeschlossenheit, etc. geprägt ist.⁷⁹ Ein Textausschnitt aus Hasan al Basri, in welchem er das asketische Leben propagiert, sei an dieser Stelle zitiert:

Hüte dich vor dieser Welt mit größter Bedachtsamkeit; denn sie ist wie eine Schlange, glatt, wenn man sie berührt, doch ihr Gift ist tödlich ... Je mehr dir diese Welt gefällt, desto mehr sei auf der Hut vor ihr; denn wenn ein Mensch sich im Vergnügen an ihr sicher fühlt, treibt ihn die Welt in Mißhelligkeit, und immer, wenn er etwas von ihr erlangt und sich darin einrichtet, kehrt die Welt ihm das Oberste zuunterst. Denn diese Welt hat vor Gott weder Wert noch Gewicht, so geringfügig ist sie...Sie war unserem Propheten angeboten worden mit all ihren Schätzen, aber er weigerte sich, sie anzunehmen, obwohl ihn nichts daran hinderte...Denn er verabscheute zu lieben, was sein Schöpfer haßte, und zu verherrlichen, was sein Herr herabgesetzt hatte.⁸⁰

Die islamische Askese in den Jahren von 700 bis ca. 900 ist in dieser Zeit von einem Zusammentreffen und Austausch mit anderen Asketen aus anderen Religionsschichten - wie z.B. christliche Ordensangehörige, der Hindus etc. - geprägt und erlebt eine Blütezeit der sich verbreitenden Askese. Die basrische Asketin Rabia al- Adawiyya († 801) propagiert neben den klassischen Askesearten, die ausgeübt werden, zudem die Verehrung und die Liebe zu Gott. Auch die Überzeugung der Menschen, die an das Paradies und an ein Straffort glauben, stellt sie unter ein großes Fragezeichen.

Ab 800 erlebt der Sufismus mit seiner Lehre eine Phase des Aufschwunges und der Verbreitung von Schriften und ganzen Büchertrilogien.⁸¹ Mit hoher Sicherheit liegt die Wurzel

⁷⁶ Schimmel: *Sufismus*. S. 16.

⁷⁷ Khoury: *Askese*. S. 85.

⁷⁸ Schimmel: *Sufismus*. S. 15.

⁷⁹ Hajatpour: *Sufismus und Theologie*, S. 48.

⁸⁰ zitiert nach: Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen. Quellentexte*. Übersetzt und herausgegeben v. Günter Lanczkowski. Freiburg (u.a.): Herder 1981. S. 409 ff

⁸¹ Hajatpour: *Sufismus und Theologie*. S. 48.

des Namens Sufismus im arabischen und persischen Wort *suf*, das Wolle bedeutet. Mit dem Wort *suf* wird die Wollkleidung, die die Weltentsager tragen, assoziiert.⁸²

Neu am Sufismus sind Gruppenbildungen, die ähnlich wie im mittelalterlichen Mönchtum beisammen wohnen. Einen großen Einfluß auf den Sufismus üben hellenistische, gnostische, persische Gedanken und Einstellungen aus.⁸³ Jesus z.B. genießt im Sufismus ein sehr großes Ansehen und nimmt einen besonderen Platz ein.⁸⁴

Doch hier ist noch zu bemerken, dass der traditionelle Islam, sogar bis zur heutigen Zeit sehr kritisch dem Sufismus gegenübersteht, und man ist der überzeugenden Meinung, dass der Sufismus, wie Schimmel eindrucksvoll meint, „ein verwerflicher menschlicher Versuch sei, Gott näherzukommen; und er habe zu Bräuchen geführt, die nichts mit dem strengen echten Islam zu tun hätten.“⁸⁵ Eine weitere interessante Beobachtung ist, dass es zwischen christlichen Weltentsagern im Irak, dem orientalischen Raum und den ersten islamischen Asketen eine sehr enge Verbindung und gegenseitige Beeinflussung gab.⁸⁶

4 *Gregorius, der gute Sünder*

4.1. Entstehung und Einführung in das Werk

Das Versepos *Gregorius* oder *Der gute Sünder* behandelt die Geschichte eines Menschen, dessen Leben schon von Geburt an, von Unglück verfolgt und besiegelt ist. Durch eine unwissentliche Sünde, die Gregorius begeht, entscheidet er sich ein jahrelanges Büßerleben zu führen. Doch nach der langen Bußzeit kommt es zu einer großen Wende in seinem Leben und er wird sogar am Ende zum höchsten Kirchenfürsten erhoben. In diesem Werk wird theologische Dimension mit ihren Merkmalen in die höfische Welt eingebettet und verbunden.⁸⁷ Die Erzählung *Gregorius* ist eine Papstlegende, jedoch muss hier festgehalten werden, dass ein historischer Papst namens Gregorius nirgends dokumentiert oder bekannt ist.⁸⁸ Der genaue Entstehungszeitraum des Werkes ist in der Forschung bis heute noch nicht genau festgelegt. Durch stilistische ähnliche Merkmale wird vermutet, dass *Gregorius* zwischen den beiden Artusepen *Erec* und *Iwein* entstanden ist. Es sind somit zwei Zeiträume möglich: als

⁸² Schimmel: *Sufismus*. S. 17.

⁸³ Hajatpour: *Sufismus und Theologie*. S. 49.

⁸⁴ Schimmel: *Sufismus*. S. 16.

⁸⁵ ebd. S. 17.

⁸⁶ ebd. S. 16.

⁸⁷ Christoph Cormeau: *Hartmann von Aue*. In: *Literatur Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*. Bd. 5, Hrsg. von Walter Killy unter Mitarbeit von Hans Fromm, Franz Josef Görtz et.al., S. 39.

⁸⁸ Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. 3 Bände. Bd. 2.: Joachim Bumke: *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*. 4., aktualisierte Aufl. München: dtv 2000. S.148.

möglicher Zeitraum der Entstehung werden die Jahre von 1187 bis 1189 und 1190 bis 1197 angegeben.⁸⁹

Hartmanns Epos geht auf eine anonyme französische Quelle zurück, die die Geschichte des guten Sünders erzählt. Dieser altfranzösische Legendenroman „*La vie du pape Grégoire*“ (*Leben des heiligen Gregor*) wird ca. auf das Jahr 1150 datiert, obwohl in der französischen Literaturgeschichte dieses Datum strittig und zweifelhaft ist. Ein wichtiges Indiz jedoch, dass Hartmann dieses Werk als Vorlage benutzt hat, sind die vielen wichtigeren Teile des *Gregorius*, die dem französischen Werk ähnlich sind bzw. größtenteils mit ihm auch übereinstimmen.⁹⁰ Höchstwahrscheinlich hat Hartmann, über seine Mäzene (Zähringer) diese Erzählung entdeckt, sie genauer studiert und sie für sein *Gregorius* als Vorlage genommen. *Gregorius* gehört zum Repertoire der vielen Inzestgeschichten - wie u.a. die Ödipussage, die Albanus-, Judaslegende etc., die schon seit der Antike und dem Mittelalter weit verbreitet sind. Ein interessantes Merkmal am ganzen Werk ist Hartmanns freier und einfacher Umgang mit der französischen Quelle. Er präsentiert den Lesern keine einfache Übersetzungsarbeit der Vorlage, sondern bereichert sein Werk mit eigenem Elementen.⁹¹ Zwar hält sich Hartmann größtenteils und strikt an die französische Vorlage, jedoch gibt es Stellen im Werk, wo er bestimmte Stellen ändert und erweitert. So z.B. das Gespräch Gregorius mit dem Abt, das Hartmann in seinem *Gregorius* verlängerter und detaillierter gestaltet.⁹²

Hinsichtlich dieser Bearbeitung kann man zusammenfassend sagen, daß sich Hartmann im *Gregorius* „trotz der getreuen Übersetzung seiner Vorlage [...] auf allen Ebenen gestalterische Freiheit nimmt.“⁹³ *Gregorius, der gute Sünder* wird zur Zeit Hartmanns und nach seinem Tod mehrfach überliefert, bearbeitet und übersetzt.⁹⁴ Aus dem 13. – 15. Jahrhundert existieren insgesamt zehn Handschriften des Werkes. Fünf Handschriften sind vollständig und fünf Exemplare sind lediglich als Fragmente erhalten geblieben.⁹⁵ Alle diese Handschriften stammen hauptsächlich aus bestimmten deutschsprachigen Regionen wie z.B. der alemannischen, mitteldeutschen und bairisch – österreichischen Region.

⁸⁹ D. Schmitt: *Hartmann v. Aue. Gregorius*. In: Deutsche Literatur auf einen Blick. 400 Werke aus 1200 Jahren. Ein Kanon, Hrsg. von Ralf Georg Bogner, Darmstadt: Wiss. Buchges.: 2009, S. 42.

⁹⁰ Jürgen Wolf: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. Darmstadt: WBG 2007. (Einführungen Germanistik) S. 95.

⁹¹ Schmitt: *Hartmann v. Aue. Gregorius*, S. 42.

⁹² Christoph Cormeau/Wilhelm Strömer: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. C.H. Beck: München 1998, S. 123. ff

⁹³ ebd. 124.

⁹⁴ Volker Meid: *Metzler Literatur Chronik. Werke deutschsprachiger Autoren*. 3. erw. Aufl. Stuttgart [u.a.]: Metzler 2006. S. 25.

⁹⁵ Peter Wapnewski: *Hartmann von Aue*. 7. erg. Aufl. Stuttgart: Metzler 1979. (Sammlung Metzler, Bd. 17.; Abt. D, Literaturgeschichte) S. 88.

Dies könnte ein wichtiger Hinweis dafür sein, dass in all diesen Regionen das Werk bekannt und viel verbreitet gewesen ist.⁹⁶ Ebenfalls erlebt *Gregorius* einige Übersetzungen. Eine der wichtigsten Übersetzungen ins Lateinische ist „*Gesta Gregorii peccatoris*“, von Abt Arnold von Lübeck, welche kurz nach dem Jahr 1210 angefertigt wurde.⁹⁷ Diese lateinische Übersetzung wurde vom Herzog Wilhelm von Braunschweig – Lüneburg, Sohn Heinrichs des Löwen, gefordert. Weitere Übersetzungen des *Gregorius* ins Lateinische existieren.⁹⁸ Auch in der *Gesta Romanorum*, einem Werk, welches viele Legendengeschichten versammelt, hat die Papstlegende des Gregorius ihren Platz gefunden.⁹⁹

Auch im geistlichen Milieu herrscht trotz kritischer Meinungen von einigen zeitgenössischen Geistlichen reges Interesse an der Geschichte des Gregorius, vor allem nachdem eine Fassung für Dominikaner und weitere Bearbeitungen für Geistliche erscheinen.¹⁰⁰ Das Interesse an der Geschichte des Gregorius ist bis heutigen Zeit immer noch aktuell. Die Thematik wird immer wieder aufgegriffen, so z.B. in Franz Kuglers Ballade *Gregor auf dem Stein* (1832/34). Und auch Thomas Mann hat das Thema des Gregorius in seinem Roman *Der Erwählte* (1951) übernommen und verarbeitet. In vielen anderen Werken wurde die Geschichte des Gregorius immer wieder thematisiert.¹⁰¹

4.2. Die Sünde nimmt ihren Anfang

Gregorius ist insgesamt in 4006 Versen verfaßt, die jeweils immer vierhebzig sind.¹⁰² Nach einem einführenden lehrhaften theologischen Prolog, beginnt die Geschichte des guten Sünders Gregorius zunächst mit einer Vorgeschichte, die kurz über das Leben seiner Eltern berichtet. Diese Vorgeschichte ist in Aquitanien verortet, wo der Fürst des Landes alleine mit seinen zwei Kindern, einem zehnjährigen Jungen und einem Mädchen, lebt. Die Gattin des Fürsten ist nämlich schon bei der Geburt verstorben, so dass der Fürst dadurch gezwungen ist, alleine die Kinder zu unterstützen und zu versorgen. Doch, wie es das Schicksal will, stirbt zehn Jahre später auch der Vater. Im Sterbebett und mit letzter Kraft, übergibt er dem Sohn die komplette Herrschaft und klärt ihn auf, wie er als Herrscher richtig regieren soll. Doch der Fürst trägt auch einen sehr großen und schweren Kummer mit sich, er spricht zu seinem weinenden Sohn und

⁹⁶ Christoph Corneau/Wilhelm Strömer: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. S. 20.

⁹⁷ Wolf: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. S. 95.

⁹⁸ Wapnewski: *Hartmann von Aue*. S. 89.

⁹⁹ R.B. (Rolf Bräuer): *Hartmann von Aue: Gregorius der „gute Sünder“*. In: *Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur*. Hrsg. von Rolf Bräuer, München: C.H. Beck, S. 432.

¹⁰⁰ Wolf: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. S. 96.

¹⁰¹ ebd. S. 97.

¹⁰² KLL (Redaktion Kindlers Literatur-Lexikon): *Gregorius*. In: *Kindlers Literatur Lexikon*. Bd. III: Werke Fl-Jh. Zürich: Kindler Vlg. 1967, Sp. 1152.

bittet ihn aus tiefstem Herzen, auf die Schwester achtzugeben und diese zu versorgen. Nach dem Abschied und Ableben des Vaters, sind die Kinder vollkommen auf sich allein gestellt. Doch der Sohn hält sich strikt an die Bitte des Vaters, an sein Versprechen und erfüllt mit all seinen Kräften die Fürsorge für seine Schwester.

er volzôch ir muote
mit lîbe und mit guote,
si enwart von im beswæret nie.
er phlac ir sô (ich sage iu wie)
daz er si nihtes entwerte
swes si an in gerte
von kleidern und von gemache.
sie wâren aller sache
gesellic und gemeine,
si wâren selten eine,
si wonten zallen zîten
einander bî sîten
(daz gezam vil wol in beiden),
si wâren ungescheiden
ze tische und ouch anderswâ.
ir bette stuonden alsô nâ
daz si sich mohten undersehen.¹⁰³ (Vers 279 – 295)

Doch dieses glückliche Beisammensein der Geschwister erlebt durch das Einwirken und die Verlockung des Teufels ein jähes Ende. Denn der Teufel spielt mit der Schönheit und den körperlichen Reizen der Schwester und nutzt diese aus, den Bruder zu verführen und ihn sexuell zu erregen. An einem Abend schleicht sich der Bruder heimlich in das Bett der jungen schlafenden Schwester; es kommt zum Beischlaf und die Schwester wird sogar von ihrem Bruder schwanger. In der darauffolgenden Zeit werden beide vom schlechten Gewissen, und ihrer sündigen Missetat, die sie bewußt ausüben, geplagt. Die Angst vor dem Erkennen der Schwangerschaft und der ganzen Schande durch ihre Mitmenschen, bewegt beide einem Ausweg aus der hoffnungslosen Situation zu suchen. Auf Rat des Bruders suchen sie einen alten, weißen Mann, einen Ratgeber ihres verstorbenen Vaters auf. Nach einem längeren Erörtern des ganzen Geschehens, beginnen die genauen Askesedarstellungen des Werkes. Der weiße Mann rät zuerst dem Jungen, da er am begangenen Inzest die größte Hauptschuld trägt und er die ganze Tat verschuldet hat,¹⁰⁴ eine Bußfahrt an das Heilige Grab zu unternehmen und fordert von ihm:

¹⁰³ Hartmann von Aue: *Gregorius*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Friedrich Neumann neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Waltraud Fritsch – Rößler. Stuttgart: Reclam 2011. S. 20 ff

¹⁰⁴ Walter Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. Berlin: Univ. Diss. 1958. S. 24.

dâ büezet iuwer sünde
als iuch des got geschünde.
der lîp hât wider in getân:
den lât im ouch ze buoze stân.¹⁰⁵

(Vers 579 – 582)

Ca. ab dem Jahr 500 n. Chr. existieren - im Gegensatz zur vorherigen Jahrzehnten - viele Schriften, die allgemein beim Vergehen verschiedener Art, solche Bußfahrten vorschreiben und empfehlen. Doch neben dem Heiligen Land, Rom, Compostela, u.a. werden auch andere kleinere binnenländische Wallfahrtsorte eines Landes aufgesucht.¹⁰⁶ Oft wird auch während solcher Wallfahrten das Fasten streng gehandhabt und ausgeübt.¹⁰⁷ Papst Innocenz III. und allgemein die Kirche der Zeit fordert bei Sünden wie dem Inzest, Bußfahrten ans Heilige Grab. Bei solchen Bußreisen wird auch körperliche Kasteiung verlangt. Doch diese wird bei Hartmann nicht auferlegt, weil es sich bei dem Jungen um ein Fürstenkind handelt.¹⁰⁸ Bei dieser Reise stirbt der Bruder auch, nicht aber in irgendeinem kriegerischen Konflikt, sondern aus Sehnsucht *nâch sîner lieben swester*.¹⁰⁹ Dem Mädchen wird geraten als Landesherrin im Land zurückzubleiben, sich um die Bevölkerung, um Bedürftige zu kümmern und auch in Buße und Askese zu leben. Hier sieht man genau, daß Buße nicht nur durch weltliche Abgeschiedenheit und strenges Klosterleben praktiziert wird, sie ist auch, wie uns dieses Beispiel verdeutlicht, in der sündigen Welt möglich.¹¹⁰ All diese Aufforderungen des vernünftigen und lebenserfahrenen Mannes an das Mädchen sind „durchaus im Sinne des kirchlichen Dekretes“¹¹¹ All diese Bußaufforderungen werden in den nächsten Jahren auch diszipliniert ausgeübt. Sie fastet, verteilt Almosen, entsagt allen Freuden, allgemein allem weltlichen, lebt in vollkommener Keuschheit und lehnt jeden Heiratsantrag ab, mit der Ausrede, sie sei dem *gnædigen got*¹¹² bereits versprochen. Die Tatsache, dass sie der bedürftigen Bevölkerung mit Gütern und Almosen zur Seite steht, weist darauf hin, dass die Schwester ihren ganzen materiellen Besitz nicht völlig aufgibt. Zwar praktiziert sie Askese, doch gibt sie ihren Besitz nicht gleich auf.¹¹³ Hier wäre noch anzumerken, dass Hartmann das Gespräch der

¹⁰⁵ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit., S. 38.

¹⁰⁶ Bernhard Kötting: *Peregrinatio religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster (Westf.): Regensberg 1950. (Forschungen zur Volkskunde; Heft 33/34/35) S. 329

¹⁰⁷ ebd. 330.

¹⁰⁸ Anton E Schönbach: *Über Hartmann von Aue. Drei Bücher Untersuchungen*. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Graz 1894. Hildesheim (u.a.): Olms 1971. S. 94.

¹⁰⁹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit., S. 54.

¹¹⁰ Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. S. 24.

¹¹¹ Schönbach: *Über Hartmann von Aue*. S. 93.

¹¹² Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit., S. 56.

¹¹³ Ulrich Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum*. Köln, Wien [u.a]: Böhlau 2002.
(Ordo Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit; Bd. 7) S. 132.

Geschwister mit dem alten weißen Mann in seiner Version hinzuschreibt. Denn in der französischen Originalfassung ist das Gespräch der Geschwister mit dem alten Manne nicht präsent.¹¹⁴ Hartmann von Aue greift bei der Figurenkonzeption der Schwester auf viele Legenden und Viten von heiligen Frauen zurück. Solche asketischen und büßenden Lebensführungen sind dort nämlich zahlreich zu finden.¹¹⁵

4.3. Gregorius: seine Geburt, Kindheit, das Leben als Klosterschüler und der Weg ins Unglück

Um die Schande zu verbergen, gebiert das Mädchen heimlich auf der Burg des Ratgebers, während der Bruder auf der Fahrt ins Heilige Land verstirbt. Nach der Geburt des Kindes entscheidet man sich, das Kind in ein Holzkästchen zu legen und auf dem Meer auszusetzen. Das Neugeborene wird in wertvollen Seidenstoff eingewickelt; neben ihm werden im Holzkästchen Münzen und eine Tafel mit Angaben über seine adelige Herkunft, beigelegt. Der Name des Kindes wird jedoch nicht genannt. Auf dieser Tafel hält die Mutter des Kindes die Bitte an denjenigen fest, der ihn findet, das Kind zu erziehen und zu taufen. An das Kind wendet sie sich auch mit einer Bitte, und zwar an die *sines vater missetat*¹¹⁶ zu büßen und an die Mutter, die ihn geboren hat, zu denken. Die Mutter und der Ratgeber legen im Schmerz und in der Hoffnung auf den Schutz Gottes das Kind in die Barke und übergeben es dem Meer. Und mit Gottes Schutz wird nach zwei Tagen die Barke an eine Insel getrieben, wo sie von zwei Fischern entdeckt wird. Der Abt des Inselklosters sieht den Fund, den die Fischer verschweigen wollen. Doch das Geschrei des Babys verrät die Fischer und der Abt sieht ebenfalls das Findelkind. Nach Rücksprache mit den Fischern übergibt er das Kind dem ärmeren der Fischer in Obhut und gibt ihm dafür zwei Goldstücke mit. Kurz darauf, nach dem Wunsch der unglückseligen Mutter, die es auf der Tafel vermerkt hat, wird das Kind auch auf den Namen Gregorius getauft und wird das Ziehkind des Abtes. Doch der Abt verbirgt die Tafel, wodurch dem Kind seine wahre Identität verborgen bleibt. Mit diesem Verbergen, wird somit auch „seine Herkunft ausgelöscht“.¹¹⁷ Er bleibt weiterhin bei der Familie und lebt noch einige Zeit bei ihnen.

¹¹⁴ K. Dieter Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“*. Berlin: Schmidt 1974. (Philologische Studien und Quellen; Heft 78) S. 15.

¹¹⁵ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: *„mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“*. Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach. Bamberg: Univ. of Bamberg Press 2011. (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto- Friedrich- Universität Bamberg; Bd. 7) S. 245.

¹¹⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 48.

¹¹⁷ Christoph Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München: Beck 1966 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 15) S. 55.

Schon als kleines Kind besucht Gregorius die Klosterschule, in der er eine Ausbildung genießt und wo sich sein Interesse und seine Intelligenz manifestieren. Hier wird er für das vorbestimmte Klosterleben vorbereitet. Jedoch kommt es kurz darauf zur Konfrontation mit seinen Zieheltern. Die Frau des Fischers gibt in einem Streit Auskunft über seine wirkliche Herkunft preis. Der zu tiefst betroffene Gregorius stellt daraufhin den Abt zur Rede, der ihm diese Auskunft bestätigt und die ganze Wahrheit erzählt. Ebenso unterrichtet er ihn über den Inzest seiner Eltern, der auf der Tafel ebenfalls vermerkt ist. In diesen Momenten, wo Gregorius mit seiner Vergangenheit konfrontiert wird, trifft er die Entscheidung das Kloster zu verlassen, ein Ritter zu werden und in die Welt hinauszuziehen. Einer der möglichen Gründe seiner Entscheidung in die Welt zu ziehen, ist sicherlich auch die Suche nach seiner wahren Identität aufzunehmen. Der Abt ist im ersten Augenblick von dem plötzlichen Abwenden von der *vita spiritualis*¹¹⁸ vollkommen überrascht und gibt eine Warnung an Gregorius:

swelch man oder wîp
sich von gote gewendet,
der wirt dâ von geschendet,
und der helle verselt.¹¹⁹

(Vers 1522 – 1526)

Der Abt versucht ihn erfolglos von seinem Vorhaben in einem langen Gespräch davon abzubringen. Doch Gregorius läßt sich nicht umstimmen und geht seinen Weg. Das Rittertum, die Entscheidung Gregorius in die Welt hinauszuziehen ist von der Kirche nicht diskreditiert. Jedoch wird das Mönchtum, das Leben im geistlichen Stand mehr geschätzt als das Rittertum, Ehe etc. Solche Austritte aus dem geistlichen Stand sind nach der mittelalterlichen Kirche nichts Ungewöhnliches. Doch die Kirche wie auch der Abt, sehen Bedrohungen in solchen Austritten für die Seele des Menschen. Und zwar u.a. die Gefahr des Spottes, der Selbstüberhebung (*superbia*)¹²⁰

Bevor er aufbricht gibt ihm der Abt noch die Tafel mit und andere damals aufgefundenen Gegenstände, die neben ihm im Kästchen lagen. So verläßt Gregorius trotz der Bitten des Abtes im Kloster zu bleiben schlußendlich die Klosterinsel. Er läßt sich vom Schiff und vom Wind ziellos lenken.

¹¹⁸ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 70.

¹¹⁹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 92.

¹²⁰ Christoph Cormeau/Wilhelm Strömer: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. S. 119.

4.4. Erster Triumph des neuen Ritters

Nach drei Tagen wird der ziellos irrende und reisende Gregorius an ein unbekanntes Land gespült. Dort wird er von einer verängstigten und mißtrauischen Bevölkerung empfangen, die den Fremden für einen Feind hält.

Doch Gregorius gibt ihnen gleich zu wissen, dass er kein Feind ist und keinen Angriff auf ihr Land plant. Man erkennt Gregorius gute Absicht, er wird von der Bevölkerung freundlichst bewirtet. Diese erzählt ihm dann verzweifelt, dass ihre Stadt und ihr Land von einem Soldaten kriegerisch bedrängt wird, und dabei erfährt er auch etwas über die Landesherrin des Landes.

Dô er vernam diu mære
daz diu vrouwe wære
schœne junc und âne man,
und daz irdaz urliuge dar an
und diu ungenâde geschach
daz si den herzogen versprach
und daz si ze stæte
die man versprochen hæte,
dô hæte er si gerne gesehen.¹²¹

(Vers 1895 – 1903)

Auf Rat eines Truchsesses besucht Gregorius in einem Kloster der Stadt eine Messe, und erblickt zum ersten Mal die schöne Landesherrin. Jedoch weiß Gregorius in diesem Moment noch nicht, dass es sich bei der Landesherrin um die eigene Mutter handelt, die ihn damals als Säugling den Winden und dem Meer übergeben hat. Gregorius ist von der körperlichen und höfischen Schönheit der Herrin vollkommen beeindruckt, man könnte hier sagen, hypnotisiert. Laut Ulrich Ernst entspricht diese Schönheit „des höfischen *homo terrenus* nur der Häßlichkeit der Seele, die ausschließlich am irdischen hängt.“¹²² Auch die Herzogin findet Gefallen am fremden Ritter, beobachtet ihn sehr genau, doch:

Nû sach si in vlîzeclîchen an
und mê dan sî deheinen man
vordes ie getæte:
daz kam von sîner wæte.
dô si die rehte besach,
wider sich selben sî des jach,
ez wære daz sîdîn gewant
daz sî mit ir selber hant
zuo ir kinde hete geleit
unde disse gastes kleit
in gelîche begarwe

¹²¹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 114.

