

## *Otium contemplationis*

Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft  
im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta

Burkhard Hasebrink

Muße ist ihrer formalen Seite nach Unbestimmtheit. Ließe sie sich bestimmen, stünde sie schon auf der Seite dessen, wovon sie sich abgrenzt. Der Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 hat sie hypothetisch als Freiraum der Transgression gefasst, der freie Zeit voraussetzt, sich indes nicht in ihr erschöpft. Muße lässt offen, worin sie sich erfüllt.<sup>1</sup> So verbindet sich seit der Antike mit der Muße die Verheißung einer Glückseligkeit, die noch in der über jeden Metaphysikverdacht erhabenen Alltagssprache der Gegenwart mitschwingt, wenn sie von Momenten der Erfahrungen der Muße spricht. Diese Glückseligkeit war bei Aristoteles mit der höchsten Erkenntnis verbunden. Diese Engführung von Muße und höchster Erkenntnis findet in der Spätantike durch christliche Denker ihre Fortsetzung, wenn etwa bei Gregor von Nyssa in der Vollendung der *theoria* „die Muße als Lebensform“<sup>2</sup> erreicht wird. Muße und Beschauung, *otium* und *contemplatio*, verweisen in dieser Tradition so eng aufeinander, dass sie einander wechselseitig konnotieren, wenn nicht gar zu ersetzen scheinen.

Wenn in einem lateinischen Text des späten 13. Jahrhunderts von *otium contemplationis* die Rede ist, möchte man daher an eine Tautologie denken. Der Ausdruck *otium contemplationis* geht jedoch deutlich über eine Synonymie von ‚Muße‘ und ‚Beschauung‘ hinaus. Er führt offenbar eine konstitutive Ambivalenz im Konzept der Muße mit sich, so dass durch den Genitiv die Muße genauer expliziert und semantisch präzisiert wird. *Otium* kann im monastischen Bereich eben nicht nur auf die Kontemplation verweisen, sondern geradezu als *otium iners* ihr Gegenteil und höchste Gefährdung anzeigen, wie bei Wilhelm von St. Thierry nachdrücklich betont wird.<sup>3</sup> So erweist sich *otium* in der mittel-

---

<sup>1</sup> Vgl. die Einleitung zu: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11.

<sup>2</sup> Thomas Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfs in der Spätantike“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 15–25, 21.

<sup>3</sup> Der Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry, ein Freund und Zeitgenosse Bernhards von Clairvaux, hebt in seiner *Epistola ad fratres de Monte Dei* die Schädlichkeit des Müßiggangs her-

alterlichen Klosterkultur als faszinierende Kippfigur, die zwischen der Vorwegnahme der ewigen Ruhe durch ein klösterliches ‚Leben der Muße‘<sup>4</sup> und jener verwerflichen *otiositas* changiert, die in der Benediktinerregel wirkmächtig als Feindin der Seele apostrophiert wird. Das klösterliche Leben bedarf des Möglichkeitsraums der Muße, muss sich aber zugleich von jeder Versuchung der Untätigkeit fernhalten. *Otium* liegt, um mit Jean Leclercq zu sprechen, „in der Mitte zwischen den beiden gefährlichen Extremen, der *otiositas* und dem *negotium*, das ja die Verneinung des *otium* darstellt. Das *otium* ist die Hauptbeschäftigung [!] des Mönches, sie ist eine sehr beschäftigte Muße: *negotiosissimum otium*, wie der hl. Bernhard und viele andere immer wiederholt haben.“<sup>5</sup> Der Ausdruck der ‚tätigen Untätigkeit‘ lässt ahnen, wie komplex die semantischen und konzeptuellen Differenzierungen im Einzelfall sind, zumal im Kontext religiöser Lebensformen ‚Tätigkeit‘ selbst noch als geistige Dynamik der Gotteserkenntnis die grundlegende Unverfügbarkeit der Transzendenz zu verfehlen droht.

So indiziert der Begriff des *otium contemplationis* eine intrikate Spannung zwischen der Dynamik der geistigen Schau und der Abgeschiedenheit der klösterlichen Muße, die jener zugrunde liegt. Zwischen den im Syntagma verbundenen Begriffen öffnet sich eine Differenz, die offenbart, wie prekär der immer wieder neu versuchte Ausgleich zwischen den Ansprüchen einer geistigen Erkenntnis des Transzendenten in der Kontemplation in und aus Muße einerseits und den Ansprüchen einer von Mühe und Anstrengung geprägten religiösen Praxis der Askese und der Seelsorge andererseits geworden ist. Mein Beitrag möchte zeigen, wie im *Legatus divinae pietatis* der Zisterzienserin Gertrud von Helfta, einer der bedeutendsten Autorinnen des Mittelalters, diese Spannung ausgetragen, wie die Muße der Beschauung als Begründungsfigur von Autorschaft ausgestaltet und wie die Muße der Religiösen in Ansätzen von dem Leitmodell der Kontemplation abgelöst wird, so dass ‚Muße‘ und ‚Kontemplation‘ auseinandertreten

---

vor (Ausgangspunkt dürfte der entsprechende Punkt in der Benediktinerregel sein): „Omnium autem et temptationum et cogitationum malarum et inutilium sentina otium est. Summa enim mentis malitia est otium iners. Numquam otiosus sit servus Dei, quamvis ad Deum feriatas sit.“ Zitiert nach: Volker Honemann, *Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry*. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 61), München 1978, 315 (der Begriff des *otium iners* geht zurück auf Seneca, *Ad Lucilium*, 23,6; vgl. ebd., Anm. 95). Während im lateinischen Text *otium* wie *otium iners* (und interessanterweise nicht *otiositas*, die entsprechende Vokabel aus der Benediktinerregel) als Bezeichnungen des Müßiggangs verwendet werden, bietet die synoptisch abgedruckte mittelhochdeutsche Übersetzung in beiden Fällen das Wort *müvzicheit* (vgl. ebd.), das ebenfalls ein sehr ambivalentes Bedeutungsspektrum besitzt.

<sup>4</sup> Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 80 (Orig. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* 1957).

<sup>5</sup> Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 80. Leclercq bietet an dieser Stelle keine Quellenangabe, doch lässt sich das auf die Antike (Ennius) zurückgehende Syntagma *otia negotia sunt* in der Hoheliedpredigt 85 Bernhards von Clairvaux belegen. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch, Bd. 6, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, 638.

können. Für meine Skizze sind neben dem *Legatus* vor allem die *Sermones super Cantica Canticorum* Bernhards von Clairvaux, der im fraglichen Kapitel des *Legatus* namentlich zitiert wird, heranzuziehen – der *Legatus* bedient sich zweifellos einer so prominenten wie einschlägigen Quelle. In einem Ausblick werden zudem eine bayrische Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards aus dem 15. Jahrhundert, das *Buch von geistiger Armut* sowie die *Theologia deutsch* einbezogen. Auf der Basis dieser Texte soll die historische Semantik der Muße um einige Beobachtungen bereichert werden, doch zielt dieser Beitrag vor allem auf die Rekonstruktion desjenigen Vermittlungsmodells, mit dem im *Legatus* die Spannung zwischen den schematisch polarisierten, zugleich aber vielfältig aufeinander bezogenen Lebensformen der *vita contemplativa* und *vita activa* produktiv gewendet wird.<sup>6</sup>

Der *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta gilt auf lange Sicht gesehen als eines der wirkmächtigsten Werke der mittelalterlichen Frauenmystik.<sup>7</sup> Er steht im Kontext der lateinischen Literaturproduktion des Zisterzienserinnenklosters Helfta bei Eisleben im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert.<sup>8</sup> Zu den großen Autorinnen dieses Klosters zählt Mechthild von Hackeborn, eine Tochter der Freiherren von Hackeborn, die den Grundbesitz des Klosters gestiftet hatten. In

---

<sup>6</sup> Aus der breiten Literatur hebe ich nur heraus: Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Bd. 15), Regensburg 1969; Alois M. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–131; Niklaus Largier, „Vita activa und vita contemplativa“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Nobert Angermann / Robert-Henri Bautier / Robert Auty, Bd. 8, München 1997, 1752–1754. – Zur modernen Rezeption vgl. Elizabeth Brient, „From *Vita Contemplativa* to *Vita Activa*. Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2001), 19–40.

<sup>7</sup> Die einleitende Darstellung orientiert sich an Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 296–337 (Kap. 21). – Racha Kirakosian (Harvard) verfolgt nun detailliert in ihrem neuen, vielversprechenden Buchprojekt die *Legatus*-Rezeption bis in die Frühe Neuzeit hinein.

<sup>8</sup> Vgl. einerseits den überlieferungsgeschichtlich fundierten Abriss von Balázs J. Nemes, „Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*“, in: Elizabeth Andersen / Henrike Lähnemann / Anne Simon (Hg.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages* (Brill’s Companion to the Christian Tradition, Bd. 44), Leiden / Boston 2014, 103–130, und andererseits die wegweisende Studie von Almuth Märker und Balázs J. Nemes, „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›*Legatus divinae pietatis*‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, in: *PBB* 137 (2015), 248–296. Die Leipziger Handschrift enthält nicht nur die von Schwester N angefertigte, um bislang unbekannte Textpartien ergänzte und mit einem Prolog versehene Sonderedition des *Legatus*, sondern auch ein Florilegium mit dem thematischen Fluchtpunkt der Gottfähigkeit der Seele, über dessen Anlage und Intention Schwester N Gertrud in einem Epilog in der 1. Pers. Sg. berichten lässt. – Ich danke Balázs J. Nemes herzlich für diesen und andere wichtige Hinweise sowie für die sorgfältige Durchsicht dieses Artikels.

ihrem 50. Lebensjahr habe sie ihrer Mitschwester Gertrud<sup>9</sup> und einer anonym bleibenden Schwester<sup>10</sup> ihre religiösen Erfahrungen berichtet, die diese zunächst ohne das Wissen Mechthilds niedergeschrieben hätten. Die weiteren Schritte zur Verfertigung des *Liber specialis gratiae* und seiner Approbation werden in literarisierter Form im Werk selbst verarbeitet. Danach beglaubigte Gott in einer Vision Mechthild gegenüber das Buch, indem er es – wie im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg – bereits als Buch in seiner Hand hält. Autorschaft wird also in komplexer Weise auf verschiedene Instanzen der Genese des Buches hin ausgefaltet, wobei diese Instanzen zudem in wechselnder Funktion den vielschichtigen, die Grenzen von Immanenz und Transzendenz immer wieder durchbrechenden Prozess der Entstehung und Beglaubigung des *Liber* bestimmen.<sup>11</sup>

Neben Gertrud steht vor allem die ungenannte Schwester im Vordergrund, die heute unter der Bezeichnung ‚Schwester N‘ in den Fokus der Forschung gerückt ist. Es ist diese Schwester N, die auch für den *Legatus divinae pietatis* eine herausragende Rolle spielt, denn nur Buch II des *Legatus* gilt als originäre Schrift Gertruds<sup>12</sup>, während Buch I, die Bücher III–V sowie die Zusatzpartien der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* in der Leipziger Handschrift von Schwester N stammen.<sup>13</sup> Diese ungemein markante Rahmung des Buchs II in der Standardausgabe, die dadurch gleichsam wie eine eingefasste Textreliquie wirkt, ist eine der literarhistorischen Besonderheiten des *Legatus*, der ähnlich wie im Fall des *Liber specialis gratiae* das Modell einer doppelten Autorschaft von Gott und begnadeter Nonne proklamiert, wobei auch im *Legatus* dieses Grundmodell komplex und prozessual ausgestaltet und auf verschiedene Instanzen verteilt ist.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Diese Identifizierung gilt nach Nemes inzwischen als arbiträr; vgl. Balázs J. Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg* (Bibliotheca Germanica, Bd. 55), Basel 2010, 281 f., Anm. 765.

