



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Christliche Morallehren zwischen Spätantike und Mittelalter-  
Eine kritische Analyse der Morallehren des Prudentius‘ in seiner  
Psychomachia und Wernhers von Elmendorf Rede mit  
abschließendem Vergleich beider Morallehren, mit besonderem  
Schwerpunkt auf der Rezeption der platonisch-stoischen Tugenden“**

Verfasser

**Mag. Matthias Spindler**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt: UF Deutsch, UF Geschichte, Sozialkunde, Politische Bildung

Betreuerin: Mag. Dr. Privatdoz. Christa Tuczey

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung .....	4
2	Hermeneutik nach Hans-Georg Gadamer .....	6
2.1	Dialogisches Verstehen .....	6
2.2	Philologisches Verstehen.....	12
2.3	Historisches Verstehen .....	15
3	Begriffsdefinitionen .....	18
3.1	Tugend .....	18
3.2	Platonisch-stoische Kardinaltugenden und ihre Transformation im christlich-lateinischen Abendland .....	31
3.2.1	Allgemeiner platonisch-stoischer Tugendbegriff.....	31
3.2.2	Weisheit.....	34
3.2.3	Besonnenheit .....	35
3.2.4	Tapferkeit .....	37
3.2.5	Gerechtigkeit .....	39
3.2.6	Glaube, Liebe und Hoffnung.....	40
4	Die christlichen Tugenden von Aurelius Clemens Prudentius und Wernher von Elmendorf.....	43
4.1	Die Tugendlehre in der Psychomachia Prudentius‘ .....	43
4.1.1	Historische Einbettung .....	44
4.1.2	Darstellung der einzelnen Tugenden mit Bezug auf Tugendrezeption aus der Antike und Zeitbezug .....	47
4.1.2.1	Weisheit .....	48
4.1.2.2	Besonnenheit.....	53
4.1.2.3	Tapferkeit.....	55
4.1.2.4	Gerechtigkeit.....	57
4.1.2.5	Glaube, Liebe und Hoffnung .....	61
4.1.3	Zusammenfassung der Tugendlehren des Prudentius‘ .....	65
4.2	Die Tugendlehre in der Rede Wernhers von Elmendorf.....	67
4.2.1	Historische Einbettung .....	67
4.2.2	Darstellung der einzelnen Tugenden mit Bezug auf Tugendrezeption aus der Antike und Zeitbezug .....	73
4.2.2.1	Weisheit .....	74
4.2.2.2	Besonnenheit.....	77
4.2.2.3	Tapferkeit.....	85
4.2.2.4	Gerechtigkeit.....	90
4.2.2.5	Glaube, Liebe und Hoffnung .....	92
4.2.3	Zusammenfassung der Tugendlehre des Wernhers von Elmendorf.....	102

5	Schlussfolgerung und Vergleich .....	104
6	Bibliographie .....	108
6.1	Primärliteratur .....	108
6.2	Sekundärliteratur .....	109
	Abstract .....	115

## 1 Einleitung

In dieser Arbeit sollen die Tugendlehren des Prudentius<sup>1</sup> und Wernhers von Elmendorf hermeneutisch analysiert werden. Es handelt sich hierbei um zwei christliche Tugendlehren, in denen die Transformation der heidnischen Tugenden im römisch-katholischen Christentum betrachtet werden sollen. Ein Vergleich<sup>1</sup> ist deswegen wissenschaftlich von höchstem Interesse, weil dadurch neue Schlussfolgerungen und auch Forschungserkenntnisse gewonnen werden können. Nun wird sich die vorliegende Arbeit mit folgenden forschungsleitenden Fragen beschäftigen.

**Hauptfrage:** Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt bei der Beschreibung der Tugenden in der *Psychomachia* Prudentius<sup>1</sup> und der Rede Wernhers von Elmendorf?

**Unterfragen:** Wie wirken sich die platonisch-stoischen Tugendlehren auf die Darstellung der christlichen/mittelalterlichen Tugenden bei Prudentius und Wernher von Elmendorf aus?

Welche politischen/weltlichen Absichten wurden von Prudentius und Wernher von Elmendorf verfolgt? Unterscheiden sich diese?

In diesem Zusammenhang soll festgestellt werden, dass die Beschäftigung mit den Tugenden und den Lastern in der Philosophie des römisch-katholischen Christentums eine entscheidende Rolle einnimmt. Der Kirchenvater Prudentius zeigt ein Bild, das auch in anderen christlichen Lehren weiterproduziert wurde. *„Der Übergang zu Kapitel 35 wird hergestellt durch eine Schilderung des Kampfes zwischen Tugenden und Laster, - ein Motiv, das durch die ‚Psychomachia‘ des Prudentius, durch Cassian, Gregor d. Gr., Aldhelm u. a. längst zum vielverwandten Bild geworden war.“*<sup>2</sup> Die Tugend wird dadurch zum Leitbild für jeden Christen. So zeigt uns Prudentius eine der *„Seele innewohnenden ‚motus‘ zum Schönen“*<sup>3</sup>. Dieser Motus wird im Kampf der Tugenden gegen die Laster allegorisiert. Dieser Gegensatz von Tugenden und Lastern wird im weiteren Mittelalter übernommen. Denn Prudentius war wegweisend in der Behandlung dieser Thematik. *„Damit erhob ihn das Mittelalter zum ‚poeta Christianus‘ schlechthin [...]“*<sup>4</sup> Da er zum ersten Mal die Tugenden in lyrischer Form im Christentum vortrug wurde er ein Vorbild für das Mittelalter. *„Nicht zuletzt hier liegt auch der Grund für die Hochschätzung des Prudentius im Mittelalter.“*<sup>5</sup> So ist die

---

<sup>1</sup> Enders (1973) stellt in diesem Zusammenhang fest, dass *„sie [die Vergleiche] sowohl historisch als auch semantisch von Gewinn sein können.“* (Enders, Heinz Werner 1973: S. 29.)

<sup>2</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 89.

<sup>3</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 117.

<sup>4</sup> Kah, Marianne 1990: S. 9.

<sup>5</sup> Thraede, Klaus 1965: 47.

„popularity and influence of Prudentius in the Middle Ages“<sup>6</sup> nicht zu unterschätzen. „*The Psychomachia, widely read as it was in the Middle Ages, [...]*.“<sup>7</sup> Darum soll auch in dieser Arbeit ein Vergleich mit der Tugendlehre Wernhers von Elmendorf angestrebt werden, um zu zeigen, wie sich dieses antike Bildungsgut über Prudentius auch auf Wernher von Elmendorf ausgewirkt hat.

Im ersten Kapitel nach der Einleitung erfolgt die Beschreibung der Methode. In dieser Arbeit soll mit der Gadamerischen Hermeneutik geforscht werden. Sie verbindet sowohl philologische als auch die historische Komponente des wissenschaftlichen Arbeitens. Seine Hermeneutik gliedert sich in das dialogische, das philologische und das historische Verstehen. Danach werden die forschungsleitenden Begriffe betrachtet. Zuerst soll ein allgemeiner Begriff über die Tugend definiert werden. Danach erfolgt die Beschreibung der platonisch-stoischen Tugenden. Dieses Kapitel gliedert sich in einen allgemeinen Teil über den platonisch-stoischen Tugendbegriff. Die Tugenden sollen gleich in einen Konnex zu den christlich-lateinischen Tugenden gesetzt werden. Die Analysekategorien gliedern sich in Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Glaube, Liebe und Hoffnung. Nach der Beschreibung der Begriffe werden die Tugendkonzeptionen des Prudentius‘ und Wernhers von Elmendorf analysiert. Die beiden großen Unterkapitel des Hauptkapitels gliedern sich in eine historische Einbettung und danach in eine Einzelanalyse der unterschiedlichen Tugenden. Die Gliederung erfolgt gemäß den Begriffsdefinitionen. Jede Analyse schließt mit einer Zusammenfassung der Tugendlehren des Prudentius‘ und Wernhers von Elmendorf ab. Nach der Betrachtung der Tugendlehren werden die beiden Lehren miteinander verglichen und die Forschungsfragen beantwortet.

Zuerst gehe ich auf meine forschungsleitende Methode ein, die mein Werkzeug zur Gewinnung der Erkenntnisse und zur Beantwortung meiner Forschungsfragen ist.

---

<sup>6</sup> Hozeski, Bruce W.: S. 10. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982.

<sup>7</sup> Thomson, H. J.: S. 109. In: The Classical Review 1930.

## 2 Hermeneutik nach Hans-Georg Gadamer

In diesem Kapitel beschreibe ich die Hermeneutik im Anschluss an Hans-Georg Gadamer. Sie dient mir im wissenschaftlichen Prozess meiner Ergebnisergebnisgewinnung. Im ersten Unterkapitel analysiere ich das dialogische Verstehen.

### 2.1 Dialogisches Verstehen

Beginnend mit der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer sehen wir zuerst, dass die Arbeit in der Hermeneutik im „*Interpretieren als Weglassen und Hervorheben*“<sup>8</sup> besteht. Dieses Interpretieren und Weglassen betrifft allgemein die Sprache. „*Hermeneutik ist die Kunst, sprachlich kommunizierten und kommunizierbaren Sinn zu verstehen.*“<sup>9</sup> Mit dem Verstehen nimmt man am Sinn eines Textes teil.<sup>10</sup> Es beginnt der Dialog mit dem Text. Der fremde Text wird zu „*unser[em] Gesprächspartner*“<sup>11</sup>. Aus dem Gespräch mit dem Text tritt das Einzelne und Einmalige hervor.<sup>12</sup> Der Fokus dieser Hermeneutik liegt somit in der „*interpretierenden Betrachtung und der praktisch zu vollziehenden Tätigkeit im Denken*“<sup>13</sup>. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Interpretation von Texten.<sup>14</sup>

Der Text soll übersetzt werden, sodass sein eigentlicher Sinn zu Tage tritt. Das ist dieses Einzigartige. Dieser Sinn ist ein Wesensmerkmal des Seins, das sich durch die Sprache ausdrückt. Denn durch die Sprache in den Texten kommt es zu einem „*Sichdarstellen des Seins*“<sup>15</sup>. Somit können wir aus den Texten von Prudentius und Wernher von Elmendorf einen Aspekt menschlichen Seins und der zeitlichen Periode herauslesen. Daraus tritt aus dem Sein direkt das „*Seiende[.]*“<sup>16</sup> hervor. Als Interpret eines Textes erscheint man gleichsam als „*Vermittler zwischen dem Text und dem diesen einschließenden Ganzen*“<sup>17</sup>. Das Ganze verstehen wir als einen Kontext, der den Text umschließt. Hier sehen wir eine Reflexion gegenüber dem Text, seiner konstituierenden Wörter/Begriffe und seines Entstehungskontextes. „*Dieses reflexive Verhalten gegenüber der Tradition nennt sich Interpretation.*“<sup>18</sup> Die Texte sollen in einem Denkprozess ausgelegt werden. Die Interpretation kann aber nur stattfinden, wenn man als Hermeneut ein „*historisches*

---

<sup>8</sup> Olay, Csaba 2007: S. 133.

<sup>9</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 59.

<sup>10</sup> „*Verstehen ist Teilhabe am gemeinsamen Sinn.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 44. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.)

<sup>11</sup> Kim, Chang Rae 1999: S. 14.

<sup>12</sup> „*Das Erkenntnisziel des Verstehens besteht ja darin, das Einzelne als Einzelnes, das Einmalige als Einmaliges darzustellen.*“ (Fehér, István M.: S. 92. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.)

<sup>13</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 11.

<sup>14</sup> „*Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermeneutik.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 372.)

<sup>15</sup> Kim, Chang Rae 1999: S. 9.

<sup>16</sup> Kim, Chang Rae 1999: S. 10.

<sup>17</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 44. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 8. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.

*Bewusstsein*<sup>19</sup> ausprägt. Dieses Wissen dient dann der Auslegung. Weiters braucht der Hermeneut für die Auslegung auch eine *aisthesis*. Dies ist eine besondere Wahrnehmung von Kunst und ihren Bedeutungen. Damit nimmt man Teil an dem tradierten Sinn eines Textes oder Kunstwerkes. „*Das Verstehen muß als ein Teil des Sinngeschehens gedacht werden, [...]*“<sup>20</sup> Durch die Hinzunahme der Wahrnehmung, der *aisthesis*, kann das „*Einverständnis in der Sache*“<sup>21</sup> entstehen. Dies ist aber nicht als eine Bejahung des Inhaltes, sondern ein Hineinverstehen. Dann ist es möglich, dass man sich in eine Sache hineindenkt.<sup>22</sup> Mit dem Hineindenken erhält der Hermeneut eine zusätzliche Aufgabe. Es soll eine Aktualisierung des Textes stattfinden, „*um ausbleibendes oder gestörtes Einverständnis herzustellen [also das Verstehen möglich zu machen]*“.<sup>23</sup>

Dadurch kann man sich anschließend mit einem Text vertraut machen. Es wird nun der zentrale Aspekt der Hermeneutik Gadamers deutlich. Das dialogische Verstehen tritt auf. In der Auslegung bewegen wir uns nun in einer „*Polarität von Vertrautheit und Fremdheit*“<sup>24</sup>. Dies ist die „*Struktur des ‚Dialogs mit der Geschichte‘*“<sup>25</sup>. Der Dialog entsteht durch das Aufeinandertreffen mit dem Fremden. Es ist der „*[.] Dialog, den wir mit der Vergangenheit führen [...]*“.<sup>26</sup> Wir treten somit in eine „*[...] Situation [hinein], die von der unseren grundlegend verschieden ist – sie ist uns ‚fremd‘, sagen wir -, und erfordert daher ein Interpretationsverfahren*“.<sup>27</sup> Um jedoch die Vertrautheit zu gewinnen, muss zuerst ein historisches Bewusstsein aufgebaut werden. Aber das Fremde erscheint uns nicht so fremd, wie die Natur den Naturwissenschaften. Diese können Prozesse nur erklären, jedoch keine Einsicht darin gewinnen und sie verstehen. Den Geisteswissenschaften gelingt sehr wohl ein Verstehensprozess, da sie mit etwas konfrontiert sind, das ein Produkt des Menschen ist, der ab seinem zivilisatorischen Prozess immer gleich bleibt. Es ist eine stabile *conditio humana*. Es sind „*Gegenstände, die Produkte menschlicher Aktivität darstellen und uns deswegen wesensgleich oder zumindest nicht in dem Maße fremd scheinen, wie die Phänomene der Natur, deren wissenschaftliche Erkenntnis anders als durch die gesetzgebende, ordnende Aktivität unseres Bewußtseins philosophisch nicht gerechtfertigt werden kann*“.<sup>28</sup> Hierbei wird deutlich, dass uns der Ausdruck des fremden Geistes durchaus verwandt ist. Der fremde

---

<sup>19</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 157.

<sup>20</sup> Ebenda.

<sup>21</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 276.

<sup>22</sup> „*Hermeneutik bringt so Kunde von einer Fremde, die immer schon die unsere ist und in der wir – uns mit uns selbst vermittelnd – heimisch werden.*“ (Plieger, Petra 2000: S. 144.)

<sup>23</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 276.

<sup>24</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 279.

<sup>25</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 13.

<sup>26</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 9. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.

<sup>27</sup> Ebenda.