¹²² Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 44.

der güete und der varwe:
ez wære benamen daz selbe gewant,
oder daz si von einer hant
geworht wæren beide.¹²³

(Vers 1939 – 1953)

Gregorius entscheidet sich in den Kampf mit dem Römer zu ziehen, den er auch besiegt. Nach dem siegreichen Erfolg von Gregorius ist die Stadtbevölkerung erleichtert in Sicherheit und Freiheit wieder leben zu können. Auch der römische Herzog verspricht nach seiner Niederlage und Gefangenschaft und nach einem Gespräch mit der Landesherrin, sie und ihr Land nicht mehr kriegerisch zu bedrängen. Jedoch bleibt beim Volk und den Fürsten trotz des Versprechens weiterhin die Angst und das Mißtrauen vor erneuten Angriffen. Dabei beraten sie sich und kommen zur Schlußfolgerung, dass die Landesherrin heiraten sollte. Nur wenn sie verheiratet ist, ist auch das Land unter einer Männerhand vor Angriffen geschützt. Auf Drängen der Fürsten, willigt die Landesherrin ein, die jahrelang jeden Bewerber und die Heirat abgelehnt hat, nun der Heirat zu. Und sie beschließt mit niemand anderen, als mit dem Ritter Gregorius in die Ehe zu treten. Mit dem Mann also, der sie und ihr Volk als rettender Engel vor Krieg und Elend bewahrt hat.

Die Heirat und die Ehe der Landesherrin mit dem siegreichen Ritter verändert auch ihren Charakter und führt zum Wiederauftauchen ihrer Person beim Volk, zu der sie immer eine gewisse Distanz hält. Doch gleichzeitig auch zur Auflösung ihres bis dahin streng gehaltenen asketischen und bußreichen Lebens. Mit der Heirat treten in ihr Leben wieder Liebe, Lebensfreude und Glück zurück. Und somit wird mit der Heirat ihr jahrelanges Gelöbnis zu asketischen und bußreicher Lebensführung verworfen. Somit nimmt das jahrelange asketische Leben ein jähes Ende.¹²⁴

¹²³ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 116 ff.

¹²⁴ Gallindo Gonçalves Silva: *“mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten”* S. 248 ff.

4.5. Die Heirat der Landesherrin

Nach der Heirat mit der Landesherrin genießt Gregorius Ehre und hohes Ansehen. Mit der Heirat erscheint das Leben des neuen Landesherren ideal, man könnte sagen, wie aus einem Bilderbuch. Doch eine große Trauer, trotz des neuen erfolgreichen Lebens trägt Gregorius immer noch mit sich. Denn die Suche nach seiner wahren Identität läßt ihm bis dahin keine Ruhe. Jeden Tag zieht er sich einsam in einen Raum zurück und liest heimlich die Tafel, auf der seine wahre Herkunft festgehalten ist. Eine Dienerin des Hauses beobachtet heimlich das sich immer wiederholende tagtägliche Trauerritual. Einmal erblickt sie sogar den Aufbewahrungsort der Tafel und merkt sich diesen. Als die Magd und die Landesherrin einmal alleine sind, berichtet ihr diese vom Leid ihres Gatten. Doch die Landesherrin will der Magd keinen wirklichen Glauben schenken:

ich sach in grôzen ungemach
von unmânlicher klage begân
unde sach in vor im hân
ein dinc dâ an geschriben was:
dô er daz sach unde las,
sô sluoc er sich ze den brüsten ie
und bôt sich an sîniu knie
mit venjen vil dicke,
mit manegem ûfblicke.
Ichn gesach joch nieman mêre
geweinen alsô sêre.¹²⁵

(Vers 2386 – 2396)

Hier wird Gregorius seelische Selbstkasteiung durch die genaue Beobachtung der Magd sehr detailliert beschrieben. Das interessante hier ist, wie Gallindo feststellt das „all diese heimlichen Gesten einen liminal anmutenden Zustand markieren, der andauert, solange sich die Figur in das weltliche Leben hineinbewegt.“¹²⁶

Während Gregorius abwesend vom Hause ist, sich auf einem Turnier befindet, holt die Magd die Tafel die Gregorius täglich in tiefste Trauer bringt. Nachdem die Landesherrin diese genau liest und studiert wird ihr unter Schmerz, Tränen, Trauer und Verzweiflung das Unheil, die Schande des zweit begangenen Inzest vollkommen bewußt.

Die Landesherrin läßt Gregorius unverzüglich von einem Boten nach Hause herbeiholen. Beim Eintreffen empfängt ihn eine vollkommen verstörte Ehefrau die ihn im Tränen benetzten Gesicht fragt:

¹²⁵ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 142 ff.

¹²⁶ Gallindo Gonçalves Silva: „mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“ S. 224.

die tavel sî her vûr nam,
Si sprach: sît ir der man
dâ enthelt mich niht an
von dém hie an geschriben stât?
sô hât uns des tiuvels rât
versenket sêle unde lîp:
ich bin iuwer muoter und iuwer wîp.¹²⁷ (Vers 2598 – 2604)

4.6. Das asketische Leben beginnt

Mit der Offenbarung der ganzen Wahrheit sind Mutter und Sohn von ihrem sündigen Vergehen vollkommen erschüttert. Im Vergleich zu der Reaktion nach dem ersten Inzest, wird der Zweite genauer beschrieben. Der Schock und das Klagen über die begangene Blutschande wird hier stärker und emotionaler dargestellt.¹²⁸ Es kommt zu einem starken Einschnitt in der Erzählung, wo hauptsächlich religiöse Motive behandelt werden. Gregorius ist in diesem Augenblick von der ganzen Wahrheit vollkommen geschockt und *sînen zorn huop er hin ze gote*.¹²⁹ Er jammert und streitet mit Gott. Auch weist er in diesem Moment die ganze Schuld der Blutschande Gott zu und nicht sich selbst.¹³⁰ Doch dieser Zorn gegen Gott dauert bei Gregorius nur einen kurzen Moment an. Nach dem Wiederbesinnen schafft er es die verzweifelte und aufgebrachte Mutter und Ehefrau zu trösten und zu beruhigen und gibt ihr auch Ratschläge.¹³¹ Die Landesherrin macht sich nach dem doppelt begangenen Inzest starke Selbstvorwürfe, und ist fest davon überzeugt, dass Gott ihr nicht verzeihen wird und daß das Höllenfeuer für sie bestimmt ist. Der Sohn bittet die Mutter an der Kraft Gottes nicht zu zweifeln, beruhigt und ermuntert sie mit den Worten:

jâ hân ich einen trôst gelesen
daz got die wâren riuwe hât
ze buoze über alle missetât.¹³² (Vers 2700 – 2702)

In diesen traurigen Augenblick kommt es bei Sohn und Mutter zu einem geistlichen Umschwung. Sie sind nun der festen Entscheidung dem adeligen, höfischen und dem weltlichen

¹²⁷ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 154.

¹²⁸ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 95.

¹²⁹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 156.

¹³⁰ Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. S. 33.

¹³¹ Friedrich Maurer: *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der Staufischen Zeit*. 4. Aufl. Bern (u.a.): Francke 1969. (Bibliotheca Germanica; 1) S. 54.

¹³² Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 160.

Leben mit all seinem Luxus und seinen Freuden zu entsagen. Statt dessen beschließen sie auf ein von Gottes Macht gelenktes, spirituelles und vollkommen asketisches Leben zu führen.¹³³ Jedoch fordert Gregorius von der Mutter - ganz im Gegensatz zu seiner weltabkehrenden Buße - eine „innerweltliche Askese“¹³⁴ und Lebensführung. Diese Askese soll ein Weg „stiller und beständiger Buße“¹³⁵ sein.

belîbet bi iuwerm lande.
an spîse und an gewande
sult ir dem lîbe entziehen,
gemach und vreude vliehen.
ir ensult ez sô niht ehalten
daz irs iht wellet walten
durch dehein wertlich êre,
niuwan daz ir desten mêre
gote rihtet mit dem guote.
jâ tuot ez wîrs dem muote,
der guotes lebens wal hât
und er sich sîn âne begât
des er teil nie gewan.
ir sît ein schulde wîp:
des lât entgelten den lîp
mit tagelîcher arbeit
sô daz im sî widerseit
des er dâ aller meiste ger:
sus habet in unz er iu wer
in der riuwen bande.
den gelt von iuwerm lande
den teilet mit den armen:¹³⁶

(Vers 2707 – 2729)

Eine weitere Aufforderung an die Mutter ist, ihren Reichtum und Besitz mit Armen und Bedürftigen zu teilen und Klöster zu errichten. Alle diese Aufforderungen Gregorius an die Mutter ähneln, wie Goebel bemerkt, an eine Bibelstelle, wo Jesus sich zum reichen Jüngling wendet und ihn auffordert:¹³⁷

*Als Jesus das hörte, sagte er ihm: Eines fehlt dir noch: Verkauf alles, was du hast, und verteil es an die Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!*¹³⁸
(Lukas 18,22)

¹³³ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 141.

¹³⁴ Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. S. 34.

¹³⁵ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 70.

¹³⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 160 ff.

¹³⁷ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 38.

¹³⁸ Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. S. 1214.

Da diese Aufforderung jedoch von einem ausgesprochen wird, der vor kurzem das religiöse Leben aufgegeben und verworfen hatte, weist sie einen ironischen Charakter auf.¹³⁹ Es muss jedoch festgehalten werden, dass all diese Bußen, die Gregorius seiner Mutter auferlegt „sich vollkommen mit den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit decken“.¹⁴⁰ Zudem ist interessant, dass Gregorius Anweisungen zur Buße und Askese denn Befehlen des alten, weißen Mannes identisch ähneln.¹⁴¹ Doch Gregorius verlangt nicht zu strenge Askese von der Mutter. Sie soll in ihrem Land bleiben und gemäßigte Askese betreiben.¹⁴²

Die Buße von Gregorius Mutter verläuft hier anders als bei dem Sohn. Denn sie ist Landesherrin und kann nicht in die Einöde gehen, wie ihr Sohn es später praktiziert. Würde sie es genauso machen, so wäre die Herrschaft des Landes dadurch gefährdet und hätte keinen Herrscher mehr. Die Buße der Mutter ist hier, wie Mertens schreibt, „durch politische Notwendigkeit anders gestaltet als seine.“¹⁴³ Doch Gregorius legt der Mutter Askese- und Bußpraktiken auf, die alle in ihrer Residenz ausgeübt werden können, und sie demnach nicht in die weite Welt hinauszuziehen muss.¹⁴⁴

Schon früh hat man versucht in der Eheschließung die Sünde von Gregorius Mutter zu erkennen, und ihre Entscheidung Buße dafür auszuüben. Doch dies wird von Hartmann und auch von zeitgenössischen Lesern vollkommen abgelehnt, da, wie Mertens bemerkt „die Mutter durch keinerlei Gelübde gebunden war, deren Bruch eine solche Deutung herausgefordert hätte.“¹⁴⁵ Bei der Ausübung der Buße lässt sich noch eine Andersartigkeit erkennen: Das interessante dabei ist, wie Dieter Goebel schreibt, dass es der jungen Mutter beim ersten Inzest nicht so sehr um die Buße und um die Kasteiung des Körpers geht, und diese im Vordergrund steht. Natürlich hält sie sich an die Aufforderungen des alten Mannes, doch beim ersten Inzest erscheint es ihr viel wichtiger die Schwangerschaft und die Schande des Inzests gut zu verbergen. Nach der Erkenntnis über den zweiten Inzest kommt es bei der Mutter zu einem regelrechten Ausbruch der Buße und Kasteiung.¹⁴⁶ Auch bei der Auswirkung der Buße und der Askese auf den Körper der Mutter lassen sich einige Abweichungen feststellen. Als Gregorius die Landesherrin zum ersten Mal sieht, ist er von ihrer Schönheit vollkommen überwältigt, und er preist ihre Schönheit. All dies könnte ein Hinweis dafür sein, dass sie die Buße nach dem

¹³⁹ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 29.

¹⁴⁰ Schönbach: *Über Hartmann von Aue*. S. 99.

¹⁴¹ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 35 ff

¹⁴² ebd. S. 39.

¹⁴³ Volker Mertens: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. Zürich (u.a): Artemis -Verl. 1978. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 67) S. 74.

¹⁴⁴ ebd. S. 75.

¹⁴⁵ ebd. S. 73.

¹⁴⁶ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 40.

ersten Inzest zwar praktiziert, nicht jedoch allzu streng gegen sich vorgeht. Denn ihr Leib und ihre Schönheit lassen nichts von strenger Kasteiung und Buße erkennen.¹⁴⁷ Denn hätte sie zu strenge Buße praktiziert, würde ihr Körper anders aussehen. Doch ganz anders verhält es sich mit der Reaktion der Mutter nach der Erkenntnis über den zweiten Inzest, die eine starke Folge hat:

unde als sî dar an gelas
daz sî aber versenket was
in den viel tiefen ûnden
tœtlicher sünden,
dô dûhte si sich unsælic genuoc.
zuo den brüsten sî sich sluoc
und brach ûz ir schœne hâr.¹⁴⁸

(Vers 2481 – 2487)

Gregorius verabschiedet sich von der Mutter und gibt ihr deutlich zu wissen, dass sie sich nie wiedersehen werden. Doch es ist nicht nur ein Abschied von der Mutter, sondern auch des erst begonnen adeligen Lebens als Landesherr.¹⁴⁹ In diesem Moment kommt es bei Gregorius zu einer geistlichen *conversio*, die ihn zur strengsten Askese führt, die für Gregorius ein Weg zur moralischen und geistlichen Vervollkommenheit ist.¹⁵⁰

Wie sein Onkel und sein Vater entscheidet sich Gregorius einen Bußweg zu beginnen, der ihn in die Einöde führt. In dieser lebt er vollkommene Buße aus, praktiziert extreme Askese und der erste Schritt folgt:

dem lande und dem guote
und wertlichem muote
dem sî hiute widerseit.
hin tet er diu rîchen kleit
und schiet sich von dem lande
mit dürftigen gewande.¹⁵¹

(Vers 2745 – 2750)

Und Gregorius bittet:

daz in got der guote
sande in eine wüeste,
dâ er inne müeste
büezen unz an sînen tût.¹⁵²

(Vers 2756 – 2759)

¹⁴⁷ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 41.

¹⁴⁸ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S.148.

¹⁴⁹ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: “mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten” S. 229.

¹⁵⁰ Ernst: *Der ‘Gregorius’ Hartmanns von Aue*. S. 84.

¹⁵¹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 164.

¹⁵² ebd. S. 164.

Aus diesem Passus wird deutlich, dass Gregorius in diesem Augenblick mit Freude seinen Bußweg beginnt. Er entscheidet sich für Armut, harte Kasteiungen, Verzicht auf Dinge und das Eremitentum mit vollkommener Isolation von seinen Mitmenschen und allgemein von der Welt.¹⁵³ Die *paupertas voluntaria*, die freiwillige Armut ist z.B. selbst von Christus praktiziert worden und gilt im Mittelalter für die als das Beispiel par excellence. Man könnte an dieser Stelle sagen, Gregorius begonnene asketische Lebensart ist in einer gewissen Hinsicht eine *imitatio Christi*.¹⁵⁴ Ähnliche Bußpraktiken, wie sie vom Gregorius praktiziert werden, finden sich auch in anderen früheren Werken. So z.B. in der altbyzantinischen Saga von *Martinian*. Die Weltabkehr des Protagonisten dieses Werks und die des Gregorius zeigen eine deutliche Ähnlichkeit.¹⁵⁵ Ob Hartmann von Aue die Askesepraktiken des byzantinischen Werks kennt und als Vorlage für die Beschreibung von Gregorius Weltabkehr benutzt, bleibt allerdings fraglich. Sein Weg führt zunächst in den Wald, er meidet Menschen und Bequemlichkeiten. Der Weg in den Wald oder die Wildnis ist der Ort, in welchem sich Eremiten von der Welt zurückziehen. Die Eremiten verändern ihr bisheriges Leben und treten in dieser Isolation in einen sehr tiefen Kontakt zu Gott, und erreichten damit eine völlig neue Persönlichkeit.¹⁵⁶ Drei Tage lang der Witterung ausgesetzt, zieht Gregorius barfuß durch die Wildnis. Dabei betet er und praktiziert neben der Armut und Schlichtheit weitere Askeseformen, wie z.B. das Fasten und verwehrt sich in diesen drei Wandertagen jeglicher Nahrung.

Diese Form des extremen Fastens, die Gregorius sich und seinem Körper antut, sind ebenfalls den altbritischen und irischen Bußordnungen bekannt und vermerkt. Diese Askeseform heißt hier *superpositionibus* und dauert einige Tage lang.¹⁵⁷

Nach drei Tagen der Wanderung, ist Gregorius vollkommen erschöpft und er wandert, wie bei seiner Schiffsfahrt beim Verlassen des Klosters, ohne ein genaueres Ziel vor Augen zu haben. Doch in einem Moment erblickt er in der Ferne ein Haus und begibt sich in seine Richtung. Dort trifft er auf einen Fischer der mit seiner Gemahlin alleine lebt und *den bat der riuwesære der heberge durch got*.¹⁵⁸ Doch der Fischer ist ab dem ersten Moment, als der Fremde in seinem Haus erscheint, mißtrauisch und ziemlich mürrisch, kritisiert ihn und Gregorius bekommt *von dem dulde er merren spot danne er gewon wære*.¹⁵⁹ Gleich zu Beginn hält er ihn für einen

¹⁵³ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: "mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten" S. 229.

¹⁵⁴ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 29.

¹⁵⁵ Wapnewski: *Hartmann von Aue*. S. 91.

¹⁵⁶ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: "mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten" S. 229.

¹⁵⁷ *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche – nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*.

Hrsg. v. Friedrich Wilhelm **Wasserschleben**. Halle: Graeger 1851. S. 102.

¹⁵⁸ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 166.

¹⁵⁹ ebd. S. 166.

Lügner, der seine Frau und ihn im Schlaf umbringen wollte, um sie auszurauben. *Doch dô emphie der sündære diz schelten âne swære und mit lachendem muote.*¹⁶⁰ Und der vil wîselôse man hôrte gerne den spot.¹⁶¹ Die Beschimpfungen, die Gregorius hier mit Stolz hinnimmt, erinnert an einen Neophyten.¹⁶²

Gregorius bedankt sich bei der Familie und verlässt das Haus. Doch die von Mitleid ergriffene Frau kritisiert ihren Ehemann, warum dieser den Fremden so heftig gescholten hat. Mit Einverständnis des Fischers läuft die gutherzige Frau Gregorius nach und bittet ihn ins Haus zurückzukommen. Die Frau will ihm ihr allerbestes Essen servieren, doch im selben Augenblick denkt Gregorius daran, dass er ein Büßender ist. Ab diesem Moment wird wieder die Askese des Fastens im Werk thematisiert, und er bittet lediglich um:

die versprach der wîse,
swie vil sî in genôte.
ein ranft von haberbrôte
wart im dar gewunnen
unde ein trunc eines brunnen.
alsô sprach er wider daz wîp
daz kûme sîn sündec lîp
der spîse wert wære.¹⁶³

(Vers 2890 – 2897)

An dieser Stelle seien Jesus Christus und Johannes als Beispiel erwähnt, die im Mittelalter für die Askese des Fastens als ein leuchtendes Beispiel für die Menschen waren. Christus verbringt länger als einen Monat in der sandigen Ödnis und er fastet dabei, während sich Johannes nur von Honig und Grashüpfern ernährt. Das Fasten wird nicht erst seit dem Mittelalter bei der Bevölkerung bekannt, sondern schon viel früher. Die ersten Kirchenväter oder Geistlichen sehen im Fasten die Möglichkeit das Gemüt gegen Verlockungen und allgemein gegen das Böse zu stärken. Ebenfalls erkennen sie im Fasten ein Mittel der Erleichterung während des geistigen Eintauchens und der Interaktion mit Gott. Mit den strengen Fastenregeln der Iren und der Cluniazenser Reform z.B. werden die Fastenregeln des Mittelalters verschärft.¹⁶⁴

Während Gregorius sein einfaches Essen verspeist, beginnt der Fischer den fremden Gast sehr genau und ausgiebig zu mustern. Dabei beschreibt Hartmann ein sehr detailliertes Bild von

¹⁶⁰ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S.166 ff.

¹⁶¹ ebd. S. 168.

¹⁶² Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: *“mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten”* S. 232.

¹⁶³ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 172.

¹⁶⁴ Ernst: *Der ‘Gregorius’ Hartmanns von Aue*. S. 42.

Gregorius Körper und seinem Aussehen.¹⁶⁵ Der Fischer spricht zu dem Fremden, indem er ihm seine Beobachtung schildert:

ez enschînet an dînen wangen
weder durst noch hungers nôt:
diu sint sô veiz und so rôt.
ezn gesach nie man noch wîp
deheinen wætlîchern lîp:
den hâst dû niht gewonnen
von brôte noch von brunnen.
dû bist gemestet harte wol,
dîn schenkel sleht, dîn vûeze hol,
dîn zêhen gelîmet unde lanc,
dîn nagel lûter unde blanc.
dîn vûeze solden unden
breit sîn und zeschrunden
als einen wallenen man.¹⁶⁶ (Vers 2906 – 2919)

Es verwundert den Fischer sehr, dass man am Leib des Gregorius, wenn er schon ein Büßender ist, absolut gar nichts von der Buße erkennbar ist. Zum Aussehen von Gregorius bemerkt Ulrich Ernst:

Als Gregorius den höfischen Bereich verläßt, und als Pönitent in die Einöde geht, besitzt er noch die gepflegte und wohlgenährte körperliche Schönheit des höfischen *homo carnalis*.¹⁶⁷

Auch Robert Steineke schreibt, Gregorius „schöner, gepflegter und gesunder Körper [steht] im Kontrast zur inneren Demuthaltung [...]“. ¹⁶⁸ Durch diese falsche Bildhaftigkeit, die Gregorius darbietet, verwundert es nicht, dass der Fischer auch davon ausgeht, dass Gregorius sich die Rolle eines Büßenden selber zusammengestellt und zugeschrieben hat.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: „mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“ S. 232.

¹⁶⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 172 ff.

¹⁶⁷ Ernst, Ulrich: Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue. S. 45.

¹⁶⁸ Robert Steinke: *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters. Scheitern und Gelingen fiktionaler Identitätskonstruktionen*. Wiesbaden: Reichert 2015. (Imagines Medii Aevi; Bd. 35) S. 177.

¹⁶⁹ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: „mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“ S. 232.

4.7. Die Buße, Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit auf dem Weg zur *vita angelica*

Gregorius berichtet dem Fischer von seinem sündigen Vergehen, ist fest entschlossen seine Tat zu büßen und fragt den Fischer, ob er einen Ort kennt, wo er diese ausüben könnte.

Der Fischer erzählt ihm von einem Inselfelsen beim See und gibt ihm den Rat seine Buße dort zu vollziehen. Gregorius stimmt diesem zu.

Die Felsen und Inseln sind bei den Einsiedlern eine der bevorzugten Stätten, wo sie sich zurückziehen. Der heilige Adalrich Bernhard auf Chaussey, der die Insel Ufenau im Bodensee aufsucht und dort seine Bußzeit verbringt, ist nur einer der vielen Beispiele von Einsiedlern, die auf Inseln ihre Askese ausüben.¹⁷⁰ Der Fischer verspricht Gregorius, ihn an den Felsen zu bringen. Gregorius bleibt diese Nacht noch bei der Familie, vor dem Haus hausend und verbringt die ganze Nacht betend. Erschöpft vom Nachtbeten, verschläft er die Weckrufe des Fischers, der früh morgens zum Fischen aufbrechen will. Die Gemahlin des Fischers weckt Gregorius auf und im hektischen Durcheinander vergisst Gregorius seine Tafel. Dass er die Tafel vergisst, die er bis dahin streng gehütet hat, könnte ein Hinweis dafür sein, dass er mit der Vergangenheit in diesem Moment abschliesst und diese für seine Zukunft nicht mehr relevant sein soll. Demnach wird mit dem Vergessen der Tafel auch sein bisheriges Leben zurückgelassen¹⁷¹ und Gregorius zeigt eine gewisse Freude auf sein bevorstehendes Eremiten- und Askesetum. Der unfreundliche Fischer rudert mit ihm zum Felsen und *dâ beslôz er im diu bein vaste in die îsenhalten*¹⁷² und lässt den Schlüssel der Beinfesseln in den Tiefen des Sees versinken. Durch diesen Beinverschluss auf dem Felsen wird Gregorius Bewegungsfreiheit vollkommen eingeschränkt, die es ihm nicht ermöglicht z.B. Fische aus dem See zu fischen, Kräuter, Obst u.a. zu suchen und andere Nahrung zu finden. Denn würde er Nahrung besitzen, wie Mertens richtig bemerkt, so wäre: „die Vollkommenheit der Askese gefährdet.“¹⁷³

Der Fischer rudert weg und lässt Gregorius alleine auf dem leeren, verlassenem Felsen. Ohne eine Behausung, ohne Nahrung, Wasser, ohne eine Schlafstätte, Kleidung und andere lebensnotwendige Dinge. Bezüglich dieser *Nicht-Vorsorge* für das bevorstehende Bußleben, schreibt Alois Wolf: „Das irdische Dach versinkt und weicht dem Himmel, der irdische Schutz verschwindet und macht dem Segen Gottes Platz...“¹⁷⁴ Das interessante hier ist, dass diese zu strenge und übernatürliche Buße, die Gregorius jahrelang auf dem Felsen ausübt, ihn

¹⁷⁰ Mertens: *Gregorius Eremita*. S. 58.

¹⁷¹ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: „mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“ S. 233 ff

¹⁷² Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 182.

¹⁷³ Mertens: *Gregorius Eremita*. S. 61.