<sup>10</sup> Es spricht einiges dafür, dass es sich hierbei wiederum um Schwester N handeln könnte, vgl. Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 287 f.

<sup>11</sup> Zu einer weiteren Begründungsfigur des Schreibens vgl. Laura M. Grimes, „Writing as Birth. The Composition of Gertrud of Helfta’s ‚Herald of God’s Loving-Kindness““, in: *Cistercian Studies* 42 (2007), 329–345.

<sup>12</sup> Vgl. dazu allerdings Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 278, Anm. 94.

<sup>13</sup> Vgl. Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“.

<sup>14</sup> Zur Autorisierung des *Legatus divinae pietatis* als dezidiert göttliches Buch vgl. auch Grimes, „Writing as Birth“, 336. – Zu vergleichbaren Strategien der Pluralisierung der Stimmen in der Sonderedition des *Legatus* in der Leipziger Handschrift vgl. nochmals Märker/Nemes,

Bei der Frage nach der Funktion, welche die *vita contemplativa* als ein prävalentes Schema des religiösen Diskurses für eine solche Textbeglaubigung wahrnimmt, interessiert vor allem das erste Buch, „das eine ‚Vita Gertrudis‘ hagiographischer Prägung enthält.“<sup>15</sup> Ruh konzentrierte sich – neben dem Prolog und Epilog des *Legatus* – vornehmlich auf Buch II.<sup>16</sup> Mein Interesse richtet sich dagegen auf Buch I mit seinem Bemühen, die Erwähltheit Gertruds als Autorin mystischer Schriften zu beglaubigen und Zeugen dafür anzugeben, dass „der Herr Gertrud als sein besonderes Sprachrohr erwählte, um durch sie die Geheimnisse seiner Liebe kundzutun.“<sup>17</sup> Gegenstand des ersten Buches sind also nicht die *arcana* selbst, sondern die Person Gertruds (I 1) sowie die ‚Zeugen‘ (I 2–17) für die besondere Befähigung Gertruds, diese *arcana* im *Legatus* zu kommunizieren.<sup>18</sup> Als einer dieser ‚Zeugen‘ – damit bin ich endgültig bei dem siebten Kapitel des ersten Buches angelangt<sup>19</sup> – wird ihr Eifer benannt, mit dem sie sich dem Heil der Seelen anderer zuwendet. Es scheint mir sinnvoll, diesem bislang kaum beachteten Kapitel eine größere Rolle für die Strategien der Autorisierung des Textes wie der Inszenierung seiner Autorin zuzusprechen, weil es meines Erachtens exemplarisch zeigt, wie literarische Aktivität im Rahmen der klösterlichen Schriftproduktion begründet wird, ohne die Prävalenz der Kontemplation in Frage zu stellen.<sup>20</sup> Dieses Kapitel wirft also nicht allein ein Licht auf Gertrud, sondern ebenso auf jene anonyme Schwester, die im Buch I zwar Gertrud hagiographisch stilisiert, zugleich aber selbst als Ko-Autorin die

---

„Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827<sup>c</sup>, 285–292.

<sup>15</sup> Ruh, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, 314.

<sup>16</sup> Zur Problematik einer emphatischen Überbetonung des Buchs II gegenüber Buch I und III–V vgl. Grimes, „Writing as Birth“, 338; Nemes, „Text Production and Authorship“, 113; Märker / Nemes, „„Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827<sup>c</sup>, 278, Anm. 94.

<sup>17</sup> Vgl. Gertrud von Helfta, *Botschaft von Gottes Güte [Legatus divinae pietatis]*. Lateinisch-deutsch, 2 Bde., hg. v. Maria Hildegard Brem, Heiligenkreuz im Wienerwald 2013, Buch I, Kap. 2; Bd. 1, 78–79 [„quia Dominus istam quasi speciale organum elegerit ad notificandum per eam arcana suae pietatis“]. Die (neuhoch)deutsche Übersetzung ist – sofern nicht anders vermerkt – dieser Ausgabe entnommen.

<sup>18</sup> Gertrud von Helfta, *Legatus*, Prolog, Bd. 1, 64–65 [„In quorum primo continetur de commendatione personae et testimonii gratiae“]. Zu Buch I vgl. auch Grimes, „Writing as Birth“, 339.

<sup>19</sup> In der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* der Leipziger Handschrift scheint dieses Kapitel nicht aufgenommen worden zu sein; vgl. Märker / Nemes, „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827<sup>c</sup>, 263 ff.

<sup>20</sup> Auch wenn seit Augustinus die *vita actualis* immer als *vita mixta* verstanden ist, sei festzuhalten, so Largier, „dass im Rekurs auf die eschatologische Bestimmung der christlichen Existenz weiterhin am Primat der *vita contemplativa* in ihrer Verbindung mit der *vita futura* und der *visio beatifica* festgehalten wird.“ Largier, „Vita activa und vita contemplativa“, 1754.

Bühne betritt, wie Balázs J. Nemes überzeugend herausgearbeitet hat.<sup>21</sup> In ihrer Anonymität hält sie das Verhältnis von Individualität und Kollektivität des Literaturbetriebs in Helfta gezielt in der Schwebe und vermag dadurch erst eine Präsentation Gertruds aus unterschiedlichen Perspektiven zu leisten. Die Inszenierung der Gertrud als Protagonistin und als Autorin dient daher zugleich der Selbstdarstellung des Konvents, der damit den Rahmen für das Narrativ der auserwählten Heiligen bildet, das er selbst entwirft.<sup>22</sup>

Um die Argumentation der Schwester N über das Verhältnis des *otium contemplationis* und des Schreibens im Einzelnen betrachten zu können, erscheint ein detaillierter Durchgang durch das Kapitel erforderlich. Demnach stellt es den Eifer um das Seelenheil anderer als herausragendes Zeugnis der göttlichen Begnadung der Protagonistin und Autorin des *Legatus* heraus. Unermüdlich habe Gertrud sich um die Korrektur der Fehler anderer bemüht, auch wenn diese sich dem Trost unzugänglich gezeigt haben sollten. Gezeichnet wird das Bild einer Klosterfrau, deren rastloser Einsatz für das Wohl der Gemeinschaft weit von jeder Vorstellung eines mußereichen, beschaulichen Klosterlebens zu stehen scheint.

Besonders genau werden die unterschiedlichen literarischen Praktiken Gertruds benannt, mit der sie sich um eine an den Rezipientinnen im Kloster Helfta orientierte Präsentation der Bibel bemüht habe. In erster Linie ist die Veränderung des lateinischen Ausdrucks zu nennen. Um den Nutzen für die Rezipientinnen noch zu steigern, habe Gertrud die Texte in einen geläufigeren Stil (*stylus planioris*)<sup>23</sup> umgeschrieben. Zu Umformung und stilistischer Bearbeitung traten Kürzungen und Kommentierungen in einem solchen Ausmaß, dass Gertrud ihr ganzes Leben von morgens bis abends verzehrt habe – eindringlicher könnte man Aufgaben und Belastungen durch die Lebensform der *vita activa* kaum inszenieren. Dabei steht Gertrud an dieser Stelle nicht in der Funktion als Sprachrohr göttlicher Geheimnisse oder als Empfängerin von Offenbarungen im Vordergrund, sondern als rastlose Vermittlerin der Heiligen Schrift, als Redakteurin, Bearbeiterin und Kommentatorin, deren ununterbrochene Schreibtätigkeit geradezu die Frage herausfordert, wie angesichts einer solchen geschäftigen Unermüdlichkeit noch die Erfordernisse geistiger Vervollkommnung in der Kontemplation zu ihrem Recht gelangen könnten. Doch auch wenn der Zweck dieser literarischen Praxis nach Auskunft des Textes darin bestand, „das Lob Gottes und das Heil des Nächsten zu vermehren“<sup>24</sup>, ist dieses Kapitel ganz auf die

<sup>21</sup> Vgl. Nemes, „Text Production and Authorship“, 116 ff.

<sup>22</sup> In diesen Kontext dürfte auch die Entstehung der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* zu sehen sein, vgl. Märker / Nemes „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“.

<sup>23</sup> Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100 f.

<sup>24</sup> Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100–101 [„laudem Dei et proximorum promovere salutem“].

ruhelos tätige Schreiberin und Seelsorgerin ausgerichtet. Wir befinden uns damit mitten in der Debatte um die Legitimität einer tätigen Lebensform und um ihr Verhältnis zur Kontemplation als höchster Form der Gotteserkenntnis und als Gipfel klösterlichen Lebens.

Um diese Praxis normativ abzusichern und die Tugendhaftigkeit dieses Tuns zu unterstreichen, präsentiert der Text verschiedene, namentlich genannte theologische Autoritäten.<sup>25</sup> Das erste Zitat entstammt aus den Homilien des angelsächsischen Benediktiners Beda (672/673–735), der als einer der bedeutendsten und vielseitigsten lateinischen Gelehrten des Frühmittelalters gilt, und unterstreicht die Unüberbietbarkeit einer Lebensführung, die darin besteht, andere zu bekehren, für den Glauben zu gewinnen und so die Freude des Himmels zu mehren.<sup>26</sup> Schon das nächste Zitat, das den bereits angesprochenen Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux entnommen ist, bindet jedoch dieses Lob seelsorgerlichen Wirkens unmittelbar an die Kontemplation zurück:

Bernhard (schreibt): „Das bringt nämlich die wahre und reine Beschauung mit sich: sie erfüllt bisweilen den Geist, den sie mit dem Feuer Gottes mächtig entflammt hat, mit solcher Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen, die ihn ebenso lieben mögen, dass sie die Muße der Beschauung mit Freuden unterbricht, um sich in der Glaubensverkündung zu mühen. Dann wiederum, wenn sie das Ersehnte erreicht hat, kehrt sie umso glühender sogleich zurück, je fruchtbarer die Unterbrechung in ihrer Erinnerung war.“<sup>27</sup>

Während mit Beda die Vermittlung des Glaubens gerühmt worden war, wird mit Bernhard die Muße der Kontemplation (und damit die Kontemplation als die Erfüllung der Muße) in ihr Recht gesetzt. Im Fokus der Argumentation steht die geistige Erfüllung in der Beschauung, denn die Beschauung ist es selbst, die aus sich heraus die Sehnsucht hervorbringt, andere Menschen zur Gottesliebe zu bewegen. Die wahre Kontemplation erschöpft sich also nicht in einer passiven Erkenntnis, sondern setzt in sich eine immense geistige Dynamik frei, die den Rahmen der Kontemplation und den Freiraum der Muße überschreitet und zur Verkündung drängt. Die geistige *visio dei* in der Kontemplation wird also nicht als ein rein individuelles Ereignis markiert, das den Einzelnen auf sich allein

<sup>25</sup> Vgl. zu solchen Verfahren der textuellen Komposition Nemes, „Text Production and Authorship“, 117 und Märker/Nemes „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827<sup>c</sup>, 275–277.