<sup>28</sup> Fehér, István M.: S. 97. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

Geist versteht genau so seine Zeit, wie wir unsere heutige. Somit können wir aus seinem Verstehen einen Ausdruck seiner Zeit herauslesen. Denn das Verstehen ist eine *conditio humana*. „[...] Verstehen findet überall statt, wo man mit den Dingen seiner Umwelt, den anderen Menschen und existierend mit seinem Selbst zu tun hat.“<sup>29</sup> Durch diesen dialogischen Prozess entsteht dann ein „Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten.“<sup>30</sup> Mit dem Ineinander tritt nun das Sein in seiner vollen Heftigkeit hervor. Wir erkennen so „ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens“<sup>31</sup>.

Im Heraustreten des Seins soll ein Stück des menschlichen Geistes sichtbar werden. Durch die Hermeneutik erhalten wir Einblick in diesen menschlichen Geist und somit in die schöpferische Seele. Hierzu bedarf es aber unseres eigenen Geistes, unserer *ratio*, sodass wir den Geist des Textes, des Fremden wirklich wahrnehmen und verstehen können. Mit Gadamer brauchen wir einen lebendigen Prozess des Geistes. „Und das Vorgehen, Ähnliches mit Ähnlichem, entfremdeten, vergangenen Geist mit lebendigem Geist zu erkennen und dadurch an Lebendigkeit zu gewinnen, heißt eben Verstehen.“<sup>32</sup> Durch das Erkennen eines Geistes erwirbt man eine hermeneutische Kompetenz. Es wird „eine Fertigkeit im Umgang sei es mit Texten oder mit Maschinen“<sup>33</sup> geschaffen. Der Text erscheint uns „[...] als Ausdruck eines schöpferischen Augenblicks [...] und [. er] [als] Ganze[s] des Seelenlebens des Autors [.]“<sup>34</sup> Dabei sehen wir wieder die Wichtigkeit der *aisthesis*, der Wahrnehmung. Man schafft durch die Verwendung aller Sinne der Wahrnehmung eine „vollkommene Einheit von Sinn“<sup>35</sup>. Hierzu reicht das historische Bewusstsein<sup>36</sup> alleine nicht aus. So soll der Hermeneut „psychologisch oder historisch“<sup>37</sup> arbeiten. Mit dem Einbezug der psychologischen Seite der Hermeneutik werden die Aussagen einer fremden Person sichtbar.<sup>38</sup> Das Psychologische ist kein Nebeneffekt. „[Es ...] vermögen Affekte und Gefühle, das Sein des Daseins ihm selbst besser zu erschließen als jedwedes theoretisches Wissen.“<sup>39</sup> So wird nun mit dem Heraustreten des Fremden sowohl in der Historie als auch in der Psychologie des Autors wieder eine dialogische Struktur deutlich. Es soll die Dichotomie zwischen fremder Welt und

---

<sup>29</sup> Fehér, István M.: S. 101. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>30</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 277.

<sup>31</sup> Ebenda.

<sup>32</sup> Fehér, István M.: S. 98. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>33</sup> Fehér, István M.: S. 105. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>34</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 43. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 278.

<sup>36</sup> „Wir verstehen unter historischem Bewußtsein das Vorrecht des modernen Menschen, in vollem Umfang ein Bewußtsein von der Geschichtlichkeit jeder Gegenwart und der Relativität aller Meinungen zu haben.“

(Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 7. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.)

<sup>37</sup> Ebenda.

<sup>38</sup> Hier soll sich „[...] die Meinung des anderen als solche abheben und [man soll sie] verstehen.“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 278.)

<sup>39</sup> Fehér, István M.: S. 102. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

vertrauter Welt sichtbar werden. Das Fremde dringt aus einem Text durch die Leerstellen hervor. Diese müssen interpretiert werden, sodass es möglich ist, „*die Lücken aufzufüllen*.“<sup>40</sup> In diesem Wechsel wird im Anschluss an Gadamer ein „*Zwischen*“<sup>41</sup> deutlich. Besonders stark tritt dieses Zwischen bei Texten hervor, die weit zurückliegen. „*Der zeitliche Abstand hat offenbar noch einen anderen Sinn als den der Abtötung des eigenen Interesses am Gegenstand*.“<sup>42</sup> Dadurch kann eine besonders hohe Objektivität erzielt werden. Es ist möglich, dass Texte „*nur noch historisch [...] interessieren*.“<sup>43</sup> Somit werden politische oder ideologische Interessen an einem Text immer mehr zurückgedrängt. Hier schafft die Zeit eine „*Filterung*“<sup>44</sup>.

Diese Ansicht ist dem Historismus sehr ähnlich. Die katalysatorische Leistung der Zeit zeigt sich als immanent wichtig. Gadamer beschreibt in der Hermeneutik, dass die Zeit nicht nur eine Distanz zum beforschten Objekt schafft, sondern auch eine Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart. „*Er [der Zeitabstand] ist nicht ein zu überwindender Abstand, sondern eine lebendige Kontinuität von Elementen, die sich ansammeln, um eine Tradition zu werden [...]*.“<sup>45</sup> Jedoch bleibt die Sinnvielfalt eines Textes durch die Zeit erhalten. Hier wird deutlich, dass durch die multiplen Bedeutungen die Analyse ein nie endender Prozess ist, da keine Absolutheitsansprüche postuliert werden können.<sup>46</sup> Dadurch sehen wir die „*Unvollendbarkeit jeder Sinnerfahrung*.“<sup>47</sup> Durch das unterschiedliche Vorwissen, mit dem die Hermeneuten an einen Text herantreten, ergeben sich differente Deutungen. Bei der Thematisierung des Vorwissens treffen wir nun auf eine weitere Besonderheit der Hermeneutik nach Gadamer. Es sind „*[...] die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir mißverstehen, zu scheiden*.“<sup>48</sup> Diese wahren Vorurteile sollen aber nicht als wissenschaftlicher Bias<sup>49</sup> verstanden werden. Die Gadamerschen Vorurteile sind als Urteile vor dem eigentlichen Urteil zu verstehen.<sup>50</sup> Es ist annähernd mit dem Vorverständnis in der Hermeneutik gleichzusetzen. „*Das bedeutet, daß im*

---

<sup>40</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 44. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>41</sup> „*In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*.“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 279.)

<sup>42</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 282.

<sup>43</sup> Ebenda.

<sup>44</sup> Ebenda.

<sup>45</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 51. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>46</sup> „*Die Ausschöpfung des wahren Sinnes [...] ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß*.“ (Ebenda.)

<sup>47</sup> Plieger, Petra 2000: S. 14.

<sup>48</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 282.

<sup>49</sup> Nach Gadamer wird deutlich, „*[...] daß Vorurteile, die uns bestimmen, von uns nicht als Urteile gewußt und bedacht werden*.“ (Tietz, Udo 2005: S. 43.)

So wird eine „*Vorstruktur des Verstehens*“ (Tietz, Udo 2005: S. 37.) ersichtlich.

<sup>50</sup> Daraus ergibt sich die „*Rehabilitierung der ‚Vorurteile als Bedingungen des Verstehens‘*.“ (Plieger, Petra 2000: S. 134.)

Wir sehen, dass das Vorurteil deswegen wichtig ist, weil wir in einer „*schon immer interpretierte[n] [...] Welt*“ (Gumbrecht, Hans Ulrich: S. 110. In: Bubner, Rüdiger et al. (Hrsg.) 2001) leben.

*Verstehen immer schon ein Vorverständnis im Spiel ist.*<sup>51</sup> Hier wird deutlich, dass „[...] das Verstehen als ein Geschehen und Prozeß niemals aus dem reinen Nichts entstehen kann.“<sup>52</sup> Nun haben die Vorurteile noch einen weiteren Vorteil. Sie helfen genaue Fragen an den Text zu stellen und erleichtern somit die Formulierung von Fragestellungen.<sup>53</sup> Durch die Anwendung der eigenen Vorurteile und die Einbeziehung des geschichtlichen Bewusstseins<sup>54</sup> kann eine Überwindung des Zwischen möglich werden. Es entsteht dann die „*Einheit dieses Einen und Anderen*“<sup>55</sup>.

Dadurch tritt die Intention des Autors vollkommen hervor.<sup>56</sup> Es wird somit eine Überwindung des Alteritären, des Fremden, geschaffen. Trotz dieser Überwindung bleibt aber immer noch das „*Wechselverhältnis*“<sup>57</sup> von Fremden und Eigenem bestehen. Jedoch wird versucht durch diesen Prozess eine einzige Struktur des Seins zu schaffen. Dadurch erhält nämlich der Auslegende Einsichten in einen Text. Es wird ein „*Verstehenshorizont*“<sup>58</sup> geschaffen. Dieser geschaffene Horizont kann aber immer erweitert werden. Man erhält tiefere Einsichten in eine Materie und schafft es somit, auch das Missverstehen zu vermeiden. „*Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt.*“<sup>59</sup> Durch die Schaffung eines Horizontes ist es möglich, weitere Erkenntnisse zu gewinnen.<sup>60</sup> Denn es werden somit Einsichten in die Vergangenheit geschaffen, sodass Vergangenheit und Gegenwart verbunden sind. Das „*Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart*“<sup>61</sup> wird somit überbrückt. Diese Spannung muss man sich bei der Auslegung bewusst werden. Erst in der Reflexion dieses Spannungsverhältnisses wird eine Einsicht möglich. Nun erkennt man wieder das dialogische Verhältnis in der Auslegung deutlich, Vergangenheit und Gegenwart, Fremdes und Eigenes. So läuft die Hermeneutik im Zuge der „*Vollzugsform des Gesprächs*“<sup>62</sup> ab. Hier wird endgültig deutlich, dass der „*Dialog*“<sup>63</sup> bei

---

<sup>51</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 27.

<sup>52</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 30.

<sup>53</sup> Vgl.: Gadamer, Hans-Georg 1975: 283.

<sup>54</sup> „*Das hermeneutisch geschulte Bewußtsein wird daher historisches Bewußtsein einschließen.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 282.)

<sup>55</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 283.

<sup>56</sup> Wir müssen anmerken, dass man durch diese Methode den Autor nicht besser versteht als er selbst. Es zeigt sich für uns nur ein „*Andersverstehen*“ (Kämpf, Heike: S. 319. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.)

<sup>57</sup> „*Die Empfänglichkeit für die Andersheit entspricht diesem Anspruch, der eigentlich nur in einem Wechselverhältnis zur Sprache kommen kann.*“ (Plieger, Petra 2000: S. 134.)

<sup>58</sup> Plieger, Petra 2000: S. 15.

Wir sehen dabei einen „*Gesichtskreis*“ (Tietz, Udo 2005: S. 79.), indem unser Blick beschränkt wird.

<sup>59</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 286.

<sup>60</sup> Daraus ergibt sich ein „*Hinaussehenkönnen*“ (Ebenda.)

<sup>61</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 290.

<sup>62</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.

Erst im dialogischen Verhältnis des Gespräches zeigt sich das Universalmedium Sprache. Jedoch ein Mensch allein kann nicht mit der Sprache aktiv umgehen. Es bedarf eines Gesprächspartners, wodurch sich ein Dialog

Gadamer immanent wichtig ist. In diesem dialogischen Verhältnis tritt eine „*Horizontverschmelzung*“<sup>64</sup> zwischen dem Fremden und dem Eigenen ein. Es soll die historische Wahrheit in ihrer Heftigkeit hervortreten. Somit erleben wir einen „*Vorgriff auf die Vollkommenheit*“<sup>65</sup> des Verstehens eines Textes. Es zeigt sich dann nämlich, dass er nicht nur „*Ausdruck eines Denkens ist, sondern auch, daß er uns die Wahrheit selbst sagt.*“<sup>66</sup> Wenn nun der Hermeneut durch diese Heftigkeit getroffen ist, kann er das Fremde verstehen und schließlich auslegen.<sup>67</sup> Es wird deutlich, dass aus der fremden Sache, die der Autor tradiert, und der eigenen Sache der Auslegung „*eine gemeinsame Sache*“<sup>68</sup> werden. Für die Schaffung der gemeinsamen Sache in einem dialogischen Verhältnis bedarf es der Sprache als vermittelndes Medium.

„*Das Medium dafür [vom Geschichtsdenken hin zur Praxisdimension] ist aber die Sprache, worin sich der Verstehende immer hörend und denkend unterwegs zu seiner Verwirklichung befindet, und zwar unterwegs mit den anderen.*“<sup>69</sup> Hier sehen wir das Heraustreten der Sprache als „*universale[s] Medium*“<sup>70</sup>. Aus dem universalen Medium der Sprache ergibt sich ein „*Universalitätsanspruch der Hermeneutik*“<sup>71</sup>. Die Sprache als universales Medium tritt deswegen hervor, da es kein Denken außerhalb der Sprache gibt.<sup>72</sup> Mit der Beschäftigung mit der Sprache tritt wiederum die „*Kluft*“<sup>73</sup> hervor zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Um nun einen Text richtig auslegen zu können, bedarf es eines Verständnisses der fremden Sprache.<sup>74</sup> Denn mit dem Verstehen der Sprache entsteht eine „*Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn*“<sup>75</sup>. Hier wird dann deutlich, dass es ohne ein Lesen kein Verstehen gibt. Somit ergibt sich ein „*lesendes Verstehen*“<sup>76</sup>. Mit dem Lesen muss dem Hermeneuten auch

---

ergibt. „*Die Sprache selbst tut nämlich gar nichts, sie spricht also auch nicht, nur Sprecher sprechen.*“ (Tietz, Udo 2005: S. 97.)

<sup>63</sup> Tsai, Wei-Ding 2011: S. 126.

<sup>64</sup> Kämpf, Heike: S. 326. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.

<sup>65</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 50. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>66</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 50. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>67</sup> Vgl. Plieger, Petra 2000: S. 129.

<sup>68</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.

<sup>69</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 13.

<sup>70</sup> Ebenda.

<sup>71</sup> „*Von da leite ich den Universalitätsanspruch der Hermeneutik ab. Er meint nichts anders, als daß Sprache allem zugrunde liegt, was Mensch und Gesellschaft ausmacht. In den Löwener Vorlesungen spielt der allerletzte Satz auf die Sprachlichkeit, Sprachbezogenheit, Sprachfähigkeit alles Verstehens an.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 6. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.)

<sup>72</sup> Daraus sehen wir, dass aus einer Spezialhermeneutik eine universale wird. „*Das Universale der Hermeneutik ist dieses Sprachgeschehen selbst.*“ (Plieger, Petra 2000: S. 15.)

<sup>73</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.

Durch die Überbrückung wird „*die Gegenwart [...] als Teil der Überlieferung*“ (Kämpf, Heike: S. 322. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.) sichtbar.

<sup>74</sup> „*Alles Versehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich im Medium der Sprache, [...].*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.)

<sup>75</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 370.

<sup>76</sup> Ebenda.

klar werden, dass es sich bei Texten immer um eine andere Form der Rede handelt.<sup>77</sup> Es ist wiederum erkennbar, wie wichtig das dialogische Verständnis ist, da ein Gespräch mit der Quelle stattfindet. Man soll nun immer auf die Eigenart der Sprache Rücksicht nehmen, sodass diese Eigenart und die unterschiedlichen Bedeutungen ausgelegt werden. Dies passiert wieder mit Frage und Antwort an den Text.<sup>78</sup> Dadurch bleibt mit der Betrachtung durch den Blickwinkel der Sprache immer das „*dialogische Prinzip*“<sup>79</sup> präsent. Hierbei entstehen Probleme mit der Auslegung der Sprache. Dies ergibt sich aus einem „*Mangel an Unmittelbarkeit*“<sup>80</sup>. Diese verlorene Unmittelbarkeit sieht Gadamer aber nicht als „*Defekt*“<sup>81</sup> an. Denn dadurch ergeben sich differente Bedeutungen, die ausgelegt werden müssen. Das nächste Kapitel beschreibt in der Hermeneutik Gadamers das philologische Verstehen, das besonders für diese Forschung mit Quellen wichtig ist.