¹⁷⁴ Alois Wolf: *Gregorius bei Hartmann von Aue und Thomas Mann. Interpretation*. München: Oldenbourg 1964. (Interpretationen zum Deutschunterricht an den höheren Schulen) S. 47.

vollkommen von den Menschen unterscheidet, die eine harmlose und einfache Sünde begehen.¹⁷⁵ Solche und ähnliche Darstellungen von einem einsamen Mann auf einem Felsen, der sein Eremitentum ausübt, sind in mittelalterlich abendländischen Legenden nicht überliefert. Hierbei kann man sagen, dass sich mit diesem neueingeführten Motiv die Legende des Gregorius von anderen Legenden des Mittelalters deutlich unterscheidet. In der Forschung ging man lange Zeit davon aus, dass die Darstellung der Buße des Hauptprotagonisten ein sehr spezifisches Motiv des Werkes sei, wodurch es sich von anderen Legenden deutlich unterscheidet.¹⁷⁶ Jedoch ist in früheren Texten das Motiv von einem auf Felsen sitzenden und bußenden Menschen durchaus bekannt. So z.B. in der byzantinischen Legende über den heiligen *Martinian*,¹⁷⁷ der im Gegensatz zu Gregorius, lediglich sechs Jahre auf einem Felsen verbringt. Ob aber die Legende des *Mertinian* Hartmann bekannt war, kann man nicht mit Sicherheit sagen.¹⁷⁸

Jedoch lassen viele Ähnlichkeiten vermuten, dass Hartmann von Aue dieses Werk mit hoher Sicherheit kannte und er die Legende für sein Werk benutzt.¹⁷⁹ Eine kleine Abweichung gibt es in der Schilderung der Buße. Während die Buße vom heiligen Martinian nicht sehr streng gehalten und dargestellt wird, gestaltet Hartmann die Buße seines Protagonisten deutlich schwerer, und strenger. Während z.B. der Protagonist dieser Legende auf dem Felsen jedes Jahr einmal mit Nahrung und anderen Dingen versorgt wird, ist Gregorius ganze siebzehn Jahre vollkommen auf sich allein gestellt.¹⁸⁰ Im Gegensatz zu den Legenden, sind in der geistlichen Literatur Überlieferungen durchaus bekannt. Erwähnt sei hier das mittelalterliche *Adamsbuch*, wo über die Buße Adams auf einem Felsen berichtet wird. Erzählt wird auch von der Geschichte des heiligen Metro von Verona, der, wie auch Gregorius, Inzest mit einem Familienangehörigen begeht und sich als Sünder auch mit einer Eisenkette verschließt. Und auch der weitere Verlauf der Handlung, weist identische Ähnlichkeiten mit Gregorius auf.¹⁸¹ Doch kehren wir zurück zur Gregorius Buße.

Gregorius ist auf dem Felsen nur mit einem *hærîn hemedē*¹⁸² bekleidet, das er auf seiner nackten Haut trägt. Dabei ist ein grosser Teil des Körpers vollkommen entblößt. So ist Gregorius den Witterungen vollkommen schutzlos ausgeliefert. Das tragen von solchen Hemden (*cilicium*) ist

¹⁷⁵ Steinke: *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters*. S. 175.

¹⁷⁶ Hendricus Sparnaay: *Hartmann von Aue. Studien zu einer Biographie*. Erster Band. Halle (Saale): Niemeyer 1933. S. 166.

¹⁷⁷ ebd. S. 167.

¹⁷⁸ ebd. S. 168.

¹⁷⁹ ebd. S. 167.

¹⁸⁰ ebd. S. 168.

¹⁸¹ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 98.

¹⁸² Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 184.

schon im Alten Testament überliefert und ist ein Erkennungsmerkmal des Büssers. Johannes der Täufer z.B. trägt während einer Reise in die Sandeinoë so ein *hærîn hemedē*, das aus Kamelhaar angefertigt ist. Für viele Eremiten des europäischen Mittelalters, wird dies zum populären und verbreiteten Leitbild. Nach der Meinung des Kirchenvaters Basilius ist einer der Hauptgründe des Tragens von solchen Gewändern die Reue oder das Bedauern um das menschliche Gemüt zu erniedrigen. Schon früh wird in der lateinischen Kirche das Tragen der Gewänder als *das* Hauptmerkmal der Buße angesehen.¹⁸³ Hartmann von Aue hält in einem kurzen Passus fest, dass der Eremit ohne jegliche Vorsorge und vor Hunger keine vierzehn Tage hätte leben können. Doch Christus schickt dem Büsser den Geist des Trostes, der ihn am Leben erhält und vor dem verhungern bewahrt.¹⁸⁴

Insgesamt verbringt Gregorius viele Jahre angekettet auf diesem Felsen. Im nächsten Passus schildert uns der Dichter, wovon sich Gregorius, der eine sehr schwere Kasteiung hier praktiziert, eigentlich ernährt.

ich sage iu waz sîn spîse was:
Ez seic ûz dem steine
wazzers harte kleine.
dar under gruop er ein hol,
daz wart mit einem trunke vol.
ez was sô kleine daz ez nâch sage
zwischen naht unde tage
vil kûme vollez geran.
daz tranc der gnâdelôse man.
sus lebete er siebenzehen jâr.¹⁸⁵

Die Schilderung von Gregorius einziger Nahrung erscheint hier „zu einem Wunder völliger Enthaltbarkeit gesteigert.“¹⁸⁶ Der Abt und Übersetzer Arnold von Lübeck deutet Gregorius jahrelange Ernährung alleine von Wasser metaphysisch, und bringt sie in Verbindung mit der *interna sacietas*, was in diesem Fall das Göttliche ist. Allein das Wasser hält Gregorius am Leben, bereichert seine Seele mit der göttlichen Kraft und lässt ihn nicht verhungern und nach Nahrung verlangen.¹⁸⁷

Diese Ernährung, nur von ganz wenig Wasser, wie sie von dem sitzenden Eremiten auf dem Felsen ausgeübt wird, findet sich bereits im Alten Testament. Und zwar in der Geschichte, in der Moses auf Gottes Aufforderung Wasser aus einem Felsen fließen lässt. Auch in literarischen

¹⁸³ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 72.

¹⁸⁴ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 184.

¹⁸⁵ ebd., S. 184 ff.

¹⁸⁶ Mertens: *Gregorius Eremita*. S. 60.

¹⁸⁷ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 41.

Texten des Mittelalters finden sich zahlreiche Beispiele. Hier sei die Legende des heiligen *Basolus* erwähnt, wo durch Wassernot wichtige Tätigkeiten behindert werden. Doch mit Basolus Fürbitten an Gott fließt plötzlich Wasser aus der Erde.¹⁸⁸ Im Gegensatz zum französischen *La vie du pape Grégoire*, in der die Beschreibung der Buße des Protagonisten mit all seinen wichtigen Details nicht genau dargestellt wird, bietet Hartmann in seinem Werk genau das Gegenteil. Er widmet der Beschreibung von Gregorius Askese mehr Aufmerksamkeit und gibt ihr mehr Platz in der Erzählung.¹⁸⁹

4.8. Zur Schuld

4.8.1. Nichterfüllung einer Bitte

Zunächst muss hier festgehalten werden, dass in der Forschung bezüglich der Schuldfrage des Gregorius schon sehr früh und rege diskutiert wird.¹⁹⁰ Auf diesen Felsen verbringt Gregorius siebzehn Jahre und übt strengste Askese und Kasteiung aus. Doch warum? Um diese Frage zu beantworten, müssen an dieser Stelle die zwei Blutschanden miteinander verglichen werden. Hier sind nämlich deutliche Unterschiede erkennbar. Während der erste Inzest bewusst und willentlich passiert, geschieht der zweite unwissentlich. Nach der scholastischen Theologieauffassung und des Kirchenrechts der Zeit wird unwissentlich begangene Sünde verziehen.¹⁹¹ Dem bezüglich sammelt und präsentiert Anton Schönbach hierfür viele kirchliche und rechtliche Belege. So z.B. die Sentenzen des Petrus Lombardus.¹⁹² Nach diesen theologischen Auffassungen, wie es Anton Schönbach zu Recht formuliert „war Gregor nach den normalen kirchlichen anschaungen der zeit frei von jeder schuld, und da auch seine abstammung, wie früher erwähnt, ihn nicht belasten konnte, so war er zu einer besonderen buße nicht verpflichtet. deßgleichen hatte seine mutter auch nur die erste sünde mit ihrem bruder zu büßen.“¹⁹³ Der gleichen Meinung ist Peter Wapnewski, der ebenfalls bemerkt, dass der „Mutter–Sohn Inzest des Gregorius als eine unwissentlich und unwillentlich begangene Sünde weder der Buße noch der Vergebung bedarf.“¹⁹⁴

¹⁸⁸ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 40.

¹⁸⁹ Wolf: *Gregorius bei Hartmann von Aue und Thomas Mann*. S. 47.

¹⁹⁰ Hildegard Nobel: *Schuld und Sühne in Hartmanns "Gregorius" und in der fröhscholastischen Theologie*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*. Hrsg. v. W.E.Peuckert u. W.Stammmler. 76 Bd. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1957. S. 65.

¹⁹¹ Cormeau/Strömer: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. S. 115 ff

¹⁹² Schönbach: *Über Hartmann von Aue*. S. 100 ff

¹⁹³ ebd. S. 102.

¹⁹⁴ Wapnewski: *Hartmann von Aue*. S. 97.

Doch Gregorius nimmt die Schuld des Inzest dennoch auf sich, und praktiziert hier eine radikale Kasteiung, so als sei der Inzest wissentlich geschehen.¹⁹⁵ Und auch die Frage, ob er nach theologischer Auffassung wirklich schuldig ist oder nicht, spielt für seinen Entschluß auf den Felsen zu weilen, keine Rolle.¹⁹⁶ Wie es scheint, ist im Bezug auf die Schilderung der strengen Buße und Kasteiung von Gregorius, weicht Hartmann in gewisser Hinsicht von den theologischen Beschlüssen seiner Zeit ab. Anscheinend wurde er stark von der Meinung des Volkes über den Inzest miteinflusst und hat diese in sein Werk einbezogen.¹⁹⁷

Denn im Volk ist „der incest ersten grades, den Gregor mit seiner mutter unwissend begieng, ein gräuel vor gott und der welt. diese ansicht drückte das französische gedicht aus und ihr hat sich Hartmann mit vollem bewußtsein angeschlossen, trotzdem er, wie ich nicht bezweifle, über die auffassung des falles seitens der kirche unterrichtet war.“¹⁹⁸

Auch im Bezug auf die Schuldfrage wird diese von vielen Interpreteten eigentlich als gar keine Sünde bewertet. Dabei ziehen sie die Differenzierung zwischen subjektiver und objektiver Schuld heran.¹⁹⁹ Laut Peter Wapnewski u .a. hat man es beim Gregorius mit einer „objektiven, und keiner subjektiven oder persönlichen Schuld“ zu tun.²⁰⁰ Hier kann also keine Rede von subjektiver Schuld sein. Da, wie schon gesagt, bei der Heirat mit der Landesherrin Gregorius nicht weiß, dass er seine eigene Mutter heiratet. Und auch die Mutter ist ebenfalls ahnungslos und weiß nicht, dass es sich um den eigenen Sohn handelt. Nach dieser Anschauung ist die eigentliche Sünde nur im Ausüben des Inzests, der Tat zu sehen, und nicht aus ihrem persönlichen Gewissen. Mutter und Sohn, wie Goebel festhält „verletzen zwar den Willen Gottes mit ihrer Tat, nicht aber mit ihrem moralischen Bewußtsein; ihre innerliche Persönlichkeit ist am Begehen dieser Tat als Sünde nicht beteiligt.“²⁰¹ Auch Cormeau teilt hierbei die gleiche Meinung, und nach ihm ist beim begangenen Inzest auch „nur die objektive Seite der Sünde erfüllt, die subjektive Bestimmung fehlt. Gregorius hat nirgends gegen sein Gewissen gehandelt: Sein Entschluß meinte die Ehe, nicht den Inzest. Er ist ohne schwere Schuld.“²⁰² Doch trotz allem verläßt Gregorius die höfische Welt und „macht die ungewollte Sünde zu seiner eigenen.“²⁰³

¹⁹⁵ Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. S. 28

¹⁹⁶ Steinke: *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters*. S. 175.

¹⁹⁷ Wapnewski: *Hartmann von Aue*. S. 97.

¹⁹⁸ Schönbach: *Über Hartmann von Aue*. S. 102.

¹⁹⁹ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 86.

²⁰⁰ Wapnewski: *Hartmann von Aue*. S. 97.

²⁰¹ Goebel: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“* S. 86.

²⁰² Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 123.

²⁰³ ebd. S. 70.

Bezüglich der Schuld und Buße geht die Meinung in der Forschung auseinander. So beschäftigt sich u.a. Hildegard Nobel in ihrem Aufsatz *Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius und in der fröhscholastischen Theologie* (1957) intensiv mit dieser Frage. Nobel stellt die These auf, dass es bei Gregorius, neben der begangenen Blutschande mit der Mutter, noch eine andere subjektive Schuld anwesend ist.²⁰⁴ Hinsichtlich der subjektiven Schuld Gregorius, die ihn zu einer äußerst strengen Askese führt, schreibt Nobel: „Darin, daß er die erbetene Buße für die Eltern nicht auf sich nimmt, liegt nun die eigentliche große Schuld des Gregorius.“²⁰⁵ Demnach erkennt Nobel die subjektive Schuld in der Nichtausübung der Buße für die Eltern, die die Mutter damals auf der Tafel vermerkt hat.²⁰⁶ Doch die Kirche dieser Zeit schreibt keine Regeln vor, dass die Kinder u.a. Buße für die Freveltaten ihrer sündhaften Eltern tun müssen.²⁰⁷ Eine weitere Schuld Gregorius erblickt Nobel auch im Verlassen des Klosters.²⁰⁸ Mit der Heirat kommt es zu einer kleinen Umkehr, mit der Gregorius dann tägliche Buße übernimmt.²⁰⁹ Man denke etwa an die Stellen, wo er sich heimlich und einsam in einen Raum zurückzieht, die Tafel liest, weint und in eine vollkommene depressive Stimmung verfällt. Doch laut Hildegard Nobel „ist diese Wandlung nur äußerlich, Gregorius ist noch tief in der *vanitas* der Welt verfangen: er bekennt sich nicht zur Schmach seiner Geburt, und wie er seine Abkunft seiner Gemahlin verschwiegen hat, so wagt er es auch nur im Geheimen, sich dem Klagen und Beten für die Eltern hinzugeben.“²¹⁰

Der gleichen Auffassung wie Hildegard Nobel ist auch Gabriele Schieb, die in ihrem Aufsatz *Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius* (1950) die Schuld Gregorius darin sieht, „daß er sich wissentlich und willentlich dem Wunsch der Mutter zu stellvertretender Buße entzieht und der *superbia* in seinem Leben Raum gibt.“ Laut Schieb geht Gregorius ganz bewusst „den breiten und bequemen Weg ins Weltleben, seiner *superbia* nachgebend, Buße und Sühne leichtfertig aufschiebend“.²¹¹

Kenneth Charles King widerspricht in ihrem Aufsatz *Zur Frage der Schuld in Hartmanns Gregorius* (1963) den Thesen von Nobel und Schieb. King stellt in seinem Aufsatz zunächst eine der wichtigsten und zentralen Fragen und zwar: „[O] b und wann dieses Gebot erteilt

²⁰⁴ Nobel: *Schuld und Sühne in Hartmanns „Gregorius“ und in der fröhscholastischen Theologie*. S. 70.

²⁰⁵ ebd. S. 76.

²⁰⁶ ebd. S. 72.

²⁰⁷ ebd. S. 71.

²⁰⁸ ebd. S. 76. ff

²⁰⁹ ebd. S. 77.

²¹⁰ ebd. S. 77.

²¹¹ Gabriele Schieb: *Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) Vol. 1950 / 72 Tübingen: Niemeyer 1950. S. 57.

wurde“?²¹² Laut King kommt einzig die Tafelinschrift, die die Mutter damals zum Kind beilegt, für diese Bußaufforderung in Frage. Doch auch der Interpretation Schiebs und Nobels über die Tafelinschrift setzt sich King vollkommen entgegen und schreibt: „die Aussage dieser Inschrift ist durchaus nicht so eindeutig klar, wie es die Ausführungen Schiebs und Nobels erscheinen lassen.“²¹³ Zudem wird nach King die Bußaufforderung für die Eltern, nicht einmal erteilt“.²¹⁴ Und auch Christoph Cormeau ist in dieser Frage ganz anderer Ansicht. Für ihn sind hier nicht persönliche Begehen aus der Vergangenheit, wie Nobel und Schieb meinen, sondern, wie er zu Recht schreibt: „Gregor und seine Mutter nehmen gerade die Buße für den Inzest auf sich und nicht für eine andere Sünde, die als Abfall von Gott besonders der Buße bedürfte. Eine frühere Sünde gibt es nicht in ihrem Gewissen. Gregorius Sündenschicksal ist der Inzest, das macht Hartmann überdeutlich.“²¹⁵ Helmut de Boor vertritt hier wohl die strengste Ansicht und sieht beide begangene Inzeste vollkommen als Sünde. So hält er fest, dass „beides Sündenschuld [ist], auch die unwissentliche und unwillentliche. Hartmann nimmt damit Stellung zu einem wesentlichen theologischen Problem: Sünde lastet als Sünde auf dem, der sie getan hat, auch dann, wenn er sie nicht gewollt hat.“²¹⁶

4.8.2. Das verlassen des Klosters und des geistlichen Raums

Neben der Nichterfüllung der Bitte der Mutter, sieht die Forschung die Schuld auch im Klosteraustritt. Gregorius wächst zwar im Kloster auf, genießt eine wertvolle Ausbildung, doch er entscheidet sich nach der Auffindung der ganzen Wahrheit seiner Herkunft, das Kloster zu verlassen. Lässt sich dieser Entschluss des Protagonisten als die ganze Schuld auffassen? In der Forschung gehen die Meinungen auseinander. So sind u.a. H. Sparnaay, F. Maurer J.B. Mac Lean der Meinung, dass der Klosteraustritt hier die Schuld darstellt.²¹⁷ So bemerkt Friedrich Maurer: „Aus freiem Willensentschluß verstößt Gregor gegen die Ordnung Gottes, indem er dem geistlichen Stand untreu wird. Diese Sünde bringt ihn in schwerstes Leid, nämlich in die zweite, noch schwerere Sünde, in den Inzest mit der Mutter. Die spätere blutschänderische Ehe ist also die Folge der ersten Sünde des Standeswechsels, dieses Verstoßes gegen die göttliche

²¹² Kenneth Charles King: *Zur Frage der Schuld in Hartmanns „Gregorius“* (1963). In: Hartmann von Aue. Hrsg. von Hugo Kuhn und Christoph Cormeau. Darmstadt: Wiss. Buchges 1973. (Wege der Forschung; Bd.359) S. 318.

²¹³ ebd. S. 318.

²¹⁴ ebd. 320.

²¹⁵ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 68.

²¹⁶ Helmut de Boor: *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170 – 1250*. 10 Aufl. Bearb. v. Ursula Hennig. München: Beck 1979. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart; Bd. 2) S. 72.

²¹⁷ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 57.

Ordnung.“²¹⁸ Eine sehr strenge Meinung vertritt H. Schneider und meint: „Der flüchtige Klosterschüler ist der Sünde verfallen und aus dem Stand der Gnade getreten. Er wird sich selbst überlassen, in Unglück und Schuld hineintaumeln.“²¹⁹

Doch auch hier finden sich Gegenstimmen. So argumentieren u.a. F.Vogt, J. Schwietering dagegen und sehen im Verlassen des Klosters nicht die Bußschuld des Gregorius.²²⁰ H. Kuhn meint dazu: „Man darf Gregor den Ausbruch aus dem geistlichen Leben nicht als direkte Schuld zurechnen, er ist ehrlich erbeten und erlaubt.“²²¹ Auch Günther Zuntz lehnt Gregorius Klosteraustritt als Schuld strikt ab, und hält daran fest „daß diese Interpretation in unerträglichem Widerspruch steht zu der sonstigen Tendenz des Dichters, Gregorius frei zu lassen von schuldhaftem Tun.“²²² Cormeau stellt diesbezüglich die entscheidende Frage „Worauf [stützt] sich dieser Vorwurf?“²²³ Denn um Gregorius Klosteraustritt als eine Schuld zu bewerten, müsste er vorher ein Gelöbnis geleistet haben um im Stift zu bleiben.²²⁴ Doch nirgends im Text leistet Gregorius ein Versprechen für sein ganzes Leben im Kloster zu leben und „er hat nirgends ein Gelübde abgelegt, und der Abt selber muß zugeben, er sei nicht zum Mönch geeignet, und fast spricht er ihn los.“²²⁵

Im Mittelalter gibt es über die Oblation grosse Diskussionen. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts setzt sich die Meinung nach freier Entscheidung durch. Demnach hat ein Kind, wenn es von seinen Eltern ausgesetzt wird, so z.B. wie im Falle des Gregorius, die Wahl sich für die Oblation zu entscheiden, oder aber diese auch abzulehnen um ein freies und weltliches Leben zu führen. Bereits im 11. Jahrhundert werden Kritiken gegen die Oblation laut. So lehnt sich Udalrich von Cluny gegen diese auf und sieht in ihr den Grund der klösterlichen Dekadenz. Auch Hildegard von Bingen äußert sich zu Oblation. Laut Hildegard von Bingen soll die Oblation niemanden aufgedrängt werden. Die Kinder sollen stattdessen in einem bestimmten und reiferen Lebensalter selber die Entscheidung treffen, ob sie in ein Kloster eintreten wollen. Das

²¹⁸ Maurer: Leid. S. 52.

²¹⁹ Hermann Schneider: *Parzival- Studien*. München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1947. (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- historische Klasse Jahrgang 1944/46, Heft 4) S. 21.

²²⁰ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 58.

²²¹ Hugo Kuhn: *Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit*. In: *Annalen der deutschen Literatur*. Eine Gemeinschaftsarbeit zahlreicher Fachgelehrter. 2. überarb. Aufl. Stuttgart: Metzler 1971. S. 125.

²²² Günther Zuntz: *Ödipus und Gregorius. Tragödie und Legende (1954)*. In: Hartmann von Aue. Hrsg. von Hugo Kuhn und Christoph Cormeau. Darmstadt: Wiss. Buchges 1973. (Wege der Forschung; Bd.359) S. 94.

²²³ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 58.

²²⁴ ebd. S. 58.

²²⁵ King: *Zur Frage der Schuld in Hartmanns „Gregorius“* S. 326.

Verlassen von Klöstern ist zur Zeit Hartmanns keine Seltenheit, wobei auch die Gründe hier ganz verschieden sind, so z.B. Erbfolge etc.²²⁶

5 Das Leben des Protagonisten nach der Phase des Eremitentums

Nach der Beschreibung von Gregorius Bußleben kommt es zu einem Einschnitt in der Erzählung, wo berichtet wird, dass der Papst in Rom verstorben ist und man nach einem neuen Nachfolger sucht. Zwei Legaten aus Rom bekommen vom heiligen Geist in einem Traum eine Botschaft, dass der nächste Kirchenvater auf einer Felseninsel in Aquitanien sitzt und als neuer Papst aufgefunden werden soll. Die Legaten folgen der Botschaft des Herren und machen sich sofort auf die Suche nach Gregorius. Doch diese erweist sich als sehr kompliziert. Durch Zufall treffen sie auf den Fischer, der sie höflichst und voller Stolz bei sich zu Hause aufnimmt und bewirtet. Beim Ausnehmen der Fische passiert etwas Einzigartiges. Im Magen eines Fisches findet der Fischer den Schlüssel, mit dem er Gregorius an den Felsen damals einschließt und darauf ins Wasser wirft. Der völlig verwirrte und zutiefst überraschte Fischer berichtet den Männern über Gregorius und auf welchem Felsen er sich genau befindet. Dabei wird er auch von heftiger Reue ergriffen, wobei er zu Boden fällt, sich an die Brust schlägt und u.a. die Haare ausreißt. Diese Reue ist das Resultat seines kaltherzigen Benehmens gegenüber Gregorius. Doch der Hausherr ist vollkommen skeptisch, Gregorius überhaupt noch lebend zu finden. Dennoch bringt er die römischen Legaten am nächsten Morgen zum beschriebenen Felsen. Nach kurzer Suche treffen sie auf den Gesuchten, der aus Schamgefühl vor ihnen wegläuft. Denn *er was nacket unde blôz*.²²⁷ Diese Nacktheit lässt sich laut dem Missionar und Theologen Paulus als ein aufopferndes Merkmal des christlichen Lebens deuten. Von vielen Asketen existieren Berichte über die Nacktheit. So z.B. vom Einsiedler Abbas Georgios, der fast vier Jahrzehnte lang ohne irgendein Gewand in der Wüste lebt. Ein weiterer interessanter Fall ist von einem Anchoreten am Toten Meer, der sogar siebenzig Jahre lang vollkommen nackt lebt.²²⁸ Gregorius Nacktheit kann auch als „eine metaphorische Rückkehr zum Urzustand der Sündenlosigkeit des Menschen“²²⁹ gedeutet werden. Doch statt einen Prachtmenschen, welchen sie dort hoffen vorzufinden²³⁰, erschließt sich ihnen ein völlig anderer Anblick:

der arme was zewâre
erwachsen von dem hâre,

²²⁶ Mertens: *Gregorius Eremita*. S. 64.

²²⁷ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 202.

²²⁸ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 74.

²²⁹ Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: „mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“ S. 237.

²³⁰ Wolf: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. S. 106.

verwalken zuo der swarte,
 an houbet unde an barte:
 ê was ez ze rehte reit,
 nû ruozwar von der arbeit.
 ê wâren im diu wangen
 mit rœte bevangen
 mit gemischter wîze
 und veiz mit guotem vlîze,
 nû swarz und in gewichen,
 daz antlûte erblichen.
 ê wâren im vûr wâr
 diu ougen gelph unde klâr,
 der munt ze vreuden gestalt,
 nû bleich unde kalt,
 diu ougen tief trûebe und rôl,
 als ez der mangel gebôt,
 mit brâwen behangen
 rûhen unde langen,
 ê grôz ze den liden allen
 daz vleisch, nû zuo gevallen
 unz an daz gebeine:
 er was sô gelîche kleine
 an beinen unde an armen²³¹

(Vers 3423 – 3448)

In diesem Passus wird ein sehr genaueres Bild von Gregorius Körperzustand und die Folgen nach jahrelanger schwerster Askese beschrieben. Das auffällige hierbei ist, dass der Autor neben der Darstellung des verwahrlosten Körpers des Eremiten, als ein Kontrast zudem ein Bild von Gregorius früherer Schönheit am Hofe bietet. Der Zweck dieses Kontrastes dient auch zur Veranschaulichung der Veränderung der Pole des „Inneren und des Äusseren“. ²³² Indem nun der einstige schöne höfische Körper vollkommen zerstört ist, wird nun die innere Schönheit dafür hervorgehoben. ²³³ Auch nach Ulrich Ernst entspricht der durch Kasteiungen zugesetzte und vernichtete Leib „der spirituellen Schönheit der Seele, die den leiblichen Bedürfnissen radikal entsagt hat.“ ²³⁴ In der mittelalterlichen *Barlaamlegende*, findet sich so eine Kontrastdarstellung von Schönheit und Verwahrlosung. Es ist möglich, dass Hartmann für die Darstellung seines Gregorius die Barlaamlegende kannte und auch heranzog. In vielen weiteren mittelalterlichen Werken wie z.B. das französische Werk *Vie de sainte Marie L Egyptienne* sind solche Kontrastdarstellungen zu finden. ²³⁵

²³¹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 202 ff.