<sup>26</sup> Vgl. den Quellennachweis zu I 7: Gertrud von Helfta, *Legatus*, Bd. 1, 103, Anm. 61: „Hom. II, 19 (In Vig. Nat. S. Johannis Baptistae) – CCSL 122,325 f.“

<sup>27</sup> „Bernardus: ‚Hoc siquidem vera et casta contemplatio habet, ut mentem quam divino igne vehementer accenderit, tanto interdum repleat desiderio acquirendi Deo qui eum similiter diligit, ut otium contemplationis pro studio praedicationis libentissime intermittat et rursus potita votis tante ardentius redeat in idipsum, quanto fructuosius se intermisisse meminerit.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100–103. Das Zitat stammt – wie in der Ausgabe vermerkt – aus der 57. Predigt zum Hohelied Bernhards von Clairvaux. Auf diese Predigt wird weiter unten noch näher einzugehen sein.

bezogen zur Gotteserkenntnis führte, sondern sie bedarf zu ihrer Vollständigkeit ihrer eigenen kommunikativen Vermittlung an Dritte. In dieser ‚Triangularisierung‘ entfaltet sich das transgressive Moment der Muße, insofern sie nicht in sich selbst verharrt, sondern sich erst in der seelsorgerischen Bemühung um Dritte – also nicht in einer *cura sui*, sondern in einer *cura animarum* – entfaltet und damit, um nochmals den Titel des besagten Kapitels aufzugreifen, *ad salutem animarum* zu wirken bestrebt ist. Indem sich die Muße auf dieses Wirken hin öffnet, erweist sie sich daher als emergenter Prozess, der über die Grundlegung der Kontemplation hinausgeht.<sup>28</sup>

Genau an diesem Punkt wird die enge Verbindung von *otium* und *contemplatio* fragil, ohne explizit ausgesetzt zu werden. Denn wenn sich die Muße über die Versenkung in der Gottesschau hinaus in einem heilsfördernden Wirken erfüllt, geht sie nicht allein in der *contemplatio* auf, sondern weist über diese hinaus. Der in der Beschauung von Gott erfüllte Geist wechselt daher von der Muße der Kontemplation zu dem, was durch die Unterbrechung als sein Konträres markiert ist: dem *studium praedicationis*, zu der Mühe der Verkündigung.<sup>29</sup> Die durch die Kontemplation geweckte Sehnsucht bleibt auch in dieser Phase des *studium praedicationis* wach und lebendig, und wie ein Bogen führt sie in die Muße der Kontemplation als ihrem eigenen Ausgangsort zurück, wenn ihr Ziel erreicht ist. Die Erfüllung der Muße führt also über einen ruhigen, beschaulichen Zustand hinaus und schließt förmlich ihr Gegenteil mit ein. Ohne es explizit zu benennen, macht der Text doch deutlich, dass sich die Klosterfrau nicht in rastlose Tätigkeit verliert, sondern mit ihrem Einsatz verwirklicht, was sie in ihrer Schau geistig erblickte. Der Text fasst diesen Zusammenhang im Bild der Fruchtbarkeit, welche die Unterbrechung der Muße auszeichnet. Damit ist das Bildfeld von Frucht und Fruchtbarkeit aufgerufen; das tätige Bemühen um die anderen tritt damit als gleichsam naturalisiertes Ergebnis der Kontemplation in Erscheinung. Die tätige Praxis der Verkündigung wird als Resultat einer Versenkung begriffen, die durch eine temporäre Unterbrechung zum Erweis ihrer Fruchtbarkeit nur noch an Intensität gewinnt. Muße erfüllt sich in Praxis.

<sup>28</sup> Zur Emergenz der Muße vgl. die Überlegungen von Peter Philipp Riedl, „Entschleunigte Moderne. Muße und Kunsthandwerk in der Literatur um 1900“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 180–216, 191.

<sup>29</sup> Die Pointe des Textes wird erst vor dem Hintergrund der antiken Tradition eines *otium cum dignitate* deutlich: ‚Muße‘ bedeutet in unserem Zusammenhang gerade nicht ‚zurückgezogenes Studium der Literatur‘. Es geht also nicht um die Vorstellung einer freiwilligen oder unfreiwilligen Muße als Rückzugsraum der Lektüre oder als Freiraum literarischer Produktivität (vgl. Cicero, *De officiis*, III,1), sondern um die Produktivität christlich-kontemplativer Muße. – Dass eine Muße im Sinne eines literarischen Studiums Tätigkeit wie Untätigkeit in sich vereint, also durchaus mit *labor* verbunden ist, hat – darauf weist Linus Möllenbrink in seinem Aufsatz zu Ulrich von Hutten in diesem Band hin – in prägnanter Weise Lorenzo Valla gesehen, indem er in seinen *Elegantiae* das *studium* ebenfalls in oxymoraler Weise als *negotiosum otium* bezeichnete (Buch IV, Kap. 41).

Entsprechend knüpft die Argumentation unmittelbar nach dem Bernhard-Zitat an dieses Moment der Intensität an, indem sie in einer Conclusio erneut den Eifer (*zelus*) der Gertrud thematisiert. Indem der Eifer als Frucht der Kontemplation bestimmt worden war, ist der mögliche Verdacht zerstreut, der Eifer verstoße gegen den Rang der Kontemplation. Neben Beda und Bernhard von Clairvaux kommt schließlich mit Gregor dem Großen (um 540–604) einer der Kirchenväter der Spätantike zu Wort, aus dessen Ezechielhomilie XII 30 das nächste, nur indirekt wiedergegebene Zitat entnommen ist.<sup>30</sup> Mit Gregor wird betont, dass kein Opfer Gott so wohlgefällig sei wie der Seeleneifer – womit noch in der Conclusio das argumentative Register gewechselt wird. Hatte bereits die Ableitung des Eifers aus der Erfüllung der Kontemplation und im Bild des entflammten Geistes das Bemühen der Protagonistin um das Heil der Seelen anderer hinreichend gerechtfertigt, kommt nun eine kultische Dimension hinzu. Es ist das Opfer des Eifers, das Jesus, den Herrn, gern den Altar bewohnen lässt, „auf dem so häufig der angenehme Duft eines ihm äußerst wohlgefälligen Opfers zu ihm emporsteigt.“<sup>31</sup> Der Eifer wird mit einer liturgischen Zeremonie der Beweihräucherung enggeführt, in der ausströmender Duft des Weihrauchs zum Kreuz über den Altar emporsteigt. Die Argumentationsstrategie gipfelt also darin, dass der Text bei seinen Leserinnen ein liturgisches Wissen aktiviert, so dass der Text im Akt der Rezeption liturgisch angereichert wird, als umringte die Schar der Mitschwestern ihre Lehrerin wie einen Altar und genösse sie die Glaubensverkündigung Gertruds geradezu wie den sinnlichen Duft des Weihrauchs. So konstituiert die Lektüre des Textes eine Gemeinschaft, die im Akt der Rezeption an der Heiligkeit Gertruds partizipiert.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> In *Hiezech. I, Hom. XII,30*, CCSL 142,200. Zit. nach Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 103. In der Ezechielhomilie II 2 widmet sich Gregor selbst dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*; vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 157–163, bes. 159f.: „Jetzt ist Gregor soweit, die beiden Lebensformen näher zu bestimmen. ‚Das aktive Leben besteht darin, dem Hungrigen Brot zu reichen, den Unwissenden das Wort der Weisheit zu lehren, den Irrenden zurechtzuweisen, den stolzen Nächsten auf den Weg der Demut zurückzurufen, die Leidenden zu pflegen, jeden nach Recht und Billigkeit zu beschenken, für die uns Anvertrauten, gleichwie sie standzuhalten vermögen, zu sorgen. Das kontemplative Leben heißt zwar, Gott und den Nächsten aus ganzer Seele zu lieben, aber auch vom äußeren Werke zu ruhen, in ganzer Sehnsucht dem Erschaffer anzuhängen, so daß kein Tun mehr behagt, vielmehr befreit von allen Anstrengungen, der Geist (im Streben) entflammt, das Antlitz seines Schöpfers zu schauen‘ (II 2.8; S. 230).“ Auch das Bernhardzitat spricht von ‚Sehnsucht‘ und ‚entflammtem Geist‘, bezieht aber beides in markanter Umdeutung nicht auf die Gottesschau, sondern darauf, andere für die Gottesliebe zu gewinnen.

<sup>31</sup> „in quo sibi tam frequenter tam suavis odor gratissimi sacrificii adoletur.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

<sup>32</sup> Zum „communal aspect of conversion and holiness“ im *Legatus divinae pietatis* vgl. Grimes, „Writing as birth“, bes. 342–345. Man könnte sagen: Wie die Kommunität die einzelne Klosterfrau (Gertrud) umschließt, so umschließen in der Standardausgabe die Bücher I und III–V das Buch II.

Mit dem nächsten Abschnitt wechselt der Text zu einer narrativen Entfaltung. Berichtet wird von einer Erscheinung Jesu, der auf seinen Schultern ein riesiges Haus trage und Gertrud anspreche – damit kommt die Figur der Visionärin zur Geltung. Die Muße der Beschauung wird mit diesem Abschnitt antonymisch durch ein Wortfeld der Mühe und Last semantisiert. Der Herr weist Gertrud darauf hin, mit welchem „mühevollen Eifer“<sup>33</sup> er das einsturzgefährdete Haus der *religio* trage.<sup>34</sup> Der Grund für diese Last ist mangelnde Unterstützung; es gebe auf der Welt nur wenige, die sich zur Verteidigung oder Förderung der *religio* „treu abmühen oder etwas aushalten wollen.“<sup>35</sup> Sie, die Geliebte, solle Mitleid mit seiner Erschöpfung haben. ‚Eine Last tragen‘, ‚etwas aushalten‘, ‚Erschöpfung‘ und vor allem ‚Mühe‘ (*labor*) umreißen hier antonymisch den Begriff der Muße. Wer das religiöse Leben fördere, so der Herr weiter zu Gertrud, erleichtere ihm das lastende Gewicht und trage es zusammen mit ihm. Gertrud, so erzählt der Text, wurde durch diese Worte noch stärker motiviert, mit Jesus zu leiden; sie begann „mit höchstem Einsatz, sich für die Förderung des gottgeweihten Lebens abzumühen.“<sup>36</sup>

*Laborare* wird damit zum Leitmotiv des religiösen Lebens und zum Signum der *compassio*.<sup>37</sup> Es realisiert nicht nur die religiöse Lebensform, wie sie sich „im strengen Ordensleben“<sup>38</sup> manifestiert, sondern mindert auch gleichzeitig die Last, die auf den Schultern Jesu ruht. Wie im ersten Abschnitt konzentriert sich die Inszenierung eines heiligenmäßigen Lebens auf die besonderen Bemühungen der Protagonistin, die alles andere als von mußevoller Untätigkeit gekennzeichnet sind. Im Gegenteil: Das Kloster erweist sich als Ort des Umschlags des Verlassens der Welt in eine Existenzform, in der die Mühen des irdischen Lebens noch gesteigert sind, in ihrer Semantisierung als *imitatio Christi* und *compassio* allerdings in einen sakralen Deutungsrahmen gestellt werden. Das strenge Ordensleben und damit die Befolgung einer durch und durch regulierten Praxis wird zum Ausweis einer besonderen Nähe zur Transzendenz, so dass in der *compassio* die leidvolle Umsetzung des regulierten Lebens mit dem Leid des Religionsstifters unmittelbar in Berührung gebracht werden kann. Um ein gutes Beispiel

<sup>33</sup> Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103 [„studio laboris“].

<sup>34</sup> *Religio* bezeichnet die Lebensform der Klosterleute, bezieht sich also nicht auf den modernen, umfassenden Sinn von ‚Religion‘.

<sup>35</sup> „velint fideliter laborare, aut aliquid sustinere.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

<sup>36</sup> „summo conatu laborare coepit in Religionis promotione.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

<sup>37</sup> Hermann Josef Roth warnt auch mit Blick auf die Kartäuser davor, *laborare* im Sinne eines modernen Arbeitsbegriffs zu verstehen: „Die Devise *ora et labora* darf nicht im Blick auf Werkarbeit oder Schuferei fehlinterpretiert werden. *Laborare* heißt sich abmühen im asketischen Sinne, und dies erst recht bei den Kartäusern.“ Hermann Josef Roth, „Kartäuserspiritualität. Am Beispiel der Kölner Kartäuser um 1500“, in: Werner Schäfke (Hg.), *Die Kölner Kartause um 1500. Aufsatzband*, Köln 1991, 213–224, 220.