## 2.2 Philologisches Verstehen

Wichtig im Rahmen des dialogischen Interpretierens ist die Sprache. Diese muss in ihren Bedeutungen erfasst werden. Somit ist für diese Arbeit der Aspekt des philologischen Verstehens nach Gadamers Hermeneutik wichtig. Zuerst soll im Anschluss an Gadamer eine Definition von Philologie dargestellt werden. Diese prägte er zur Erinnerung für den Altphilologen Wilamowitz-Moellendorff. Gadamer stellt hier fest: „*Die Philologie ist die Liebe zu den Logoi.*“<sup>82</sup> Es ist aber nicht nur eine Liebe zu den Worten, sondern auch eine „*Freude am Argument, am Gedanken*“<sup>83</sup>. Mit den Betrachtungen von Gedanken und Argumenten treten wiederum das dialogische Verhältnis und die Wichtigkeit der Sprache hervor. Somit wird die Hermeneutik zu einem „*Verstehen kunstvoller Rede*“<sup>84</sup>. Gadamer stellt fest, dass man sich von der Mächtigkeit der Rede nicht zu stark beeindrucken lassen soll, um

---

<sup>77</sup> „*Alles Schriftliche ist, wie wir sagten, eine Art entfremdete Rede und bedarf der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und in Sinn.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 371.)

<sup>78</sup> „*Die Auslegung ist wie das Gespräch ein in die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.)

<sup>79</sup> Plieger, Petra 2000: S. 16.

<sup>80</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 366.

<sup>81</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 367.

<sup>82</sup> Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 272. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.

Gadamer verwendet hierbei das altgriechische Wort *logos* im Plural *logoi*. Dabei kann angenommen werden, dass er darin eine hohe Varianz der Bedeutungen sieht. Dies geht vom Satze, den Gesprächen, den Reden bis hin zur Entscheidung durch die *ratio*.

Für die eigentliche Bedeutung „*Liebe zum Wort*“ siehe: Bremer, Kai/Wirth, Uwe: S. 8. In: Bremer, Kai/Wirth, Uwe (Hrsg.) 2010.

Bei Gadamer finden wir also einen Konnex des *logos* mit der rationalen Entscheidung. Vgl.: Tsai, Wei-Ding 2011: S. 125.

<sup>83</sup> Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 277. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.

<sup>84</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 180.

Das Verstehen darf aber nicht nur im akademischen Kontext ausgelegt werden, sondern, es ist ein Element „*alle[r] menschlichen Weltbezüge*“ (Kämpf, Heike: S. 317. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.)

noch seine eigene Objektivität zu behalten.<sup>85</sup> Im Verstehen tritt die Wahrheit eines Textes hervor.<sup>86</sup> Es zeigt sich nämlich, dass „[a]lles Schriftliche [...] eine Art entfremdete Rede [ist] und [...] der Rückverwandlung der Zeichen in die Rede und in Sinn [bedarf].“<sup>87</sup> In dieser philologischen Beschäftigung tritt „das Produkt der Arbeit seines [des menschlichen] Geistes [heraus].“<sup>88</sup> Es geht hier darum, dass man sowohl die bewussten als auch die unbewussten Aspekte eines Autors sichtbar macht.<sup>89</sup> Hierbei erkennen wir in den Fragmenten der Geschichte einen „Wille[n] zur Dauer“<sup>90</sup>. Denn es gibt unterschiedlichste Gründe für die Präsenz von historischen Dokumenten und tradierten Texten. Wir sehen, dass „Literatur durch den Willen zur Weitergabe definiert ist.“<sup>91</sup>

Mit der Beschäftigung mit den Texten erhalten wir „eine Teilhabe an der Mitteilung, die der Text uns macht.“<sup>92</sup> Diese Teilhabe ist dann ein wenig mehr als verstehen. Es wird so gesehen, dass man Teil des Textes wird.<sup>93</sup> Hier passiert ein Eintauchen in die Geschichte. „Unser In-der-Welt-Sein erweist sich geradezu durch die Sprachlichkeit aller unserer Weltauslegung und Geschichtsaneignung zugleich als ein In-der-Sprache-Sein.“<sup>94</sup> Dieses In-der-Welt-Sein ist als eine der höchsten Formen des Verstehens auf zu sehen. Erst dadurch verschaffen wir uns Einsicht in einen Sachverhalt. Hierbei tritt „die volle Tragweite des Verstehens als einer existentialen Möglichkeit und Struktur“<sup>95</sup> aus dem Schatten der Vergangenheit heraus. Wir nehmen durch die Sprache an der jetzigen und an der vergangenen Welt teil. Dabei wird wiederum die „innere Einheit von Philologie und Historie“<sup>96</sup> deutlich. Ohne ein Verständnis der Geschichte ist das philologische Arbeiten nur begrenzt möglich. Denn mit dem Text wird für uns ein Fragment der „Weltgeschichte“<sup>97</sup> sichtbar. Somit muss man sich immer der Wirkungsgeschichte eines Textes bewusst sein. Daraus ergibt sich ein „wirkungsgeschichtliche[s] Bewußtsein“<sup>98</sup>. Als Philologe hat man einen gewissen Vorteil gegenüber dem Stoff der Historie. Durch die textlichen Grenzen ist auch das Material fest

---

<sup>85</sup> Hierzu meint Gadamer, „[...] daß ein Verstehen des Anderen nicht notwendig zu einer unterwerfenden Vereinnahmung führen müsse.“ (Gumbrecht, Hans Ulrich: S. 113. Bubner, Rüdiger et al. (Hrsg.) 2001.)

<sup>86</sup> „Im Verstehen dieser Texte wird demnach eine Wahrheit erkannt, die auf anderem Wege nicht erreichbar wäre.“ (Kämpf, Heike: S. 312. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.)

<sup>87</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 371.

<sup>88</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 403.

<sup>89</sup> Vgl.: Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 180.

<sup>90</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 369.

<sup>91</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 373.

<sup>92</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 369.

Durch das Teilnehmen an einem Text entwickelt sich die „Teilhabe an einem Geschehen“ (Plieger, Petra 2000: S. 179.)

<sup>93</sup> Hier wird deutlich, dass ein „In-der-Welt-sein immer schon Mitsein ist.“ (Plieger, Petra 2000: S. 153.)

<sup>94</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 54.

<sup>95</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 4. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.

<sup>96</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 323.

<sup>97</sup> Ebenda.

<sup>98</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 323.

umrissen. Hier sehen wir eine „[...] *Abgeschlossenheit, die für den Philologen ein Text besitzt* [...]“. <sup>99</sup> Denn mit dem Text kommt man direkt mit einer Zeit in Berührung. So können wir als Philologen in einem Text „*eine ganze Welt [sehen], die sich in sich selbst genügt*“. <sup>100</sup> Der Historiker hingegen muss multiple Quellen <sup>101</sup> konsultieren, um sich ein Bild über einen bestimmten Zeitraum zu verschaffen. Um den Historiker Ranke für die deutsche Philologie zu rezipieren, kann gesagt werden, dass im Text die Wahrheit liegt. <sup>102</sup>

Es ist nun die Aufgabe des Philologen aus dem Text „*Sachen*“ <sup>103</sup> heraus zu fördern, die „[...] *der Text von sich aus nicht hergeben will*“. <sup>104</sup> Jedoch braucht der Philologe die Historie, da er „*in das Ganze des geschichtlichen Lebenszusammenhangs*“ <sup>105</sup> durch den Text eintaucht. Dadurch kann das Leben der Geschichte wieder vollends hervortreten. „*Von der faktischen Lebenserfahrung soll also ausgegangen werden, jedoch so, daß dabei sie selbst zu Wort kommt; [...]*“. <sup>106</sup> Jedoch geht der Philologe nicht mit seinem ganzen Wissen und dieser Gewalt an die Interpretation eines Textes. Es geht nicht um die „*Besitzergreifung*“ <sup>107</sup> eines Textes. So will der Philologe vom Text etwas lernen. Es ist ein Wechselverhältnis zwischen Lehrer und Schüler vorhanden. Die Philologie tritt nun als Schüler des Textes auf. So sollen wir erkennen, „[...] *daß der Text uns etwas lehrt*“. <sup>108</sup> Dadurch sehen wir, dass der Philologe „*sich selbst dem herrschenden Anspruch des Textes unter[ordnet]*“. <sup>109</sup> In der Beschäftigung mit den Texten zeigt sich, dass sich die Philologie als die „*Grundlage für das gesamte Geschäft der Geisteswissenschaften [auszeichnet]*“ <sup>110</sup>. Denn erst durch die „*Wiederentdeckung der klassischen Literatur*“ <sup>111</sup> wird ein großer Wurf in der „*philologische[n] Hermeneutik*“ <sup>112</sup> geschafft. Hier zeichnet sich die philologische Hermeneutik dadurch aus, dass sie einen Teil der Welt sichtbar macht, der verloren gegangen

---

<sup>99</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 187.

<sup>100</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 318.

<sup>101</sup> „Für den Historiker tritt jedoch der einzelne Text mit anderen Quellen und Zeugnissen zur Einheit des Überlieferungsganzen zusammen.“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 322.)

<sup>102</sup> Trotz der Beschäftigung des Philologen mit der Historie, ist ein Leugnen „*seine[r] älteren Natur*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 520.) zwecklos. Wenn er einen Autor betrachtet, wird seinem Werk große Ehrerbietung entgegengebracht. Bei der Betrachtung der Quelle durch den Historiker sehen wir aber die Verwirklichung einer strengen Quellenkritik.

<sup>103</sup> „*Sprache hat also eine unauflösbare Verbindung zu den Sachen, die sie ausspricht und nicht nur benennt*.“ (Kämpf, Heike: S. 324. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.)

<sup>104</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 318.

<sup>105</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 520.

<sup>106</sup> Fehér, István M.: S. 91. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>107</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 295.

<sup>108</sup> Gadamer, Hans-Georg 1958: S. 48. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>.

<sup>109</sup> Ebenda.

<sup>110</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 157.

<sup>111</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 163.

<sup>112</sup> Ebenda.

wäre. Dies passiert durch die Beschäftigung mit der Sprache<sup>113</sup>. Es wird für uns deutlich, dass wir uns im philologisch-hermeneutischen Arbeiten immer mit der „*ars critica*“<sup>114</sup> auseinandersetzen müssen. Die Texte und die konstituierenden Wörter/Begriffe sollen kritisch betrachtet und geprüft werden. Geleitet ist diese Arbeit dann immer durch die *ratio* des Menschen. Denn wir sehen ganz genau, dass alle von der Philologie produzierten Fakten „*allein durch Denken*“<sup>115</sup> geschaffen werden. Es zeigt sich wieder die Wichtigkeit der Sprache, ohne die keine Wirklichkeit konstruiert werden kann.<sup>116</sup> In die Sprache wurden wir hineingeboren und können ohne sie nicht interagieren. Dies wird deutlich, „[...] *in dem wir alle als Hineingeborene leben und denken können.*“<sup>117</sup>

Nach dem Verständnis der Worte und ihrer Bedeutungen soll im letzten Kapitel der Hermeneutik nach Gadamer auf das historische Verstehen eingegangen werden.

### 2.3 Historisches Verstehen

Bei der Betrachtung des historischen Verstehens müssen wir nochmals anführen, dass „*Text als Vermittler der Sache und ihrer Wahrheit [anzusehen ist]*“<sup>118</sup>. Durch den Text kann die Historie erlebbar werden. Es wird evident, die Geschichte zur Textinterpretation zu verstehen. „*Das Buch der Geschichte entziffern zu lernen, ist das Ideal*“<sup>119</sup>. Diesem sollte man auch in der philologischen Arbeit nachstreben. Das Erleben findet im „*hermeneutische[n] Zirkel*“<sup>120</sup> statt. Im hermeneutischen Arbeiten soll dann die „*reine Geistesspur*“<sup>121</sup> im Text sichtbar werden. Durch das Nachverfolgen der Geistesstruktur entwickelt der Interpret einen eigenen Text mit seinen eigenen Gedanken. Es entsteht eine neue Einheit von Interpret und seinem Text.<sup>122</sup> In der Beschäftigung mit dem Text verwirklicht dann der Hermeneut den „*Charakter der Nachfolge*“<sup>123</sup>. Dabei wird deutlich, dass auch der Philologe am historischen Text mitarbeitet, indem er ihn in seiner Zeit interpretiert. „*Der Philologe webt gleichsam weiter an*

---

<sup>113</sup> Durch die Sprache wird ein „*Prozeß der Welterschließung*“ (Tietz, Udo 2005: S. 85.) geschaffen. Hier ergeben sich Lernmöglichkeiten und die Welt wird Stück für Stück neu erschlossen.

<sup>114</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 166.

Die *ars critica* wird aber erst durch den großen Abstand der Zeit möglich. Dadurch sollen wir uns von „*unseren Vormeinungen [.] distanzieren.*“ (Plieger, Petra 2000: S. 145.)

<sup>115</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 183.

<sup>116</sup> „*Denn es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, [...].*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 429.)

<sup>117</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 54.

<sup>118</sup> Fehér M., István: S. 17. In: Berliner Beiträge zur Hungarologie 1999.

<sup>119</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 3. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.

<sup>120</sup> Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 262. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.

<sup>121</sup> „*Nichts ist so sehr reine Geistesspur wie Schrift, nichts aber auch so auf den verstehenden Geist angewiesen wie sie.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 156.)

<sup>122</sup> „*Der hermeneutische Zirkel ist in Wahrheit ein inhaltlich erfüllter Zirkel, der nicht so sehr die Bestandteile des Textes als den Interpreten und seinen ‚Text‘ zur Einheit eines prozessualen Ganzen zusammenschließt.*“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 5. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001.)

<sup>123</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 321.

dem großen, uns alle tragenden Geflecht aus Herkommen und Überlieferung.“<sup>124</sup> Denn es werden durch die Betrachtung der Texte „immer neue Konzeptionen“<sup>125</sup> entwickelt. Somit holt die Philologie den Text aus dem Dunkel der Historie wieder herauf und aktualisiert ihn.<sup>126</sup> Die historischen Ereignisse werden „ins ausdrückliche Bewußtsein [gehoben.]“<sup>127</sup>. Hiermit wird „das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein in allem hermeneutischen Tun des Philologen“<sup>128</sup> deutlich.

Mit der Betrachtung der Historie geht es nun in der Philologie um „die Entdeckung des ursprünglichen Sinn[s] der Texte durch kunstgerechtes Verfahren“<sup>129</sup>. Hier soll aber nicht nur der Sinn eines Textes wiedergegeben werden, sondern auch der ursprüngliche Geist des Autors.<sup>130</sup> Somit geht der Philologie im historischen Verstehen in Richtung Philosophie. Es geht ihm um eine weitere Entzifferung der Menschheitsfragen.<sup>131</sup> Die Frage nach dem Sein des Menschen tritt unmittelbar hervor. Die Hermeneutik handelt „nicht nur [von] eine[r] Vermittlung in [der.] Tiefe der Geschichte, sondern auch ein[em] Gespräch in der Breite der mitmenschlichen Welt“<sup>132</sup>. Diese Menschheitsfragen entnimmt er dem sprachlichen Dokument und der darin liegenden Weltsicht. Denn „Sprachansicht [kann] als Weltansicht“<sup>133</sup> gedeutet werden. Nur die Sprache zeigt uns die Welt. „In ihr [der Sprachlichkeit] ist das ganze hermeneutische Universum der Welterfahrung und Geschichtserfahrung zu schaffen.“<sup>134</sup> Um zu dieser Weltsicht vorzudringen benötigt man aber auch im historischen Verstehen die Grammatik. Somit soll die „übertragene[.] Bedeutung“<sup>135</sup> und danach die „eigentliche Bedeutung“<sup>136</sup> eines Wortes analysiert werden. Die Interpretation der Bedeutung geht wieder tief ins historische Verstehen. Denn zuerst beginnt man beim einzelnen Wort, setzt dies in Beziehung zum Text und dann sollen „[... die] Einzelheiten eines Textes aus dem contextus [verstanden werden ...]“<sup>137</sup> Mit dem Contextus sind zeitliche

---

<sup>124</sup> Ebenda.