²³² Steinke: *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters*. S. 177.

²³³ ebd. S. 177.

²³⁴ Ernst: *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*. S. 44.

²³⁵ ebd. S. 50 ff.

Vom Mitleid ergriffen erklären die Legaten den Grund, weshalb sie den Eremiten aufgesucht haben. Sie berichten ihm, dass ihnen der Herr eine Botschaft überbracht hat, in welcher er den Papst bestimmt hat. Und dies sei er. Gregorius ist im ersten Augenblick von der Botschaft der Legaten vollkommen überwältigt und ergriffen, wobei er zu schluchzen beginnt. Doch trotz der schönen Nachricht der Legaten wird hier der negative Selbstwert, Gregorius Demut und seine Unwürdigkeit überhaupt zum Papst erhoben zu werden deutlich. Er bittet sie:

sît ir kristen liute,
sô êret got hiute
und gât vil drâte von mir,
wande ich der êren wol enbir
daz mir diu gnade iht geschehe
daz ich ieman guoter an sehe
mit sô süntlichen ougen.
gote enist daz niht tougen:
mîn vleisch ist sô unreine
daz ich billich eine
belîbe unz an mînen tôt.
daz mir der êwigen nôt
diu sêle über werde,
daz koufe ich ûf der erde.
wære ich bî in hiute,
ez müesen guote liute
entgelten mîner missetât.²³⁶ (Vers 3505 – 3521)

Mit vielen weiteren Selbstkritiken gegen sich selbst und „von dem tief durchdrungenen Bewußtsein seiner Unwürdigkeit“²³⁷ zum Papst erhoben zu werden, bittet er die Geistlichen, den Felsen zu verlassen. Gregorius sieht sich hier wie Schönbach richtig bemerkt „in folge seiner Sünde nicht bloß als getrennt von den Menschen, sondern geradezu als exkommuniziert“²³⁸ Doch die Gesandten lassen sich nicht vertreiben und bleiben am Felsen und versuchen ihn umzustimmen. Am Ende schaffen sie es den Sünder umzustimmen und befreien ihn von den Fußfesseln. Mit der Befreiung von den Fußfesseln und durch das wunderliche Wiederauftauchen des Schlüssels wird Gregorius bewusst, dass Gott ihm in diesem Augenblick die Sünde verziehen hat.²³⁹ Er wird von den Legaten mit der Papstkleidung eingekleidet und von seinem jahrelangen Leiden befreit. Doch dieses Leid ist, wie es Friedrich Maurer eindrucksvoll darlegt, der „Weg aus der Sünde, das Mittel, um aus der Sünde

²³⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 206 ff.

²³⁷ Cormeau: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. S. 74.

²³⁸ Schönbach: *Über Hartmann von Aue*. S. 105.

²³⁹ Wolf: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. S. 106.

herauszukommen. Es ist Buße, und es führt mit der rechten Reue und mit Gottes Gnade wieder zu ihm hin.“²⁴⁰

Nach einer Übernachtung beim Fischer, in welcher, durch ein Wunder Gottes, auch die Tafel wiederauftaucht, die der Fischer damals weggeworfen hat, machen sie sich auf den Weg nach Rom. Bei seiner Ankunft in Rom kommt es zu unerklärlichen Läuten von verschiedenen Kirchenglocken, es kommt zur Papstkrönung und Gregorius genießt als neugekrönter Papst hohes Ansehen und Berühmtheit. Auch die Mutter und Ehefrau von Gregorius hört vom neuen Papst und reist nach Rom, um sich von ihren Sünden erlösen zu lassen. Beim Eintreffen der Frau aus Aquitanien, erkennt Gregorius nicht gleich, dass es sich um die Mutter handelt.

ouch hete si an sich geleit
die riuwe und die arbeit,
sît si sich schieden beide,
daz ir der lîp von leide
entwichen was begarwe
an krefte und an varwe,
daz er ir niht erkande²⁴¹

(Vers 3847 – 3853)

Das Gregorius die Mutter/Ehefrau nicht gleich erkennt, ist ein Hinweis darauf, dass ihre damalige höfische und adelige Schönheit anscheinend, wie auch bei Gregorius, durch die jahrelang streng gehaltene Buße und Kasteiung vollkommen zerstört worden ist.²⁴² Doch beim Zusammentreffen von Mutter und Sohn schweigt Gregorius und verrät seiner Mutter nicht gleich seine Identität. Die Frau erzählt dem Papst über ihren Sohn und über das ganze Schicksal. Dieser bestätigt ihr, dass er ihn vor kurzem getroffen hat. Die Frau beteuert ihren Wunsch ihn wiederzusehen, worauf der Papst ihr leise antwortet:

Vil liebiu muoter, sehet mich an:
ich bin iuwer sun und was iuwer man.
wie grôz und swie swære
mîner sünden last wære,
des hât nû got vergezzen²⁴³

(Vers 3925 – 3930)

Mit diesem emotionalen und lehrreichen Satz, schließt die Handlung der Erzählung. Die Buße nimmt hier den zentralen und wichtigsten Teil der Erzählung ein.

²⁴⁰ Maurer: *Leid*. S. 50.

²⁴¹ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 226.

²⁴² Wolf: *Gregorius bei Hartmann von Aue und Thomas Mann*. S. 53.

²⁴³ Hartmann von Aue: *Gregorius*, op.cit, S. 232.

Gregorius und seine Mutter büßen jahrelang für ihre begangenen Sünden. Zwar ist diese Ausübung der Buße bei ihnen unterschiedlich, doch diese last Gregorius und seiner Mutter erst zu ihrer intakten Welt finden.

6 Das Eremitentum. Die Askese der Einsamkeit: Begriff, Aufenthaltsorte, Motiv

Wie man in der Darstellung des Gregorius genau sehen konnte, handelt es sich hier um die Askeseart des Eremitentums. Doch was genau ist Eremitentum?

Der Begriff Eremit ist aus dem lateinischen Wort *eremita* abgeleitet und dieser aus dem griechischen *erēmítēs*, *erēmos*, was soviel wie leer, einsam, verlassen bedeutet.²⁴⁴ Laut Wörterbüchern und Lexika ist ein Eremit „jemand der aus religiösen Gründen von der Welt abgeschieden lebt; z.B. Einsiedler, Klausner.“²⁴⁵

Zunächst soll an dieser Stelle etwas über den Aufenthaltsorten dieser Weltentsager gesagt werden. Meistens handelt es sich um Orte wie Grotten, Ödland, Erderhöhungen,²⁴⁶ Inklusen oder Reklusen usw., die für die Einsamkeit aufgesucht werden. Nicht zu vergessen ist hier natürlich die Wüste. Diese gilt eigentlich als der erste und am meiste aufgesuchte Ort, wo sich die ersten Eremiten oder Asketen zurückziehen.

In der Wüste erleben die Eremiten vollkommene Stille und Einsamkeit, und sind so vom sündhaften weltlichen Leben geschützt. Nur so wird es ihnen möglich in eine spirituelle Union mit Gott zu treten. Denn der Umgang und die Beziehung zu den Mitmenschen sind eine starke Beeinträchtigung, die auf die Verbindung zu Gott störend wirkt. Ein Brief Basilius des Großen, den er im Jahr 358. an den frühen Kirchenlehrer, Gregor von Nazianz schreibt, zeigt hier sehr genau aus seiner Ermitage die Gründe für die Einsamkeit²⁴⁷. Er schreibt:

Dazu nun bietet uns das Leben in der Einsamkeit größten Nutzen, weil es unsere Affekte einschläfert und der Vernunft Muße gibt, sie völlig aus der Seele zu tilgen. Denn wie die wilden Tiere leicht zu besiegen sind, wenn sie gezähmt sind, so werden Begierde, Zorn, Furcht und Trauer, die giftsprühenden Übel der Seele, wenn sie durch die Ruhe eingeschläfert sind und nicht durch ständigen Anreiz wild gemacht werden, leichter besieghar für die Kraft der Vernunft. Folglich soll ein solcher Ort gerade so beschaffen wie der unsrige sein; abgetrennt von allem Kontakt mit Menschen, so daß die

²⁴⁴ Der Duden in 12 Bänden. Das Standardwerk der deutschen Sprache. Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 5., neu bearb. Aufl. Hrsg. v. der Dudenredaktion. Mannheim, Wien (u.a.): Dudenverlag 2014. S. 256.

²⁴⁵ **Eremit.** In: Brockhaus Enzyklopädie. 19., völlig neu bearbeitete Auflage. Band 26. Deutsches Wörterbuch. A- GLUB. Hrsg. u bearbeitet v. wiss. Rat u. d. Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von Günther Drosdowski. Mannheim: Brockhaus 1995, S. 949.

²⁴⁶ Was als eine Art Treppe, die zu Gott führt, interpretiert wird.

²⁴⁷ Michaels: *Die Kunst des einfachen Lebens*. S. 84.

Kontinuität der asketischen Übung durch keinen von außen Kommenden unterbrochen wird.

6.1. Eremitentum im Mönchtum

Die Askeseart der Einsamkeit besteht im frühen Mönchtum schon ca. ab dem dritten Jahrhundert. Und auch hier, im mönchischen Eremitentum, existieren zwei unterschiedliche Gruppen:

1. **Coenobiten:** sie leben in der Klostersgemeinschaft nach einer genaueren Organisation und bestimmten Vorschriften
2. **Anachoreten:** ist genau das Gegenteil, und diese Art ist vollkommen frei und absolut an keine genauere Klosterorganisation mit ihren strikten Vorschriften gebunden. Als Begründer dieser Untergruppe des Eremitentums gilt der bereits oben erwähnte Antonius.²⁴⁸

Das Wort *Anachoreten* geht auf das griechische Wort *anachōréin* zurück, was „sich zurückziehen“ bedeutet. Hier ist noch zu bemerken, wenn der Mönch innerhalb einer Klostersgemeinschaft lebt, kommt es auch hier zu vollkommener Isolation von anderen Mitbrüdern oder –schwestern. So wird z.B. von dem Kartäuser berichtet, dass sie winzige und bescheidene Räume beziehen, in welchen sie vollkommene Stille und Ruhe bewahren und in Gebeten ihren Alltag verbringen. In der Tür ihrer Zellen existiert eine kleine Öffnung durch welche sie ihre Nahrung und das Nötigste von ihren Orden erhalten. Den Kontakt mit seinen anderen Mitbrüdern pflegt der Entsager nur während der täglichen Mette in der Kirche und bei gemeinsamen Unternehmungen.²⁴⁹ Diese asketischen Eremitenarten erwecken im 3. bis zum 6. Jahrhundert bei vielen Menschen großes Interesse und lösen einen grossen Andrang/Ansturm für das Einsiedlerleben.²⁵⁰

6.2. Eremitentum im Früh- und Hochmittelalter

Im frühen Mittelalter wird dem Eremitentum keine besonders große Aufmerksamkeit geschenkt bzw. spielt es keine besondere Rolle im Alltagsleben. Nur Geistliche, Mönche und Klosterfrauen sind diejenigen, die dieser Askeseart nachgehen und sie ausüben. Doch in der

²⁴⁸ Dienberg: *Loslassen*. S. 31.

²⁴⁹ Michaels: *Die Kunst des einfachen Lebens*. S. 83.

²⁵⁰ Dienberg: *Loslassen*. S. 31.

Zeit des 10. und 11. Jahrhunderts erlebt das Eremitentum ein wesentliches und starkes Aufblühen und genießt dadurch eine starke und respektvolle Hochachtung. So löst z.B. der Tod von Simeon von Trier (1035) eine Welle von Faszination und Bewunderung aus. Simeon von Trier praktiziert zuerst ein eremitisches Leben im Heiligen Land und anschließend auf dem europäischen Boden. In Trier sucht er eine Klausur auf, die sich in der Porta Nigra befindet, und bleibt dort bis zu seinem Tod.²⁵¹ Die Benediktinermönche Petrus Damiani oder auch Romuald von Ravenna, die von der cluniazensischen Reform und seinem geistlichen Leben beeinflusst werden, richten und bauen Einsiedlerorden. Oder wie z.B. auch Bruno von Köln im Jahr 1084 ein Eremitendorf oder eine eremitische Wohnstätte, die La Grande Chartreuse, errichtet. Viele weitere sind noch bekannt.²⁵² Entscheidet sich jemand im Hoch- oder Spätmittelalter für diese Askeseart, so war es keine Pflicht oder eine Voraussetzung einer Klostergemeinschaft anzugehören, um ein Eremit zu werden. Auch ganz einfache Menschen aus dem Volk und anderen Ständen üben das Eremitentum aus. Im Zeitalter des Hoch- und Spätmittelalters verwischen sich jedoch die Grenzen des Eremitentums. Der Stand und die Abstammung eines Menschen spielen für die Entscheidung ein eremitisches Leben keine Rolle mehr. So z.B. auch bei Gerlach von Valkenburg, einem Ritter, der nach dem Tod seiner Ehefrau die Rittertumsschicht verwirft und als Eremit in die Einöde hinauszieht und dabei viele asketische Praktiken wie Fasten, Barfüßigkeit, Busshemd/Kleidung tragen etc. ausübt.²⁵³ Im Bezug auf das Eremitentum werde ich mich des Weiteren eingehender mit der Geschichte des Inkusentums, einer Untergruppe der Lebensweise von Einsamkeit, beschäftigen. Dabei werde ich mich auf zwei deutschsprachige Dichterinnen des Mittelalters, die in einer Inkluse/ Klausur lebten, im Kontext dieser Lebensform genauer konzentrieren.

7. Das Inkusentum. Entstehung und Verbreitung

Das Inkusentum ist eine radikale Art der religiösen Askese, deren Hauptmerkmale die vollkommene Isolation und Trennung von der Welt sind, um so zu einer spirituellen Verbindung mit Christus zu treten.²⁵⁴ Laut Streber sind Inkusen „eine besondere Art von

²⁵¹ Peter Dinzelbacher (Hrsg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. Bd. 1.: Altertum und Frühmittelalter. Paderborn (u.a.): Ferdinand Schöningh 2015. S. 263.

²⁵² K.S.Frank: *Eremitentum, mittelalterliches*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. III: Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen. Hrsg.v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 2129.

²⁵³ Peter Dinzelbacher, (Hrsg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. Bd. 2.: Hoch- und Spätmittelalter. Paderborn (u.a.): Ferdinand Schöningh 2015. S. 357.

²⁵⁴ Jörg Voigt: *Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402 – 1445). Zum Inkusenwesen in Thüringen*. In: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag. Hrsg: Bünz Enno u.a. Köln (u.a.): Böhlau Verlag 2007. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen; Bd. 24.) S. 348 ff

Einsiedlern, welche sich als Gefangene Christi in einer Zelle auf Lebenszeit einschlossen.“²⁵⁵ Die Wurzeln des Inklusentums können weit zurück verfolgt werden und sie ist eine besondere Untergruppe des Eremitentums des entstehenden und jungen Christentums.

Diese Form des Eremitentums entsteht im orientalischen Raum wie z.B. in Ägypten und Syrien.²⁵⁶ Aus diesen Regionen sind auch die ersten Zeugnisse überliefert, in denen berichtet wird, wie sich fromme Menschen in Steingrotten zurückziehen und einschließen, um allein und in vollkommener Isolation mit Gott zu leben und zu verweilen. Aus dem Orient kommt demnach die Askesepraxis des Eremitentums ins mittelalterliche Europa.²⁵⁷ Ab ca. dem 4. Jahrhundert verbreitet sich das Inklusentum sehr schnell in der westlichen Kirche und erlebt eine regelrechte Blüte.²⁵⁸ Zu seiner Entwicklung ist noch anzumerken, dass das Inklusentum, wie Doerr feststellt, „nicht im Abendland von neuem entstand, sondern [es hat] sich hier im Anschluß an die östlichen Vorbilder entwickelt.“²⁵⁹ Vorallem mit der Dichtung und dem Werke von Hieronymus, Rufinus, Cassians erlebt das Inklusentum des Ostens grosse Popularität und Bekanntheit im mittelalterlichen Abendland.

In Gallien findet man die ersten Artefakte des mittelalterlichen und europäischen Inklusentums. Als Beweis werden Berichte von Gregor von Tours, der von zahlreichen Eingeschlossenen, sowohl Männer als auch Frauen, in dieser Region berichtet, gesehen. Doch wie der genaue Weg des Inklusentums aus dem Orient ins Abendland verläuft, bleibt bis dato noch immer eine offene Frage.²⁶⁰ Im deutschsprachigen Raum beginnt sich das Inklusentum ab ca. dem 9. Jahrhundert zu verbreiten. Vor allem die Klöster in St. Gallen, Reichenau, und noch weitere in Bayern, zeugen von solchen Inklusen und sind zahlreich zu finden. Diese Gebiete sind in einer gewissen Hinsicht der Ursprungsort der Inklusen im deutschsprachigen Raum. Ab dem 10. und 11. Jahrhundert ist eine große Zahl von Inklusen z.B. auch in den Gebieten um den Rhein nachgewiesen,²⁶¹ ebenfalls bestehen zahlreiche Berichte über Inklusen u.a. in Sachsen und weiteren Gebieten.²⁶²

²⁵⁵ Armin Basedow: *Die Inklusen in Deutschland vornehmlich in der Gegend des Niederrheins um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts. Unter besonderer Berücksichtigung des Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*. Heidelberg: J. Hörning 1895. S. 3.

²⁵⁶ Mulder – Bakker, A. B.: *Inklusen*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. V: Hiera-Mittel bis Lukanien. Hg. v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 426

²⁵⁷ Nora Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. Bildteil: Reinhard Rinnerthaler. Salzburg: Verl. St. Peter 1972. S. 16.

²⁵⁸ Mulder – Bakker.: *Inklusen*. Sp. 427.

²⁵⁹ Otmar Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. Münster in Westf.: Aschendorff 1934. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Hf. 18) S. 25.

²⁶⁰ ebd. S. 25.

²⁶¹ Basedow: *Die Inklusen in Deutschland*, S. 5.

²⁶² Voigt: *Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402 – 1445)*. S. 351.

7.1. Das Reklusorium. Eine Zelle der Spiritualität

Diese Klausen sind meistens kleine Zellen die sich hauptsächlich bei Brücken, Wallen oder an heiligen Orten wie Stiften, Kirchen etc. befinden.²⁶³ Solche Zellen sind sehr klein und schlicht, bleiben im Winter von Kälte umgeben und werden nicht geheizt,²⁶⁴ und haben nur drei kleine Fenster. Durch das erste Fenster empfangen die Eingeschlossenen immer die kleinen Essensportionen, Wasser und das Lebensnotwendige.²⁶⁵ Ebenfalls können die Eingeschlossenen durch diese Fenster auch mit Besuchern oder Familienangehörigen sprechen und Ratschläge empfangen.²⁶⁶ Das zweite Fenster ermöglicht einem direkten Blick auf das Kircheninnere, so z.B. den Blick auf den Kirchentisch.²⁶⁷ Sie haben zudem den Eingeschlossenen ermöglicht heilige Messen und Metten zu beobachten und an ihnen teilzunehmen.²⁶⁸ Das dritte Fenster diente letztlich dafür, Tageslicht in die kleine und dunkle Zelle zu empfangen.²⁶⁹

7.2. Die Kirche und das Inklusentum

Solche Einschließungen oder Einmauerung in einer Zelle ist entweder nur für eine begrenzte Zeit vorgesehen, oder auch bis zum Lebensende.²⁷⁰ Im frühen Mittelalter werden solche Klausen von Frauen kaum aufgesucht. Berichte von Frauen, die sich einschließen lassen, sind aus dieser Zeit eine Seltenheit. Lediglich die Einschließung einer Frau aus aristokratischen Kreisen, die sich in einer Zelle bei St. Gallen einschließen lässt, ist uns überliefert. Der Name dieser Frau ist Wiborada oder Wiberat, die in Rom im Jahre 1047 als erste Frau heilig gesprochen wird.²⁷¹ Doch ganz anders verhält es sich im Spätmittelalter, wo hauptsächlich Frauen diejenigen sind, die ihr Leben in solchen Zellen verbringen.²⁷²

Doch wer konnte eigentlich so eine Zelle aufsuchen und sich einsperren lassen? Konnten es nur Geistliche oder auch Menschen aus dem Laienstand? Zwar akzeptiert die mittelalterliche Kirche das Inklusentum²⁷³, doch führt sie bald genaue Regeln ein, welche vorschreiben, dass

²⁶³ Mulder – Bakker: *Inklusen*. Sp. 426.

²⁶⁴ Kysely, Sidonjius (Hrsg.): *Blaugelber Literaturbogen von Frau Ava bis heute*. Bio- Bibliographie über neun Jahrhunderte in Melk und Umgebung. (Anthologie). Melk: Sidonius Kysely 1992. S.11.

²⁶⁵ Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. S. 16.

²⁶⁶ Mulder – Bakker: *Klause*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. V: Hiera-Mittel bis Lukanien. Hg.v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp.1195

²⁶⁷ Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. S. 16.

²⁶⁸ Mulder – Bakker: *Klause*. Sp. 1195.

²⁶⁹ Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. S. 16.

²⁷⁰ Mulder – Bakker: *Inklusen*. Sp. 426.

²⁷¹ Dinzelbacher: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. S. 263.

²⁷² Mulder – Bakker: *Inklusen*. Sp. 427.

²⁷³ ebd. Sp. 427.

sich nicht jeder einfache Mensch in einer Klausen einmauern lassen kann. Laut den Regeln können nur Geistliche und Mönche aus Klöstern in einer Zelle leben.²⁷⁴ Nach den Kirchenregeln, so z.B. der Synonyden von Vannes (465), wird von Anfang an bestimmt, dass „sich die Mönche nur mit Erlaubnis des Abtes, wenn sie sich bewahrt haben, von der Gesellschaft trennen, und abgesonderte Zellen bewohnen durften. Die besonderen Zellen müssen sich innerhalb der Klostermauern befinden und unterstehen der Aufsicht des Abtes.“²⁷⁵ Auch die spätere siebte Synonyde von Toledo (646), beschäftigt sich eingehender mit den Beschlüssen und der Frage, wer in solchen Inklussen weilen darf. So darf laut den Beschlüssen von Toledo „absolut niemand zu der höchsten Art von Askese als Inklusus zugelassen werden, wenn er nicht zuvor in einem Kloster gelebt und die Praxis des Mönchlebens kennengelernt habe.“²⁷⁶ Die Trullanische Synonyde (692) stützt sich ebenfalls auf die Synode von Toledo, verschärft aber diese Regeln etwas. Dieser Aufenthalt im Kloster muss mindestens drei Jahre betragen. Zugleich beschloß man, daß der Inkluse, wenn er einmal die Klausen bezogen hat, diese nicht mehr verlassen darf.“²⁷⁷ Doch fraglich ist, ob man all diese Regeln genau beachtet hat? Auch kranke Menschen können auf Wunsch und mit Einstimmung der Kirche in einer Klausen leben. So berichtet z.B. Gregor von Tours von einem Jungen, der eine Zelle aufsucht und sich in dieser einmauern lässt.²⁷⁸ Doch neben den durch die Kirche streng geregelten geistlichen Inkludentum von Klöstern erscheint kurz darauf auch das Inkludentum der Laien, oder wie es Basedow nennt das „Laieninkludentum“²⁷⁹

Diese werden das führende Element für das Inkludentum, tragen ebenfalls Gewänder eines Ordens und bewohnen ihre Zellen, die direkt an Klöstern liegen. Dies war auch der Grund für die Verwischung der Grenzlinie zwischen Ordens-, und Laieninklussen.²⁸⁰ Auch andere Motive wie z.B. Ängste vor dem Höllenfeuer für schwer begangene Sünden und das schlechte Gewissen, waren Gründe, um sich in eine Klausen einmauern zu lassen. So wird von einem Priester aus Köln berichtet, der heimlich eine Geliebte hatte und sich wegen der sündigen Tat und seiner Gewissensbisse in eine Zelle einmauern ließ. Er kasteite sich noch zusätzlich und züchtigte seinen Körper in strengster Weise.²⁸¹

²⁷⁴ Basedow: *Die Inklussen in Deutschland*, S. 4 ff.

²⁷⁵ Doerr: *Das Institut der Inklussen in Süddeutschland*. S. 27.

²⁷⁶ ebd. S. 27 ff.

²⁷⁷ ebd. S. 28.

²⁷⁸ Basedow: *Die Inklussen in Deutschland*, S. 4 ff.

²⁷⁹ ebd. S. 16.

²⁸⁰ Doerr: *Das Institut der Inklussen in Süddeutschland*. S. 30.

²⁸¹ Basedow: *Die Inklussen in Deutschland*, S. 15 ff.