<sup>38</sup> „In rigore Ordinis.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

zu geben, habe sich Gertrud bisweilen über ihre Kräfte bemüht. ‚Mühe‘, ‚Übung‘, ‚Strenge‘, ‚Mitleid‘ und ‚Beispiel‘ bilden im Text eine religiöse Isotopieebene, die bis zum Umschlag gesteigert wird. Denn als der Herr diese Mühen Gertruds sieht, zieht er sie – damit wird der Bogen zum Bernhard-Zitat zurückgeschlagen – erneut in die „süßere Ruhe der Beschauung.“<sup>39</sup> Wie im vorhergehenden Abschnitt das Schreiben und die Sorge um das Seelenheil anderer als Frucht des *otium contemplationis* herausgestellt worden war, wird nun umgekehrt die *quies contemplationis* zum Fluchtpunkt einer klösterlich regulierten Lebensweise, deren Ausübung eine permanente Anstrengung und Übung erfordert. *Religio*, die auf die Transzendenz gerichtete und durch einen *ordo* regulierte Lebensform, erweist sich im Bild des Hauses als Konstruktion, deren Aufrechterhaltung und Stützung *labor* und *exercitium* erforderlich machen. *Religio* steht somit in einer paradoxen Spannung zwischen dem *labor* ihrer methodischen Sicherung und dem *otium* ihrer unverfügbaren Gewährung – der Text steuert also auf eine Strategie zu, die Immanenz der Transzendenz zu plausibilisieren und darin nicht eine Gefährdung der *religio*, sondern deren ultimative Bestätigung zu sehen.<sup>40</sup>

Es wundert daher nicht, wenn diese entsagungsvolle Praxis nicht hinreicht, um in den Genuss der ruhevollen Muße der Beschauung zu gelangen. Die Transzendenz lässt sich nicht durch eine strikte Methodisierung der Lebensführung gewinnen, sondern gibt sich durch sich selbst der Protagonistin preis (die literarische Form der Vision korrespondiert unmittelbar mit dieser Selbsteröffnung der Transzendenz, welche ihre Differenz zur Immanenz überbrückt und dadurch die Paradoxie der Einheit sinnfällig macht). Gott – so berichtet der Text weiter – habe Gertrud durch mehrere seiner Vertrauten ausrichten lassen, „dass sie nun von solcher Mühe ausruhen sollte und von nun an mit ganzer Hingabe für ihn, ihren einzigen Geliebten, frei sein sollte.“<sup>41</sup> Der Text betont ausdrücklich, dass das *exercitium* nicht ohne Gewinn sei. Wie im Wechsel von Anspannung und Entspannung erscheint die Muße als ‚Ausruhen‘ von der vorausgehenden Mühe und als ‚Freisein‘ für den göttlichen Geliebten. In dem Wortfeld der Muße steht ihr die Ruhe, die semantisch durch das Ende oder aber das Gleichmaß einer

<sup>39</sup> „Ad suavioris contemplationis quietem.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–105.

<sup>40</sup> Zu diesem grundsätzlichen Zusammenhang vgl. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 34–53, hier 43f.: „Der Klerus, der sich mit seinen Klöstern bereits eine Welt in der Welt und damit eine eigene symbolische Raum- und Zeitordnung geschaffen hat, rahmt und gestaltet innerhalb dieser Welt Orte und Zeiten der Meditation. So erzeugt er ein für seinen Stand spezifisches Paradox: die zielgerichtete Muße in der Meditation; die Öffnung für das Göttliche, verbunden mit der Ausschließung alles Weltlichen oder gar Diabolischen; die Freisetzung der Imagination vor dem Hintergrund wohldefinierter Imaginationsverbote, deren kontraproduktivem Einfluss sich nicht einmal der Heilige Hieronymus entziehen kann.“ Es hieße aber, die mittelalterliche Mystik zu unterschätzen, wenn man übersähe, dass sie selbst sich an diesem Paradox abarbeitet.

<sup>41</sup> „Per plures sibi familiares notificavit illi ut jam a tali labore quiesceret, et ipsi soli amatori suo tota deinceps devotione vacaret.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–105.

Bewegung gekennzeichnet ist, als Teilsynonym sehr nahe.<sup>42</sup> Sie macht aber die Muße nicht schon aus; insofern tritt das durch *vacare* bezeichnete Freisein für Gott hinzu. Es liegt auf der Hand, dass damit erneut eine paradoxe Dynamik angesprochen ist. Der Aufruf zum Ausruhen und zum Freisein für den Geliebten aktiviert noch einmal ein Streben der Protagonistin nach der Muße, doch macht es die Muße gerade aus, dass sie den, auf den sich das Streben des Geistes im Innersten ihres Inneren richtet, durch die göttliche Gnade auf einzigartige Weise bereits ganz bei sich gefühlt habe.<sup>43</sup>

Die Muße der Beschauung bewirkt also nicht die innere Nähe Gottes, sondern schafft den Freiraum, um diese gnadenhaft gewährte Nähe zu fühlen, nachdem die Protagonistin die Mühen des klösterlichen *exercitium* auf Gottes Wunsch hin hinter sich gelassen hat. Zugleich wahrt die kontemplative Muße die Ferne der Transzendenz. In der Muße der Beschauung ist also der Geist tätig und rezeptiv zugleich: Er erkennt in Ruhe und Leere bei sich das Erstrebte als das bereits Gewährte und damit die Nähe des Fernen. Das *exercitium*, so ließe sich folgern, bereitet diese Ruhe und Leere vor, doch entzieht sich die gnadenhafte Gewährung gerade jener Zweckrationalität, in der sich die klösterliche Regulierung der Lebensweise zu verfangen drohte. So findet sich im Zentrum einer strikten Ordnungskultur jene Unbestimmtheit, die die Muße auszeichnet und im religiösen Kontext als unverfügbare Gnadengabe ausgewiesen wird. Während also im Vorausgehenden das Wirken der Klosterfrau als Frucht der Muße der Beschauung dargestellt worden war, setzt umgekehrt der narrative Teil des Kapitels mit der Vision einer Erscheinung des Herrn die Unverfügbarkeit jener Erfüllung ins Recht, die durch den Freiraum der Muße eröffnet wird. Auch wenn das Wirken aus der Kontemplation hervorgeht und wieder zu ihr zurückkehrt, ist die Erfahrung der Präsenz in der Muße der Kontemplation nicht durch jenes Wirken bedingt, sondern verdankt sich der Selbsteröffnung dessen, das sie erstrebt. Darin wird die Erscheinung des Herrn im wörtlichen Sinne Ereignis.<sup>44</sup>

Nach diesem narrativen Abschnitt bekundet die Autorin bzw. Kompilatorin zum Abschluss des siebten Kapitels des ersten Buches (Abschnitt 4), sie wolle einen Brief einer *persona devota* aus dem Umfeld Gertruds einfügen.<sup>45</sup> Das Schreiben bezieht sich speziell auf Gertrud, die von der *persona devota* als *sponsa Christi* angesprochen wird, womit der Kontext des Hohelieds und seiner Exegese

<sup>42</sup> Vgl. Klaus Grubmüller, „occium“, in: *Vocabularius ex quo* (Texte und Textgeschichte, Bd. 25), hg. v. Klaus Grubmüller u. Rüdiger Schnell, Bd. 4, Tübingen 1989, 1799 (diesen Hinweis verdanke ich Anna Keiling).

<sup>43</sup> Vgl. Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105.

<sup>44</sup> Zu Muße als Ort des Ereignens vgl. Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 107–130, 117.

<sup>45</sup> „scripta quaedam Deo devotae personae cujusdam“. Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105. Zum hagiographischen Verfahren dieser Berufung auf einen an Gertrud adressierten Brief vgl. Nemes, „Text Production and Authorship“, 116.

(zu denken ist vor allem an die Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux) aufgerufen ist: „O treue Braut Christi, geh ein in die Freude deines Herrn.“<sup>46</sup> Der Rahmen einer solchen intimen Beziehung von *sponsa* und *sponsus* ist es auch, der die folgenden, sehr dichten Ausführungen prägt. Wie in dem Brief wird Gertrud weiterhin in der zweiten Person angesprochen; unklar bleibt, ob durch jene *persona devota* oder durch die Schwester N selbst. Enge thematische Fäden verknüpfen diesen Abschnitt aber mit den vorausgehenden Partien. So wird erstens das Thema der Muße weiter ausgebaut. Hervorzuheben sind vor allem die Momente der Freude und der Erfülltheit in der Muße: Das Herz Gottes sei von unvorstellbar seliger Freude über sie erfüllt, und als Grund für diese Freude wird auf die Treue verwiesen, mit der Gertrud mit vielen Mühen den Glauben verkündet habe, womit der Text ebenso auf das im zweiten Abschnitt eingeführte *studium praedicationis* wie auf den zentralen Topos der Mühe (*labor*) anspielt. Aus dieser Freude heraus sehne sich Gott danach, dass sie im Schatten seines Frieden spendenden Trostes ausruhe. Diesmal ist nicht explizit von *otium* die Rede, sondern von *pausare*, so dass das Verweilen im göttlichen Schatten wie eine Rast an einem äußerst lieblichen Ort erscheint, in der sich die Protagonistin von der Anstrengung der Verkündigung ausruhen und erholen dürfe.<sup>47</sup>

Der Fokus hat sich trotz thematischer Bezüge zu den vorausgehenden Abschnitten insofern verschoben, als die Teilhabe an der göttlichen Freude als erholsame Pause an einem *locus amoenus* gedeutet wird, die nur eine Unterbrechung des tätigen Lebens darstelle. Entsprechend knüpft der Text zweitens an das Motiv der Fruchtbarkeit an, indem Gertrud mit einem Baum verglichen wird, der am Wasser gepflanzt sei und reiche Frucht trage. Indem sie ihre Werke allein auf das Lob Gottes hin ausgerichtet habe, bringe sie – wiederum in der Sprache des Hoheliedes – dem Geliebten mithilfe der Gnade hundertfältige Frucht. Jedes einzelne Werk plane Jesus so zu belohnen, als sei es vollkommen vollbracht, worüber das ganze himmlische Heer jubiliere. Der Vergleich mit dem im feuchten Grund wachsenden Baum macht sinnfällig, dass die Werke erst durch ihre transzendente Begründung sanktioniert, dadurch aber zugleich vor jeder Geringschätzung bewahrt werden.

So lässt sich insgesamt der Eifer um das Seelenheil anderer und damit das Heil der Klostersgemeinschaft als herausragender ‚Zeuge‘ für die Heiligkeit und Auserwähltheit Gertruds benennen, wie es Ziel des siebten Kapitels des ersten Buches ist, ohne dass grundsätzliche Abstriche gegenüber den Ansprüchen einer

<sup>46</sup> „O sponsa Christi devota, intra in gaudium Domini tui [Mt 25,21].“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105. Um wen es sich bei der *persona devota* handelt, lässt der Text offen. Offenbar muss sie von der Schwester N als Autorin oder Redakteurin des Buchs I unterschieden werden; ein Hinweis darauf, dass es verschiedene Personen gab, die an der Hagiographisierung und literarischen Würdigung Gertruds beteiligt waren.