<sup>125</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 402.

<sup>126</sup> Hier sehen wir einen „Vollzug von Erinnerung an schon Gegebenes.“ (Plieger, Petra 2000: S. 134.)

<sup>127</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 180.

<sup>128</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 323

<sup>129</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 163.

<sup>130</sup> Steinthal (1881) rezipierend, meint Gadamer, dass man der „Kausalität, der Genesis des Redewerkes, der Mechanik des schriftstellerischen Geistes auf den Grund komme[n] [soll].“ (Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 181.)

<sup>131</sup> „Je mehr wir uns in das komplizierte Verhältnis von Text und Interpretation vertiefen, desto mehr gehen das Geschäft des Deutens von Texten [...] und das Geschäft des Enträtselns der Menschheitsfragen, das der Philosoph betreibt, ineinander über.“ (Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 277. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.)

<sup>132</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 13.

<sup>133</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 419.

<sup>134</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 57.

<sup>135</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 409.

<sup>136</sup> Ebenda.

<sup>137</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 164.

Geschehen gemeint. Diese Kontexte kann sich der Philologe nur durch seine *ratio* und ein Verstehen der historischen Zusammenhänge aneignen. Er braucht somit einen „*verstehende[n] Geist*“<sup>138</sup>. Seine eigene *ratio* ist das primäre Werkzeug des Zuganges zu einer anderen Welt. Im Verstand sehen wir somit mit Gadamer eine die „*zentrale Form des Weltzugangs*“<sup>139</sup>. Hier ist es möglich, einen Gegenstand in allen seinen Ausprägungen zu verstehen. Es wird ein „*Verständnis der Sachen*“<sup>140</sup> geschaffen. Dadurch werden die „*normativen [und ..] historischen Sinnmoment*“<sup>141</sup> offenkundig. Die Welteinsicht tritt offen zu Tage. Um diese Welt zu verstehen, bedarf es aber der Lektüre des historischen Textes. Hierin sehen wir ein Gespräch des Geistes mit dem Text. Mit dem Lesen erkennen wir ein „*inneres Sprechen*“<sup>142</sup>, dass uns zur „*Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn*“<sup>143</sup> befähigt. Im Lesen erkennen wir ein Wiederholen des Textes an sich. Er wird wieder lebendig. „*Das echte Wiederholen soll also zumindest zwischen Vergangenheit und Gegenwart vermitteln; [...]*“<sup>144</sup> Dadurch wird ein vergangener Sinn für die Gegenwart reaktualisiert und zurückgeholt.<sup>145</sup> Damit wird jeder Text im Hinblick auf die „*jeweilige[.] Gegenwartsbezogenheit des Verstehens*“<sup>146</sup> hin untersucht. Dabei treten Elemente und Aspekte des Vergangenen hervor, weil es kritisch zu betrachten ist, wenn eine Methode die völlige Identifizierung des Seins anstreben würde. Es gibt also eine „*Dekonstruktion*“<sup>147</sup> des Vergangenen. Im historischen Verstehen arbeitet nun der Philologe immer „*aktualisierend*“<sup>148</sup>. Er holt den Sinn aus den Tiefen der Vergangenheit zurück in die Gegenwart. „*Der Sinn des Gesagten soll neu zur Aussage kommen, rein aufgrund des durch die Schriftzeichen überlieferten Wortlauts.*“<sup>149</sup> Dadurch wird in der philologischen Hermeneutik Gadammers deutlich, dass „*Raum und Zeit aufgehoben [scheinen]*“.<sup>150</sup> Dies sieht Gadamer schon in der Tätigkeit der mittelalterlichen Schreiber verwirklicht. Denn in der Tätigkeit des Glossierens, Kopierens und Archivierens wird eine „*lebendige Bildungstradition*“<sup>151</sup> geschaffen und die Vergangenheit am Leben

<sup>138</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 156.

<sup>139</sup> Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 277. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.

<sup>140</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 180

<sup>141</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 270.

<sup>142</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 153.

<sup>143</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 370.

<sup>144</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 39.

<sup>145</sup> Dabei sehen wir eine „*Rekonstruktion 'von Vergangenheit'*“ (Gumbrecht, Hans Ulrich: S. 112. Bubner, Rüdiger et al. (Hrsg.) 2001.)

<sup>146</sup> Fehér, István M.: S. 111. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>147</sup> Fehér, István M.: S. 112. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005.

<sup>148</sup> Fehér M., István: S. 21. In: Berliner Beiträge zur Hungarologie 1999.

Es ist möglich, „*[...] den Sinn des Textes jeweils neu zur Geltung zu bringen, ihn zu aktualisieren, [...]*“ (Kämpf, Heike: S. 315. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005.)

<sup>149</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 371.

<sup>150</sup> Gadamer, Hans-Georg 1975: S. 156.

<sup>151</sup> Ebenda.

gehalten. Dadurch kann eine „aktive Teilhabe an der Mitteilung [möglich sein], die der Text uns gegeben hat und geben kann“<sup>152</sup>. Hier wird der endgültige Sinn des philologischen Arbeitens deutlich. Es geht um eine „Restitution des Vergangenen“<sup>153</sup>. Das Vergangene tritt mit seiner ganzen Mächtigkeit in der Gegenwart auf. Somit werden die Geschichte und ihre Ereignisse „in ihren sinnvollen Zusammenhängen zur Aktualität gebracht.“<sup>154</sup> Es ist also „eine neue Beschwörung der mythischen Kraft der Vergangenheit“<sup>155</sup>. Dabei wird nun deutlich, dass diese Restitution des Vergangenen ein immanenter Teil der „philologische[n] Auslegung“<sup>156</sup> ist.

Das nächste Kapitel widmet sich den Begriffsdefinitionen, die als zentral für diese Arbeit gelten sollen.

### 3 Begriffsdefinitionen

In diesem Kapitel stelle ich zuerst einen allgemeinen Tugendbegriff dar. Dieser wird aus psychologischer und soziologischer Sichtweise heraus betrachtet.

#### 3.1 Tugend

In der Beschäftigung mit dem diffizilen Begriff der Tugend stoßen wir unweigerlich auf den Begriff der Selbstregulation. Somit sehen wir uns bei der Betrachtung der Tugenden mit „Regelsysteme[n]“<sup>157</sup> konfrontiert, die einer Gemeinschaft eine Struktur und Ordnung geben. „Vielmehr bezeichnet ‚Tugend‘ lediglich ein Set von individuell wünschenswerten und sozial akzeptierten Charaktereigenschaften.“<sup>158</sup> Auch sind in diesen Diskurs immer die Begriffe von Normen, Werten und Gesetzen einbezogen. Diese subsumieren sich wohl in dem großen Begriff der Tugend, also das selbstständige Einhalten der Normen, ohne durch Androhung von Strafen eingeschüchtert zu werden. Hierbei sehen wir aber, dass die Tugend nicht als abgehoben von einer *civitas* gesehen werden kann. „Demgegenüber ist der Wert aus psychologischer Sicht ein individuelles Konzept, dass sich aus meinen eigenen individuellen Erfahrungen mit konkreten Personen, Dingen, Sachverhalten, Situationen ableitet.“<sup>159</sup> Die Erfahrung, der gesellschaftliche, politische und historische Kontext sind somit immer zentral für die Entwicklung von Tugendsystemen und auch die Durchsetzung von Tugenden in einer Gesellschaft. Im Zuge des Kontexts ist dann verständlich, „[...] welches Verhalten in

---

<sup>152</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 39.

<sup>153</sup> Fehér M., István: S. 21. In: Berliner Beiträge zur Hungarologie 1999.

<sup>154</sup> Chang, Ting-Kuo 1994: S. 13.

<sup>155</sup> Gadamer, Hans-Georg 1982: S. 275. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985.

<sup>156</sup> Ebenda.

<sup>157</sup> Lehner, Franz 2011: S. 89.

<sup>158</sup> Horn, Christoph: S. 173. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>159</sup> Mienert, Malte 2008: S. 168.

*bestimmten Situationen sozial geboten oder verboten erwünscht oder unerwünscht, richtig oder falsch ist.*<sup>160</sup> Durch diese Erfahrungen und der Entwicklung der Tugendsysteme ist es möglich, an der Gesellschaft auch eine immanente Kritik auszuüben, um die Einhaltung von Tugendsystemen zu ermöglichen. So geht es darum, *„[...] manchmal auch kritisch bestehenden Zuständen einen Spiegel vorzuhalten oder Ideale vorzustellen, Utopien eines besseren Lebens zu verkünden.*<sup>161</sup>

Bei der Satzung dieser Ideale treten aber immer wieder systemimmanente Fehler auf. Dies ist wohl ein Ausgangspunkt der *conditio humana*. Nicht umsonst gibt es folgende Formulierung: *„es menscht‘, lautet die zeitweise geäußerte Feststellung von Managern.*<sup>162</sup> In der Wechselwirkung mit der Empirie können konsensfähige Werte postuliert werden, die für die Angehörigen der Wertegemeinschaft obligatorisch sind. In der Gemeinschaft zeigt sich also eine bestimmte Konstante des Menschseins.<sup>163</sup> Um die Durchsetzung dieser obligatorischen Werte zu ermöglichen, steht eine göttliche Macht, ein *numen*<sup>164</sup>, dahinter. *„[... Es ist wichtig.] eine außer Streit zu stellende ‚transzendente Macht‘ [zu] finden und zum Hüter aller vorentschiedenen Werte, Moralen, Normen [zu] machen.*<sup>165</sup> Erst die Moderne hat das *„Scheitern der Letztbegründung“*<sup>166</sup> verursacht und Jahrhundert lange verbindliche Normen und Werte nivelliert bzw. durch andere ersetzt. Durch Letztbegründungen werden also erst die Moralsysteme gefestigt und für eine Gemeinschaft verbindlich. *„Transzendenz befestigt die Autorität der Institutionen.*<sup>167</sup> Hierbei ist es aber wichtig festzustellen, welche Tugenden für eine bestimmte Gesellschaft geeignet sind und welche zu verwerfen sind. *„Um nämlich Grenzziehungen überhaupt vornehmen zu können, muss man wissen, was geschützt werden soll, was man schützen will, weil es für die Aufrechterhaltung des Binnenlebens wichtig und wertvoll ist.*<sup>168</sup> In diesem Begriff sind jetzt jene kognitiven Prozesse zusammengefasst, die das Gehirn und den Körper vor negativen Reaktionen bewahren. So sehen wir in der Selbstregulation *„Abwehr- und Verarbeitungsmechanismen“*<sup>169</sup>. Dabei geht es um ein Zusammenwirken von zwei Bereichen des menschlichen Seins. *„Denken und Wollen sind*

---

<sup>160</sup> Lehner, Franz 2011: S. 91.

<sup>161</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 16.

<sup>162</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 28.

<sup>163</sup> *„Schon die Vorsokratiker (insbesondere Heraklit und die Pythagoreer) dachten den Menschen weniger als vereinzelt Individuum, denn als Mitglied einer Gemeinschaft, in der Individuen, über politische wie private Rituale miteinander verbunden sind.“* (Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 207.)

<sup>164</sup> Das numen tritt in der Welt mit Macht und Stärke auf.

<sup>165</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 55

<sup>166</sup> Walter Reese-Schäfer 2013: S. 11.

<sup>167</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 203.

<sup>168</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 22.

<sup>169</sup> Geißler, Peter: S. 9. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

*korrelativ: [...]*.<sup>170</sup> Es muss sich der Mensch nicht nur in seinem Willen zur Selbstregulation umstellen, sondern seine Totalität des Denkens ändern. Negative Reaktionen sollen auf eine sinnvoll schaffende Tätigkeit gelenkt werden. Es zeigt sich, dass die negativen Aspekte „[...] *unterdrückt oder auf etwas hingelenkt [.] [werden], [...]*“.<sup>171</sup> Denn nicht erst das Zeitalter der Aufklärung zeichnet sich durch einen höheren, zivilisatorischen Zustand und die Überwindung primitiver psychischer Regungen aus, sondern jedes Zeitalter der menschlichen zivilisatorischen Entwicklung. „*Ein aufgeklärtes, an Toleranz ständig appellierendes Zeitalter konnte sich nur langsam über die ‚Primitivmechanismen‘ erhaben fühlen und sie als längst überwunden bezeichnen*“.<sup>172</sup>

Denn so wurden in Antike und Mittelalter eben die Morallehren dafür geschaffen, um diesen Prozess einzuleiten und jeden Menschen hin zu einem höherstehenden, guten<sup>173</sup> Leben zu führen. Hieraus kann eine „*bonum commune*“<sup>174</sup> entstehen. Ad hoc wird eine Beziehung zur Hermeneutik Gadamers deutlich, die ein ähnlich dialogisches Verhältnis sieht. Denn das gute Leben ist immer nur eine „*Sozialkonfiguration*“<sup>175</sup>, die durch die Gesellschaft entsteht und diese auch beeinflusst. Wenn aber nicht ein maßvoller Ausgleich geschaffen wird, kann eine Unterdrückung von Affekten und negativen Neigungen zu „*pathologische Formen*“<sup>176</sup> führen. Allgemein sehen wir aber im Affekt ein intensive körperliche und geistliche Erregung: „*Der Affekt, der z.B. im Zorn, im Sich-Aufbäumen, in der Verzweiflung, in Bestürzung, Ratlosigkeit, in Mitleid, Überwältigung oder allgemeiner Erotisierung sich darstellt, wurde oft als Intensitätssteigerung des gesamten subjektiven Inne-Seins in seiner Zuwendung auf etwas hin beschrieben*“.<sup>177</sup> Diese Affekte müssen – so von den Morallehren gesatz – hinter uns gelassen werden, sodass der Eintritt in ein tugendhaftes, gutes Leben möglich ist.<sup>178</sup> In der Zähmung der Affekte soll es möglich sein, dass der Mensch an sich ein stabiles Ich aufbaut und somit seine Identität entwickelt. Der Begriff der Selbstregulation ist nur ein Neologismus für den alten Begriff der „*Tugenden*“<sup>179</sup>. Die Tugenden sollen „*[.] Normen menschliches Mit-*

---

<sup>170</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 7.

<sup>171</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 222.

<sup>172</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 22.

<sup>173</sup> Im wissenschaftlichen Kontext ist es immer sehr heikel Wörter wie *gut* und *böse* zu verwenden, da diese erst definiert werden müssen und sehr allgemein, je nach menschlichem und kulturellem Verständnis, unterschiedlich sind. In der Antike und Mittelalter gab es aber ein spezielles Bild des guten Menschen im Ideal des *vir bonus*, das in dieser Arbeit noch analysiert wird.

<sup>174</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 41.

<sup>175</sup> Ebenda.

<sup>176</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 222.

<sup>177</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 225.

<sup>178</sup> „*Wir müssen sie hinter uns lassen, beherrschen, steuern, unserem Willen unterwerfen; wir haben es hier außerdem mit etwas Triebhaftem, von sich aus Unkontrolliertem, ‚Sündigem‘, ‚Bösem‘ zu tun*.“ (Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 57.)