7.3. Die Einschließung

Soweit sich Menschen für ein Leben in einem Inklusorium entschieden haben, mussten sie sich zunächst ein Inklusorium suchen. Dies war keine leichte Aufgabe, da sie oft Jahrzehnte lang besetzt wurden und erst mit dem Tod des Eingesperrten erst frei wurden. Nicht selten kam es vor, dass die Klöster auch zusätzliche Klausen errichtet haben. Viele, die keine leerstehende Klausen bekommen konnten, hatten sich auf eigene Kosten ihre eigenen errichten lassen.²⁸²

Bevor die Einschließung vollzogen wird, vererben und überlassen die Inklusen ihr ganzes Hab und Gut geistlichen Orden, oder nur dem Kloster, in welchem sich ihre Zelle befindet. Dadurch sind die Inklusen vollkommen besitzlos und auf das Kloster vollkommen angewiesen. Andererseits, und dies markiert eine leichte Veränderung, haben die Menschen ihre Kleider, Betten u.a. bei einer Einschließung in ihre Zelle mitgenommen.²⁸³ Die Einschließung selbst, erfolgte unter dem Glockenläuten der Kirche.²⁸⁴ Diese Einschließung kann neben dem Bischof auch von anderen Kirchenpersonen, z.B. von einem Pfarrer auf Zulassung eines Bischofs, durchgeführt werden. Diejenigen, die eingeschlossen werden, wurden vom Bischof oder anderen Geistlichen und von Zuschauern des Rituals in ihre Zelle geführt.²⁸⁵ Dabei wurden auch verschiedene Gebete gesungen und gelesen, so z.B. die *Missa de Sancto Spiritu*. All diese Gebete haben eine sehr große Ähnlichkeit mit Gebeten, die bei einem Begräbnis gelesen werden.²⁸⁶ Dieser Einmauerungsprozess schließt mit den Worten *Requiscat in pace. Amen* ab, worauf die Tür geschlossen wird.²⁸⁷

Diese Klausen konnten die Eingeschlossenen nicht mehr so einfach verlassen, wann sie es wollten. Nur bei Kriegskonflikten oder auch ausbrechenden Feuerbrünsten, durfte die Zelle verlassen werden.²⁸⁸ Das Interessante hier jedoch ist, dass die Inklusen nicht in der Einöde und vollkommener Isolation leben. Doerr schreibt hierzu: „Nicht die Einsamkeit tiefer Wälder, sondern die belebte Stadt, die Umgebung von Kirchen oder Stadttoren waren die beliebtesten Stätten, an denen sich die Inklusen niederließen. Sie suchten so in möglichst enger Verbindung mit dem Volke zu bleiben. Die Härte der Selbstpeinungen und zur Ehre Gottes ertragene Leiden erweckten im Volke selbstverständlich tiefe Ehrfurcht und hohe Achtung...“²⁸⁹ Dadurch, dass sie in der Nähe des Volkes bleiben wollten und durch ihr hohes Ansehen, wurden

²⁸² Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 37.

²⁸³ ebd. S. 34.

²⁸⁴ Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. S. 18.

²⁸⁵ Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 44.

²⁸⁶ ebd. S. 47.

²⁸⁷ ebd. S. 51.

²⁸⁸ Watteck: *Einsiedler. Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. S. 18.

²⁸⁹ Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 65.

die Inklusen im Mittelalter auch zu Helfern und Ratgebern. Menschen suchten im Leid, ihrer Notlagen, ihrem Kummer und Sorgen die Inklusen auf, stellen sich neben die Fenster ihrer Zellen und bekamen wertvolle Ratschläge von ihnen.²⁹⁰ Es wird berichtet, das z.B. Wilbirg, die in einer Klausur beim Stift St. Florian lebte, nicht nur Beraterin des einfachen Volkes war, sondern auch Beraterin der Oberschicht. So prophezeite sie u.a.. den Sieg Rudolf des I. gegen Ottokar von Böhmen.²⁹¹ Auch wurde sie später beauftragt Belehrungsreden zu halten und sich Bekenntnisse anzuhören.. Jedoch stellte dies eine Ausnahme, da mit dieser Aufgabe - Beichte zu hören und zu predigen - hauptsächlich nur männliche Inklusen beauftragt wurden.²⁹²



Abb. 2

St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 60

Person mit einer Körperbehinderung unterhält sich mit einem Inklusen/-in und bittet hier höchstwahrscheinlich um Trost, Rat, Beistand etc.

²⁹⁰ Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 65.

²⁹¹ Dinzelbacher: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. S. 357.

²⁹² Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 65 ff

7.4. Das alltägliche Leben der Eingeschlossenen

Sind die Inklusen erstmal eingesperrt, so kommt selbstverständlich die einfache Frage auf: Wie sieht nun ihr alltägliches Leben überhaupt aus? Wie verbringen sie den Tag? Und wenn sie beschäftigt sind, worin besteht ihre Beschäftigung? Das alltägliche Leben der Inklusen ist planmäßig und genau strukturiert. Die alltägliche Hauptaufgabe, die genau eingeteilt wird, ist die *Vita contemplativa* oder das Gebet und das Gedenken an Gott. Dieses alltägliche Ritual besteht aus dem Gottesdienst, der geistlichen Betrachtung, dem Bibellesen, dem Stundengebet etc. Hierbei werden unterschiedliche Gebete gesprochen oder gesungen, so z.B. die *Horae S. Crucis*, *Horae S. Spiritus* u.a. Alle diese Aufgaben der *vita contemplativa* werden von Eingeschlossenen genau eingeteilt und zu bestimmten Tageszeiten und Stunden ausgeübt.²⁹³ Doch ein Inklusenleben soll nicht nur aus Gebeten und anderen geistlichen Ritualen bestehen, sondern es wird auch die *vita activa* ins Leben einbezogen. Hier üben die Inklusen verschiedene Textilarbeiten aus, wie die Herstellung von Kerzen und Lampen.²⁹⁴ Eine weitere Tätigkeit der Inklusen besteht auch darin, Bücher und die heilige Bibel abzuschreiben. Bei diesem Prozess des Abschreibens sind prachtvolle Bibelhandschriften entstanden, und viele KlausnerInnen wurden dadurch sehr bekannt, wie z.B. Diemut von Wessobrunn, Hartker von St. Gallen u.a. Auch genießen die Inklusen eine gute Bildung und werden vom Kloster auch in unterschiedlichen Gebieten unterrichtet.²⁹⁵ So wurden u.a. Frau Ava und Hildegard von Bingen als kleine Mädchen von der Klausnerin Jutta unterrichtet.²⁹⁶

7.5. Berühmte Inklusen der deutschen Literatur

(a) Frau Ava

Die erste deutschsprachigen Dichterin in Österreich, die ihren Namen in einem ihrer eigenen Gedichte auch festgehalten hat, ist Frau Ava.²⁹⁷ Ihre Person und ihre Identität, wird seit Langem in der Forschung mit der Klausnerin Ava Inclusa verbunden.²⁹⁸ In Sterbedokumenten des Stiftes Melk, Göttweig oder auch St. Lamprecht, ist der Tod der Klausnerin Ava auf den 07.02.1127 vermerkt, womit es sich höchstwahrscheinlich um die

²⁹³ Doerr: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. S. 52 ff.

²⁹⁴ ebd. S. 55.

²⁹⁵ ebd. S. 56.

²⁹⁶ ebd. S. 57.

²⁹⁷ Doria, Arianna: *Frau Ava. Forschungsbericht, Kommentar und italienische Übersetzung*. Trieste: Ed. Parnaso 2003. S. 15.

²⁹⁸ ebd. S. 17.

Dichterin handelt. Sie lebte auch in der näheren Umgebung des Stiftes Melk.²⁹⁹ Es sind nur spärliche Angaben über ihr Leben überliefert.. Die einzige Angabe, die man kennt, gibt sie in ihrem Gedicht *Das jüngste Gericht* wieder.³⁰⁰ Darin erfährt man, dass sie Mutter von zwei Söhnen ist, die im Stift Melk höchstwahrscheinlich Geistliche sind.³⁰¹ Ebenfalls wird angenommen, dass sie ihre Mutter beim Schreiben ihrer Gedichte mit religiöser Literatur und mit theologischem Wissen bereicherten und sie berieten.³⁰² Joseph Diemer ist der Meinung, dass es sich bei ihren Söhnen um Heinrich von Melk (Verfasser der Gedichte *Erinnerung an den Tod*) und Hartmann handelt.³⁰³ Doch während sie dieses Gedicht schrieb, war schon einer der Söhne bereits verstorben und Ava wendet sich an das Publikum und bittet um Fürbitten für den verstorbenen Sohn.³⁰⁴ Man erfährt, dass sie sich dann in „höherem Alter in ein Kloster zurückzog, wo sie bis zum Tod als Inclusa lebte“³⁰⁵ und man nimmt an, dass ihre Klause beim Stift Göttweig lag. Hier schreibt sie ihre Bußgedichte, in denen die cluniazensische Reformbewegung thematisiert wird.³⁰⁶ Jedoch bekommt man keinen Einblick in ihr Leben in der Klause.

(b) Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen wird im Jahr 1098 geboren und ist das zehnte Kind ihrer Eltern.³⁰⁷ Wie ihre Kindheit genau verlief, bleibt im Dunkeln. Schon früh überlegen Hildegards Eltern, welchen Weg die Tochter gehen soll, und entscheiden sich, dass das zehnte Kind der Familie ein geistliches Leben führen soll. Hierbei folgen Hildegards Eltern bewusst einer seit dem 6. Jahrhundert alten Kirchentradition, wonach das zehnte Kind der Kirche übergeben und überlassen werden soll.³⁰⁸ Denn;

*Sie [die Eltern] fürchteten nämlich, und diese quälende Furcht ängstigte sie nicht wenig, daß der Zehnte Gottes, wenn er draußen (in der Welt) bliebe, von den Vögeln des Himmels oder den Tieren des Feldes, die nachts auf Nahrungssuche umherstreifen, geraubt wurde.*³⁰⁹

²⁹⁹ Kysely: *Blaugelber Literaturbogen von Frau Ava bis heute*. Bio- Bibliographie über neun Jahrhunderte in Melk und Umgebung. (Anthologie). Melk: Sidonius Kysely 1992. S. 11.

³⁰⁰ Arianna: *Frau Ava*. S. 15.

³⁰¹ Kysely: *Blaugelber Literaturbogen von Frau Ava bis heute*. S. 11.

³⁰² U. Schulze: *Ava*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. I: Aachen bis Bettelordenskirchen. Hg. v. Robert Auty (u.a.) München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1281.

³⁰³ Doria: *Frau Ava*. S. 16.

³⁰⁴ ebd. S.15.

³⁰⁵ ebd. S.16.

³⁰⁶ Kysely: *Blaugelber Literaturbogen von Frau Ava bis heute*. S. 11.

³⁰⁷ Michaela Diers: *Hildegard von Bingen*. aktualisierte Neuausg. München: Dt. Taschenbuch- Verl. 2012. S. 7.

³⁰⁸ ebd. S. 9.

³⁰⁹ Hl. Hildegard: *Briefwechsel mit Wibert von Gembloux*. Hrsg. u. übers. von Walburga Storch OSB. Augsburg: Pattloch 1993. S. 104.

Zu gleicher Zeit entscheidet sich auch die Grafenfamilie Sponheim, mit denen Hildegards Eltern starken und persönlichen Kontakt pflegten, dass ihre Tochter Jutta von Sponheim ein Leben als Klausnerin führen soll. Als Hildegards Eltern von den Plänen der Familie Sponheim erfahren, sehen sie eine Möglichkeit und nützen die Chance. Hildegard und die Tochter Jutta sollen in einer Klausen zusammen leben.³¹⁰ Die Pläne der Eltern realisieren sich auch. Hildegard, die zu diesem Zeitpunkt erst vierzehn Jahre alt ist, die sechs Jahre ältere Jutta und noch eine andere geistliche Frau werden alle zusammen in eine größere Klausen, die beim Kloster Disibodenberg liegt,³¹¹ am 1. November 1112 eingeschlossen.³¹²

Über die Einschließungsprozedur gibt Wibert von Gembloux, ein Bewunderer Hildegards³¹³ ein sehr umfangreiches und genaueres Bild. Dort heißt es:

*Viele Persönlichkeiten von hohem und mittleren Rang wohnten dem Ritus, der einer feierlichen Bestattungszeremonie glich, mit brennenden Fackeln bei; [...] Vom Abt des Ortes und den Brüdern wird Jutta als tot für die Welt begraben, zusammen mit ihrer achtjährigen geistlichen Tochter Hildegard und mit einer anderen Dienerin Gottes [...] Die drei Reklusinnen also wurden im Namen der Dreifaltigkeit mit Psalmen und geistlichen Gesängen der Hand des Herrn übergeben, während die Versammelten sich entfernten. [...]*³¹⁴

Auch gibt Wibert hier eine genaue Beschreibung der Klausen. Diese ist identisch mit der Darstellung, die bereits oben zu sehen ist. Wibert gibt nun einen Einblick in ihr alltägliches Tun:

*In heiligen Gebeten und Betrachtungen richteten sie ihr Leben auf Gott aus, zügelten durch beständiges Fasten oder durch Nachtwachen die Begierde des Fleisches und übten sich mutig in der Arena des geistlichen Wettkampfs gegen die Geister der Bosheit.*³¹⁵

In dieser Klausen verbringt Hildegard insgesamt drei Jahre.³¹⁶

³¹⁰ Diers: *Hildegard von Bingen*. S. 10 ff.

³¹¹ ebd. S. 11.

³¹² ebd. S. 12 ff.

³¹³ ebd. S. 8.

³¹⁴ Hl. Hildegard: *Briefwechsel mit Wibert von Gembloux*. S. 104 ff.

³¹⁵ ebd. S. 105.

³¹⁶ Diers: *Hildegard von Bingen*. S. 15.

5. Wolfram von Eschenbach *Willehalm*

5.1. Zum Werk

Das Versepos³¹⁷ *Willehalm* ist neben den Werken *Parzival* und *Titirel* einer der bekanntesten des Schriftstellers Wolfram von Eschenbach.³¹⁸ Aus Beschreibungen, die er höchstpersönlich den Lesern präsentiert, erfährt man dass Landgraf von Thüringen Hermann der I., Wolfram mit dem Urtext für sein Werk als Muster versorgt und allgemein ihn für das Verfassen des Werks *Willehalm* vorsah und engagierte. Auch im Werk selbst erwähnt und lobt Wolfram den Förderer, der ihn mit den Text vertraut hat.³¹⁹ Es handelt sich dabei um den französischen Heldenepos *La Bataille d'Aliscans* (1180).³²⁰ Das Datum der Niederschrift von Wolframs Werk ist nicht genau bestimmt, und es wird in der Forschung bis heute noch darüber diskutiert und gestritten. So wird einerseits die Entstehung des Werkes den Jahre von 1216 bis 1226 zugeschrieben, während andererseits auch andere Jahresangaben als der mögliche Entstehungszeitpunkt des Werkes angesehen werden.³²¹ Als ein Beleg für die Bekanntheit des Werks im Mittelalter, können die vielen wertvollen und vielverbreiteten Manuskripte herangezogen werden. Es existieren 79 Manuskripte von denen 12 vollkommen erhalten sind,³²² einige sogar mit edlen bildlichen Darstellungen.³²³ Diese Bilder haben u.a. König Wenzel oder auch Heinrich II. von Hessen angefordert.³²⁴ Bezüglich dieser mühevoll angefertigten Bildern schreibt Peter Dietmer: „Inmitten der deutschen handschriftlichen Tradition stechen die bebilderten Willehalm- Codices auf Grund ihrer glanzvollen Ausstattung hervor. Im späten 13. und im 14 Jh. wurde der Wh. häufiger und aufwendiger illustriert als alle übrigen zeitgenössischen Werke der höfischen Dichtung.“³²⁵

Das Werk ist allerdings unvollendet und nur als Bruchstück erhalten. Der Dichter Ulrich von Türheim hat Wolframs Werk unter dem Titel *Rennewart* fortgesetzt.³²⁶ Ulrich glaubt, dass im Ableben Eschenbachs ein denkbarer Grund zu suchen ist, da die Dichtung mitten in einem Vers

³¹⁷ Ralf Georg Bogner (Hrsg.): *Deutsche Literatur auf einen Blick. 400 Werke aus 1200 Jahren. Ein Kanon.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 2009. S. 54.

³¹⁸ ebd. S. 55.

³¹⁹ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Mit der Vorgeschichte des Ulrich vom Türlin und der Fortsetzung des Ulrich von Türheim. Kommentar Hedwig Heger. Graz: Akad. Druck- u. Verl.-Anst. 1974. S. 57 ff.

³²⁰ Meid: *Metzler Literatur Chronik. Werke deutschsprachiger Autoren.* S. 38.

³²¹ Eschenbach: *Willehalm*. Mit der Vorgeschichte des Ulrich vom Türlin und der Fortsetzung des Ulrich von Türheim. S. 57.

³²² Heiko Hartmann: *Einführung in das Werk Wolframs von Eschenbach*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2015. (Einführungen Germanistik) S. 85

³²³ Meid: *Metzler Literatur Chronik.* S. 38.

³²⁴ Hartmann: *Einführung in das Werk Wolframs von Eschenbach.* S. 86.

³²⁵ Dorothea und Peter Diemer: *Bilderhandschriften des Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd I.: Autor, Werk, Wirkung. Hrsg. v. Heinzle, Joachim. Berlin (u.a.): de gruyter 2011. S. 637.

³²⁶ Hartmann: *Einführung in das Werk Wolframs von Eschenbach.* S. 89.

abricht.³²⁷ Die Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen, der durch eine Heirat zwischen zwei andersgläubigen Ehepartnern geschieht, ist das auslösende Zündfeuer des ganzen Konfliktes.³²⁸

5.2. Der Konflikt wird ausgelöst

Die Verserzählung beginnt mit einem einleitenden religiösen Textabschnitt bzw. mit einer Fürbitte. Nach diesem eröffnenden religiösen Passus beginnt die eigentliche Handlung des Werkes. Willehalm hat sieben Brüder. Sie alle sind Kinder des Grafen Heinrich von Narbonne, der sie vom Recht auf Erbe vollkommen ausschließt. Die Brüder verlassen das Land ihres Vaters und suchen verschiedene Länder auf. Willehalm wird ein erfolgreicher und gefeierter Ritter. Jedoch wendet sich sein Lebensweg. In einem heftigen kriegerischen Konflikt zwischen Willehalm und dem heidnischen Herrscher Tybalt, verliert Willehalm den Kampf gegen ihn. Daraufhin wird er vom Gegner festgenommen und bei der Rückkehr in sein Heimatland namens Arabi mitgenommen und in einen Kerker festgehalten. Durch einen Zufall trifft er in der Kerkerzelle auf Arabel, die Ehegattin Tybalts. Arabel entwickelt intensive Gefühle für den Gefangenen und verhilft ihm zur Flucht. Doch Willehalm flieht nicht alleine in die Provence zurück, sondern zusammen mit Arabel, die sich entscheidet mit ihm zu gehen. Daraufhin wird Arabel die Ehefrau Willehalms, verwirft ihre heidnische (moslemische) Religion, empfängt die Taufe und bekommt den neuen Namen Gyburg. Doch ihr ehemaliger Ehemann Tybalt und ihr Vater Terrammer wollen überhaupt nicht akzeptieren, dass die Ehefrau und Tochter ihre heidnische Religion verworfen hat, und nun die Ehefrau eines Christen geworden ist. Mit Arabels Heirat und ihrem Übertritt zum Christentum, wird der Konflikt zwischen Heiden und Christen entfacht. Ihr Vater Terramer stellt ein sehr riesiges Heer zusammen, das Willehalm in gewaltige Bedrängnis bringt. Es kommt zu der Schlacht in Alischanz, bei der Willehalm einen großen militärischen Verlust erleidet. Mit Hilfe eines Tricks schafft er es nach Orange zu Gyburg zurück. In Orange angekommen, wird Willehalm bewußt, dass er gegen Terrammers gigantische Armee nicht kämpfen kann. Er bittet Gyburg in Orange zurückzubleiben und die herannahende Armee ihres Vaters Terrammer abzuwehren. Willehalm hingegen bricht mit Gyburgs Zustimmung nach Munelun auf, um von König Ludwig Hilfe zu erbitten.

³²⁷ Joachim Heinze: *Abriß der Handlung*. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd I.: Autor, Werk, Wirkung. Hrsg. v. Heinze, Joachim. Berlin (u.a.): de gruyter 2011. S. 543.

³²⁸ Bogner: *Deutsche Literatur auf einen Blick*. S. 54.

5.3. Willehalms Askese während seiner Abwesenheit

Gyburg verabschiedet sich schweren Herzens von Willehalm, der in diesem Moment nach Munelun aufbricht, um Hilfe zu holen. Doch bevor Willehalm sich auf den Weg macht, spricht Gyburg noch eine Forderung an ihn aus; während seiner Abwesenheit soll er an seine Würde und seine Loyalität denken., Zu Willehalm spricht sie ihre Befürchtung aus:

denke an dîne werdekeit!
ich weiz wol, daz dir waere bereit
in Francrîche manec wîp,
sô daz si ir êre und ir lîp
mit minne an dich wante: ³²⁹ (Buch II, Vers 104, 7)

Damit wird für Willehalm sozusagen der Weg zur Askese geöffnet, worauf er ihr ein Gelöbnis gibt:

Und lobt ir *dennoch* vûrbaz,
daz er durh liebe noch durh haz
nimmer niht verzerte
von spîse, diu in nerte,
niht wan wazzer unde brôt,
ê daz er ir bekanten nôt
mit swertes strîte erwante. ³³⁰ (Buch II, Vers 105, 7)

Wolfram entwirft an diesen Stellen das Bild einer geistigen Askese, die sich in Unterwerfung der eigenen Person, Verlassenheit und in einer Ergebenheit manifestiert.³³¹ Bereits im altfranzösischen Werk *Alisans* trifft man auf eine Askesedarstellung, die höchstwahrscheinlich Wolfram verfolgt und das Motiv in seinem Werk verarbeitet hat.³³² Wolfram von Eschenbach hat in seinem Werk die Askese Willehalms auf seinen Weg nach Munelun nicht nur auf Nahrungsaskese beschränkt, sondern den Umfang der Askesepraxis deutlich ausgeweitet. Diese beinhaltet ebenfalls die Ablehnung jeglicher Art von Komfort, sexueller Keuschheit, das Ablehnen des Schlafes etc.³³³ Laut Joachim Bumke wollte Eschenbach mit Willehalms Askese

³²⁹ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Hrsg. von Joachim Heinze. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbüttler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker- Verl. 1991. (Bibliothek des Mittelalters, Texte und Übersetzungen, (Bd. 9 = Bibliothek deutscher Klassiker) S. 182.

³³⁰ ebd. S. 184.

³³¹ Joachim Bumke: *Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit*. Heidelberg: Winter 1959. (Germanische Bibliothek, 3. Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen) S. 110.

³³² ebd. S. 107.

³³³ ebd. S. 108 ff

anscheinend die Präsentation eines Heiligen geben.³³⁴ Auf dem Weg nach Mulenun erreicht er die Stadt Orleans, wo er eine Rast einlegt und dort übernachtet. Ab dieser Stelle wird die Askese wieder thematisiert, wo seine Ruhstätte beschrieben wird und wo es heißt:

sîn herberge ist mir gesaget,
daz er die schoenen stat vermeit
und eine smaehe gazzen reit
vor dem graben in ein hiuselîn,
aldâ sîn ors Volatîn
sich kûme ûf gerihte:
zem jâmer er sich pflihte.
im was al hôher muot gelegen:³³⁵ (Buch III, Vers 112, 6)

Am folgenden Tag bricht er weiter nach Munelun auf, wird aber von einem Ordnungshüter der Stadt angehalten, der von ihm Aufenthaltszinsen verlangt. Willehalm lehnt ab diese zu zahlen. Es kommt zu einem heftigen Streit, und Willehalm erschlägt den Mann. Die Ehefrau des Ermordeten sucht den Grafen Ernalt auf, denn Oberhaupt der Stadt, und berichtet ihm genau den ganzen Vorfall. Dieser entschließt sich den fremden Mörder des Mannes zu verfolgen. Ernalt trifft auf ihn, wobei es zu einem Kampf kommt, und der Fremde es schafft, ihn vom Pferd zu stoßen. Doch Arnalt erkennt nach kurzen Augenblicken und am Gesprächston des Ritters, dass es sich um den eigenen Bruder Willehalm handelt. In diesem Augenblick wird auch die sexuelle Abstinenz und das Versprechen der vollkommenen Treue, die er Gyburg vor seiner Abreise gibt, im Text behandelt.³³⁶ Als Ernalt erkennt, dass es sich um den eigenen Bruder Willehalm handelt, will er ihm beim Wiedertreffen einen herzlichen Kuss an die Wangen geben, doch Willehalm lehnt strikt ab, und nennt ihm den Grund:

er zôch in nider uf ez gras:
er wolt in vil gekûsset hân.
bruoder, daz sol sîn verlân“,
sô sprach der getriuwe,
„ich leb in sölher riuwe,
daz mir senfter waere der tût.
den rehten kus ich liez in nôt
an Gîburge ûf Oransche nû.
die wile ir gêt sölh angest zuo,
sô lâz ich mir niht werden kunt,
daz mannes oder wîbes munt
an den mînen rüere.³³⁷ (Buch III, Vers 119)

³³⁴ Bumke: *Wolframs Willehalm*. S. 106.

³³⁵ Eschenbach: *Willehalm*. op.cit. S. 196.

³³⁶ Bumke: *Wolframs Willehalm*. S. 109.

³³⁷ Eschenbach: *Willehalm*. op.cit. S. 206 ff.

Willehalm erzählt dem Bruder von dem Konflikt und dem ganzen Geschehen, und dieser verspricht ihm jede Art von Hilfe. Ebenfalls empfiehlt er ihm, den König und seine Schwester, die mit ihm verheiratet ist, aufzusuchen und um Beistand im Kampf gegen Terramer zu bitten. Diese Nacht verbringt Willehalm in einem Kloster, worauf er am nächsten Tag an den Königshof in Munelun geht. Und hier trifft er auf eine Menschenmasse, die Willehalm vollkommen ignoriert. Auch vom König und der Königin, seiner Schwester, wird er sogar sehr abwertend und kaltherzig behandelt. Als der König und die Königin ihn vom Fenster aus sehen, weiß die Schwester gleich, dass der Grund seines Besuches, die Suche nach Hilfe ist. Sie befiehlt sogar die Tore zu schließen. Voller Kränkung und Aufregung verlässt Willehalm den Hof. Und ab diesem Moment wird wieder die Askese im Text thematisiert. In diesem traurigen und enttäuschten Augenblick wird Willehalm von einem Kaufmann namens Wimar, der sein Leid und seine Verzweiflung sieht, angesprochen und will ihm behilflich sein. Wimar bittet Willehalm, mit ihm nach Hause zu gehen. Nachdem Willehalm, dem Kaufmann und seiner Ehefrau erzählt, wer er ist, ist die Familie sehr stolz, eine so große Persönlichkeit im eigenen Haus zu haben. Mit grosser Freude und Enthusiasmus versuchen sie Willehalm mit einer gemütlich eingerichteten Schlafstätte, mit gut zubereitetem Essen höflichst zu versorgen. Doch das Essen und jeglichen Komfort lehnt Willehalm ab, weil:

er vorhte, daz *er* vergaeze
Gîburgen noete, dâ si inne was.³³⁸ (Buch III, Vers 132, 20)

Wimar und seiner Gemahlin ist nicht ganz klar, warum er alles ablehnt. Sie fordern ihn immer wieder auf, doch er lehnt strikt jeden Komfort ab, denn würde er diesen annehmen, „käme es einem Verstoß gegen seinen Eid gegenüber Gyburg gleich.“³³⁹

swaz wâges *und* der erde
lebt, daz wil ich mîden,
wand ich muoz kumber lîden,
unz ich hân bezzeren trôst erkornn.³⁴⁰ (Buch III, Vers 135, 4)

Die Ansichten über die Beweggründe für Willehalms Askese gehen in der Forschung auseinander. Peter Czerwinski sieht in der Askese Willehalms ein Mittel „der Vorkehrung, die

³³⁸ ebd. S. 230.