<sup>47</sup> Auch Gregor der Große hatte bei der Lebensform der *vita contemplativa* das Moment des Ruhens von äußeren Werken betont (vgl. Anm. 30).

kontemplativen Lebensführung gemacht werden müssten. Zwar unterscheidet der *Legatus* deutlich zwischen den Sphären der *vita contemplativa* und der *vita activa*. Es ist offenbar nicht seine Absicht, sie ineinander aufgehen zu lassen. Doch setzt er sie dergestalt in ein komplementäres Verhältnis, dass sie in einem engen Wechselbezug einander bedingen und ermöglichen. Muße und Beschauung bleiben zwar im Syntagma des *otium contemplationis* weiterhin eng aufeinander bezogen, aber es wird deutlich, dass die transgressive Dynamik dieser Muße den Zustand einer abgeschiedenen Ruhe übersteigt und sich in einem tätigen Leben der Verkündigung und Regelbefolgung entfaltet.

Die Muße der Beschauung erweist sich also nicht als Raum individuellen Rückzugs, sondern als Eröffnung einer Produktivität für andere. Die klösterliche Praxis eines mühevollen Wirkens für andere und eines anstrengenden Übens in der Einhaltung der Regularien des Ordens darf auf höchsten Lohn und auf geistige Pausen ebenso hoffen, wie sie sich aus der Muße, der Ruhe und der Süße der Kontemplation speisen kann und durch die göttliche Gnade bestärkt wird. Das Schreiben der Gertrud für andere versperrt ihr also nicht den Weg zu Heiligkeit, sondern befördert ihn vielmehr. Auch wenn es nicht selbst durch Muße geprägt ist, erwächst es aus ihr. Das Kapitel leistet mit dieser Argumentation eine religiöse Begründung von Autorschaft, die sich in die Tradition der *vita contemplativa* einschreibt, ohne sich ihr auszuliefern. Zudem verknüpft es die individuelle Gottesliebe im Sinne der Hoheliedauslegung Bernhards mit dem Wirken für die klösterliche Kommunität. Dass schließlich diese Kommunität in Gestalt einzelner Klosterfrauen selbst Anteil an einer solchen hagiographischen Auratisierung Gertruds hat, verdichtet nur die Interferenzen zwischen der Stimme der Protagonistin in Buch II und den Stimmen von anonymen Mitschwestern in der Rahmung durch die Bücher I und III–V der Standardausgabe.

Wie sehr diese Argumentation zum *otium contemplationis* bereits bei Bernhard von Clairvaux angelegt ist, wird deutlich, wenn man sie mit der 57. Predigt zum Hohelied vergleicht, aus der das fragliche Zitat entnommen ist (und die Lektüre dieser Hoheliedpredigten bildet selbst einen Mußeraum *par excellence*).<sup>48</sup> Diese Predigt bezieht sich auf Hld 2,10 („Der Geliebte spricht zu mir“) und handelt von der Ankunft des Bräutigams bei der aufmerksamen und klugen Seele, die ihren Geliebten aus der Ferne kommen sieht und in Demut empfängt. Nicht einzelne, sondern alle seien ohne Unterschied berufen, die göttlichen Gnadengaben als Erbe und als Zeugnisse des Herren zu besitzen. Wenn bis jetzt diese göttlichen Zeugnisse fehlten, dann liege dies an unserer Nachlässigkeit. Die Seele müsse wachsam sein und nach dem Geliebten Ausschau halten, so fühle sie sogleich seine Nähe. So wie Worte über das Streben nach Heiligkeit oder andere Tugen-

<sup>48</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 57, Bd. 6, 252–266. Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux als „Personifikation des Zisterzienserordens“ vgl. Gerd Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, München 2012, 138.

den den Besuch des Herren ankündigten, so sei er schon da, wenn die Seele nicht nur vom Wort ergriffen, sondern sich ganz zum Herren bekehre und seine Liebe in ihr fühle. Bernhard entwickelt eine regelrechte Dramaturgie der Vereinigung von Geliebtem und Geliebter, die in einer Kundgabe des göttlichen Willens und damit der göttlichen Liebe selbst gipfelt. Diese Liebe könne nicht müßig sein, sondern rate zum Einsatz für die Sache Gottes: „Schließlich hört die Braut, sie solle aufstehen und eilen, sicherlich, um Seelen zu gewinnen.“<sup>49</sup>

Genau an dieser Stelle setzt die Passage ein, die im *Legatus divinae pietatis* im Zusammenhang mit dem ‚Eifer‘ als *testimonium* zitiert wird. Es wird mit diesem Zitat also weitaus mehr aufgerufen als das Motiv der Verkündigung, die als Frucht beschaulicher Muße gedeutet wird. Vergegenwärtigt man sich den Kontext, wird man sagen können, dass Bernhard die ‚wahre und reine Beschauung‘ als ein mystisches Liebesgeschehen zwischen Geliebtem und Geliebter, Bräutigam und Braut, Gott und Seele, begreift, für das sich jede tugendhafte und wachsame Seele in der Lektüre imaginativ öffnet. Intertextuell wird damit Gertruds Wirken eingeschrieben in eine mystische Deutung des Hoheliedes, so dass die im Text inszenierte Figur gleichsam mit den Konnotationen dieser Deutung semantisch angereichert wird. Die wechselseitige Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* ließe sich auch in der Ezechielhomilie Gregors des Großen nachweisen.<sup>50</sup> Die spezifische brautmystische Ausgestaltung erfährt dieses Konzept der Kontemplation aber im Rahmen der Hoheliedauslegung Bernhards, so dass schließlich auch der Begriff des *otium contemplationis* durch die allegorische Auslegung des Hoheliedes als Liebesereignis (und Sprachgeschehen) tingiert wird. Der Begriff der Muße wird dadurch mit einer spirituellen Sinnlichkeit aufgeladen, die im allegorischen Sinn auf einen geistigen Genuss verweist, den die Gegenwart des göttlichen Geliebten der Seele verheißt. Muße ist in diesem Sinne ohne Liebe (und ohne imaginative Lektüre deren Narrative) nicht denkbar.

Aber Bernhard warnt seine Rezipienten. Der Strahl einer solchen Klarheit ströme nicht durch offene Tore, sondern durch enge Spalten, solange noch die baufällige Wand des Leibes stehen bleibe. Entsprechend geht die Muße der Kontemplation über die Immanenz der Erfahrung hinaus und verweist auf jene Transzendenz, die in ihr zur Wirkung kommt. Die Texte der mittelalterlichen Mystik sind voll von der Frage, ob Vereinigung oder gar Einheit in diesem Leben (*in via*) oder erst im Jenseits (*in patria*) möglich sei. Die Muße der Kontemplation, wie sie hier entworfen wird, liegt in einem Zwischen, gewährt einen Vorschein, bewahrt aber gerade darin ihre Unbestimmtheit. Deswegen entzieht sie sich auch immer wieder einer begrifflichen Bestimmung und verweigert sich einer eindeutigen Referenz. Wenn man also hofft, die semantische Vielschichtigkeit, die dem *otium contemplationis* im *Legatus divinae pietatis* innewohnt, durch

<sup>49</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 57, Bd. 6, 263.

<sup>50</sup> Vgl. Ruh, *Grundlegung durch die Kirchenväter*, 160.

einen Rückgriff auf die 57. Hoheliedpredigt Bernhards zu beseitigen, so sieht man sich, so erhellend die mystischen Kontexte, die biblische Bildlichkeit und die allegorische Ausdeutung auch sind, nur erneut neuen Rätseln gegenüber. Ein metaphysisch begründeter Muße-begriff wird sich dieser Offenheit nicht entziehen können, wie sehr auch klassische Umschreibungen wie ‚Ruhe‘, ‚Pause‘ oder ‚Freisein‘ semantische Eindeutigkeit suggerieren.

Daneben gestaltet die Hoheliedpredigt Bernhards auch die bereits bei Gregor dem Großen angelegte Komplementarität der beiden Lebensformen aus (ohne dass dabei der Vorrang der *vita contemplativa* ausgesetzt würde). Im Anschluss an besagtes Zitat sucht Bernhard offensichtlich nach einem Kriterium für die jeweilige Angemessenheit von Aktion oder Kontemplation, um ein unentwegtes Schwanken zwischen ihnen beiden zu vermeiden. Eine solche Unentschiedenheit sieht Bernhard in Anlehnung an Ijob 7,4 („Wenn ich schlafe, sage ich: Wann darf ich aufstehn? Und wiederum werde ich auf den Abend warten.“): „Das heißt: Wenn ich ruhe, klage ich mich an, das Wirken zu vernachlässigen, und wenn ich beschäftigt bin, die Ruhe allzusehr zu stören. Du siehst, wie der heilige Mann heftig zwischen fruchtbarem Wirken und beschaulicher Ruhe schwankte [...].“<sup>51</sup> Das einzige Heilmittel gegen ein solches inneres Schwanken sei das Gebet und häufiges Flehen zu Gott (damit wird der göttliche Wille als Kriterium benannt): Gott möge uns ständig zeigen, was wir wann und in welchem Maß nach seinem Willen tun sollten. Das Gebet dient also der Schärfung des eigenen Urteilsvermögens am göttlichen Willen und vermittelt mit dieser Einsicht in die jeweilige situative Adäquatheit zwischen den Ansprüchen der *vita activa*, hier bezogen auf die Braut des Hohelieds als Freundin und ihr eifriges und treues Bemühen um andere Menschen im Verkünden (*praedicare*), Beraten (*consulere*) und Dienen (*ministrare*), und der *vita contemplativa*, insofern die Braut als schön bezeichnet wird und sich „in den Glanz der Beschauung Gottes kleidet, freilich nur zu den Stunden, in denen sie das passend und günstig tun kann.“<sup>52</sup>

„Passend und günstig“ – *commode et opportune*: Deutlicher könnte man den Absolutheitsanspruch der kontemplativen Lebensform nicht zugunsten einer tätigen Zuwendung zu anderen Menschen einschränken. Es sind solche argumentativen, fast pragmatisch orientierten Neuansätze, die zwar den Wert der Kontemplation für die Schau Gottes und den Genuss seiner Gegenwart nicht aussetzen (die Hoheliedpredigten Bernhards umkreisen ja insgesamt diesen

<sup>51</sup> „hoc est: Et quietus, neglecti operis, et occupatus, perturbatae nihilominus quietis me arguo. Vides virum sanctum inter fructum operis et somnum contemplationis graviter aestuare [...]“ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo 57, Bd. 6, 264,6–8 (Übersetzung 265). Wortgeschichtlich ist einerseits aufschlussreich, dass *somnum* offensichtlich teilsynonym für *otium* oder *quies* verwendet werden kann, während andererseits *occupatus* ein herausragendes Antonym bildet.

<sup>52</sup> „[...] contemplationis decorem se induit, horis dumtaxat, quibus commode et opportune id potest.“ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo 57, Bd. 6, 264,19–20 [Übersetzung 265].

geistigen Genuss in der Liebe von *sponsus* und *sponsa*), ihn aber für das religiöse Leben deutlich zugunsten einer Orientierung an einer auf den Mitmenschen ausgerichteten Tätigkeit relativieren und damit noch innerhalb der klösterlichen Welt des 12. Jahrhunderts an jenem Umschwung mitwirken, der in einem erst noch genauer zu erforschenden und komplexen Prozess Jahrhunderte später zur „Befreiung der Arbeit“<sup>53</sup> führte und ‚beschauliche Muße‘ bestenfalls noch als historischen Phraseologismus erscheinen lässt. Bernhard von Clairvaux jedenfalls formuliert in dieser Predigt das Ideal der Vollkommenheit in einer Gleichzeitigkeit von beschaulichem Jubel in Gott und der Kraft mitmenschlicher Hilfe, als wolle er genau die Vorbehalte gegen eine Unterscheidung ausräumen, die, so Ruh aus Anlass seines Kapitels zu Gregor dem Großen, mit der *imitatio Christi* nicht zu vereinbaren sei.<sup>54</sup> Überwindet also das Christentum gerade in dem Diskurs, der sich der Prävalenz kontemplativer Muße verpflichtet sieht, das antike Erbe des Vorrangs der philosophischen Erkenntnis vor der praktischen, mühevollen Tätigkeit?<sup>55</sup> Wurden die christlichen Orden des Mittelalters deswegen zum Motor für kulturelle Innovationen, weil sie – was hier nur an einem kleinen Ausschnitt gezeigt werden kann – zwischen der antiken Tradition der Kontemplation und dem christlichen Anspruch tätiger Nächstenliebe ständig nach ausgleichenden Lösungen suchen mussten?