<sup>179</sup> Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: S. 157. In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008.

*Einander regeln, nicht weniger als die Beziehung zu der Transzendenz [...].*<sup>180</sup> Es ist offenkundig, dass wohl die am simpelsten formulierten Tugenden aus den 10 Geboten stammen, an denen sich auch jeder Mensch orientieren wird, der sich selbst nicht als Christ versteht. *„Jeder auch nicht christlich erzogene Mensch würde für sich unterschreiben, dass er nach den zehn Geboten lebt.“*<sup>181</sup> In ihnen ist eine gewisse *conditio humana* festgelegt, ohne die das Bestehen einer *civitas* nicht möglich ist. Die Tugend scheint uns weiter als ein Ideal, dem man nachstreben soll. Hier können Prozesse des Scheiterns und Nicht-Erreichens wertvoll für die Entwicklung eines Menschen sein. *„Über das Idealbild entwirft sich das Subjekt in die Ferne, das immer wieder erlebte Scheitern führt es zu neuem Tun, Scheitern des Idealbildes wird damit zum ‚Motor‘ historischer Veränderungen.“*<sup>182</sup> Auch die Beziehung zur tradierten Religion ist inkludiert. Diese Idealbilder schaffen die Grundlage für das Handeln des Menschen und somit auch für die Schulbildung, wohl bis heute. Denn durch die Praktizierung der Tugend wurden erst die Schaffung von Gemeinwesen und das Leben darin möglich.

Besonders wichtig erscheint es immer die *„Implementation ihrer Konzeptionen“*<sup>183</sup> der Moral und Ethik in einem Gemeinwesen zu betrachten. Erst nämlich durch die Umsetzung der Moral und der damit einhergehenden Tugenden wird der Aufbau einer Gesellschaft überhaupt möglich. Das Ordnungsprinzip ist das oberste: *„[Es ist] [e]ine große und heterogene Menge von Menschen deren Zusammenleben und Zusammenwirken geordnet und organisiert ist.“*<sup>184</sup> Auch das Gemeinwesen schafft für sich Normen in Form von Gesetzen, die dann für alle Mitglieder ein großer *Consensus* sein sollen. *„Richtig ist das, was mit den Gesetzen in Einklang steht, und falsch ist das Verhalten, das den Gesetzen zuwiderläuft.“*<sup>185</sup> Besonders bei Gesellschaften mit einem fortgeschrittenen zivilisatorischen Status tritt eine Kodifizierung der Moral ein. Es gibt *„[...] nämlich durch gemeinschaftliche Sanktionssysteme und Belohnungssysteme, die in fortgeschrittenen Gesellschaften institutionalisiert [werden ...].“*<sup>186</sup> Dadurch soll in der Gesellschaft die Gerechtigkeit vermittelt werden. Diese zeigt sich als ein zentraler Aspekt jedes Tugendsystems. *„Tugenden tatsächlich zu entwickeln, heißt, sich über die eigene Vorstellung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Gedanken zu machen.“*<sup>187</sup> Zur Schaffung eines Gemeinwesens bedarf es der *„sozialen Antriebe[.] der*

---

<sup>180</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 215.

<sup>181</sup> Mienert, Malte 2008: S. 161.

<sup>182</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 221.

<sup>183</sup> Walter Reese-Schäfer 2013: S. 22.

<sup>184</sup> Lehner, Franz 2011: S. 81.

<sup>185</sup> Mienert, Malte 2008: S. 163.

<sup>186</sup> Schurz, Gerhard 2011: S. 361.

<sup>187</sup> Mienert, Malte 2008: S. 165.

*Fürsorge, des Beschützens, des Mitleidens, des spontanen Helfens*<sup>188</sup>. Der „*evolutionäre[.] Egoismus*“<sup>189</sup> muss über die Konstituierung der Gemeinschaft überwunden werden. Hierbei erkennen wir, eine gewisse liebevolle Haltung als Merkmal der Selbstregulation<sup>190</sup>. Der Mensch wird dadurch befähigt, sich für seinen Mitmenschen einzusetzen. Mangelnde Selbstregulation würde dies verhindern. Durch die Sozialisation in der Schule und der Gesellschaft werden aber die Tugenden nicht immer bewusst ausgeübt. Besonders die Gesellschaft induziert bei der Entwicklung eines Menschen in der Gesellschaft bestimmte Werte und Moralhaltungen, die es zu erfüllen gilt. *„Die Gesellschaft hat bestimmte Vorstellungen davon, wie ein Mensch in einem bestimmten Alter zu sein hat.“*<sup>191</sup> Ansonsten wird man von der Gesellschaft nicht aufgenommen. So werden durch die herrschenden Mächte einer Gesellschaft immer *„Entwicklungsziele“*<sup>192</sup> postuliert, die durch die Sozialisation in der Schule und das Wirken der eigenen Person in der Gesellschaft umgesetzt werden sollen. Sie sind schon in den Habitus eines Menschen eingegangen, sodass sich die Tugenden janusköpfig bewusst und unterbewusst präsentieren.<sup>193</sup>

Als zentrale Tugenden stehen *„Mäßigung und Ordnung“*<sup>194</sup> im Mittelpunkt. *„Nichtsdestoweniger stellen die sozialen Antriebe Regulationsmöglichkeiten menschlichen Mit-Einanders dar, die auch von den ethisch hochstehenden Religionen des Buddhismus und Christentums frühzeitig erkannt und entsprechend institutionalisiert wurden [...]“*<sup>195</sup> Und mit der Betrachtung der Mäßigung und der Ordnung erkennen wir das Nervenzentrum des Begriffs der Selbstregulation. Hierbei tritt uns die Tugend der Besonnenheit entgegen. Es ist *„der Zustand kontrollierter Wachheit unter Abschirmung sachfremder Affekte oder Triebregungen.“*<sup>196</sup> Denn erst dadurch wird ein Maß an Kultur möglich. Durch die Regulierung der Affekte vollbrachte der Mensch die Kulturbildung. *„Die Besonnenheit verlangt, sich redlich mit der Triebnatur des Menschen und seinen Affekten auseinanderzusetzen, um diese vitalen Kräfte in kulturelle oder soziale Ziele einmünden zu lassen.“*<sup>197</sup> Da dies allgemein bekannt ist, wird auch in jedem Kulturkreis auf unterschiedliche Ziele und Normen gesetzt,

---

<sup>188</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 444.

<sup>189</sup> Schurz, Gerhard 2011: S. 347.

<sup>190</sup> *„Wer als Kind nicht ausreichend zur Liebe erzogen wurde, kann dies durch Selbsterziehung oder durch psychotherapeutische Nacherziehung korrigieren.“* (Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 60.)

<sup>191</sup> Mienert, Malte 2008: S. 32.

<sup>192</sup> Ebenda.

*„Aus soziologischer Sicht sind Werte gesellschaftspolitische Zielvorstellungen, die kennzeichnende Merkmale einzelner gesellschaftlicher Gruppierungen sind.“* (Mienert, Malte 2008: S. 166.)

<sup>193</sup> Vgl.: Geißler, Peter: S. 15. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>194</sup> Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: S. 157. In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008.

<sup>195</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 444.

<sup>196</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 20.

<sup>197</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 21.

die ein Mensch erreichen muss, um dem kulturellen Konsensus zu entsprechen. Der „gemeinsame[.] Kulturkreis“<sup>198</sup> wirkt somit bestimmend für einen Menschen und seiner Ausprägung des Habitus‘. Mit der Bändigung von Lüsten und Begierden setzte der eigentliche Prozess der „Regulation der Affekte“<sup>199</sup> ein. Hierbei treffen wir unweigerlich auf den Begriff der Norm. „Der Norm ist das Maß in Verboten und Gebieten als Widerstandserfahrung gegen Triebe und als Richtung immanent, [...]“<sup>200</sup> Wir erkennen eine Bändigung der negativen Affekte für sich selbst und die Gemeinschaft. Denn prinzipiell sind Triebe eine Grundkonstante der menschlichen Ontologie. So sehen wir nämlich „die Triebe [als] die Motoren des Seelenlebens“<sup>201</sup> an. Diese werden zum eigenen Wohl und dem Wohl der Gemeinschaft zurückgehalten. Es geht hierbei um das „elementare Maßerleben[,] das im Umgang mit dem eigenen Leib erlernt wird“<sup>202</sup>. Dabei stellt sich das Über-Ich über sein unterbewusstes Es und dominiert somit sowohl bewusst als auch unterbewusst die Affekte. Der Kampf ist „Über-Ich gegen Es“<sup>203</sup>.

Es werden hierbei die Differenzen zwischen Norm und Tugend offenbar.<sup>204</sup> Mit der Norm soll die Bewegung zum Ideal der Tugend eingeleitet werden. Diese Regulierung findet durch die „Über-Ich-Hypothese“<sup>205</sup> statt. Die Psyche schafft sich somit permanente stabile Prozesse. Durch diese Stabilisation der Prozesse kann sich der Mensch „in Richtung Reife bewegen“<sup>206</sup>. Sonst bleibt ein Status der Unreife vorhanden. „Einen Jugendlichen als ‚unreif‘ zu bezeichnen, heißt daher, ihn in einem unfertigen Entwicklungsstadium wahrzunehmen.“<sup>207</sup> Es tritt die *stasis*<sup>208</sup> ein, wie bei einer griechischen *polis*, wo sich ein innerer Kampf der Affekte ergibt, der sich im Verhalten des Menschen ausdrückt. So finden wir in diesem Reifeprozess einen Ausgang in Richtung Erwachsensein. Man lässt seine kindliche Psyche und Verhaltensweise zurück und tritt in das Erwachsenenalter ein. Somit ist die Selbstregulation die „Kontrolle erwachsenen Verhaltens“<sup>209</sup>. Hiermit bildet sich beim Menschen eine letzte Kontrollinstanz in der Psyche heraus. Es ergibt sich „das individuelle Gewissen als

---

<sup>198</sup> Mienert, Malte 2008: S. 35.

<sup>199</sup> Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: S. 41. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>200</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 22.

<sup>201</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 6.

<sup>202</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 220.

<sup>203</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 237.

<sup>204</sup> Vgl.: Wyss, Dieter 1973: S. 220.

<sup>205</sup> Ebenda.

<sup>206</sup> Geißler, Peter: S. 10. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>207</sup> Mienert, Malte 2008: S. 31.

<sup>208</sup> Dieser Begriff der *stasis* darf nicht mit dem der Homöostase verwechselt werden, der eine ausgeglichene Seelenhaltung meint. Der Begriff der *stasis* ist von einem statischen Zustand gekennzeichnet, der eine starke Brüchigkeit aufweist.

<sup>209</sup> Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: S. 41. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

*Letztinstanz*<sup>210</sup>. Nun werden dem einzelnen Menschen aber auch die „*Bürden der Vernunft*“<sup>211</sup> auferlegt. Denn das Gewissen zeigt sich als evolutionär bedingt beim Menschen. So finden wir nämlich beim Menschen „*eine angeborene Disposition zu Schuld- und Schamgefühlen bei Regelverletzungen*“<sup>212</sup>. Wir erkennen damit eine Automatisierung und Perpetuierung der Tugenden in der Psyche, sodass sich als ein Richtstab oder wie man in der Antike sagte, *κανὼν* (Kanon), ausbildet. So zielen alle Morallehren darauf ab, direkt auf das Gewissen des Menschen zu wirken. Dies zeigt sich als eine immanente Tradition des durch die Antike beeinflussten christlich-lateinischen Abendlandes. „*Dass das Individuum mit seinem Gewissen ins Zentrum moralischen Denkens gerückt ist, kann als Tatsache europäischer Tradition nicht abgeleugnet werden.*“<sup>213</sup> Diese Kontrolle muss schon in der frühen Kindheit gefördert werden, damit die besten Anlagen für das weitere Leben ausgebildet werden. „*Frühes Training in einer günstigen Umgebung, meistens auch das Erlebnis eines tiefgreifenden Mangels, aufgestacheltes Kompensations- und Überkompensationsstreben [erweisen sich als zielführend].*“<sup>214</sup> Hier wird dann ein Blick auf sich selbst durch eine Metaebene entwickelt und man kann seine eigenen Handlungen reflektieren, womit auch die eigenen Handlungen korrigiert werden können. Dies entsteht daraus, da der Mensch nicht als *persona completa* zur Welt kommt, sondern eines Erziehungsprozesses bedürftig ist. „*Zugleich ist aber auch evident, dass Menschen nicht schon im Kinderwagen reflexive Gedanken formulieren, [...].*“<sup>215</sup> Hieraus kann eine Selbstregulierung entstehen, die zu einer unterstützenden Konstituierung der Gemeinschaft, in die man hineingeboren wurde, beiträgt.

Daraus entwickelt sich eine gewisse Tatkraft, die nur durch die Überwindung der negativen Affekte geschaffen werden kann. „*Das alles fließt zusammen, um einen Menschen ins Schöpfertum hinauf zu heben.*“<sup>216</sup> Es gibt eine Zurückdrängung von „*Spontanität und Irrationalität*“<sup>217</sup>. Dadurch ist es möglich, ein vollständiges Mitglied der Gemeinschaft oder des Gemeinwesens zu werden. Diese Zäsur wird durch ein Ritual/einen Initiationsritus begleitet. Im Konnex stehend mit der Ausdifferenzierung des eigenen Ichs setzt ein Reifeprozess ein. Hiermit können wir die Selbstregulation und das Werden hin zum

---

<sup>210</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 17.

<sup>211</sup> Walter Reese-Schäfer 2013: S. 11.

<sup>212</sup> Schurz, Gerhard 2011: S. 366.

<sup>213</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 32.

<sup>214</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 9.

<sup>215</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 40.

<sup>216</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 9.

<sup>217</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 226.

Erwachsenen als „eine Reifung seiner [des Gehirns] Ich-Funktionen“<sup>218</sup> sehen. Damit tritt eine Stabilisierung des Ichs ein, ohne dass der Mensch wieder in einen inneren Kampf, der *stasis*, verfällt. Es entsteht die „Ich-Integrität“<sup>219</sup>. Mit diesem Reifeprozess bildet sich in der Psyche, die aus divergenten „Schichten“<sup>220</sup> besteht, ein fester Charakter heraus. Mit der Selbstregulation und der Zurückdrängung der Begierden wird die Konstitution des Charakters erst ermöglicht. Es zeigt sich für uns folgendes Bild, dass „[...] hinter einer Schale der Höflichkeit und der Boshaftigkeit [... der] verborgene[.] ‚gute[.]‘ innere[.] Kern[.] [zu finden ist]“<sup>221</sup>. Dadurch bildet die Seele den Zustand der „Homöostase“<sup>222</sup> aus. Hierunter ist, den beiden altgriechischen Wörter *homoios* und *stasis* folgend, ein gleicher/ähnlicher/ebener Zustand gemeint, wo die Seele im Gleichgewicht ist. Die Seele wird ausgeglichen und schafft einen Ausgleich zwischen den einzelnen seelischen Regungen. Sollte dieser Zustand nicht durch eine normale psychische Entwicklung entstehen, dann kann der Mensch durch die Praxis der Tugend/Selbstregulation in diesen Prozess eingreifen und sich so eine stabile Seelenlage verschaffen.