³³⁹ Elke Koch: *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin, New York: de Gruyter 2006. (Trends in Medieval Philology, Volume 8) S. 124.

³⁴⁰ Eschenbach: *Willehalm*. op.cit. S. 234.

dieser unternimmt, um seine Erinnerung an Gyburcs Not aufrechtzuerhalten.“³⁴¹ Joachim Bumke wiederum geht von einer gefühlsbezogenen und emotionalen Seite als Beweggrund für die Askese Willehalms aus.³⁴² Laut Bumke handelt es sich bei „Willehalms Askese um eine stellvertretende Leidensaskese, deren Ziel Gyburcs Erlösung ist“³⁴³. Somit ist für Bumke Willehalm auch ein „Ritter und Asket zugleich“.³⁴⁴ Einer der ebenfalls möglichen Beweggründe für Willehalms Askese sind die Worte Gyburcs, als sie ihn vor dem Aufbruch nach Frankreich daran erinnert, wieviel Leid sie für ihre Liebe erleiden musste.

Und diese Worte Gyburcs bewegen Willehalm zu dieser Leidensaskese, denn er möchte „für sie leiden, will teilhaben an ihrem *kumber*, will ihr die *nôt* ertragen helfen.“³⁴⁵

Gerhard Meissburger negiert jedoch, im Gegensatz zu Bumke, die *Leidensaskese* bei Willehalm und schreibt: „Willehalms Speiseverzicht, seine Vernachlässigung des Körpers und der Kleidung, das verweigern des Begrüßungskusses, die Verachtung, die er erträgt, ist keine „Leidensaskese“ mit dem Ziel der Erlösung Gyburcs.“ Laut Meissburger ist „Willehalm keineswegs „Ritter und Asket zugleich“, sondern höchstens Ritter in einer einmaligen und besonderen Situation, auch Asket. Er verhält sich als Ritter in einer einmaligen Situation vorbildlich, er dient auf dieser Art vorbildlich und beispielhaft seiner Dame.“³⁴⁶ Doch auch Werner Schröder, ähnlich Joachim Bumke, bezieht sich auf die inneren und gefühlsbezogenen Gründe, und sieht in Willehalms Askese eine Art „Liebesopfer und Liebesbeweis für Gyburg.

6 Heinrich Seuse

6.1. Leben und Werk

Der spätmittelalterliche Autor Heinrich Seuse ist einer der bekanntesten und wichtigsten Verfasser klerikaler Dichtung des ausgehenden Mittelalters, dessen umfangreiches Lebenswerk als ein Juwel spätmittelalterlicher geistlicher Dichtung gesehen wird.³⁴⁷

³⁴¹ Thomas Grenzler: *Erotisierte Politik – politisierte Erotik? Die politisch- ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs „Willehalm“, im „Nibelungenlied“ und im „Kudrun“* Göppingen: Kümmerle 1992. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 552) S. 65.

³⁴² ebd. S. 65.

³⁴³ Bumke: *Wolframs Willehalm*. S. 113.

³⁴⁴ ebd. S. 113.

³⁴⁵ ebd. S. 113

³⁴⁶ Gerhard Meissburger: *Joachim Bumke, Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit*. (Buchbesprechungen). In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. Hrsg v. Hugo Moser (u.a.). Berlin: Schmidt 1962/ Bd. 81. S. 114.

³⁴⁷ Alois M Haas: *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*. 2. durchges. Und verb. Aufl. Bern, Wien [u.a.]: Lang 1996. S. 9.

Die Besonderheit seines Werks ist, dass es ein sehr genaues Profil seines Innenlebens wiedergibt.³⁴⁸ Der Name des Mystikers Seuse wird in keiner Schrift und keinem Dokument der Zeit angegeben.³⁴⁹ Die einzigen und wenigen Angaben aus dem Leben Seuses schreibt er selbst in seiner *Vita* nieder.³⁵⁰ Der 21. März, ein Gedenktag eines Heiligen (Benedikt), ist auch das Geburtsdatum Heinrich Seuses. Das Geburtsjahr ist jedoch nicht genau datiert. Vermutet werden die Jahre zwischen 1295/97.³⁵¹ Seuse wird in Konstanz als Kind bekannter und gesellschaftlich hochstehender Eltern geboren. Sein Vater ist Heinrich von Berg und die Mutter heißt Mechtild von Sus (Süse), eine Edelfrau aus Überlingen.³⁵² Während der Vater ein sehr aufgewecktes und profanes Leben führt, wird die Mutter als eine sehr fromme Persönlichkeit beschrieben. Die weltliche Gemütsart von Seuses Vater führt zu einem unglücklichen und lieblosen Eheleben, so dass die Mutter Seuses unter dem Vater sehr viel erdulden muss. Ein Balsam für ihre Seele in dieser freudenlosen Ehe, findet sie in der sehr intensiven Auseinandersetzung mit dem leidenden Christus. Anscheinend ist Seuse mehr der Mutter als dem Vater verbunden, und diese Verbundenheit wirkt sich auf den weiteren geistlichen Weg Seuses aus. In einigen anderen Lebensbeschreibungen lässt sich die enge Beziehung zur Mutter und ihre Wirkung, wie im Fall Seuse, u.a. auch bei Augustinus oder Gregor von Nazianz beobachten.³⁵³

Irgendwann kommt Seuse auch zu dem Entschluß den früheren Familiennamen seiner Mutter Süse, Seuse zu übernehmen.³⁵⁴ Anscheinend übte sie eine sehr starke Autorität aus, jedoch entscheidender, sie übte eine religiöse Macht auf ihren Sohn aus.³⁵⁵ Wie groß die Frömmigkeit der Mutter war, die sie auch an ihren Sohn überträgt, wird aus der folgenden eindrucksvollen Beschreibung der *Vita* ersichtlich:

³⁴⁸ Joseph Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*. Unveränd. Reprographischer Nachdr. Der Ausg. München 1922. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1967. S. 199.

³⁴⁹ Otto Langer: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2004. S. 352.

³⁵⁰ Peter Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit. Mittelalterliche Mystik von Heinrich Seuse und Johannes Charlier Gerson als Anregung für einen neuen Umgang mit dem Sterben*. Berlin [u.a.]: Lit-Verl. 2008. (Dogma und Geschichte, Bd.7) S. 42.

³⁵¹ Alois M. Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. In: Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Hg. v. Jakobus Kaffanke. 1. Aufl. Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) S. 26.

³⁵² Langer: *Christliche Mystik im Mittelalter*. S. 352.

³⁵³ Wilhelm Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*. Neudr. d. Ausg. 1874 – 1893 in 3 Teilen. Teil 2: *Ältere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des 14 Jahrhunderts. Heinrich Suso*. Aalen: Zeller 1962. S. 348 ff.

³⁵⁴ Bernard Mc Ginn: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300 – 1500). Freiburg im Breisgau, Wien (u.a.): Herder 2008. S. 345.

³⁵⁵ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 43.

Si gie einest ze angender vasten in daz munster, da du ablosung mit geschnitten bilden uf einem alter stat, und vor den bilden hindrkom si neiswi in empfindlicher wise der gross smerz, den du zart muter hat under dem kruze. Und von der not geschah diser guten frowen och als we von erbernde, daz ir herz neiswi erkrachete empfindlich in ir libe, daz si von amaht nider seig an die erde und weder sah noh sprach. Do man ir hhein gehalf, da lag si siech unz an den stillen fritag ze none, do starb si, under dannen do man den passion las.³⁵⁶

(XLII. Kapitel - Von etlichen lidenden menschen, dú mit sunderlicher trúw dem diener zû gehorten)

Mechthild, ist die einzige Schwester Seuses, die als Klosterfrau in St. Gallen lebt. Das Kloster verläßt sie jedoch wegen eines Liebesverhältnis.³⁵⁷ Trotz des Wunsches des Vaters, dass das Kind in der händlerischen Welt tätig sein soll, kann das Kind aus gesundheitlichen Gründen und Schwächen in der Kindheit diesem Wunsch nicht Folge leisten.³⁵⁸ Statt dessen wird Seuse im Jahr 1308, also in der Jugendzeit und als pubertierender mit ca. 13 Jahren³⁵⁹ von seinen Eltern in das Dominikanerkloster in Konstanz geschickt, in welchem er Unterricht und Belehrung in vielen Dingen bekommt. Seuses Klosterleben ist in den ersten Jahren von keinen besonderen Ereignissen gekennzeichnet. Er führt hier also ein klassisches Klosterleben der Zeit.³⁶⁰

Doch im Kloster trifft Seuse auf keine wirklich tief geprägte religiöse Lebensart, wie er es erhoffte anzutreffen. Gemäß seinen Schilderungen findet sich hinter den Kulissen des anscheinend frommen und gottergebenen Lebens, eigentlich eine sehr liberale weltlich gesinnte scheinheilige und heuchlerische Seite im Kloster. Und auch Seuse wird, ohne es zu wollen, mit in diesen Wirbel des weltlich geführten Lebens mithineingerissen.³⁶¹

Die Zeit des fünfjährigen Klosterlebens verbringt er mit Lesen geistlicher und philosophischer Schriften, so u.a. der *Vitaspatrum*, *Dominikusvita*, *Collationes*, und nicht zu vergessen der Bibel und viel weiterer Werke.³⁶² Doch dieses einfache Klosterleben, wie Birkhofer schreibt „konnte sein religiöses Verlangen nicht stillen, und „ein Suchen und Sehnen treibt ihn um.“³⁶³

Mit dem Erwachsenenalter kommt es zu einem grossen Einschnitt im Denken von Seuse. Aus den Werken der frühen Einsiedler und strengen Asketen, die er aufmerksam studiert, wird ihm bewusst, dass er denselben Weg wie diese gehen will. Dabei konzentriert sich sein Denken auf

³⁵⁶ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission Für Landesgeschichte*. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: Kohlhammer 1907. S. 143.

³⁵⁷ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 27.

³⁵⁸ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 43.

³⁵⁹ Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter...*S. 349.

³⁶⁰ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 44.

³⁶¹ Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter...*S. 349.

³⁶² Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 28.

³⁶³ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 44.

das Ziel der *sapientia*, der Weisheit. Doch ganz anders, als sein späterer Lehrer Meister Eckhart, dessen Gedanken von philosophischen Denken geprägt ist, praktiziert Seuse hier radikale asketische Praktiken und Kasteiungen.³⁶⁴ Aus zahlreichen Berichten des älteren Mönchtums in Ägypten lernt Seuse hierbei viele radikale Foltermethoden kennen, die er selbst heranzieht und zu praktizieren beginnt. Diese sollen nämlich dem Menschen gegen verschiedene sündige Verlockungen verhelfen, so z.B. gegen moralische Versuchungen die ihn befallen etc.³⁶⁵ Seuse befolgt hier sehr genau die zeitgenössischen Ansichten und Meinungen. Denn zur Zeit Seuses war die Selbstgeißelung neben anderen Kasteiungsmethoden ein sehr wichtiger Bestandteil der spätmittelalterlichen christlichen Spiritualität, die sehr schnell zunahm.³⁶⁶ Ging man nämlich davon aus, wie Dinzelbacher eindrucksvoll bemerkt, dass „nur der verwundete und geschwächte Körper ein guter Körper war, denn er machte den Menschen christformig (*imitatio*), bereitete die Befreiung der Seele aus ihrem Gefängnis vor, erlaubte, schon im Leben für eigene und fremde Sünde Genugtuung zu leisten.“³⁶⁷

Im Jahr 1324 wird Heinrich Seuse aus seinem Konvent nach Köln geschickt, dem *Studium generale*. Dort ist Meister Eckhart eine hochgeachtete Persönlichkeit und Heinrich Seuse wird einer seiner Schüler. In Köln verbringt er ca. zwei Jahre und wird Zeuge der Anklage und der Beschuldigungen gegen seinen Lehrer und Mentor Meister Eckhart. Dieser wird nämlich wegen Irrlehren und Ketzerei auf die Anklagebank zitiert. Hierbei zeigt Seuse seine unterstützende Seite für den beschuldigten Lehrer und bringt sich dadurch selber in Gefahr. Seuse wird ebenfalls wie sein Lehrer der Irrlehren und der Ketzerei beschuldigt, erlebt aber die Entlastung.³⁶⁸

Im Jahr 1327 führen ihn die Wege wieder in das Kloster in Konstanz zurück wo Seuse als Lehrer tätig ist³⁶⁹ und ebenfalls als Schriftprüfer arbeitet. Im vierzigsten Lebensjahr kommt es bei Seuse aber zu einem großen religiösen Wendepunkt, als er die Entscheidung trifft nicht länger als Eremit zu leben und seinen Körper Hunger und andere radikalen asketischen Leiden auszusetzen. Diese betreibt Seuse ca. zwanzig Jahre lang.³⁷⁰

³⁶⁴ Gerhard Wehr: *Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht – eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott*. 1. Aufl. München: Barth 1988. S. 70.

³⁶⁵ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 38.

³⁶⁶ Peter Dinzelbacher: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn, Wien (u.a.): Schöningh 2007. S. 11.

³⁶⁷ ebd. S. 11.

³⁶⁸ Wehr: *Die deutsche Mystik*. S. 71.

³⁶⁹ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 45.

³⁷⁰ Markus Enders: *Seuse, Heinrich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearb. Aufl. Hg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning [u.a.]. 9 Bände. Band 7 R – S. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Sp. 1238.

Mit dem Ablassen von strengen und radikalen Kasteiungen führt Seuse ab diesem Zeitpunkt einen anderen Lebensweg.³⁷¹ Ab 1334/35 bereist er die Regionen um den Rhein und ist dort als Missionar, geistlicher Helfer etc. tätig. Besonders in Frauenklöstern, wie z.B. Sankt Katharinenthal, Töb und vielen anderen übt er großen Einfluss aus.³⁷² Oft entstanden bei solchen Besuchen in Frauenklöstern, sehr enge spirituelle oder geistliche Kameradschaften zwischen den Nonnen und den seelsorgend behilflichen Brüdern.³⁷³ Diese Besuche in Frauenklöstern, aber auch außerhalb dieser bringen Seuse unter Frauen große Bekanntheit und Popularität. Seine Bekanntheit führt dazu, dass zahlreiche Frauen, so z.B. aus der gesellschaftlichen Oberschicht, nach religiösen Ratschlägen und Reden von Seuse ihr prunkvolles Zuhause aufgeben und ein Kloster aufsuchen. Doch dies bringt ihm auch große Kritiken ein, die bis zu Morddrohungen gehen. So wird Seuse von einem Ritter mit der Ermordung gedroht, weil er seine weiblichen Familienangehörigen zu einer geistlichen Lebensart verführt hat. Diese Lebensart wollen die Verwandten und Bekannten der jeweiligen Menschen einfach nicht zulassen.³⁷⁴ Im Kloster Töb in der Nähe von Winterhur, pflegt Seuse starke geistliche und freundschaftliche Kontakte zu der gottesergebenen Mystikerin Elsbeth Stigel.³⁷⁵ Bis zu ihrem Tod 1360 pflegte Seuse einen sehr engen Briefkontakt mit Elsbeth Stigel; er gibt ihr Ratschläge, überbringt ihr verschiedene Nachrichten etc. Auch in Seuses *Vita* nimmt sie einen wichtigen Platz ein.³⁷⁶ Die Zeit um 1347/48 ist die Zeit, in der Seuse nach Ulm geschickt wird. Der Grund sind aufkommende Beschuldigungen, dass er Vater eines Kindes ist.³⁷⁷ Bis zu den letzten Lebensjahren verbringt der Mystiker in einem Orden in Ulm. Dort, in der Umgebung um Ulm widmet er sich weiterhin denn geistlichen und hilfsbereitem Tätigkeiten und beginnt auch mit der Zusammenstellung seines Lebenswerks, das als das *Exemplar* bezeichnet wird. Das Exemplar besteht aus einer Zusammenstellung von Briefen und insgesamt drei Schriften:

1. *Büchlein der Wahrheit*
2. *Büchlein der ewigen Weisheit*
3. *die Vita (Seuses Autobiographie)* ³⁷⁸

³⁷¹ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 48.

³⁷² Wehr: *Die deutsche Mystik*. S. 72.

³⁷³ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 31.

³⁷⁴ Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. S. 365.

³⁷⁵ Wehr: *Die deutsche Mystik*. S. 72.

³⁷⁶ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 32.

³⁷⁷ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 50.

³⁷⁸ Enders: *Seuse, Heinrich*. Sp. 1238 ff.

Das Sterbedatum Seuses ist bekannt. Er stirbt am 25. Januar 1366 in Ulm.³⁷⁹

6.2. Heinrich Seuses Askese der Selbstkestigung

Eine reiche Darstellung strenger Askese mit ihren verschiedenen und radikalen Formen der Körperkasteiung in spätmittelalterlichen Klöstern, bietet die schon oben erwähnte *Vita* von Seuse.³⁸⁰ Umfangreich und detailliert schildert uns der Schriftsteller in den Kapiteln XV – XIX radikale Kasteiungsmethoden. Mit dem XV beginnt die strenge geistliche Exkursion, in der Hoffnung mit dieser die innere Ausgeglichenheit und das Heil seiner Seele zu erreichen.³⁸¹ Die Kasteiungsmethoden mit der Seuse hier gegen seinen eigenen Körper vorgeht, sind unterschiedlich, wie auch die Intensität der Praktiken.³⁸² All diese Praktiken der strengen Askese haben besondere symbolische Bedeutungen.

In dem Ausübungsprozess dieser Kestigungen orientiert sich Seuse strikt an den Asketen des alten Testaments, und als ein Beweis dafür gelten zahlreiche Textstellen und Zitate, die in seiner einsamen Klausur vorzufinden sind.³⁸³ Als ein wichtiger Hinweis dafür, dass Seuse tatsächlich diese Kasteiungen ausgeübt und am eigenen Leib erfahren hat, zeugt die Art der detailgetreuen Darstellungen der Bußmatern.³⁸⁴ Für all diese Methoden der Kasteiung hat Seuse viele Beispiele gekannt und durfte sie wohl nachgeahmt haben. So z.B. die *Vitas patrum*, bei der ein reiches Repertoire an Methoden von selbstzugefügten Leiden zu finden sind. Auch aus zahlreichen Nonnenviten sind viele selbstquälerische Methoden bekannt, die Seuse anscheinend gekannt hat. Doch Seuse berichtet uns auch, dass er innerhalb des ganz einfachen Volkes, Zeuge von solchen Folterprozessionen war. So erzählt er von einem jungen Mann, der sich selber kasteite und dabei eine Kettenfessel trug. Bis zu den mittleren Jahren übt er solche radikalen Kasteiungen aus, die er alle von den Wüstenvätern her kennt. Doch dabei zerstört er seinen Körper dermaßen, dass er gezwungen ist, entweder damit aufzuhören oder sich die vollkommene Zerstörung, den Tod zu holen.³⁸⁵ Auch gesteht sich Seuse später selbst zu, mit

³⁷⁹ Birkhofer: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit*. S. 50.

³⁸⁰ Sandra Fenten: *Mystik und Körperlichkeit. Eine komplementär- vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. S. 144.

³⁸¹ Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*...S. 350.

³⁸² Anna Margaretha Diethelm: *Durch sin selbs unerstorbe vichlichkeit hin zuogrosser loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*. Bern [u.a.]: Lang 1988. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 1.) S. 108.

³⁸³ Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*...S. 350.

³⁸⁴ Conrad Gröber (Theologe): *Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke*. Freiburg in Breisgau: Herder 1941. S. 163.

³⁸⁵ Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 145 ff.

den Martern zu weit gegangen zu sein und es wirklich auf die Spitze getrieben zu haben. Mit dem Abbruch seiner Kasteiungen gibt er wertvollen Ratschlag von solchen harten Körperkasteiungen abzulassen, so z.B. der Mystikerin und engen Freundin Elsbeth Stigel.³⁸⁶

Die geistliche Tochter Seuses beginnt ebenfalls „sich ze pingen mit herinen hemdern und mit seiln und grülichen banden, mit scharpfen isninen nageln und dez gelich vil.“³⁸⁷

Anscheinend wollte sie die körperlichen Kasteiungen ihres engen Freundes nachahmen. Dies ist ein weiterer Hinweis, dass Seuse in seinen jungen Jahren ein sehr strenges asketisches Leben geführt hat.³⁸⁸

Als Seuse z.B. von den strengen Kasteiungen der geistlichen Tochter erfährt, bittet er sie von solchen Dingen abzulassen.³⁸⁹ Und in der Botschaft argumentiert er seine Bitte mit der schwachen und kränklichen Beschaffenheit eines weiblichen Körpers.³⁹⁰ Es ist nicht auszuschließen, dass Seuse hier die Meinung von Cassian, der ebenfalls den körperlich schwächeren Personen von strenger Askese abrät, zitiert.³⁹¹

6.3. Arten und Motive körperlicher Kasteiungen bei Seuse in den Kapiteln XV – XIX

a) Kapitel XV: *Von kestung des libes*

*Er hate gar ein leblich natur in siner jugende. Do dú begonde ir selbes bevinden und er markte, daz er mit im selben überladen was, daz was im biter und swaere. Er sūchte mengen list und gross büssen, wie er den lip macheti undertenig dem geiste.*³⁹²

Mit diesen Sätzen beginnt das XV Kapitel, in welchem darauf sehr strenge Körperkasteiungen detailliert dargestellt werden. Das interessante an diesen einleitenden Sätzen ist, dass man gleich am Anfang etwas über das Motiv Seuses erfährt, nämlich: Seuse will den Geist erheben. Sein Ziel ist, eine strikte geistliche Lebensart zu führen. Sein Ziel konzentriert sich also auf die positive Erhebung des Geistes. Doch dafür müssen der *lip* und die *leblich natur* unterdrückt werden. Somit kann man aus dem ersten Satz annehmen, dass einer der Motive, wie Sandra Fenten schreibt, die Unterdrückung des Libido ist.³⁹³ Auch Kristian Schelderup stützt sich auf diese These. Psychologisch betrachtet, kann man aus dem ersten Textabschnitt mit Recht

³⁸⁶ Raphaela Gasser, OP: *Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens*. In: Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Hg. v. Jakobus Kaffanke. 1. Aufl. Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998 (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) S. 22.

³⁸⁷ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 107.

³⁸⁸ Gröber: *Der Mystiker Heinrich Seuse*. S. 164.

³⁸⁹ Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 159.

³⁹⁰ ebd. S. 152.

³⁹¹ ebd. S. 159.

³⁹² Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 39.

³⁹³ Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 144.

annehmen, dass es sich hier um den verdrängten und noch nicht vollkommen bewältigten Sexualtrieb Seuses handelt, da dieser anscheinend immer noch in seinem tiefsten Unbewussten schlummert, das von sexuellen Vorstellungen und Phantasien geprägt ist. Dies ist ein sehr störender Faktor auf Seuses Weg zur Heiligkeit. Die Folge dieser Bewältigung sind demnach radikal gehaltene Askeserituale.³⁹⁴ Ähnliche Beweggründe sind auch bei anderen Geistlichen nachgewiesen. So übt z.B. der heilige Ulrich von Zell verschiedene leichtere Askesepraktiken aus, wie Fasten, Schlafentzug, um so seine sexuelle Lust zu unterdrücken. Doch als er einsehen muss, dass diese Praktiken ihm keine Hilfe bringen, zerstört und kastriert er vollkommen seinen Phallus mit einer scharfen Waffe. Einen identischen Fall findet man bei der mittelalterlichen Mystikerin Christine von Retters. Um die Sexualität und die sexuelle Gier vollkommen auszulöschen, verbrennt sie ihr Genital mit einem heißen und brennenden Holzstück. Doch als diese Methode keine Hilfe bringt, greift sie zu noch grausameren Mitteln, indem sie Kalk und Essig in ihre Scheide hineinstopft. Dadurch kommt es zu lebensgefährlichen Blutungen, die sie fast an den Rand des Wahnsinns und in eine depressive Stimmungslage treiben.³⁹⁵ Doch bei Seuse steht noch ein anderes Motiv für die strenge Askese im Mittelpunkt. Immer wieder, und dies hält er auch in seiner Vita fest, verspürt er eine starke seelische Sorge und Kummer. Besonders die Traurigkeit und Melancholie sind es, die zu diesem inneren Leiden gehören. Auch die Emotion der Angst vor göttlicher Strafe und die Bedrücktheit eines unterschwellig verborgenen Schuldgefühls sind Gründe seiner strengen Askese. Um sich von diesen schwerwiegenden Emotionen zu erleichtern übt er strengsten Körpermartern. Das interessante hier jedoch ist, dass Seuse den Ursprung und die Gründe solcher Gefühle überhaupt nicht bekannt sind. In seinem tiefsten Inneren ist er sich nämlich überhaupt keiner Schuld bewusst, oder diese ist ihm unbekannt. Dieses Phänomen ist bei vielen Patienten, die an einer Angstneurose leiden, häufig zu beobachten. Einige Stellen der *Vita* beinhalten auch ein Indiz, das auf einen Ödipuskomplex vermuten lässt. So spricht Seuse z.B. über die sehr fromme Mutter im allerschönsten Ton, während beim Vater genau das Gegenteil der Fall ist.³⁹⁶ Zu der Vater-Sohn-Beziehung schreibt Bernhard Mc Ginn: „zu seinem wohlhabenden Vater scheint er [Seuse] kein gutes Verhältnis gehabt zu haben.“³⁹⁷ Liegt vielleicht hier der Grund seines starken Schuldgefühls? Nach dem einführenden Textabschnitt folgt eine sehr detaillierte Beschreibung seiner Körperqualen. Es wird berichtet:

³⁹⁴ Kristian Schjelderup: *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*. Berlin [u.a.]: de Gruyter 1928. S. 32.

³⁹⁵ Dinzelbacher: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. S. 303.

³⁹⁶ Schjelderup: *Die Askese*. S. 42.