Diese Fragen lassen sich nicht pauschal beantworten. Sie geben aber dem Thema von ‚Muße und Gesellschaft‘ eine spezifische kulturelle wie historische Ausformung. Denn so sehr dieses Thema die Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft zu implizieren und ebenso unausgesprochen die Muße auf die Erfahrung des Einzelnen zu beschränken scheint, so sehr bemühen sich die hier vorgestellten Texte um eine Vermittlung. Man könnte argumentieren, dass in der koinobitischen Klosterkultur das gemeinschaftliche Ordensleben nur den Rahmen für das *otium contemplationis* bilde, das selbst immer nur dem Einzelnen vorbehalten sei. Entsprechend wäre das Kloster nicht insgesamt Ort der Muße, sondern nur ein Bedingungsrahmen für die Mußeerfahrung des Einzelnen in

<sup>53</sup> Vgl. Joachim Bauer, *Arbeit. Warum unser Glück von ihr abhängt und wie sie uns krank macht*, München 2013, 150. Im Unterschied zu Bauer würde ich aber die *vita activa* nicht auf ‚körperliche Arbeit‘ reduzieren. Die hier behandelten Texte verstehen unter *labor* und *laborare* vielmehr den ‚mühevollen Einsatz für jemanden oder etwas‘, ohne das auf Reproduktionsleistungen im Sinne körperlicher Arbeit einzuschränken. Analog dazu kann Hartmann von Aue um 1200 im *Iwein*, seinem zweiten höfischen Roman, in geradezu emphatischer Weise mit Blick auf den Ritter von ‚*arebeit umbe ère*‘ sprechen. Auch hier ist ‚*arebeit*‘ im Sinne eines ‚mühevollen Einsatzes für etwas‘ verwendet, nicht aber im modernen Sinne von ‚körperlicher Arbeit‘. Vgl. Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung“, 111.

<sup>54</sup> Ruh, *Grundlegung durch die Kirchenväter*, 157: „Eine solche Unterscheidung ist einigermaßen unvereinbar mit dem Evangelium, der Lebensform Christi.“

<sup>55</sup> Gregor Dobler danke ich sehr herzlich für den Hinweis, dass die Erziehung zur Arbeit in einem solchen Begründungskontext ein religiöses Fundament erhält, das auf die Tätigkeit in Gesellschaft und auf das Verhältnis zur Mitwelt gerichtet ist und insofern von der Sorge um das eigene religiöse Heil als *Movens* zur Arbeit im Sinne Max Webers zu unterscheiden wäre.

der Kontemplation.<sup>56</sup> Die hier angesprochenen Texte zielen aber in eine andere Richtung, insofern die ‚beschauliche Muße‘ eher umgekehrt Vereinzelung transzendiert und dem Einzelnen nur dort widerfährt, wo er sich – wie im Modell von Braut und Bräutigam – einer dialogischen Erfahrung des absolut Anderen öffnet und zugleich die ‚wahre Beschauung‘ jene Sehnsucht hervorbringt, andere für Gott zu gewinnen. In einem solchen Argumentationskontext wird umgekehrt das Kloster zu einem Raum, in dem die kontemplative Muße sich ausbreitet, sich erst eigentlich entfaltet und auch die Räume durchdringt, die auf den ersten Blick Räume der Askese, der Anstrengung und der Beschäftigung sind.<sup>57</sup> Der Eifer der Gertrud, der im siebten Kapitel des ersten Buchs ihre Heiligkeit und Vollkommenheit bezeugen soll, kann eben nur dadurch als *testimonium* dienen, weil er als Frucht der ‚beschaulichen Muße‘ auch noch jene Anstrengung ermöglicht, von der sich Gertrud – so zumindest in der Inszenierung ihrer anonymen Mitschwester – hin und wieder im *otium contemplationis* ausruht. Die Schriftproduktion im Kloster umkreist damit – wenn man vom *Legatus divinae pietatis* ausgeht – selbst jene paradoxe Kultur einer tätigen Untätigkeit, zu der sich wiederum in der Lektüre dieses Textes der Zugang performativ eröffnet.

Kehren wir nach diesen Überlegungen noch einmal zu den Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux zurück, um von ihnen aus zugleich einen kurzen Ausblick zu wagen. Neben der im *Legatus divinae pietatis* zitierten 57. Predigt widmet Bernhard sich vor allem in der 46. Predigt dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*. Ausgehend vom Hohelied behandelt die Predigt das mit Blumen geschmückte Bett im Brautgemach als Ort der Ruhe. Im geistlichen Sinne bedeute dieses ‚Bett‘, in dem man ruhe, die *claustra* und *monasteria*, „wo man ruhig lebt, fern von den Sorgen der Welt und der Unruhe des Lebens.“<sup>58</sup> In der Tat: Das ist die Vision eines Klosters als abgeschiedener Mußeraum fern vom Getümmel der Welt.<sup>59</sup> Aber zwangsläufig holt die nur scheinbar ausgeschlossene Welt den Menschen auch im Kloster wieder ein. So warnt Bernhard in einem exzeptionellen Abschnitt vor einer falsch verstandenen Muße.<sup>60</sup> Die enge Bindung an die Kontemplation lässt nicht verkennen, wie labil das Konzept der Muße bleibt und stets einer ausgefeilten Abgrenzungsstrategie gegenüber dem *otium iners* bedarf.<sup>61</sup> Rhetorisch ausgefeilt lädt Bernhard den im Du angesprochenen

<sup>56</sup> So eine These von Thomas Böhm im Rahmen der Gespräche innerhalb des SFB 1015.

<sup>57</sup> Eine architektur- oder kunstgeschichtliche Studie zum Kloster als Raum der Muße ist mir bislang nicht bekannt – dabei läge angesichts der Gestaltung von Kirche, Kreuzgang oder Bibliothek eine solche Studie nahe.

<sup>58</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 46, Bd. 6, 127.

<sup>59</sup> Vgl. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 74.

<sup>60</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 46, Bd. 6, 130–131.

<sup>61</sup> Von der *Epistola* Wilhelms von St. Thierry (vgl. Anm. 3) aus gesehen macht der *Legatus* den Eindruck, als wolle er bei der Inszenierung Gertruds als tätiger Autorin genau jene Distanz

Adressaten ein, etwas von der Seligkeit der Braut in sich selbst zu entdecken.<sup>62</sup> Vielleicht, so Bernhard, verlangst auch *du* nach der Ruhe der Beschauung, aber denke daran, dass das Bett mit Blumen geschmückt ist.<sup>63</sup> In der Auslegung sind es die Übung der Tugend und die Blüten guter Werke, und so solle man sich bemühen, „gleichsam durch die Blüte die heilige Muße als Frucht vorzubereiten.“<sup>64</sup> Wieder verwendet Bernhard das Bild der Frucht, aber diesmal ist es die Muße selbst, die als ‚Frucht‘ bezeichnet wird, während ‚Blüte‘ sich auf die Tugendübungen und gute Werke bezieht. Damit wird der Begründungszusammenhang umgekehrt und die Muße in eine Logik von Dienst und Lohn eingebunden – es sei eine verkehrte Reihenfolge, vor der Leistung bereits den Lohn zu verlangen.

Interessanterweise sind diese Passagen in einer deutschen Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards aus dem Spätmittelalter enthalten, die in einer Handschrift aus dem Benediktinerkloster Tegernsee überliefert ist und dem ‚Tegernseer Anonymus‘ zugeschrieben wird. Werner Höver hat sich in einer wegweisenden Studie dieser Übersetzung gewidmet, die Frage der Identifizierung des Übersetzers (und damit seine Gleichsetzung mit Bernhard von Waging) mit guten und bedacht vorgetragenen Argumenten jedoch offen gelassen.<sup>65</sup> Im Vergleich mit der dominanten monastischen Kultur des 12. Jahrhunderts und der Welt des Zisterziensers Bernhard haben sich fundamentale Veränderungen vollzogen. Besonders signifikant ist die Umbesetzung in der Textpassage zur Auslegung von ‚Bett‘ (*lectus*) und seiner allegorischen Übertragung auf die *claustra* und *monasteria*. Werner Höver hat diese Stelle bereits in seiner Arbeit synoptisch präsentiert:<sup>66</sup>

---

zum Müßiggang herausstreichen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, den Bezug zur kontemplativen Seite des Klosterlebens preisgegeben zu haben.

<sup>62</sup> Zur performativen Dimension der Anrede des Du vgl. jetzt grundlegend Ramona Raab, *Transformationen des Du im Text. Meister Eckharts Predigt und ihr impliziter Adressat*, Diss. Freiburg i. Br. 2016.

<sup>63</sup> Vgl. demnächst Ramona Raab, *Transformationen des Du im Text*.

<sup>64</sup> Raab, *Transformationen des Du im Text*.

<sup>65</sup> Vgl. Werner Höver, *Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 36), München 1971, bes. 129f; Werner Höver, „Tegernseer Anonymus“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hg. v. Kurt Ruh / Burghart Wachinger / Franz Joseph Worstbrock u. a., Bd. 9, Berlin / New York 1995, 665–670; Christian Bauer, *Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 107), Tübingen 1996, 137–159; Ulrike Treusch, *Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?* (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 158), Tübingen 2011, 66–67 (Treusch sieht eine Identität Bernhards von Waging mit dem Tegernseer Anonymus als nicht erwiesen an).

<sup>66</sup> Höver, *Theologia Mystica*, 130.

Bernhard von Clairvaux Sermo (12. Jh.)

*Et in Ecclesia quidem „lectum“ in quo quiescitur, claustra existimo esse et monasteria, in quibus quiete a curis vivitur saeculi et sollicitudinibus vitae. Atque is lectus floridus demonstratur, cum exemplis et institutis Patrum, tamquam quibusdam bene olentibus resper-sa floribus, fratrum conversatio et vita refulget* (II,56,17–21)

Tegernseer Übertragung (Mitte 15. Jh.)