Hin zur Stabilität durch die Selbstregulation tragen die Orientierung an Normen und der Aufbau eines konstanten Lebens bei. „Ebenso sollen sie lernen, eine eigene berufliche Tätigkeit zu ergreifen und ein ethisches Wertesystem zu erlangen, das ihnen als Richtschnur für das eigene Verhalten dient.“<sup>223</sup> Mit dem Wissen über die Selbstregulation kann man sich nun „innere[.] Helfer“<sup>224</sup> schaffen, sodass das Über-Ich die Affekte reguliert. Denn mit der Selbstregulation setzt für den Menschen auch ein Befreiungsprozess von den Begierden ein. Ein Mensch, der über die Fähigkeiten zur Selbstregulation verfügt, bildet damit „Selbstbestimmung, Selbstmotivierung und Selbstberuhigung“<sup>225</sup> aus. Um dies zu verwirklichen, ist es wichtig, sich selbst erst zu kennen. Dies schließt sowohl Stärken als auch Schwächen ein. Denn bisher haben wir in der Weltgeschichte durch die Philosophie immer eine „Selbstentfremdung“<sup>226</sup> des Menschen kennengelernt. Es bleibt also die Aufgabe des Ideals der Tugend/Selbstregulation, den Menschen zu sich selbst zu führen. Wichtig hierfür kann die Rolle von Vorbildern sein. „Die Tugenden beruhen auf Vorbildern: Der ‚große

---

<sup>218</sup> Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: S. 44. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>219</sup> Mienert, Malte 2008: S. 36.

<sup>220</sup> Geißler, Peter: S. 11. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>221</sup> May, Michael 2004: S. 21.

<sup>222</sup> Geißler, Peter: S. 12. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

Ein völliger homöostatischer Zustand ist hierbei nie ganz möglich. Es gibt immer wieder Arten von Erregungen und von Anspannungen. Es bildet sich aber ein gesunder Kreislauf heraus, sodass der Mensch keine psychosomatischen Krankheiten entwickelt. Vgl.: Ebenda.

<sup>223</sup> Mienert, Malte 2008: S. 37.

<sup>224</sup> Geißler, Peter: S. 14. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>225</sup> Geißler, Peter: S. 15. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>226</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 26.

*Jäger‘ nicht weniger als der ‚listenreiche Odysseus‘, der ‚dulddende Herakles‘ und ihre lebendige Verkörperung in den Tugenden der Arete. Die vier platonischen Kardinaltugenden der Kühnheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit [S. 220] und Weisheit sind an den lebendigen Vorbildern der alt-griechischen aristokratischen Gesellschaft gewonnen.*<sup>227</sup> Die Rolle von Vorbildern kennen vor allem die Weltreligionen, bei denen ein Nacheifern als zentral angesehen wird. Es geht um das *„lebendige Gestalten, mit denen sich einzelne oder ganze Gemeinschaften über Empathie identifizieren und ihnen ‚nachfolgen‘. (Vergleiche auch die ‚Nachfolge Christi‘ oder die Nachfolge Buddhas).*<sup>228</sup> Diese *vitae* geben Auskunft über ein gesellschaftlich anerkanntes und auch gottgefälliges Leben. Sie zeigen und geben uns *„Richtung, Weg und Halt (Identifizierung) im Leben“*<sup>229</sup>. Somit kann er die ihn umgebende Objektwelt gestalten. Damit wird für uns deutlich, dass in der Selbstregulation ein hohes Potenzial für die *„Wahrnehmungsorganisation bzw. Ichfunktion“*<sup>230</sup> steckt.

Der Mensch wird somit zum Gestalter seiner eigenen psychischen Prozesse. Da aber diese Funktion nicht bei allen gleich stark ausgeprägt ist, gibt es einen Vermittlungsprozess für diese Selbstregulation. Damit wird deutlich, dass die Selbstregulation, die Übung von Tugenden, in einem Lernprozess erworben werden kann. Nämlich durch das Erlernen bestimmter Tugenden bzw. Strategien zur Selbstregulation kann ein Mensch sein Verhalten im Anlassfall kontrollieren und korrigierende Schritte setzen. Dieser Prozess der Selbstüberwachung seiner eigenen Schritte und der Nachvollzug seines Selbstregulationslernens ist als *„Metakognition“*<sup>231</sup> zu bezeichnen. Hier ist es möglich, *„das Bild der seelischen Chaotik“*<sup>232</sup> zu überwinden. Damit kann der eigene Lernprozess reguliert und stimuliert werden, sodass es ein erfolgreiches Lernen der Tugenden/Selbstregulation gibt. Dadurch dass ein Mensch seine eigenen Handlungen und Gedanken nachvollzieht, bildet sich in der Psyche eine *„selbstreflexiven Instanz“*<sup>233</sup> aus. Die Psyche ist Herr der Affekte und nicht die Affekte der Herr der Psyche und somit aller Handlungen und Gedanken. Nun können nämlich Handlungen in ihren Kausalitäten bewertet und wenn sie eine negative Folge haben, verworfen werden. Auch Gefühle, die zu negativen kausalen Umständen führen können, werden dadurch abgelehnt. Zu den negativen Gefühlen zählen *„kategoriale[.] Affekte wie Wut, Freude, Angst, Ekel oder Trauer“*<sup>234</sup>. Besonders die Trauer kann durch Tugendsysteme,

---

<sup>227</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 219 f.

<sup>228</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 220.

<sup>229</sup> Ebenda.

<sup>230</sup> May, Michael 2004: S. 37.

<sup>231</sup> Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: S. 159. In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008.

<sup>232</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 22.

<sup>233</sup> Geißler, Peter: S. 16. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>234</sup> Geißler, Peter: S. 17. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

hinter denen ein göttliches *numen* steht, besser bewältigt werden. „*Schicksalsschläge und Leiderfahrungen werden besser verarbeitet in der Erwartung, durch göttliche Gerechtigkeit kompensiert zu werden.*“<sup>235</sup> Noch dazu werden transzendente Probleme, die den Menschen seit jeher beschäftigen, durch die göttliche Macht befriedigt und somit wird dem negativen Affekt der Verzweiflung effektiv begegnet. „*Denn der Glaube an den übermächtigen Gott stillt nicht nur unsere kognitiven Orientierungsbedürfnisse und beantwortet letzte Warum-Fragen, sondern stabilisiert zugleich unseren festen Glauben an ein gottgegebenes normatives Regelsystem.*“<sup>236</sup> Denn im Verfallen in die Affekte unterliegt der Mensch seiner eigenen Schwäche. „*Er unterliegt sowohl seinen Ängsten als auch seinen Begierden und Affekten.*“<sup>237</sup> Mit der Dominanz der Psyche über die Affekte ist es möglich, die „*affektive[n] Erregungszustände selbständig zu steuern.*“<sup>238</sup> Wie oben schon dargestellt, darf dies aber nicht als ein plötzlicher Akt gesehen werden.

Auch kann dieser Prozess nicht ad finitem gedacht werden. Eine vollständige Beherrschung aller Affekte scheint nämlich nicht möglich. Besonders im Schlafzustand können die Affekte, wenn das Über-Ich nicht mehr dominant ist, über die Psyche herrschen. Hier sehen wir also, dass die Selbstregulation der Affekte ein „*(lebenslange[r]) Entwicklungsverlauf*“<sup>239</sup> ist. Dieser sollte schon im Baby- oder Kindesalter beginnen. Aber in dieser ersten Phase der Ausbildung der Selbstregulation weiß das Kind/das Baby noch nichts über negative Affekte und deren Beherrschung. Dadurch bedarf es einer kontrollierenden Instanz, also einer „*Fremdregulierung*“<sup>240</sup>. Diese Instanz tritt solange auf, bis der Mensch zu einer Selbstregulation in der Lage ist. Somit wäre bei Erwachsenen, die einen Psychologen oder Psychiater aufsuchen, eine fremdregulierende Instanz vorhanden, weil die eigene Selbstregulation nicht stark genug ausgeprägt ist. Durch die Hilfe einer anderen Person, eines Mentors, Tutors, eines philosophischen Lehrers oder heute eines Psychologen wird das Individuum zur „*Selbsterforschung*“<sup>241</sup> geführt. Es wird deutlich, dass bei dieser Entwicklung eine Anleitung zu Beginn nicht fehlen darf. Dadurch können die jetzigen Kinder die „*nächste Generation als Lehrer oder Mentor*“<sup>242</sup> unterstützen. Auch die beiden Autoren, die in dieser Arbeit analysiert werden, sind als *vitae magistrae* zu sehen, die mit ihren Lehrschriften einen Einfluss auf die Gesellschaft ausüben und ihr Konstanz verleihen wollen. Es dienen nämlich

---

<sup>235</sup> Schurz, Gerhard 2011: S. 395.

<sup>236</sup> Schurz, Gerhard 2011: S. 396.

<sup>237</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 22.

<sup>238</sup> Grimmer, Bernhard: S. 23. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>239</sup> Ebenda.

<sup>240</sup> Ebenda.

<sup>241</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 28.

<sup>242</sup> Mienert, Malte 2008: S. 36.

solche Vorbilder und Lehrer als Autoritätspersonen in einem gesellschaftlichen Kontext. Prudentius und Wernher von Elmendorf treten dann wohl als Lehrer ihrer Zeit auf, um einen Transfer der Werte auf die Gesellschaft möglich zu machen. Sie stellen sich mit ihren Trakten der Gesellschaft mit der „*Autorität der werthütenden Institutionen*“<sup>243</sup> voran. Wir werden aber sehen, dass es immer wieder Widersprüche zur Gesellschaft und zur allgemeinen Praxis gibt. Das wird aber bei allen Wertesystemen offenkundig: „*Im alltäglichen Geschehen prallen institutionell gestützte Wertesysteme und Haltungen aufeinander.*“<sup>244</sup>

Diese Wirkung soll in dieser Arbeit untersucht werden. An der Technik der Selbsterforschung hat sich nun seit der Zeit Sokrates/Platons nichts geändert. Man wird „*durch Dialog und Interaktion*“<sup>245</sup> dazu angeleitet, zu sich selbst zu finden. Dabei finden wir wieder das entscheidende Medium, wie dieser Prozess initiiert und vervollständigt wird. Es ist das „*Medium der Sprache*“<sup>246</sup>, die uns in der Sinnsuche und der Selbstregulation begleitet. Darin sehen wir einen analogen Prozess, wie ihn auch Gadamer in seiner Hermeneutik darstellte. Durch die Sprache wird die Welt und ihr Kontext erschlossen, so auch das eigene Sein. Durch die Anleitung und das Prinzip der Mäßigung, das sich durch die Selbsterforschung ergibt, wird erst die wirkliche „*Seelenheilkunde*“<sup>247</sup> möglich. Denn mit der Hilfe bei der Lösung der inner-psychischen Probleme tritt die Befreiung auf. Auch die Morallehren vergangener Zeitalter intendierten dies. Nicht die Unterwerfung des Menschen unter ein ehernes Gesetz steht in Vordergrund, im Gegenteil, es ist die Befreiung des Menschen. „*Sie [die Ethiksysteme] ‚befreien‘ Systeme zur Selbstreflexion, Individuen zur Aktivierung ihres subjektiven Gewissens.*“<sup>248</sup> Ein System der Ethik kann nämlich nur auf Dauer bestehen, wenn sie dem Menschen auch Freiheit anbieten. „*Die Freiheit des Individuums ist als Voraussetzung für jede Form von Ethik.*“<sup>249</sup> Dabei sehen wir Folgendes: „*Geduld und Gleichmut müssen durch kraft-volle Entschlossenheit ergänzt werden.*“<sup>250</sup> Hiermit bietet dann die Psychotherapie eine „*Hoffnungsperspektive*“<sup>251</sup> für jene Menschen, deren Selbstregulationsmechanismus nicht ausreichend funktioniert. Die Fremdregulation greift in das „*Vorherrschen von Triebbedürfnissen beim Kind*“<sup>252</sup> wie bei Erwachsenen ein. Es setzt der Prozess der Erziehung ein, sodass das Kind sich immer mehr in die Gemeinschaft

---

<sup>243</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 16.

<sup>244</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 24.

<sup>245</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 28.

<sup>246</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 29.

<sup>247</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 30.

<sup>248</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 30.

<sup>249</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 44.

<sup>250</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 35.

<sup>251</sup> Grimmer, Bernhard: S. 31. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>252</sup> May, Michael 2004: S. 20.

integriert. In diesem kontinuierlichen Prozess beginnt eine „*Verinnerlichung*“<sup>253</sup> der Verhaltensnormen. In dieser Verinnerlichung sehen wir die „[...] *Übernahme der jeweiligen, durch die Gesellschaft tradierten [sic] Normen, d. h. ihrer Verbote, Gebote (Sollenforderungen), Gesetze und Sitten.*“<sup>254</sup> Diese wirken bei Handlungen und der Zurückstellung negativer Affekte unterbewusst. Sie können im Erziehungsprozess und mit dem Einsetzen der Selbstregulation bewusst gemacht werden. Zentral gesteuert wird dieser erste Prozess durch die „*[e]lterliche Kreditierung*“<sup>255</sup>. Diese drücken bei einem gewissen Verhalten und Taten des Kindes ihr Misstrauen oder ihr Vertrauen dagegen aus. Damit wird das Kind an unliebsame oder erwünschte Gefühle und Handlungen gewöhnt. Das Kind wird in die Lage versetzt, auf „*innere und äußere Zustände zu reagieren*“<sup>256</sup>. Dies ist vor allem von außen kommender Stress, der das Kind in zahlreichen Lebenssituationen, Ausbildung oder Beruf, begleiten wird. Es schafft also die Selbstregulation die „*Stressreaktivität [zu] beeinflussen und [zu] regulieren*“<sup>257</sup>. Mit der Stressbeherrschung wird dem Subjekt eine große Autonomie gegeben.

Er hat die Möglichkeit „*über die Beherrschung der Dingwelt*“<sup>258</sup>. Hier sehen wir sehr deutlich, dass die Selbstregulation in jenem Bereich des Gehirns stattfindet, das als Arbeitsgedächtnis zu bezeichnen ist. Es geht hier nämlich um die „*exekutive Funktion*“<sup>259</sup>, mit der wir die Welt bewusst wahrnehmen und auch gestalten können. Mit der Ausprägung dieser exekutiven Funktion und der dazugehörigen Selbstregulation ist das Erreichen eines „*bestimmte[n] Zielverhalten*“<sup>260</sup> möglich. Der Mensch wird durch die Verfolgung seiner eigenen Intentionen nun selbstständiger und ein volles Mitglied des Gemeinwesens, das er mitgestalten kann. Hierbei wird eine Partizipation am Gemeinwesen erwartet. „*Unser politisches System lebt von der Mitarbeit und Mitgestaltung seiner Bürger.*“<sup>261</sup> Nicht nur in der heutigen Zeit erwartet man dieses Verhalten von einem Vollbürger. Dies war sowohl in der Antike als auch im christlichen, mittelalterlichen Abendland vorhanden. So sollte man an der Gesellschaft in seinem Maß, der Bauer als wichtiges Glied in der agrarischen Produktion, der Ritter zur Verteidigung und der Kleriker zum seelischen Heil, beitragen. Es musste damals wie heute der Charakterzug des „*Egozentriker[s]*“<sup>262</sup> zurückgedrängt werden. Dabei

---

<sup>253</sup> Grimmer, Bernhard: S. 27. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>254</sup> Wyss, Dieter 1973: S. 214.

<sup>255</sup> Grimmer, Bernhard: S. 29. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>256</sup> Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: S. 42. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>257</sup> Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: S. 52. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004.

<sup>258</sup> May, Michael 2004: S. 25.

<sup>259</sup> Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: S. 160. In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008.

<sup>260</sup> Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: S. 163. In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008.

<sup>261</sup> Mienert, Malte 2008: S. 41.