³⁹⁷ Mc Ginn: *Die Mystik im Abendland*. S. 145.

ein herin hemde und ein isnin keten trüg er neiswi lange, unz daz daz blût wart von im zem brunnen gende, daz er es müste ablegen. Er hiess im heinlich ein herin niderkleid machen und in daz niderkleid riemen, da waren in geschlagen fünfzeg und hundert spiziger nagel, die waren moschin und scharf gevilet, und waren dero nagel spizz alle zit gen dem fleische gekeret. Er machete daz kleid gar enge und vornan zesamen gerigen, dar umbe daz es sich des neheran den lip fûgti und die spizigen nagel in daz fleisch drungin, und machete es in der hohi, dazes im unzan daz grubli her uf gie; hier inne schlieferdes nahtes. In dem sumer, so es heiss waz und er vilmudvon dem geneund krank waz worden, ald so er ein lesser waz und er denne in den erbeiten also gevangen lag und in daz gewûrm also pingete, so lag er underwilent und grein und grisgamet in im selb und wande sich von noten umb und umb, als ein wurm tût, so man in mit spizigen nadlen stiehet. Im waz dik, als ob er in einem anbeschufen legi von anschlichî des gewûrmes; wan so er gern heti geschlafen ald so er entschlafen waz, so sugen sû und bissen in wider strit.³⁹⁸

Doch Seuses Ideen sind in der Erweiterung neuer Kasteiungsmethoden nicht vollkommen erschöpft.³⁹⁹ Später trägt er auch Handschellen, in denen sich scharfe Nägel befinden, die bei jeder Berührung des Körpers blutige Verletzungen an bestimmten Körperstellen verursachen.⁴⁰⁰ All diese Kasteiungen haben einen symbolischen Charakter. So wird am Beispiel der Würmer, die an ihm nagen und knabbern, das Verfaulen des fleischlichen Leibes nach einem Tod symbolisch dargestellt. Oder auch in der Beschreibung, wo Seuse sein Busskleid zu eng an den Körper legt und zusammenschnürt, wird das Bild eines Gefesselten allegorisiert. Diese Fesselung kann als eine Kontrolle über das sexuelle Verlangen des Körpers interpretiert werden. Viele dieser metaphorisch dargestellten Körpermartern finden sich auch in weiteren Kasteiungen,⁴⁰¹ die in den folgenden Kapiteln der *Vita* beschrieben werden.

b) Kapitel XVI: *Von dem scharfen kruz, daz er trug uf sinem ruggen.*

Im ersten Kapitel, in welchem über die Kasteiungen und ihr Motiv genau berichtet wird, kommt es nun zu einem kleinen Umschwung seines Beweggrundes: Im sechzehnten Kapitel ist nämlich das *pinlichen liden sines gekruzgeten herren*,⁴⁰² das ausschlaggebende Motiv, das Seuse zu weiteren und radikaleren Askesemethoden bewegt. Besonders in diesem Kapitel wird

³⁹⁸ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 39.

³⁹⁹ Diethelm: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen* ... S. 108.

⁴⁰⁰ ebd. S. 109.

⁴⁰¹ Marcus Beling: *Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild Von Magdeburg und Heinrich Seuse*. In: *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*. Hg. von Clemens Wischermann und Stefan Haas. Stuttgart: Steiner 2000. (Studien zur Geschichte des Alltags, Bd. 17) S. 122 ff.

⁴⁰² Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 41.

deutlich, wie Seuses der Bestrebung nachgeht, die Stigmata der Leiden des Herrn zu imitieren, und diese auf seinen eigenen Körper zu übertragen. Da Seuse mittlerweile ein Experte auf dem Gebiet selbstzugefügten Leiden ist, baut er sich für diese Kasteiung ein Kreuz, das mit Nägeln ausgestattet ist. Über dieses Instrument der Körpermatern wird sehr umfangreich und detailliert berichtet.⁴⁰³

*In dieses kruz befinden sich insgesamt drissig nagel und daz kruz spand er uf sin blossen ruggen enzwischen die schulteren uf daz fleisch, und trug daz tag und naht steteklich VIII jar dem gekruzgeten herren zu lobe.*⁴⁰⁴

Seuse trägt das Kreuz jedoch nicht nur auf dem Rücken, sondern er denkt sich noch radikalere Methoden aus, wie er sich weitere Schmerzen zufügen kann. So wirft er sich z.B. mit seinen Fäusten und Rücken auf die Nägel. Durch den schweren Aufprall des Körpers auf die Nägel bleiben diese selbstverständlich an diesen Stellen stecken und Seuse muss sie irgendwie wieder herausholen. Oder er übt hundert Kniebeugen auf dem scharfen Nägeln aus.⁴⁰⁵ Eine abschließende Kasteiung, die beschrieben wird, ist die der Geißelung. An einem Clemenstag nach der Mette, sucht Seuse in Abwesenheit von anderen Mitbrüdern seine einsame Klausur auf, entblößt sich vollkommen und beginnt sich zu geißeln.

*...er nam sin geisel her für mit den spizigen dornen, und schlüg sich selben über den lip und umb die arme und dú bein, daz daz blüt von oben nider ab ran, als so man eime schrepfet. Es waz sunderlich ein krumber stefft an der geisel, der waz gestalt als ein heggli, waz der ergreif fleisches, daz zarte er da hin. Hie mit schlüg er sich als vast, daz im dú geisel in drú stuk zersprang, und im ein stuk in der hant bleib und die spizz umb die wende füren.*⁴⁰⁶

Interessant ist, dass Seuse während dieser Rituale der Geißelung versucht diese immer unbeobachtet auszuführen. Diese Selbstgeißelungen werden meistens in der Nacht und an einem geheimen Orte, wie z.B. dem Kapitelhaus, ausgeübt. Vermutet er, dass Mitbrüder etwas von den Selbstgeißelungen mitbekommen haben, so beendet er unverzüglich das Ritual.⁴⁰⁷ Doch auch diese Schmerzen genügen Seuse nicht vollkommen und *er nam ezzich und saltz und bereib sin wunden dur mit, daz sines smerzen dest me wurd*⁴⁰⁸

⁴⁰³ Diethelm: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen...* S. 112.

⁴⁰⁴ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 41.

⁴⁰⁵ Diethelm: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen...* S. 112 ff.

⁴⁰⁶ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 43.

⁴⁰⁷ Gröber: *Der Mystiker Heinrich Seuse*. S. 169.

⁴⁰⁸ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 44.

c) Kapitel VII: *Von sinem geliger*

In diesem Kapitel wird der einfache und arme Schlafort Seuses sehr bildhaft dargestellt, sowie der vollkommene Verzicht auf jede Art von Komfort. Eine weggeworfene Tür, die Seuse findet, wird zu seiner Schlafstätte. Auf dieser legt er nur *ein vil dunnes metli uss ror*⁴⁰⁹ und *ein seckli gefullet mit erwiststro, und dar uf ein vil kleines kusseli*.⁴¹⁰ dient ihm als ein Polster, an das er seinen Kopf niederlegt. Bettwäsche besitzt er auch keine, und nur sein dicker Mantel dient ihm als Schlafdecke, mit der er sich zudecken kann. Hier werden auch die Folgen dieser einfachen und unbequemen Schlafstätte auf seinen geschwächten Körper genau beschrieben. Jede kleinste Bewegung oder z.B. *wenn er sich wolt umb keren, so geschah im we*.⁴¹¹ Später benutzt er nicht mehr die Tür als Schlafort, sondern einen Stuhl in der Zelle, an welchem er sitzend schläft. Dieser Stuhl ist klein und bietet ihm überhaupt keine Bequemlichkeit. Doch neben dieser Beschreibung seiner Schlaforte werden am Ende dieses Kapitels auch andere Askesearten wie Fasten und der Verzicht auf jede Art von Komfort bildhaft dargestellt.

d) Kapitel XVIII: *Von dem abbrechene des trankes*

Mit dem achtzehnten Kapitel enden die Schilderungen der strengsten Kasteiungen, mit einer abschließenden Darstellung einer weiteren streng gehaltenen Askesepraktik. Die bisher dargestellten Askesearten sind mit Christus Kreuz- und Leidensweg verbunden. Und auch in der letzten Askesepraktik ist dass der Fall. Seuse gedenkt des am Kreuz sterbenden und verdurstenden Christus. Dabei entscheidet er sich die gleichen Leiden nachzuahmen. Er entscheidet sich hier für eine schwere Askese der Flüssigkeitszufuhr. Seuse verzichtet auf Wasser und allgemein auf jede Art von Flüssigkeit.⁴¹² Der Verzicht auf Wasser ist für Seuse schwer ertragbar und führt u.a. zur vollkommenen Vertrocknung des Mundraumes und der Lippen. Wie groß die Auswirkungen dieser Durstaskese auf den Körper sind, zeigt sich im folgenden Passus:

*So er ze complete also turre da stünd und man daz wichwasser nah gewonheit unb gab, so tet er mit begirde den turren mund uf, und ginet wite gen dem sprengwadeli uf daz gedinge, ob im en kleines tropfli wassers uff sin turren zungen vieli, daz si da von joh en wenig erkult würdi.*⁴¹³

⁴⁰⁹ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. S. 44.

⁴¹⁰ ebd., S. 45.

⁴¹¹ ebd., S. 45.

⁴¹² Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 149.

⁴¹³ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 47.

In dieser schweren Lage beklagt sich Seuse oft über seine schwere Situation bei Gott, und fragt ihn auch, wann dieser jammervolle Zustand ein Ende haben wird? Er nimmt eine tröstende und beruhigende Stimme wahr, die ihm einen nahenden Abschluss seiner Leiden voraussagt. So erblickt er in seinem Traum, wie:

*unse frow kemi mit dem lieben kindlin Jesus in der gestalt, als do er ufertrich waz und sibenjerig waz. Es brahte in der hand ein krugli mit frischem wasser; daz krugli waz überglestet und waz enklein grosser den en conventkopf. Also nam únse frow daz krugli in ir hand und bot es im, daz er trunki. Er nam es und trank mit grosser begirde und erlaste sinen turst na wunsche.*⁴¹⁴

In seinem darauffolgenden Traum erscheint ihm wieder Maria, und es kommt zu einer *lactatio*,⁴¹⁵ wo sie dem verwunderten Seuse erklärt: *ich wil dich trenken mit dem heilsamen tranke, daz von minem herzen flússet.*⁴¹⁶ Von einer gleichartigen Erfahrung berichtet u.a. auch Bernhard von Clairvaux.⁴¹⁷ Mit der Darstellung der strengen Askeseformen enden auch die Beschreibungen der äußeren Leiden. Doch hier stellt sich noch die Frage nach dem Sinn dieser streng ausgeübten Körpermartern. Worin sieht Seuse den Wert dieser Leiden? Hinsichtlich dieser Frage bemerkt Sandra Fenten, dass für Seuse diese strengen Übungen einen sehr großen und hohem Respekt bringen, das Bild einer grossen Galionsfigur.⁴¹⁸ Die Kasteiungen werden von Seuse strengstens praktiziert, und er hofft so zur Heiligkeit zu gelangen. Doch er sieht ein, dass diese nicht alleine ausreichen und ihn nicht gleich zu Gott führen. Dazu sind nämlich noch andere Leiden erforderlich.⁴¹⁹ Diese jahrelang praktizierende Körperaskese, wie Sandra Fenten festhält, stellt nur „einen Teil der Treppe, welche zur Vollkommenheit hinaufführt.“⁴²⁰

6.4. Das Ende der selbstzugefügten Leiden

Das achtzehnte Kapitel schließt mit dem Ende der äußeren strengen Körperaskese und einer Botschaft Gottes, in der dem Asketen mitgeteilt wird:

*[...] daz dú strenkheit und die wísen alle sament mit anders weri gewesen, denn ein guter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er musti noch fürbaz gedrunge werden in einer anderley wise, solti im iemer reht beschehen.*⁴²¹

⁴¹⁴ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 49.

⁴¹⁵ Haas: Heinrich Seuse: *Autobiographie und Mystik*. S. 40.

⁴¹⁶ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 50

⁴¹⁷ Haas: Heinrich Seuse: *Autobiographie und Mystik*. S. 40.

⁴¹⁸ Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 148.

⁴¹⁹ ebd. S. 152.

⁴²⁰ ebd. S. 158.

⁴²¹ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 52 ff.

Auch in der früheren *Vitaspatrum* z.B. wird schon das selbstzugefügte Leiden als das beginnende Stadium des weiteren geistlichen Weges erwähnt.⁴²² Und für viele andere Heilige, wie z.B. Mechtild von Magdeburg oder Bernhard von Clairvaux, die ebenfalls strengste Körperaskese praktizieren, waren sie nur eine beginnende Entwicklungsstufe auf dem weiteren geistlichen Weg.⁴²³ Die Phase der strengsten körperlichen Askese ist vollkommen vorbei, worauf die der inneren Leiden folgen. Wie Alois Haas eindrucksvoll dazu schreibt, „hier erst beginnt der echte Kreuzweg des geistlichen Ritters.“⁴²⁴ Denn diese ist ebenfalls unvermeidlich und nötig um zur Seelenruhe und den Weg zur Gelassenheit zu finden. Interessant ist jedoch, dass dieses innere Leiden, im Gegensatz zu den selbstzugefügten äußeren Leiden, nicht mehr im eigenen Ermessen des Asketen bestehen und von ihm selbst kontrolliert werden, sondern allein und nur von Gott bestimmt sind. Bei den selbstzugefügten Leiden kann Seuse den Zeitpunkt und die Stärke der Leiden selbst bestimmen. Doch bei den Inneren ist es vollkommen anders. Denn hier hat allein Gott die Bestimmung, ab welchem Zeitpunkt Seuse von Kummer, Sorgen, Leid, Verzweiflung etc. heimgesucht wird.⁴²⁵

Ein symbolisches Ereignis eröffnet diese Phase der inneren Leiden. Seuse wird durch eine Stimme, die er wahrnimmt, an ein Fenster gelockt, aus dem er einen kleinen Hund mit einem Tuch im Maul sieht. Mit diesem spielt der Hund, wobei er es am Ende auch zerreißt. Seuse nimmt erneut die Stimme wahr, die ihm das erste Innere Leiden prophezeit: „reht also wirst du in diner brüder munde.“⁴²⁶ Diese Stimme erklärt Seuse, dass das Zerreißen des Tüchleins mit seinem eigenen zukünftigen Schicksal vergleichbar ist. Aus diesem Ereignis versucht Seuse Energie und Beharrlichkeit für die bevorstehenden inneren Leiden zu schöpfen. Doch das interessante ist, dass Seuse bei diesen aufkommenden Leiden überhaupt keine Art des Aufbegehrens verspürt, sondern sich vollkommen, und mit einer Art von Freude, von dieser Art des Leidens beherrschen lässt.⁴²⁷ Dieses innere Leiden wird in diesen Kapiteln von seelischer Verunsicherung, Kummer, Betrübnis, Freudelosigkeit und der Empfindung vollkommener Einsamkeit und Verlassenheit von Gott geprägt.⁴²⁸

Einige Begebenheiten, die dieses innere Leiden bei Seuse auslösen, sollen an dieser Stelle kurz erwähnt werden. Zahlreiche Beschuldigungen, wie z.B. die eines Kerzendiebes, eines Brunnenvergifters, eines Ketzers und noch dazu von seinen eigenen Mitbrüdern, eines

⁴²² ebd. S. 147.

⁴²³ ebd. S. 148.

⁴²⁴ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 40.

⁴²⁵ Fenten: *Mystik und Körperlichkeit*. S. 146.

⁴²⁶ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. op.cit. S. 58.

⁴²⁷ ebd. S. 146 ff.

⁴²⁸ Diethelm: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen...* S. 112

Verführers zur Freidenkertums, als Organisator eines unwahren und gefälschten Blutwunders etc., sind es, die Verdächtigungen, Verfolgungen und sogar bis zu Morddrohungen führen. Die Folge dieser Leiden lösen melancholische, freudlose und depressive Stimmungen bei Seuse aus, die ihn fast an den Rand des Todes führen.⁴²⁹

Der erste Teil der *Vita* beschreibt das Leben und den geistlichen Weg Seuses zur Vollkommenheit. Dieser Weg ist systematisch geordnet und lässt sich in drei Stadien einteilen:

I Teil	Kap. 1-18	<i>Weg des anfangenden Menschen</i>
II Teil	Kap. 19 – 32	<i>Weg des fortschreitenden Menschen</i>
III Teil	Kap. 30 – 32	<i>Weg der Vollendung</i> ⁴³⁰

7. Selbstgeisselungen. Ein kulturgeschichtlicher Exkurs

Im folgenden kulturgeschichtlichen Exkurs soll die Selbstgeißelung abschließend unter die Lupe genommen werden, woraus sich auch andere Motive und Beweggründe dieser Askesemethode herauskristallisieren werden. Berichte über die Flagellation sind nicht erst seit dem Christentum vorzufinden, sondern lassen sich in früheren Zeitepochen zurückverfolgen. Neben zahlreichen Mitteilungen der Geißelung bei den Griechen und Römern, findet man auch bei anderen orientalischen Ethnien, wie z.B. den Persern, Hebräern etc. Belege dafür.⁴³¹ In Indien z.B. kann eine erwachsene männliche Person oder der Herr einer Familie, alle weiblichen Personen der Familie (also Angetraute, weibliche Nachkommen, Geschwister und sogar die eigene Mutter etc.) auspeitschen. Hiermit soll die alleinige dominante, autoritäre männliche Herrschaft über alle weiblichen Personen einer Hausgemeinschaft festgelegt werden.⁴³² Im Mittelalter werden diese bereits vorhandenen altertümlichen Geißelungen seitens der Kirche als eine Form der Ahndung übernommen.⁴³³

In Stiften wurde die Geißelung unter dem Begriff *disciplina* zunächst als eine Strafmaßnahme gegen ungehorsame und sich widersetzende Ordensleute und andere Geistliche angenommen. Als Beispiele wären hier Benedikt, Columban, Bonifatsius etc. zu nennen. Doch ab ca. dem

⁴²⁹ Haas: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. S. 40 ff.

⁴³⁰ ebd. S. 37.

⁴³¹ Giovanni Frusta: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*: Histor.-psycholog. Gesch. d. Geisselungs-Institute, Kloster-Züchtigungen u. Beichtstuhleverirrungen aller Zeiten. Nach dem italien. Neudr. - Nachdr. d. Aufl. 1834 Wien: Wiener Bibliophilenverl. 1925. S. 2.

⁴³² ebd. S. 9.

⁴³³ Georg Kreuzer: *II Kirchengeschichte (Geißelung)*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3 völlig neu bearb. Aufl. Hg. von Walter Kasper [u.a.]. 11 Bände. Band 4: Franca bis Hermenegil. Freiburg, Wien [u.a.]: Herder 1995. Sp. 368.

Jahr 800 wird die Geißelung nicht mehr nur als eine Strafe ausgeübt, sondern zahlreiche Weltentsager ertragen die Geißelungen aus freiem Entschluss durch andere Mitbrüder.⁴³⁴ Als Ausgangsort der Flagellationsbewegung wird Italien gesehen, da Italien zu dieser Zeit eine regelrechte Welle von Flagellationsbewegungen erlebt, die sich auch in andere Regionen Europas einschleicht, worauf eine schnelle Dissemination der Geißelung folgt.⁴³⁵

Einer der ersten und bekanntesten Berichte über Geißelungen, die aus freiem Willen geschehen, findet man in der Lebensbeschreibung des heiligen Pardulf (gest. 737). Laut seinen Memoiren lässt er sich von einem seiner Lehrlinge namens Theodenus flagellieren. In der genauen Beschreibung dieses Vorgangs, heißt es:

*Er stellte sich vollkommen entblößt hin und liess sich von seinem Schüler mit Ruten schlagen. Nachts legte er sich im Winter wie im Sommer mit ausgebreiteten Armen auf den nackten Boden und verharrte im Gebet, solange er konnte. Die verbleibende Zeit bis zum Morgen verbrachte er damit, die Schriftlesungen auswendig zu rezitieren, die er gehört hatte.*⁴³⁶

Im Bericht *Liber ordinarius*, der im Stift St. Jakobus in Lüttich verfasst und aufbewahrt wird, ist die ganze Vorgehensweise der Flagellation enthalten, die an einem Mitbrüder ausgeübt wird, detailliert beschrieben.⁴³⁷ Ca. ab dem Jahr 1000 wird die Geißelung nicht mehr von Mitbrüdern verübt, sondern man begann sich selber mit unterschiedlichen Geißlerapparaten zu martern und zu schlagen. Im Jahr 1006 wird in der Ortschaft Ravenna in Italien, der von 1035 bis 1036 lebende Klosterereimit⁴³⁸ und spätere Oberhirt des Stadtteils Ostia,⁴³⁹ Petrus de Damiani geboren. Im Bezug zur Selbstflagellation ist Damiani deshalb von sehr großer Bedeutung, da er sich für diese Form der Askese sehr einsetzte und sie verbreitete. Damiani gilt demnach oder ist als der Vater der Selbstgeißelung zu sehen.⁴⁴⁰ Seine zeitgenössischen geistlichen Brüder und allgemein seine Mitmenschen, sehen in der Selbstgeißelung, für die sich Damiani sehr stark engagiert, eine vollkommen neue und unbekannte Art der Sühnemethode. Diese Methode wurde von seinen Mitmenschen missbilligt und nahezu verspottet.⁴⁴¹ Die Selbstgeißelung enthielt Elemente, für die sich Damiani energisch einsetzt:

⁴³⁴ A. Angenendt: *Geißelung*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. IV: Erzkanzler bis Hiddensee. Hrsg.v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1177.

⁴³⁵ Frusta: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*. S. 17.

⁴³⁶ zitiert nach: Largier, Niklaus: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München: Beck 2001. S. 43.

⁴³⁷ ebd. S. 78.

⁴³⁸ Largier: *Lob der Peitsche*. S. 60.

⁴³⁹ Ein Stadtteil von Rom

⁴⁴⁰ Frusta: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*. S. 19.

⁴⁴¹ Largier: *Lob der Peitsche*. S. 60.

1. Die Geißelung soll nicht mehr von anderen Mitmenschen an dem Asketen vollzogen werden. Der Geißler sollte den Geißelungsprozess selbständig an sich ausüben. Er oder sie sollte die Geißeln selbst benützen.
2. Die Selbstgeißelung soll auch nicht länger nur als eine Busszeremonie für begangene Sünden betrachtet werden, sondern den Asketen auch dazu bewegen, an die Qualen und Geißelmatern Christis zu gedenken. Christis Geißelungen, die darauf häufig nachgeahmt werden, werden *Imitatio Christi* genannt.⁴⁴²

Damiani bestand und führe ebenfalls die eine zusätzliche Erweiterung der Geißelungsmethode, mit welcher er Mitbrüder aufforderte, zu Ehren der im Kloster verstorbenen Ordensbrüder, eine Woche lang Askeseformen, wie u.a. Fasten oder Geißelung, auszuüben.⁴⁴³ Dominikus Loricatus (gest. 1060),⁴⁴⁴ ein Lehrling und ein offensichtlich großer Anhänger von Damianis Selbstgeißelungslehre⁴⁴⁵ hat mittels Geißeln, die aus Lederhaut angefertigt sind, auf extremste Weise bis zum Tod seinen eigenen Leib gemartert.⁴⁴⁶ Im Laufe dieser Selbstgeißelungsmethoden, die Dominicus tagtäglich ausübte und dabei immer verschiedene Gebete und den Psalter betete,⁴⁴⁷ und hatte er aus irgendwelchen Gründen nicht die Gelegenheit sich mit Geißeln zu foltern schlug dieser stattdessen mit seinen Händen auf verschiedene Stellen an seinem Körper ein. Es wird auch berichtet, dass die lebenslangen Selbstkasteiungen, die er praktizierte, seinen Körper derart verunstaltet haben, dass ihn seine Mitmenschen fast nicht erkennen konnten.⁴⁴⁸

Doch auch diese Körperqualen üben nicht nur Männer aus, sondern auch Frauen. Klara von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Maria Oignies oder z.B. Margarete von Ungarn, die alle heilig und selig sind, sind nur einige der Frauen die sich geißelten.⁴⁴⁹ Der Katalog von Menschen, die die Flagellation praktizierten, ist enorm umfangreich und erlebt vor allem in der Phase des ausgehenden Mittelalters einen Aufschwung.⁴⁵⁰ So erfährt man z.B. aus den Berichten von Petrus Venerabilis, dass im Kloster Cluny, die Selbstgeißelungen an der allgemeinen Tagesordnung war. Neben der Selbstgeißelung in Zellen, werden im Kloster Cluny auch kollektive Auspeitschungen, die in Innenräumen der Kirche oder in anderen

⁴⁴² Largier: *Lob der Peitsche*. S. 63.

⁴⁴³ Frusta: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*. S. 20.

⁴⁴⁴ Dt.: Dominik der Gepanzerte, siehe: Largier: *Lob der Peitsche*. S. 34.

⁴⁴⁵ Dinzelbacher: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. S. 29.

⁴⁴⁶ Largier: *Lob der Peitsche*. S. 34.

⁴⁴⁷ Frusta: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*. S. 18.

⁴⁴⁸ ebd. S. 19.

⁴⁴⁹ Dinzelbacher: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. S. 32.

⁴⁵⁰ Largier: *Lob der Peitsche*. S. 30.

Räumlichkeiten des Klosters stattfanden, praktiziert. Ab 1200 wird die Geißelung jedoch nicht mehr nur bei den Klosterbrüdern und –schwestern praktiziert, sondern sie wird auch bei der weltlichen Bevölkerung bekannt und populär. Die Selbstauspeitschung findet täglich in Klöstern immer zu verschiedenen Stunden des Tages statt, und wird vor allem in der Osterzeit (Karfreitag z.B.) und der vorweihnachtlichen Zeit verstärkt. Diese Geisselungsrituale werden von verschiedenen Gebetstexten wie z.B. dem Poster, Misereatur begleitet, wobei ebenfalls auch Loblieder wie z.B. die *Veni Creator Spiritus*, *Veni Sancte Spiritus* etc. gesungen werden. Die Auspeitschung wurde dann mit der Zeit auch ein Teil des allgemeinen Kirchenbekenntnisses. So erfährt man z.B. aus dem italienischen Stift Montecassino dass die Flagellation nach dem Ritual der Bekennung dort ausgeübt und allgemein zur Normalität/Alltäglichkeit wurde.⁴⁵¹ Während im Frühmittelalter die Selbstgeißelung und andere radikale Marterhandlungen noch zur Seltenheit gehören, erlebt diese mit anderen Martermethoden ab dem Jahr 1000 bis zum Ende des Mittelalters überhaupt eine Blütezeit.⁴⁵² Hier nun stellt sich die interessante Frage, welche Gründe dahinterstehen könnten, dass gerade im Hoch- und besonders im Spätmittelalter solche radikalen Askeseübungen eine weite Verbreitung erleben?