*Abgeschaydenhait von der menig vnd beschewleich leben ist ein pett, darjnn rwe gefunden wird von werltleicher sorgsamkheit und bekhüernüssen dicz lebens. Vnd dicz pettlein wird plüend ge-czaygt, so derselben abgeschayden menschen leben und würckung mit dyemütikait, gehorsam, gedultikhait, gü-tikhayt, fride vnd andern tugenten sam mit wol ryecheden tugenden überstrëet lyechten scheyn gibt* (151v–152r).<sup>67</sup>

Die Unterschiede, die Höver namhaft macht, sind weit über diese Predigt hinaus bedeutsam und geradezu spektakulär.<sup>68</sup> Das ‚Bett‘ wird nicht mehr auf die exklusiven Orte der monastischen Kultur bezogen, sondern auf eine Lebensform, die sich von diesen privilegierten Räumen der Weltflucht und der Kontemplation gelöst hat: die Abgeschiedenheit. Dieser Ausdruck hatte sich in der monastischen Kultur auf den Rückzug aus der Welt und die Einsamkeit der Klöster fernab der Städte bezogen. Meister Eckhart benutzte jedoch diesen Begriff in seinen kurz vor 1300 entstandenen *Erfurter Reden* in einem gänzlich neuen Sinne, indem er ‚Abgeschiedenheit‘ als eine geistige Haltung auffasste, die durch das Lassen seiner selbst wie aller Dinge bestimmt war und insofern mit ‚Gelassenheit‘ als Paarformel benutzt werden konnte – aus einer topographischen war eine mentale Kategorie geworden.<sup>69</sup> Sicher gab es vor Meister Eckhart eine lange Tradition der

<sup>67</sup> Der Text nach der Handschrift München, BSB, Cgm 813, ist weiterhin unediert. Zur Handschrift vgl. Höver, *Theologia Mystica*, 5–9 und 70–101; Karin Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München Cgm 691–867* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis V,5), Wiesbaden 1984, 430 f.; Werner Höver, „Tegernseer Anonymus“, 666 f.; Andreas Erhard, *Untersuchungen zum Besitz- und Gebrauchsinteresse an deutschsprachigen Handschriften im 15. Jahrhundert nach den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek München*, München 2012, 415.

<sup>68</sup> „Für Bernhard von Clairvaux ist die *quies* in *claustris et monasteriis* zu finden. Da die BÜ [Bernhard-Übersetzung, B. H.] sich offensichtlich an Leserinnen richtet, die zwar unter fester Leitung aber nicht gemäß einer Ordensregel leben, steht hierfür *abgeschaydenhait von der menig vnd beschewleich leben*. Konsequent wird in dem gleichen Textabschnitt der Ausdruck *fratrum conversatio et vita* mit *derselben abgeschayden menschen leben vnd würckung* übertragen, der Hinweis auf die monastischen Vorbilder (*cum exemplis et institutis Patrum*) durch eine Aufzählung von Tugenden ersetzt.“ Höver, *Theologia Mystica*, 130.

<sup>69</sup> Vgl. Ludwig Völker, „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme“, in: Franz Hundsnurscher / Ulrich Müller (Hg.), *„getempert und gemischt“*. *Festschrift für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 65), Göppingen 1972, 281–312; Adeltrud Bundschuh, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften* (Europäische Hochschulschriften, Bd. 302), Frankfurt a. M. / Berlin / Bern u. a. 1990; Erik Alexander

Diskursivierung geistiger Vervollkommnung in der Annäherung an die Transzendenz, doch wie das Beispiel der Kontemplation zeigt, waren diese Konzepte in den programmatischen Texten der Theologen vorrangig dem exklusiven Raum des Klosters und dem privilegierten Status des Religiösen zugeordnet. Indem Eckhart das Konzept der Abgeschlossenheit (und die mit ihm verwandten Konzepte wie Ruhe, Friede oder geistige Armut) konsequent von heiligen Orten und sozialen Stratifikationen ablöste, stellte er die Exklusivität des Klosters als eines abgeschiedenen Raums wie die Exklusivität spezifischer religiöser Lebensformen infrage.<sup>70</sup>

Wenn also in einer Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux eine derart markante Umbesetzung erfolgt, dass die monastischen Orte durch die mentale Haltung der Abgeschlossenheit ersetzt werden, dann mag von der Gebrauchssituation des Textes und seines intendierten Publikums her an eine (semi)religiöse Rezipientinnengruppe zu denken sein (Höver geht von Beginen aus). Doch scheinen mir die Ausmaße einer solchen Neudeutung des *lectus floridus* noch größer zu sein: Offensichtlich ist das ‚geschmückte Bett‘ der mystischen Vereinigung zwischen Bräutigam und Braut nicht mehr in bevorzugter Weise den Religiösen vorbehalten, sondern steht in der Sicht des anonymen Übersetzers aus dem 15. Jahrhundert jedem Menschen zu, insofern er geistig abgeschlossen ist – im 15. Jahrhundert ist die Vollkommenheit eines religiösen Lebens nicht mehr an die Exklusivität eines monastischen Standes gebunden. Aber auch gegenüber Eckhart ist eine bemerkenswerte Umorientierung bei der Übersetzung der Hoheliedpredigt Bernhards zu vermerken, insofern die Abgeschlossenheit an eine Reihe von Tugenden gebunden ist, die das Leben und Wirken (!) des abgeschiedenen Menschen auszeichnen. Bei Eckhart eröffnen sich dem gelassenen Menschen alle Tugenden, insofern er in seinem innersten Grund in die Gutheit selbst integriert ist. Ein wahrhaft gelassener Mensch bedarf keiner „von außen oktroyierten Tugenden“.<sup>71</sup> Demgegenüber verwandte Johannes Tauler in seinen um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen Predigten den Begriff der Gelassenheit in einem anderen Sinne. Er sprach von ihr nicht im Sinne des Vollzugs der Einheit mit der Transzendenz, sondern sah in ihr eher eine Tugend, die sich im beständigen Aufschub dieser Einheit als deren Vorschein bewährt. Gelassenheit hatte für Tauler ihre Bewährungsprobe in der beständigen Selbsterniedrigung und der geduldigen Annahme der Differenz – die Nähe der Transzendenz zeigte sich in der Fähigkeit, ihre Ferne mit großer Duldsamkeit zu

---

Panzig, „*geläzenheit* und *abegescheidenheit* – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts“, in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 32), Berlin / New York 2005, 335–355.

<sup>70</sup> Vgl. Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschlossenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser / Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckhart im Original* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7), Stuttgart 2013, 139–154.

<sup>71</sup> Vgl. Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 202.

ertragen.<sup>72</sup> Etwas von diesem „moralischen Rigorismus“<sup>73</sup> ist auch noch in der bayerischen Bernhard-Übersetzung unseres Anonymus zu vernehmen, wenn er die lange Reihe der Tugenden aufzählt, die den abgesehenen Menschen in seiner Lebenspraxis auszeichnen. Dieser moralisierende Zug gilt als Signum spätmittelalterlicher Frömmigkeit; es scheint mir aber nicht weit hergeholt, in ihm das Korrelat jener Regulierung zu sehen, die in den Klöstern die monastische Lebensführung bestimmt hatte. In der Ausdifferenzierung der religiösen Lebensformen des Spätmittelalters ist damit ein Punkt markiert, der durch die Transformation der Abgeschiedenheit zu einer mentalen Kategorie markiert ist.<sup>74</sup> Wenn sich aber Vervollkommnung und Selbstheiligung nicht mehr vorherrschend dadurch auszeichnen, die Welt zu verlassen und die Einsamkeit des Klosters als privilegierten Ort ‚beschaulicher Muße‘ zu betrachten, ergeben sich ganz neue Optionen zur Semantisierung religiöser Muße – Optionen, die im *Legatus divinae pietatis* vorsichtig angedeutet sind.<sup>75</sup>

Wenn abschließend noch auf zwei Texte des Spätmittelalters verwiesen sei, steht dies im Kontext der durch Eckhart und Tauler vorgenommenen Neubewertung im Zeichen der Gelassenheit und damit des Wirkens aus dem Innersten heraus, der jede dualistische Abgrenzung zwischen Kontemplation und Aktion obsolet macht.<sup>76</sup> Beim ersten Teil handelt es sich um das *Buch von geistiger Armut*, das zum einen bereits die Texte der dominikanischen Mystik voraussetzt, zum anderen sich aber „kritisch mit der spekulativen Mystik, wie sie vor allem die Dominikanerschule vertritt, auseinandersetzt [...]“<sup>77</sup>. Diese Lehrschrift

<sup>72</sup> Zur Usualisierung von ‚Gelassenheit‘ bei Tauler in Sinne einer ‚Konzeptualisierung durch performative Verwendung‘ vgl. den instruktiven Beitrag von Imke Früh, „Im Zeichen und Kontext von *gelassenheit*. Semantisierungsstrategien in den Predigten Johannes Taulers“ in: Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh, *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 143–170.

<sup>73</sup> Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 491.

<sup>74</sup> Vgl. Burkhard Hasebrink, „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. ‚Höchste Armut‘ bei Meister Eckhart, in: *PBB* 137 (2015), 446–460.

<sup>75</sup> Aus theologischer Sicht hatte Dietmar Mieth bereits die Leistungen Eckharts und Taulers bei der Überwindung der Einteilung in zwei Lebensformen umfassend gewürdigt: „Für Eckhart und Tauler ist eine Lebenseinteilung nach Innerlichkeit und Wirksamkeit sekundär, weil beide immer in der Ergänzung gedacht werden müssen.“ Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 327.

<sup>76</sup> Nochmals Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 329: „Deshalb lehren Eckhart und Tauler die Einheit von innerem und äußerem Gebet, Tätigkeit und Schau, Gottesliebe und Nächstenliebe im Leben des kontemplativen Menschen. Die beschauliche Maria bleibt dabei durchaus sie selbst, sie wird nicht mit Martha identisch; sie verbindet nur auf ihre Weise Innerlichkeit und Wirksamkeit.“

<sup>77</sup> *Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen*, hg. v. Niklaus Largier, Zürich / München 1989, 259 (Nachwort). Ausgabe des mhd. Textes: *Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*. Unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften

scheint bei seiner Bestimmung des Konzepts ‚geistiger Armut‘ wiederum die kontemplative Dimension religiösen Lebens stärken zu wollen (als sähe es diese Dimension im Zuge der dominikanischen Mystik in Gefahr), so dass im Sinne dieses Buches die „Vollkommenheit des kontemplativen Lebens den Menschen ins arme Leben führt“ (zweiter Teil, viertes Kapitel).<sup>78</sup> Kriterium für Ruhe und Muße ist in diesem Buch aber nicht der Rückzug in ein kontemplatives Leben, sondern vielmehr die Erkenntnis und Überwindung des Standes der Sünde bzw. die Erlangung des Standes der Gnade.

Mit dieser Transformation wandelt sich auch der Status jener Mühen, denen wir im siebten Kapitel des ersten Buchs des *Legatus divinae pietatis* noch in Opposition zur Muße der Kontemplation begegnet waren. Denn die, die ihre Sündhaftigkeit in deren Erkenntnis überwunden hätten, erführen allein an einem Tag mehr Lust und Freude als alle Sünder jemals:

Ihre Mühen sind lustvoller als die Ruhe der Sünder, welche ja nie wahre Ruhe erleben. Sie mühen sich rastlos ab, während ihr ganzes Bemühen fruchtlos bleibt. Gute Leute hingegen ruhen immer, ohne deswegen müßig herumzusitzen. Ihre Mühen sind Ruhe, denn – wie der Weise spricht – in allem finden sie Muße [vgl. Eccli 24,11]. Der Sünder aber bleibt immer rastlos. Er esse, trinke, schlafe, wache, alles quält ihn. Was er auch tut, nie wird sein Herz froh dabei. [...] <sup>79</sup>

‚Mühe‘ und ‚Ruhe‘ sind in diesem Modell nicht unterschiedlichen Lebensformen zugeordnet, sondern konvergieren im Maße der Erkenntnis des Guten. Die Unbestimmtheit der Muße findet in dieser Konvergenz einen vorläufigen Höhepunkt. Sie ist nicht allein reserviert für eine Erfüllung durch intellektuelle oder kreative Tätigkeit, sondern öffnet sich allgemein *jedem* Wirken, insofern es ethisch dem Kriterium der Gutheit genügt. Eine solche Argumentation müsste sich auch nicht darum mühen, das anstrengende Wirken einer religiösen Autorin aus dem Geist beschaulicher Muße herzuleiten – sie wäre erst gar nicht aus dessen Wirkkreis herausgetreten. Ein solcher Mußebegriff hat Glückseligkeit von Kontemplation und geistiger Versenkung abgekoppelt und kann sie in *jedem* Wirken und damit

---

zum ersten Male vollständig herausgegeben von Heinrich Seuse Denifle, München 1877. Ruh verwendet den Titel *Das Buch von geistiger Armut*, vgl. Ruh, *Die Mystik des deutschen Predigerordens*, 517–525, 317, Anm. 80: „Denifle schrieb gemäß seiner Vorlage *geistlicher*. Bei der heutigen Unterscheidung von ‚geistig‘ und ‚geistlich‘ hat ‚geistig‘ zu gelten. So auch in Largiers Übersetzung.“

<sup>78</sup> *Buch von der geistigen Armut*, 136.