<sup>262</sup> Mienert, Malte 2008: S. 45.

sehen wir aber immer wieder einen krassen Widerspruch zwischen den Tugenden, die den Einsatz für die Gemeinschaft fordern und den starken Ich-Bezug des Menschen und seiner natürlichen Freiheit. „In den traditionellen Vorstellungen standen sie in direktem Widerspruch zu den Hedonismuskriterien, zu denen wiederum persönliche Freiheit gehören würde.“<sup>263</sup> An diesem Punkt tritt die Selbstregulation auf, die die eigene Freiheit und das eigene Wohl, dem der Gemeinschaft unterordnet. Jedoch soll es hierbei nicht zur völligen Selbstaufgabe des eigenen Ichs kommen, da dies wiederum dem Prozess der Reife widersprechen würde. Der Mensch sieht sich sonst mit „Resignation oder Ohnmachtsgefühle[n]“<sup>264</sup> konfrontiert. Erst ein „Balanceakt“<sup>265</sup> zwischen diesen zwei Polen, Gemeinschaft und Ich, führen zum Ziel des Beitrages an der Gesellschaft und zum Erhalt der eigenen stabilen Psyche. Dieser Balanceakt ist wohl mit der Tugend der Mäßigkeit gleichzusetzen, wodurch sich der Mensch in einem natürlichen Gleichgewicht befindet. Bei diesem Erreichen eines Ziels muss Acht gegeben werden, dass die Ambition nicht in einen Wahn umschlägt.

So soll eine „Machthybris“<sup>266</sup> unter allen Umständen vermieden werden, da sich wieder die negativen Affekte durchsetzen und durch ein Nicht-erkennen der eigenen Fehler zum Scheitern führen können. Es soll eher das Ideal der „Autarkia“<sup>267</sup>, *ἀνταρκία*, erreicht werden. So bleibt immer die „Selbstgenügsamkeit“<sup>268</sup> im Zentrum der Betrachtung der Tugenden. Daraus soll ein neuer Mensch, *homo novus*, geschaffen werden. Es geht also Tugendsystemen immer um die „Erreichung konkreter ideologischer Ziele und die Realisierung eines bestimmten Menschenbildes“<sup>269</sup>. Dieses Menschenbild kann durch die Befolgung der Tugenden und ein bestimmtes Bild der Vollkommenheit erreicht werden.

Im nächsten Kapitel gehe ich auf den platonisch-stoischen Tugendbegriff ein.

---

<sup>263</sup> Mienert, Malte 2008: S. 171.

<sup>264</sup> Mienert, Malte 2008: S. 171.

<sup>265</sup> Ebenda.

<sup>266</sup> Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: S. 23.

<sup>267</sup> Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: S. 22.

<sup>268</sup> Ebenda.

<sup>269</sup> Lehner, Franz 2011: S. 99.

## 3.2 Platonisch-stoische Kardinaltugenden und ihre Transformation im christlich-lateinischen Abendland

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit den platonisch-stoischen Tugenden und auch kurz mit der Rezeption durch das Christentum. Dies dient als Überleitung zu Prudentius und Wernher von Elmendorf. Zuerst folgen eine allgemeine Darstellung und dann eine Analyse der einzelnen Kardinaltugenden.

### 3.2.1 Allgemeiner platonisch-stoischer Tugendbegriff

Diese Gliederung ergibt sich direkt durch die Differenzierungen der Tugenden in der platonischen Politeia. Sie werden im christlichen Mittelalter als „*virtutes cardinales*“<sup>270</sup> bezeichnet. Dort stoßen wir auf die „σοφία“<sup>271</sup>/sophia/Weisheit, „ἀνδρεία“<sup>272</sup>/andreia/Tapferkeit, „σωφροσύνη“<sup>273</sup>/sophrosüne/Besonnenheit und natürlich auch auf die „δικαιοσύνη“<sup>274</sup>/dikaiosüne/Gerechtigkeit. Diese zusammen machen den „Kranz der Tugenden“<sup>275</sup> aus. Mit allen zusammen prägt sich in der stoischen Auslegung nach Cicero die „*summis virtutibus*“<sup>276</sup> aus. Daraus entsteht nicht „καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα“<sup>277</sup>/der schöne und gute Mann/Frau, sondern auch „εὐδαίμονα“<sup>278</sup>/der glückliche Mann. Im Christentum wird dies durch das Suchen und Finden Gottes erreicht. „Jeder, der Gott bereits gefunden hat, hat Gott gnädig und ist glücklich.“<sup>279</sup> Aus diesen Tugenden soll der Staat aufgebaut sein. „Δελον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.“<sup>280</sup> Nicht nur in seiner Konzeption des Staates spricht Platon von der Vierheit der Tugenden, die sich zu einer höchsten der ἀρετή/arete vereinen. Es ist dies die Weisheit, die er mit der größten Einsicht – „μεγίστης φρονέσεως“<sup>281</sup> – bezeichnet. Hier ordnet er die oben schon erwähnten anderen Tugenden hinzu, nämlich Tapferkeit, Besonnenheit und die Gerechtigkeit.<sup>282</sup> In der Stoa werden dann daraus die „*prudentia – fortitudo – iustitia – [et] temperantia*“<sup>283</sup>. Ein großer Bewunderer und Anhänger der Stoa ist in diesem Zusammenhang auch Cicero, der in dieser Philosophie einen immanenten Vorteil für den Staat und den Menschen sieht.<sup>284</sup>

---

<sup>270</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 173.

<sup>271</sup> Plat., rep. IV, 429a.

<sup>272</sup> Ebenda.

<sup>273</sup> Plat., rep. IV, 430d.

<sup>274</sup> Ebenda.

<sup>275</sup> Classen, Carl Joachim 2010: S. 129.

<sup>276</sup> Cic., de orat. 3, 55.

<sup>277</sup> Plat., Gorg. 470e.

<sup>278</sup> Plat., Gorg. 470e.

<sup>279</sup> Harwardt, Sabine: S. 163. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>280</sup> Plat., rep. IV, 427e.

<sup>281</sup> Plat., Lach. 197e.

<sup>282</sup> Plat., Lach. 198a.

<sup>283</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 24.

<sup>284</sup> „Cicero bewundert die Großartigkeit und Konsequenz der stoischen Lehre [...]“. (Stroh, Wilfried 2008: S. 96.)

Diese vier werden auch als „*Tugendquaternar*“<sup>285</sup> bezeichnet. Die Tugenden traten im Mittelalter besonders in allegorisierte Form auf. Meistens sind es Frauengestalten, die in diesen Allegorisierungen verwendet werden.<sup>286</sup> Mit dieser Allegorisierung sollen die Tugenden tiefer in die menschliche Seele eindringen. Hier erscheint die „*Seele als Pferdegespann*“<sup>287</sup>. Dieses Pferdegespann formt das Ideal des griechischen und späteren römischen Menschen, der *ἀρετή* oder *virtus*. So wird aus dieser Vierzahl eine einzige Tugend. Hier merkt Vonessen (2003) Folgendes an: „*Die Tugend ist eine.*“<sup>288</sup> Mit der Tugend soll nach Platon auch die Reinheit der Seele bewahrt werden. Hier muss jenes angemerkt werden: „*Nächst den Göttern ist die Seele das göttlichste aller Besitztümer, unverlierbar und wertvoll über jeden Vergleich.*“<sup>289</sup> Mit der Philosophie und den Tugenden kann man diese Reinheit bewahren. Denn die Philosophie erscheint uns als eine „*Rettung und Therapie der Seele*“<sup>290</sup>. Mit der Einwanderung germanischer Völker wurden die antiken-heidnischen Tugenden mit der christlichen Lehre und germanischen Charakterzügen verbunden.<sup>291</sup> Diese Tugenden sollen durch die Vermittlung in der *παιδεία*/Erziehung vom Menschen verinnerlicht werden. Daraus entstünde dann der gute Bürger, *πολίτης ἀγαθός*, der römische *vir bonus*<sup>292</sup> der Stoa.<sup>293</sup> In der römischen Stoa schuf man sogar noch eine Verbesserung des *vir bonus*. Es sollte als Ziel des besten Mannes/„*vir optimus*“<sup>294</sup> erreicht werden. Mit Cicero wird deutlich, dass im *vir bonus* oder *πολίτης ἀγαθός* „*die Einheit von Gut-Denken, Gut-Reden und Gut-Handeln*“<sup>295</sup> vereinigt ist. Besonders im 6. und 7. Jahrhundert gab es eine heftige Rezeption<sup>296</sup> der stoischen Philosophie durch die spanische Geistlichkeit.<sup>297</sup> Dies schuf das Fundamentum für die Rezeption im europäischen Mittelalter. „*Es sind die spätantiken Voraussetzungen, auf der die mittelalterliche Philosophie ab dem 9. Jh. sich zu entwickeln beginnt.*“<sup>298</sup> Somit entsteht eine „*platonisch-stoische Tugenden-Vierzahl*“<sup>299</sup>. Die Tugenden

<sup>285</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 2.

<sup>286</sup> Vgl.: Mähl, Sibylle 1969: S. 172.

<sup>287</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 12.

<sup>288</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 158.

<sup>289</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 199.

<sup>290</sup> Erler, Michael: S. 105. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>291</sup> „*Das Zusammenfließen von Germanentum, Christentum und Antike in der frühmittelalterlichen Kultur brachte manche Widersprüche und Probleme mit sich, denen man mit einer erhöhten Synthesebereitschaft begegnete.*“ (Mähl, Sibylle 1969: S. 98.)

<sup>292</sup> „*[...] ut probi, ut bene morati, ut boni viri esse videamur.*“ (Cic., de orat. 2, 184.)

<sup>293</sup> Plat., rep. IV, 428b.

<sup>294</sup> Classen, Carl Joachim 2010: S. 206.

<sup>295</sup> Ueding, Gert 2005: S. 46.

<sup>296</sup> „*Bekanntlich hat die christliche Welt- und Lebensanschauung von sich aus, aus eigener Initiative, zahlreiche Güter der griechisch-römischen Kultur sich einverleibt [...].*“ (Warkotsch, Albert 1973: VII.)

<sup>297</sup> Vgl.: Mähl, Sibylle 1969: S. 60.

<sup>298</sup> Eigler, Ulrich: S. 293. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>299</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 7.

sind immer wieder als eine Bändigung der Laster<sup>300</sup> zu sehen, die im Menschen herrschen. So sind diese Tugenden und deren Umsetzung immer von den „*Anschauungen von Sitte und Ehre*“<sup>301</sup> begleitet. Speziell dann mit der starken Verwendung der *ratio* im aufkommenden Hellenismus des 4. Jahrhunderts nahmen auch die Stoiker die platonische Lehre in ihre Theorema auf. So ging es vor allem bei der Durchsetzung der Tugenden bei den Menschen um die Schaffung einer „*Leistung für den Staat*“<sup>302</sup>. Somit können sich die Menschen zum Wohle der Gemeinschaft messen. Alles steht im Zeichen des Wettkampfes, des Messens, des *ἀγων* zwischen den Menschen. Daraus ergeben sich in den platonischen Tugenden immer eine Lehre der „*agonale[n] Tugend[en]*“<sup>303</sup>.

In der Spätantike gehörten das Tugendwissen und die Philosophie noch zum „*kulturellen Präsenzbestand*“<sup>304</sup>. Besonders die Spätantike war ein fruchtbarer Nährboden für die Rezeption der Tugenden, weil es besonders viele Christen im gehobenen sozialen Milieu gab, in dem diese Bildung zum Habitus gehörte.<sup>305</sup> Daraus sehen wir eine „*Aufnahme und Anverwandlung [der heidnischen Tugenden] durch die Kirchenväter*“<sup>306</sup>. So werden die Tugenden immer, besonders unter Gregor dem Großen, als ein Tempel dargestellt. „*Er [Gregor] benutzt die Erwähnung des viereckigen Hauses, [...]*“<sup>307</sup> Auch bei Beda Venerabilis entdecken wir dieses Bild. „*Die vier Ecken des Brandopferaltars von der Stiftshütte (exod. 27, 1 f.) sind die Zonen der Erde, die vier Hörer darauf die Kardinaltugenden.*“<sup>308</sup> Im Christentum werden die Tugenden direkt von Gott zu den Menschen gesandt. Man sieht sie als „*Gaben (,dona‘) Gottes*“<sup>309</sup> an. Sie sollen die Seele des Menschen direkt verbessern. Es bildet sich dann nach dem Philosophen Alcuin ein „*Habitus der Seele*“<sup>310</sup> mit dem Streben zum Guten heraus. Die Tugenden an sich sind Gaben Gottes und des Heiligen Geistes. Es haben nämlich die Kirchenväter – inspiriert von Gott und dem Heiligen Geist eine spezifische Auswahl getroffen, um die heidnischen Tugenden für die

---

<sup>300</sup> Die Tugenden, so scheint der Begründer der Stoa Zenon von Kition beschrieben haben, stehen den „[...] vier Hauptlaster[n] (Unverstand, Feigheit, Ungerechtigkeit, Maßlosigkeit) [gegenüber] und auch schon [der] zentrale[n] stoische[n] Lehre von den vier Grundeffekten der Trauer (des Zorns), der Furcht, Begierde und Lust [...]“ (Mähl, Sibylle 1969: S. 9.)

<sup>301</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 11.

<sup>302</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 14.

<sup>303</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 33.

<sup>304</sup> Eigler, Ulrich: S. 281. In: Fuhrer, Therese/Erlor, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>305</sup> „Da die Christen vermehrt aus höheren sozialen Schichten kamen und somit dieselbe Ausbildung genossen hatten wie die anderen Gebildeten des römischen Reiches, konnte die intellektuelle Auseinandersetzung auf einem immer anspruchsvolleren Niveau geführt werden.“ (Riedweg, Christoph: S. 59. In: Fuhrer, Therese/Erlor, Michael (Hrsg.) 1999.)

<sup>306</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 1.

<sup>307</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 23.

<sup>308</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 32.

<sup>309</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 96.

<sup>310</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 97.

heilige Kirche zu rezipieren. Dies wird die „*Methode der Chrêsis*“<sup>311</sup> genannt. So sprechen die Kirchenväter von den „*sacrae virtutes*“<sup>312</sup>. Die heidnischen Tugenden wurden systematisch christianisiert. Man entdeckte sie in der „*Seligkeit der Bergpredigt (Matth. 5, 1-10)*“<sup>313</sup> und in den „*sieben Gaben des Heiligen Geistes (Is. 11, 2f)*“.<sup>314</sup> Es ging den ersten Kirchenvätern, allen voran Ambrosius darum, „*die Verwendung der stoisch-platonischen Tugenden durch die Christen*“<sup>315</sup> zu ermöglichen.

Nach dieser kurzen Übersicht werden zuerst die Tugend der Weisheit und ihr zentraler Begriff der Vernunft betrachtet.

### 3.2.2 Weisheit

In der Herrschaft dieser Tugend sehen wir den Vorrang der „*Vernunft*“<sup>316</sup> über die niederen Affekte. So geht es Platon mit der Verwendung der Vernunft vor allem darum, eine „*Zwecktauglichkeit*“<sup>317</sup> im Menschen zu schaffen. Diese Erziehung hin zur Weisheit soll schon in der frühesten Jugend beginnen. Hier wird der Wegstein zur *ἀλεθεια/aletheia/Wahrheit* gelegt.<sup>318</sup> Dies beginnt mit dem Studium der Wissenschaften. So sieht nämlich Cicero die „*Graecis doctrinis*“<sup>319</sup> als immanent wichtig für den Staat und die Ausbildung des Menschen. Diese Erziehung des Menschen hin zum Guten wird von Platon auch als „*τέκνη [...] τῆς περιγωγῆς*“<sup>320</sup>, die Kunst des Umwendens, bezeichnet. Ein Ausdruck dieser Weisheit ist der Kampf in der Phalanx. So sehen wir hier eine „*Einordnung, Unterordnung*“<sup>321</sup> in die Gemeinschaft. Diese Weisheit extrahiert Platon aus dem Verhalten der Spartaner. Dabei verweist er auf knappe weise Sprüche, die von Männern stammen, die sich selbst „*τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας*“<sup>322</sup> unterzogen haben. Es ist diese Weisheit, die einem in die Tiefe der eigenen Seele führt, bis jener Umstand entsteht, den Platon vom apollinischen Orakel in Delphi übernimmt, „*Γνῶθι σαυτόν*“<sup>323</sup>/Erkenne dich selbst.