Abschließend soll in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Motiv der Geißelungen unter die Lupe genommen werden. Anhand der bisherigen Beispiele würde man schlussfolgern können, dass die Beweggründe der Flagellation rein religiöser Natur sind.⁴⁵³ Doch dieser Schlussfolgerung kann nicht vollkommen zugestimmt werden. Der einflußreiche Theologe und spätere Bischof von Genf, (1602) Franz von Sales,⁴⁵⁴ geht im 12. Kapitel seines Werks *Anleitung zum frommen Leben* (1609) mit dem Gegenstand Traurigkeit⁴⁵⁵ auf die Frage der Folgen von Traurigkeit ein und schreibt:

*Die schlechte Traurigkeit verwirrt die Seele, beunruhigt sie, flößt ihr übertriebene Furcht ein, vereckelt das Gebet, betäubt und belastet den Geist, beraubt die Seele des Rates und der Entschlußkraft, des Urteils und Mutes und zerschlägt ihre Kraft. Sie ist wie ein strenger Winter, der alle Schönheit der Erde gleichsam hinwegrafft und alles Lebende erstarren läßt; mit einem Wort: sie nimmt der Seele alle Anmut, lähmt und entkräftet sie in all ihren Fähigkeiten.*⁴⁵⁶

⁴⁵¹ ebd. S. 77 ff.

⁴⁵² Dinzelbacher: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden*. S. 225.

⁴⁵³ Largier: Lob der Peitsche. S. 38.

⁴⁵⁴ Franz von Sales: Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales. Bd. 1.: *Anleitung zum frommen Leben. Introduction à la vie dévote Philothea*. 27. – 29. Tsd. [aus d. franz. übertr. und erl. hat es Franz Reisinger] nach d. vollst. Ausg. d. Oeuvres de Saint François de Sales d. Heimsuchung Mariä zu Annecy (1892 - 1931) hrsg. von d. Oblaten d. hl. Franz von Sales unter Leitung von Franz Reisinger Eichstätt u. Wien: Franz-Sales-Verlag 1959. S. 8.

⁴⁵⁵ ebd. S. 227.

⁴⁵⁶ ebd. S. 227 ff.

Doch Franz von Sales erblickt in Gebeten, im Singen von frommen Liedern und der Selbstflagellation auch eine Möglichkeit gegen seelische Schwermut und Verstimmung anzukämpfen und setzt fort:

*Mäßiger Gebrauch der Geißel ist ein gutes Mittel gegen die Traurigkeit, weil dieser freiwillige körperliche Schmerz innere Freude bewirkt. Die Seele leidet den körperlichen Schmerz mit und wird dadurch von ihrem eigenen Leid abgelenkt.*⁴⁵⁷

An dieser Stelle möchte ich abschließend einen Blick auf das 21. Jahrhundert richten. Aus den hier zitieren Beispielen stellt sich die Frage, welche Menschen heute in der aufgeklärten, modernen Zeit solche Flagellation noch praktizieren? Anscheinend niemand, würde man meinen. Doch auch heute gibt es Flagellanten. Auf den Philippinen peitschen sich in der Karwoche heute noch Menschen aus und lassen sich danach kreuzigen. Meistens handelt es sich hier um Gefängnisinsassen, die sich in starker Hoffnung auf Gottes Vergebung für ihre begangenen Sünden, Verbrechen etc. zu erhalten, flagellieren. Auch während des muslimisch-schiitischen Aschura Gedenktages, an welchem an die Todesopfer eines Kampfes gedacht wird, werden Auspeitschungsrituale ausgeübt.⁴⁵⁸ Zu bemerken ist, dass hier nur Männer den Geißelungsprozess in Gruppen vollziehen. Es wird berichtet, dass bei diesem Ritual ganze Straßen und Plätze mit Blutpfützen übersät sind.

13. Schlusswort

Obwohl die Auslöser für die Askese in den hier drei behandelten Werken unterschiedlich sind, so lässt sich dennoch eine starke Ähnlichkeit in ihrer Ausübung festhalten. Insbesondere in den Glanzstücken der höfisch-ritterlichen mittelalterlichen Dichtung *Gregorius* und in Wolframs *Willehalm*. Auf dem Weg in die Einöde und beim Aufenthalt beim mürrischen Fischer verzichtet Gregorius bewusst auf gut zubereitete Speisen, auf jede Art von Komfort, etc. Ein identisches Bild findet sich auch im *Willehalm*.

Auf dem hilfesuchenden Weg nach Munelun und dem freundlichen Aufenthalt beim Kaufmann Wimar, verzichtet Willehalm, wie auch Gregorius, auf jede Art von Luxus. Das interessante hier ist, dass beide Protagonisten bewusst in die Einsamkeit auswandern. Während Gregorius den nackten Felsen aufsucht, meidet Willehalm *die schoenen stat*. (Buch III, Vers 112, 7) Auch beim Erscheinen von anderen Mitmenschen beharren sie weiterhin auf ihrer Askese. Gregorius

⁴⁵⁷ Franz von Sales: Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales. Bd. 1.: *Anleitung zum frommen Leben. Introduction à la vie dévote Philothea*. S. 228 ff.

⁴⁵⁸ Khoury: *Askese*. In: *Islam-Lexikon A-F*. S. 77.

lehnt es ab, den Felsen zu verlassen und möchte weiterhin als Eremit leben. Auch Willehalm hält sich strengstens an die Askese, die er Gyburg versprochen hat. So lehnt er zum Beispiel den Begrüßungskuß des eigenen Bruders ab.

Doch mit der *Vita* des spätmittelalterlichen Mystikers Heinrich Seuse lässt sich ein starker Unterschied der Askese Darstellung erkennen. Während die Askese in beiden Werken der höfischen Dichtung recht harmlos verlaufen und nahezu einfach dargestellt ist, bietet das letztbehandelte Werk einen regelrechten Katalog von selbstzerstörerischen Methoden, die ein Unbehagen beim Leser auslösen. Man fragt sich: Wie kann ein Mensch solche selbst zugefügten Körperqualen erdulden und überhaupt überleben? Eine ebenfalls auffallende Gemeinsamkeit aller drei behandelten Werke im Hinblick auf die Askese, ist die, dass diese eigentlich immer erst dann in den Fokus rückt, wenn Schwierigkeiten, Leid, Kummer, Gewissensbisse etc. sich dem Helden in den Weg stellen. Wenn also gewisse Schwierigkeiten auftreten, so wird auf eine asketische Lebensführung zurückgegriffen, die eine Art Bewältigungsstrategie ist für schlechtes Gewissen, oder die Bewältigung von (anscheinend) anwesender Angst vor der Strafe Gottes.

Gregorius z.B. heiratet, genießt trotz des Schmerzes und der Unwissenheit seiner wahren Herkunft, ein prunkvolles höfisches Leben. Und erst mit der Konfrontation der schweren und schmerzvollen Wahrheit bricht die asketische Lebensführung in seine Welt ein. Auch bei Willehalm verläuft es ähnlich. Es kommen Probleme auf, Willehalm geht fort um Hilfe zu holen, und entscheidet sich während seiner Abwesenheit Askese auszuüben. Hier stellt sich die Frage: Bleibt er nach der Behebung des Problems weiter fromm und asketisch? Interessant ist, dass beide Protagonisten erst beim einbrechenden Kummer auf die Askese zurückgreifen, was in einer gewissen Hinsicht beim Leser einen Beigeschmack von Scheinfrömmigkeit hinterläßt. Natürlich muß hier die Entstehungszeit der Werke berücksichtigt werden. Während *Gregorius* und *Willehalm* in der Blütezeit der mittelalterlichen deutschen Dichtung entstehen, entsteht das letztbehandelte Werk die *Vita* Heinrich Seuses in der Zeit des Spätmittelalters. Also in einer Phase des Überganges zur frühen Neuzeit. Einer Zeitperiode, die von zahlreichen Katastrophen (kriegerische Konflikte, Schwarzer Tod, gesellschaftliche Unstimmigkeiten, etc.) gekennzeichnet ist. In dieser Zeit herrscht auch ein starker Glaube an die kommende Apokalypse. Und in dieser hoffnungslosen Epoche wendet sich die Bevölkerung, vermehrt der Religion und Gott zu, was letztlich auch diese hier behandelten literarischen Texte dokumentieren.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Hartmann von Aue: *Gregorius*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Friedrich Neumann neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Waltraud Fritsch – Rößler. Stuttgart: Reclam 2011.

Hildegard vom Bingen: Briefwechsel mit Wibert von Gembloux. Hrsg. u. übers. von Walburga Storch OSB. Augsburg: Pattloch 1993.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Hrsg. von Joachim Heinzle. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbüttler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker- Verl. 1991. (Bibliothek des Mittelalters, Texte und Übersetzungen, (Bd. 9 = Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 69.)

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Mit der Vorgeschichte des Ulrich vom Türlin und der Fortsetzung des Ulrich von Türheim. Kommentar Hedwig Heger. Graz: Akad. Druck- u. Verl.-Anst. 1974.

Der **Duden** in 12 Bänden. Das Standardwerk der deutschen Sprache. Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 5., neu bearb. Aufl. Hrsg. v. der Dudenredaktion. Mannheim, Wien (u.a.): Dudenverlag 2014.

Der **Koran**. Aus dem Arab. neu übertr. von Hartmut Bobzin unter Mitarb. von Katharina Bobzin. München: Beck 2010. (Neue Orientalische Bibliothek)

Die **Bibel**. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. 1. Auflage, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: kbw Bibel werk 2016.

Sales, von Franz: Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales. Bd. 1.: Anleitung zum frommen Leben. Introduction à la vie dévote Philothea. 27. – 29. Tsd. [aus d. franz. übertr. und erl. hat es Franz Reisinger] nach d. vollst. Ausg. d. Oeuvres de Saint François de Sales d. Heimsuchung Mariä zu Annecy (1892 - 1931) hrsg. von d. Oblaten d. hl. Franz von Sales unter Leitung von Franz Reisinger. Eichstätt u. Wien: Franz-Sales-Verlag 1959.

Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission Für Landesgeschichte*. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: Kohlhammer 1907.

Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller. Freiburg im Breisgau: Lambertus- Verlag 1965. (Sophia, Bd. 6)

Sekundärliteratur:

Angenendt, Arnold: *Geißelung*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. IV: Erzkanzler bis Hiddensee. Hrsg. v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1177.

Basedow, Armin: *Die Inclusen in Deutschland vornehmlich in der Gegend des Niederrheins um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts*. Unter besonderer Berücksichtigung des Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Heidelberg: J. Hörning 1895.

Beling, Marcus: *Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse*. In: *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*. Hg. von Clemens Wischermann und Stefan Haas. Stuttgart: Steiner 2000. (Studien zur Geschichte des Alltags, Bd. 17)
S. 109 – 133.

Bernhart, Joseph: *Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*. Unveränd. Reprographischer Nachdr. der Ausg. München 1922. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1967.

Birkhofer, Peter: *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit. Mittelalterliche Mystik von Heinrich Seuse und Johannes Charlier Gerson als Anregung für einen neuen Umgang mit dem Sterben*. Berlin [u.a.]: Lit-Verl. 2008. (Dogma und Geschichte, Bd. 7)

Bogner, Ralf Georg (Hrsg.): *Deutsche Literatur auf einen Blick. 400 Werke aus 1200 Jahren. Ein Kanon*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2009.

Boor, Helmut de: *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170 – 1250*. 10 Aufl. Bearb. v. Ursula Hennig. München: Beck 1979. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart; Bd. 2)

Bumke, Joachim: *Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit*. Heidelberg: Winter 1959. (Germanische Bibliothek, 3. Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen)

Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. 3 Bände. Bd. 2.: **Bumke**, Joachim: *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*. 4., aktualisierte Aufl. München: dtv 2000.

Bräuer, Rolf (R. B.): Hartmann von Aue: *Gregorius der „gute Sünder“*. In: *Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur*. Hrsg. von Rolf Bräuer, München: C.H. Beck, S. 429-432.

Cormeau, Christoph u. **Störmer**, Wilhelm: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. 2. neubearb. Aufl. München: Beck 1993. (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte)

Cormeau, Christoph: *Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“*. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München: Beck 1966 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 15)

Cormeau, Christoph: *Hartmann von Aue*. In: *Literatur Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*. Bd. 5, Hrsg. von Walter Killy unter Mitarbeit von Hans Fromm, Franz Josef Görtz et.al., S. 37-40.

Diemer, Dorothea u, Peter: *Bilderhandschriften des Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd. I.: Autor, Werk, Wirkung. Hrsg. v. Heinzle, Joachim. Berlin (u.a.): de Gruyter 2011.

Diers, Michaela: *Hildegard von Bingen*. aktualisierte Neuausg. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 2012.

Diethelm, Anna Margaretha: *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*. Bern [u.a.]: Lang 1988. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 1.)

Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden. Bd. 1: *Altertum und Frühmittelalter*. Paderborn (u.a.): Ferdinand Schöningh 2015.

Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden. Bd. 2.: *Hoch- und Spätmittelalter*. Paderborn (u.a.): Ferdinand Schöningh 2015.

Dinzelbacher, Peter: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn, Wien (u.a.): Schöningh 2007.

Doerr, Otmar: *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland*. Münster in Westf.: Aschendorff 1934. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Hf. 18)

Doria, Arianna: *Frau Ava. Forschungsbericht, Kommentar und italienische Übersetzung*. Trieste: Ed. Parnaso 2003.

Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*. Quellentexte. Übersetzt und herausgegeben v. Günter Lanczkowski. Freiburg (u.a.): Herder 1981.

Enders, Markus: *Seuse, Heinrich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearb. Aufl. Hg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning [u.a.]. 9 Bände. Band 7 R – S. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. S. 1238 – 1239.

Endreß, Gerhard: *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*. 3. überarb. Aufl. München: Beck 1997.

Eremit. In: Brockhaus Enzyklopädie. 19., völlig neu bearbeitete Auflage. Band 26. Deutsches Wörterbuch. A- GLUB. Hrsg. u bearbeitet v. wiss. Rat u. d. Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von Günther Drosdowski. Mannheim: Brockhaus 1995 S. 949.

Ernst, Ulrich: *Der `Gregorius` Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum*. Köln, Wien [u.a.]: Böhlau 2002. (Ordo Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit; Bd. 7)

Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band II. Berlin (u.a.): de Gruyter 1992.

Fenten, Sandra: *Mystik und Körperlichkeit. Eine komplementär- vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

Frank, Karl Suso: *Eremitentum, mittelalterliches*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. III: Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen. Hrsg. v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 2129.

Frusta, Giovanni: *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte*: Histor.-psycholog. Gesch. d. Geisselungs-Institute, Kloster-Züchtigungen u. Beichtstuhleverirrungen aller Zeiten. Nach dem italien. Neudr. - Nachdr. d. Aufl. 1834 Wien: Wiener Bibliophilenverl. 1925.

Gallindo Gonçalves Silva, Daniele: *„mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten“*. *Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach*. Bamberg: Univ. of Bamberg Press 2011. (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto- Friedrich- Universität Bamberg; Bd. 7)

Gasser, Raphaela OP: *Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens*. In: Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Hg. v. Jakobus Kaffanke. 1. Aufl. Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998 (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) S. 9 – 26

Gemeinhardt, Peter: *Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre - Legende*. München: C.H. Beck 2013.

Gendolla, Peter: *Phantasien der Askese. Über die Entstehung innerer Bilder am Beispiel der „Versuchung des heiligen Antonius“*. Heidelberg: Winter 1991. (Reihe Siegen, Bd. 99 Germanistische Abteilung)

Gessel, Wilhelm M.: *Styliten*. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 9 Bd.: San bis Thomas 3 völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg, (u.a.): Herder 2000. Sp. 1065.

Goebel, K. Dieter: *Untersuchungen zu Aufbau und Schuld Problem in Hartmanns „Gregorius“*. Berlin: Schmidt 1974. (Philologische Studien und Quellen; Heft 78)

Grenzler, Thomas: *Erotisierte Politik – politisierte Erotik? Die politisch- ständische Begründung der Ehe- Minne in Wolframs „Willehalm“, im „Nibelungenlied“ und im „Kudrun“* Göppingen: Kümmerle 1992. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 552)

Gröber, Conrad: *Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke*. Freiburg in Breisgau: Herder 1941.

Haas, Alois M.: *Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik*. In: Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Hg. v. Jakobus Kaffanke. 1. Aufl. Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998 (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) S. 26 – 46

Haas, Alois M.: *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*. 2. durchges. und verb. Aufl. Bern, Wien [u.a.]: Lang 1996.

Hajatpour, Reza: *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017 (Welten der Philosophie, 17)

Hartmann, Heiko: *Einführung in das Werk Wolframs von Eschenbach*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2015. (Einführungen Germanistik)

Heinzle, Joachim: *Abriß der Handlung*. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd I.: Autor, Werk, Wirkung. Hrsg. v. Heinzle, Joachim. Berlin (u.a.): de gruyter 2011.

Jung, Martin H.: *Kirchengeschichte*. Tübingen: Francke 2014. (UTB basics)
Kenneth Charles King: Zur Frage der Schuld in Hartmanns „Gregorius“ (1963). In: Hartmann von Aue. Hrsg. von Hugo Kuhn und Christoph Cormeau. Darmstadt: Wiss. Buchges 1973. (Wege der Forschung; Bd. 359) S. 311 – 342

Keller, Hildegard Elisabeth: *Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese*. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin: De Gruyter 2010. (Transformationen der Antike, Bd. 14.)

Khoury, Adel Theodor: *Askese*. In: Islam- Lexikon A-F. Geschichte, Ideen, Gestalten. Hrsg v. Adel Theodor Khoury/ Ludwig Hagermann/Peter Heine. Freiburg (u.a.): Herder 1991.

KLL (Redaktion Kindlers Literatur-Lexikon): *Gregorius*. In: Kindlers Literatur Lexikon. Bd. III: Werke Fl- Jh. Zürich: Kindler Vlg. 1967, S. 1152 – 1154.

Koch, Elke: *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin, New York: de Gruyter 2006. (Trends in Medieval Philology, Volume 8)

Kreuzer, Georg: *II Kirchengeschichte (Geißelung)*. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 3 völlig neu bearb. Aufl. Hg. Von Walter Kasper [u.a.]. 11 Bände. Band 4: Franca bis Hermenegild. Freiburg, Wien [u.a.]: Herder 1995. Sp. 368.

Kuhn, Hugo: *Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit*. In: Annalen der deutschen Literatur. Eine Gemeinschaftsarbeit zahlreicher Fachgelehrter. 2. überarb. Aufl. Stuttgart: Metzler 1971.

Kysely, Sidonius (Hrsg.): *Blaugelber Literaturbogen von Frau Ava bis heute*. Bio-Bibliographie über neun Jahrhunderte in Melk und Umgebung. (Anthologie). Melk: Sidonius Kysely 1992.

Kötting, Bernhard: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Münster (Westf.): Regensburg 1950. (Forschungen zur Volkskunde; Heft 33/34/35)

Lacarrière, Jacques: *Die Gottesnarren. Aus dem Leben der Wüstenväter*. Sonderausg. Innsbruck, Wien: Tyrolia- Verl. 2004.

Langer, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2004.

Largier, Niklaus: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München: Beck 2001.

Lilienfeld, Fairy v.: *Mönchtum II*. In: Theologische Realenzyklopädie. Haupthrg. Gerhard Müller. Bd. 23: Minucius Felix – Name/Namengebung. Berlin (u.a.): de Gruyter 1994 S. 156.

Lohse, Bernhard: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. München, Wien: Oldenbourg 1969. (Religion und Kultur der alten Mittelmeer Welt in Parallel Forschungen, Bd. 1)

Maurer, Friedrich: *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der Staufischen Zeit*. 4. Aufl. Bern (u.a.): Francke 1969. (Bibliotheca Germanica; 1)

Mc Ginn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 4: Fülle. *Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300 – 1500)*. Freiburg im Breisgau, Wien (u.a.): Herder 2008.

Meid, Volker: *Metzler Literatur Chronik. Werke deutschsprachiger Autoren*. 3. erw. Aufl. Stuttgart [u.a.]: Metzler 2006.

Meissburger, Gerhard: Joachim Bumke, *Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. (Buchbesprechungen)*. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. Hrsg v. Hugo Moser (u.a.). Berlin: Schmidt 1962/ Bd. 81.

Mertens, Volker: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. Zürich (u.a.): Artemis -Verl. 1978. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 67)

Mulder – Bakker, Anneke Beitske: *Inklusen*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. V: Hiera-Mittel bis Lukanien. Hg. v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 426

Mulder – Bakker, Anneke Beitske: *Klause*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. V: Hiera-Mittel bis Lukanien. Hg.v. Robert Auty [u.a.] München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1195

Nigg, Walter: *Vom Geheimnis der Mönche*. Zürich: Diogenes Verlag 1990.

Nobel, Hildegard: *Schuld und Sühne in Hartmanns "Gregorius" und in der fröhscholastischen Theologie*. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. Hrsg. v. W.E.Peuckert u. W.Stammler. 76 Bd. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1957. S. 42 – 79.

Ohly, Walter: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*. Berlin: Univ. Diss. 1958.

Plank. Peter: *Stylisten*. In: In: Lexikon des Mittelalters. Bd. VIII: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl. Hg. v. Angermann, Norbert [u.a.] München, Zürich: LexMA 1997. Sp. 271.

Preger, Wilhelm: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*. Neudr. d. Ausg. 1874 – 1893 in 3 Teilen. Teil 2: *Ältere Und neuere Mystik in der ersten Hälfte des 14 Jahrhunderts Heinrich Suso*. Aalen: Zeller 1962.

Schieb, Gabriele: *Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) Vol. 1950 / 72 Tübingen: Niemeyer 1950. S. 51 – 64

Schimmel, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: Beck 2000.

Schjelderup, Kristian: *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*. Berlin [u.a.]: de Gruyter 1928.

Schmitt, D.: *Hartmann v. Aue. Gregorius*. In: Deutsche Literatur auf einen Blick. 400 Werke aus 1200 Jahren. Ein Kanon, Hrsg. von Ralf Georg Bogner, Darmstadt: Wiss. Buchges.: 2009, S. 41-42.

Schneider, Hermann: *Parzival- Studien*. München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1947. (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- historische Klasse Jahrgang 1944/46, Heft 4)

Schulze, Ursula: *Ava*. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. I: Aachen bis Bettelordenskirchen. Hg. v. Robert Auty (u.a.) München, Zürich: Artemis 1980. Sp. 1281-1283.

Schönbach, Anton E.: *Über Hartmann von Aue. Drei Bücher Untersuchungen*. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Graz 1894. Hildesheim (u.a.): Olms 1971.

Schröder, Werner: *Der tragische Roman von Willehalm und Gyburg. Zur Gattungsbestimmung des Spätwerks Wolframs von Eschenbach*. Mainz: Akad. der Wiss. und der Literatur 1979. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1979 – Nr. 5)

Sparnaay, Hendricus: *Hartmann von Aue. Studien zu einer Biographie*. Erster Band. Halle (Saale): Niemeyer 1933.

Strahtmann, Hermann: *Askese I (nichtchristlich)*. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörteruch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. I: A und O – Bauen. Hrsg v. Theodor Klauser. Stuttgart: Anton Hiersemann 1950. Sp. 749 – 758.

Steinke, Robert: *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters. Scheitern und Gelingen fiktionaler Identitätskonstruktionen*. Wiesbaden: Reichert 2015. (Imagines Medii Aevi; Bd. 35)

Voigt, Jörg: *Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402 – 1445)*. Zum Inklusenwesen in Thüringen. In: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag. Hrsg: Bünz Enno u.a. Köln (u.a.): Böhlau Verlag 2007. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen; Bd. 24.) S. 347 – 397.

Wapnewski, Peter: *Hartmann von Aue*. 7. erg. Aufl. Stuttgart: Metzler 1979. (Sammlung Metzler, Bd. 17.; Abt. D, Literaturgeschichte)

Watteck, Nora: *Einsiedler. Inkusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder im Salzburgischen*. Bildteil: Reinhard Rinnerthaler. Salzburg: Verl. St. Peter 1972.

Die Bussordnungen der abendländischen Kirche – nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung.
Hrsg. v. Friedrich Wilhelm **Wasserschleben**. Halle: Graeger 1851.

Wehr, Gerhard: *Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht – eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott*. 1. Aufl. München: Barth 1988.

Wolf, Alois: *Gregorius bei Hartmann von Aue und Thomas Mann. Interpretation*. München: Oldenbourg 1964. (Interpretationen zum Deutschunterricht an den höheren Schulen)

Wolf, Jürgen: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aues*. Darmstadt: WBG 2007. (Einführungen Germanistik)

Zander, Hans Conrad: *Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter*. 1. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2001.

Zuntz, Günther: *Ödipus und Gregorius. Tragödie und Legende (1954)*. In: Hartmann von Aue. Hrsg. von Hugo Kuhn und Christoph Cormeau. Darmstadt: Wiss. Buchges 1973. (Wege der Forschung; Bd.359) S.

Abbildungsverzeichnis:

Abb. 1

<https://www.e-codices.unifr.ch/en/fmb/cb-0127/234r>

Abb. 2

<https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0602/324/0/Sequence-612>

Abstract

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit dem Thema der mittelalterlichen Askese und ihrer Darstellung in der mittelalterlichen deutschsprachigen Literatur.

Die Arbeit untersucht Motive und Beweggründe für die Ausübung von asketischen Praktiken. Im einleitenden kulturgeschichtlichen Abschnitt, in welchem der Begriff der Askese diskutiert wird, wird des Weiteren die Askese im Frühchristentum und im Islam unter die Lupe genommen.

Anhand von drei mittelalterlich deutschsprachigen Werken: Hartmanns von Aue *Gregorius*, Wolframs von Eschenbach *Willehalm* und Heinrich Seuses *Vita* werden Askesemotive genauer unter die Lupe genommen. Die Arbeit verfolgt zudem die Frage, ob die Askese, wie oft angenommen wird, einer rein religiösen Natur entspringt, oder lassen sich auch ganz andere Motive feststellen, die zu so einer Lebensweise führen.

Auf Grund der Annahme, dass Askese in der aufgeklärten und modernen Gesellschaft nicht mehr existiert, schließt die Arbeit mit einer zeitbezogenen Darstellung der Askese und zeigt anhand von Beispielen, dass dies nicht der Fall ist.