<sup>79</sup> *Buch von der geistigen Armut*, 44. Vgl. *Das Buch von geistlicher Armuth*, 32,33–40: „ir arbeit ist rüwe wan sie hant in allen dingen rüwe als der wise man spricht. Aber der sünder hat in allen dingen unrüwe, er esse, er trincke, er slaffe, er wache, es ist alles pinlich, er tû waz er welle, sin hertze wurt ime niemer fro; [...] er geilet wol, und daz tuot ouch ein hunt“. Der Text spricht dem Sünder also nicht die Möglichkeit ab, sich übermütig zu belustigen (mhd. *geilen*), versteht aber diese Art der Lust als animalisch (die Übersetzung Largiers ist an dieser Stelle missverständlich). – Zum Verhältnis von Muße, Ruhe und geistiger Armut im *Buch von geistiger Armut* ist eine gesonderte Studie geplant.

auch in *jeder* Mühe finden, die sich ethisch als gut qualifizieren ließe.<sup>80</sup> *Otium* und *labor* stünden sich nicht antonymisch gegenüber, sondern Muße ließe sich – und das ist ein entscheidender Impuls des SFB 1015 – auch in der Arbeit finden, insofern sie einer solchen ethischen Perspektivierung standhielte und als ‚gute Arbeit‘ anzusprechen wäre.<sup>81</sup>

Dass die Orientierung an dem Kriterium der Gutheit nicht zu einem zweckrationalen Kalkül gerät, dies problematisiert die spätestens durch Martin Luther prominent gewordene *Theologia deutsch*, ein Schlüsseltext der spätmittelalterlichen Mystik in deutscher Sprache.<sup>82</sup> Das 39. Kapitel dieser Schrift unterscheidet vier verschiedene Modi des Umgangs mit Ordnung, Gesetzen und Regeln. Die *Theologia deutsch* proklamiert in der Tradition mittelalterlicher Mystik den ‚vergotteten Menschen‘, doch liegt ihr argumentatives Hauptgewicht nicht auf der Gottförmigkeit des erleuchteten Menschen selbst. Ziel dieser Schrift ist vielmehr die Schärfung des Unterscheidungsvermögens, „wie und woran man erkennen möge die wahrhaften, gerechten Gottesfreunde und auch die ungerechten, falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind“.<sup>83</sup> Zur Debatte stehen also die Orthodoxie der mystischen Lehre des ‚vergotteten Menschen‘ und deren Abgrenzung von häretischen Strömungen. Zentrales Kriterium für die Orthodoxie sei die Anerkennung derjenigen Ordnung, die Gott, wiewohl selbst über jede Ordnung, den Dingen und den Kreaturen gebe.

Entsprechend ist für die *Theologia deutsch* der Umgang mit dieser Ordnung und mit den ihr entsprechenden Gesetzen und Regeln entscheidend: Etlische, so die Argumentation im 39. Kapitel zum ersten dieser vier Modi, folgten dieser Ordnung aus Zwang; entsprechend ‚schwer‘ und ‚sauer‘ sei die Befolgung.<sup>84</sup> Die zweite Art des Umgangs mit der Ordnung sei durch die Erwartung auf Lohn bestimmt. Man glaube, das Himmelreich und das ewige Leben zu verdienen; und wer viel davon tue, sei heilig, doch werde die Befolgung der Ordnung auch diesem Menschen ‚sauer‘. Die dritte Gruppe bestehe aus den als häretisch geltenden ‚Freigeistern‘, die sich für vollkommen hielten und über die Ordnung spotteten,

<sup>80</sup> Auch hier sehe ich Meister Eckhart im Hintergrund: Vgl. demnächst die Dissertation von Anna Keiling (Freiburg i.Br.).

<sup>81</sup> Eine profunde Diskussion der ethischen Dimension der Muße bietet Riedl, „Entschleunigte Moderne“, 211–215.

<sup>82</sup> Nach einem ersten Druck eines Teils im Jahr 1516 erschien 1518 die vollständige Schrift unter dem Titel *Eyn deutsch Theologia*.

<sup>83</sup> ‚Der Franckforter‘. *Theologia Deutsch*, in nhd. Übers. hg. u. mit einer Einl. vers. v. Alois M. Haas, Einsiedeln 1993, 37. – „[...] \*wie vnd wo methen man irkennen möge die warhafftigen, gerechten gotis frundt vnnd auch die vngerechten, falschen, freyen geiste, dy der heiligen kirchen gar schedelich synt.“ ‚Der Franckforter‘. Kritische Textausg. hg. v. Wolfgang von Hinten (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 78), München 1982, 67,5–7.

<sup>84</sup> Auch die ‚Schwere‘ ließe sich antonymisch im Wortfeld der Muße verorten. Umgekehrt wäre ‚Leichtigkeit‘ des Tuns ein Merkmal einer Handlung in Muße.

die sie nicht glaubten nötig zu haben. Die vierte Gruppe bildeten schließlich die erleuchteten Menschen:

Sie üben diese Dinge nicht um Lohn, denn sie wollen nichts erreichen damit, oder (verlangen), dass ihnen dafür etwas werde, sondern sie tun aus Liebe, was sie tun. Und diese haben nicht so große Not, wie des Dinges viel und bald geschehe und dergleichen, sondern was sowohl mit Frieden und Muße geschehen mag.<sup>85</sup>

Die Praxis dieser Menschen ist gemäß der *Theologia deutsch* also nicht von der Logik der Reziprozität von Gabe und Gegengabe bestimmt, sondern von der Liebe zu der göttlich gegründeten Ordnung. Der entsprechende Handlungsmodus ist nicht durch äußere Faktoren wie Menge und Produktivität bestimmt, sondern durch ‚Friede‘ und ‚Muße‘. Der ‚erleuchtete Mensch‘ hat seinen Eigenwillen soweit aufgegeben, dass die Maßgaben der göttlich begründeten Ordnung keinen Widerstand in ihm erzeugt (‚Friede‘) und er seine Tätigkeiten um ihrer selbst willen und damit ohne zweckrationales Kalkül vollzieht (‚Muße‘). Unter der Maßgabe einer transzendenten Begründung konvergieren in der Muße zweckfreie Intentionalität (‚Liebe‘) und Normativität (‚Ordnung‘). ‚Muße‘ wird also zu einem Kennzeichen der erleuchteten, von Gott erfüllten Menschen, ohne dass eine solche Muße an die Lebensform der *vita contemplativa* gebunden sein müsste – wir stehen vielmehr vor einem Beispiel einer grundlegenden Umdeutung eines kontemplationsorientierten in einen praxisorientierten Muße-begriff.

In der Begründung der Autorschaft, wie wir ihr im *Legatus divinae pietatis* begegnet waren, mag im Begriff des *otium contemplationis* latent eine solche Perspektive angelegt sein, doch bleibt sie eng dem monastischen Kontext verhaftet. Wenn man im 15. Jahrhundert im Zuge der Reformbemühungen auch die *vita contemplativa* neu zu begründen versucht, lässt die Ausdifferenzierung der religiösen Lebens- und Bildungsformen eine Reduktion auf das monastische Modell nicht mehr zu – die Reformen zeigen ja im Umkehrschluss, wie begründungsbedürftig dieses Modell geworden war. Wenn beispielsweise der Eichstätter Bischof Johann von Eych 1458 in einem Brief an den Kartäuser Jakob von Tüchelhausen die klösterliche Muße mit Rückgriff auf Ciceros *De officiis* vor allem dadurch gerechtfertigt sieht, dass sie dem Nutzen der Mitmenschen und dem Gemeinwohl diene, dann verfolgt er damit bereits die politische Strategie, die kontemplative Muße der Mönche auf den Dienst in der Kirche hin zu funk-

<sup>85</sup> ‚Der Franckforter‘. *Theologia Deutsch*. Übers. Haas, 105. – „Die handeln disse dinge nicht vmb lone, wan sie wollen nichts vbirkommen da mit, ader das yn nichts dar vmb werde, sundern sie thun von libe, was sie dißes thun. Vnd die han nicht also groß not, wie diß \*dings vil geschee vnd bald vnd des glich, sunder was wol gescheen mag vnd mit frede vnd mit muß.“ ‚Der Franckforter‘, hg. v. Wolfgang von Hinten, 125,20–24. Vgl. Andreas Zecherle, „Die *Theologia deutsch*. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat“, in: Berndt Hamm / Volker Leppin / Heidrun Munzert (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (Spätmittelalter und Reformation. N. R., Bd. 36), Tübingen 2007, 1–96, hier 66.

tionalisieren.<sup>86</sup> Die immense Verbreitung der *Theologia deutsch* dürfte aber ein Beleg dafür sein, welche Attraktion von einem religiösen Modell ausging, das eine solche funktionale Legitimation der Kontemplation hinter sich ließ und stattdessen religiöse Muße grundlegend von einer Lebensform klösterlichen Rückzugs abhob. Die Erforschung der Wirkungsgeschichte der *Theologia deutsch* ist dringendes Desiderat; sie könnte zeigen, dass mit dem ‚Siegeszug der Arbeit‘ das Thema der ‚Muße‘ keineswegs obsolet geworden ist, sondern in vielfachen Umbesetzungen die Geschichte des Arbeitsbegriffs angereichert hat. Eine neu zu formulierende *vita mixta* unserer Zeit dürfte in der Verheißung einer Arbeitsform liegen, die sich, ohne in romantische Rückprojektionen zu verfallen, zugleich aufgrund konstitutiver Unbestimmtheit als Mußetätigkeit verstehen ließe.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Vgl. Victoria Hohenadel, „Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver Bischof / Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 56), Berlin 2013, 275–290. Hohenadel spricht dem Eichstätter Bischof dezidiert das Konzept einer „tätigen Muße“ (ebd., 287) zu und greift damit implizit das bereits eingangs angesprochene Konzept des *negotiosum otium* auf.

<sup>87</sup> Gregor Dobler hat den treffenden Ausdruck von „Muße-in-Arbeit“ geprägt, der nicht auf die Verheißung einer kommunistischen Gesellschaft beschränkt sei: „Im Gegenteil: Wo immer sie dafür Spielräume finden, suchen Menschen in ihrer Arbeit nach selbstbestimmten Räumen, die nicht dem Diktat der reinen Zweckmäßigkeit unterliegen und dadurch oft eine eigene Struktur gewinnen – als zweckmäßige Tätigkeit, die nicht mehr als zweckbestimmte empfunden wird. Anstatt außerhalb der Arbeit neue Räume der Muße zu entwickeln, scheint es mir wichtiger, solche Möglichkeiten nicht noch weiter zu beschneiden – denn das Gegenteil von Muße ist nicht Arbeit, sondern Entfremdung.“ Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 54–68, 68. – Die in der Schriftproduktion tätigen Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts hätten ihm sicher zugestimmt, auch wenn sie sich unter ‚Entfremdung‘ (*alienatio*) noch etwas anders vorgestellt haben.