Hier verbindet sich das Streben nach Weisheit mit der „*Verpflichtung zur individuellen Selbsterkenntnis*“<sup>324</sup>. Für die Ausbildung der Weisheit im Menschen bedarf es aber noch weiterer Differenzierungen, die auch Cicero beschreibt. Dies sind die „*memoria*“,

---

<sup>311</sup> Becker, Maria 1994: S. 276.

<sup>312</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 138.

<sup>313</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 162.

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Becker, Maria 1994: S. 21.

<sup>316</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 7.

<sup>317</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 15.

<sup>318</sup> Vgl.: Plat., rep. IV, 485d.

<sup>319</sup> Cic., B. 236.

<sup>320</sup> Plat, rep. VII, 518d.

<sup>321</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 19.

<sup>322</sup> Plat., Prot. 343b.

<sup>323</sup> Ebenda.

<sup>324</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 15

„*intelligentia*‘ und „*providentia*‘.“<sup>325</sup> Im Zentrum steht aber immer die Ausprägung der Tugend der „*sapientia*“<sup>326</sup>, auch in seinen Schriften über den Redner. Diese Tugend kann nun nicht einfach ausgebildet werden. Sie muss mühsam erworben werden. Die „*aktive[.] Tugendübung*“<sup>327</sup> steht dann besonders bei Hrabanus Maurus im Vordergrund. Schon bei Cicero betont dies im Vordergrund, wenn er davon spricht, dass sich der Redner in „*acumen dialecticorum*“<sup>328</sup>/die Schärfe der Dialektiken, also durch Studien unterschiedlicher Richtungen der Philosophie auszeichnet. Jedoch ist nicht nur die Philosophie wichtig, sondern auch die „*studiis rationis et officii*“<sup>329</sup>. Hier wird deutlich, dass die Weisheit einen Wandel durchlebt, indem man sie nicht mehr mit dem Kampf in der Phalanx gleichsetzt, sondern mit konkretem Wissen zur Führung des Staates. Hiermit soll man wieder dorthin gelangen, dass auch Platon intendiert hatte. Es ist „*τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*“<sup>330</sup>, die Idee des Guten. Im christlichen Kontext ist dies immer ein Hinstreben zu Gott. So steht aber auch bei Platon und nicht nur bei den christlichen Kirchenvätern Gott am Ende allen Wissens. Man erhält so Einsicht in die „*Idee der Ideen, mit Gott*“<sup>331</sup>.

Nach der Weisheit betrachte ich nun den Begriff der Besonnenheit.

### 3.2.3 Besonnenheit

Ausgehend ist diese Tugend immer von einem richtigen Verhältnis gegenüber den Göttern. So muss der Mensch zur „*Selbsterkenntnis*“<sup>332</sup> gelangen, um besonnen handeln zu können. Nur mit der Selbsterkenntnis, die wir vorher im Kapitel über die Weisheit beschrieben haben, gelingt der Sieg über „*Launen und Triebe[.]*“<sup>333</sup>. Hier lernt der Mensch sich selbst und seine Fähigkeiten kennen. Es ist eine „*Erkenntnis der menschlichen Grenzen gegenüber der Gottheit*“<sup>334</sup>. Dabei ist es wichtig, sich selbst mit den Begierden und Lüsten zu mäßigen.<sup>335</sup> So wird die Untugend des Größenwahns vermieden, mit der sich der Mensch selbst für göttlich hält. Es zeigt sich sonst die *ὑβρις*.

Die Besonnenheit drückt sich dadurch aus, dass man sich in eine gottgegebene Ordnung einfügt und gegen diese nicht rebelliert.<sup>336</sup> Auch Platon zeigt ihn seinem Gorgias, dass die

<sup>325</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 105.

<sup>326</sup> Cic., de orat. 1, 34.

<sup>327</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 135.

<sup>328</sup> Cic., de orat. 1, 113.

<sup>329</sup> Cic., de inv. 1, 1.

<sup>330</sup> Plat., rep. VI, 508e.

<sup>331</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 103.

<sup>332</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 19.

<sup>333</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 56,

<sup>334</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 19.

<sup>335</sup> Platon spricht von „*ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυῶν ἐγκράτεια*“ (Plat., rep. IV, 430e.).

<sup>336</sup> „*Der Grundzug seines Wesens ist überall Einordnung in die standesgemäße, gottgewollte Lebensordnung; [...].*“ (Kunsemüller, Otto 1935: S. 28.)

besonnene Seele gleichzeitig gut ist – „[...] *σώφρων [ψυχὴ] ἀγαθὴ ἐστίν* [...]“<sup>337</sup>. Wie schon bei den Vorsokratikern soll ein „*harmonischer Seelenzustand*“<sup>338</sup> erreicht werden. Bei Cicero wird deutlich, dass von Natur aus ein guter Zustand gelegt sein muss, um sie ausbilden zu können.<sup>339</sup> Auf diese Begabung zum Guten hin weist auch Cicero bei Platon hin und setzt ihn mit dem Göttlichen gleich – „*divinus auctor Plato*“<sup>340</sup>. Auch im Protagoras wird davon gesprochen, dass der Mensch in seinem Leben eines bestimmten harmonischen Taktes bedarf. „[...] *ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται*.“<sup>341</sup> In der Stoa wollte man damit im Menschen ein „*Maß und Gleichgewicht als Grundvoraussetzungen der Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit*“<sup>342</sup> verwirklichen. Denn durch die Besonnenheit erträgt man jedes Schicksal, was den Menschen wieder glücklich macht. Also versucht der gute Mensch dem Schicksal nicht zu entkommen, sondern, man hält Stand – „*ὑποέοντα καρτερεῖν*“<sup>343</sup>.

Die Besonnenheit erweist sich als eine Grundstimmung, die auch alle anderen Tugenden im Gleichgewicht, *ἀρμονία*, bringt.<sup>344</sup> Diese Struktur<sup>345</sup> soll sich in der Seele des Gläubigen abbilden. Denn nichts ist schlimmer als „*zwei Seelen in der Brust*“<sup>346</sup> zu haben. Dadurch soll sich eine vernünftige Seele im Menschen entwickeln, die seiner Natur entspricht. „*Die Tugendlehre der heidnischen Philosophen beruht auf dem natürlichen Streben nach Sittlichkeit*.“<sup>347</sup> Dies tritt auch in der Philosophie des Alcuins hervor. In seiner Rhetorik betont er das Maßhalten selbst beim Reden. Es geht ihm um die „*Gestaltung der Rede, über Aussprache, Betonung und Körperhaltung*.“<sup>348</sup> Nun erkennen wir die „*Kardinaltugend temperantia*“<sup>349</sup>. Bei Ciceros *De officiis* wird in Bezug auf die Besonnenheit deutlich, dass man seine Seele von Zorn und Eifer freihalten soll, „[...] *ut tranquillitas animi et securitas adsit, que affert cum constantium tum etiam dignitatem*.“<sup>350</sup> Der Staatsphilosoph führt noch weiter aus, dass die Besonnenheit über die Begierden herrschen soll. „*[t]emperantia est*

<sup>337</sup> Plat., Gorg. 507a.

<sup>338</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 48.

<sup>339</sup> „*Ex quo [beate vivendum] intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum.*“ (Cic., off. 1, 4.)

<sup>340</sup> Cic., de opt. gen. orat. 17.

<sup>341</sup> Plat., Prot. 326b.

<sup>342</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 102.

<sup>343</sup> Plat., Gorg. 507b.

<sup>344</sup> Plat., rep. IV, 431e.

<sup>345</sup> Die Tugenden werden als eine „*moralische[.] Struktur der Seele*“ (Mähl, Sibylle 1969: S. 23.) gesehen.

<sup>346</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 210.

<sup>347</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 87.

<sup>348</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 95.

<sup>349</sup> Ebenda.

<sup>350</sup> Cic., off. 1, 20.

*rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.*<sup>351</sup>

Cicero erzählt von einem Negativbeispiel, das von den Begierden zerfressen war: Gnaeus Pompeius. So hing er der „*cupititas ad bellicas laudes*“<sup>352</sup> nach. Dies zerstörte ihn selbst.

Den Körper speziell spricht der Heilige Augustinus an. Seine Vorstellungen über das Aufbäumen der Laster und den Kampf gegen die Tugenden beschreibt auch er. So geht es ihm darum zu begründen, dass „*dem Teufel besonders leicht zugänglichen Bereich fleischlicher Leidenschaften*“<sup>353</sup> offen stehen. Danach soll die Seele im Christentum die Herrscherin für die Leidenschaften sein, wie es auch Cicero formuliert<sup>354</sup>, um diesen Kampf mit dem Teufel zu gewinnen. Wenn die Leidenschaften nicht gezähmt werden, drücken sie sich als eine Krankheit in der Seele aus. Dies beschreibt der römisch-stoische Philosoph Seneca in seiner *De tranquillitate animi*, wo er die Leidenschaften mit einem Fieber gleich setzt.<sup>355</sup> Dass die Begierden eine Krankheit sind, sehen wir auch bei Platon. So lässt er seinen Lehrer Sokrates folgendes Wortes aussprechen, als dieser den Schierlingsbecher nach der Verurteilung trank: „*Ὁ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα.*“<sup>356</sup> Hier spricht Sokrates darüber, dass man dem Asklepios einen Hahn schuldig sei. So war es nämlich im antiken Griechenland Brauch, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, wenn man von einer Krankheit geheilt war. Für Sokrates ist diese Krankheit das Leben mit seinen Begierden, die er durch den Schierlingsbecher überwunden hat.

Weiters gehe ich nun auf die Tapferkeit ein.

### 3.2.4 Tapferkeit

Bei der Betrachtung der Tapferkeit sehen wir neben einer seelischen Haltung immer den Dienst an einer „*übergeordnete[n] Gemeinschaft*“<sup>357</sup>. Hier erkennen wir wieder die Verbindung mit der Weisheit und dem Dienst in der Phalanx und für den Staat. Somit ist es nämlich möglich, dem Ideal der Tapferkeit nachzueifern. Es ist eine „*Überwindung der Furcht*“<sup>358</sup> gemeint. Es wird in der Antike deutlich, dass man sich selbst durch die Tugend der Tapferkeit „*größtes Ansehen*“<sup>359</sup> verschaffen kann. Bei Platon erkennen wir, dass die Vorbildwirkung im Rahmen der Tugend der Tapferkeit sehr wichtig ist. Diese Wirkung spricht er an, sodass dann manche zum Lehrer für andere, also zu den Leitern der Seele

---

<sup>351</sup> Cic., de inv. 2, 164.

<sup>352</sup> Cic., B. 239.

<sup>353</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 120.

<sup>354</sup> Er erzählt dabei von der „*dominatrix animi cupiditas*“ (Cic., de inv. 1, 2.)

<sup>355</sup> Vgl.: Sen., de tranq. anim. 2, 1.

<sup>356</sup> Plat., Paid. 118a.

<sup>357</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 17.

<sup>358</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 178

<sup>359</sup> Becker, Maria 1994: S. 115.

werden, „*ψυχὰς ἐπειτα*“<sup>360</sup>. Hierin wird eine „*Standhaftigkeit und Festigkeit des Willens*“<sup>361</sup> deutlich. Dies lernen wir im fortgeschrittenen Alter noch von brauchbaren, tugendhaften Männern, „*ὀπὸ χρεστῶν μόνον*.“<sup>362</sup> Auch im Christentum wurde dann immer die Tapferkeit betont. Hier rezipierte man höchstwahrscheinlich die platonischen Tugenden. Denn Platon betont, dass sich die Tapferkeit nicht nur im Kampf zeigen kann, so „*ἐν ἡδοναῖς*“<sup>363</sup>/in den Lüsten, „*ἐν λύπαις*“<sup>364</sup>/den Leiden, „*ἐν ἐπιθυμίαις*“<sup>365</sup>/den Begierden und „*ἐν φόβοις*“<sup>366</sup>/den Schrecknissen. Somit sehen wir in der Tapferkeit einen festen „*Widerstand gegen die Lust*“<sup>367</sup>. Dies ist ein Element der *ecclesia militans*, die sich gegen die Feinde des Glaubens wehrt. Hier zog man eine Analogie von den „*Glaubenshelden des AT*“<sup>368</sup> bis hin zur Zeit der Rezeption dieser Tugend im Christentum. Besonders beliebt war dieser christliche Kampf bei den neubekehrten, germanischen Völkern.<sup>369</sup> So trat nun der Mut im Kampf mehr hervor. Die germanischen Völker wollten sich, obwohl sie nun Christen waren, trotzdem in „*kriegerische[r] Tüchtigkeit*“<sup>370</sup> auszeichnen. Hierbei wird für uns deutlich – „*[... es] kämpft der athleta Christi für die Krone des ewigen Lebens*“<sup>371</sup>. Unterstützt wurde der Mut der Kämpfer von der „*wunderwirkende[n] Heilkraft der Reliquien*“<sup>372</sup>. Die Kampfessymbolik tritt nun vollends hervor. Wir sprechen von einer „*militärische[n] Metaphorik*“<sup>373</sup>. Die Kirche bleibt zwar friedensliebend, jedoch darf der Christ bei Bedrohungen zur Waffe greifen.<sup>374</sup> So ging es dabei immer um „*Selbstverteidigung*“<sup>375</sup>.

Anschließend behandle ich die Gerechtigkeit, die sich in einem gerechten Herrscher und einem gerechten Staat widerspiegelt.

---

<sup>360</sup> Plat., Lach. 186a.

<sup>361</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 17.

<sup>362</sup> Plat., Lach. 189a.

<sup>363</sup> Plat., Lach. 191e.

<sup>364</sup> Ebd.

<sup>365</sup> Ebd.

<sup>366</sup> Ebd.

<sup>367</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 206.

<sup>368</sup> Becker, Maria 1994: S. 119.

<sup>369</sup> „*Der kämpferische Charakter der Kirche und das Gottesstreitertum des einzelnen Christen waren theologische Gemeinplätze der Väterliteratur, die von den jungbekehrten germanischen Völkern mit besonderer Vorliebe betont wurden.*“ (Mähl, Sibylle 1969: S. 31.)

<sup>370</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 99.

<sup>371</sup> Becker, Maria 1994: S. 131.

<sup>372</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 99.

<sup>373</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 167.

<sup>374</sup> Vgl.: Becker, Maria 1994: S. 122.

<sup>375</sup> Becker, Maria 1994: S. 122.

### 3.2.5 Gerechtigkeit

Gerechtigkeit wird an erster Stelle immer von den Herrschern gefordert. „*Der Wille des Gottes geht über auf den Herrscher; [...]*“<sup>376</sup> Ein besonders negatives Beispiel finden wir bei Hesiod, wo der Dichter um sein Erbe betrogen wird, weil der Herrscher ein Urteil aus Ungerechtigkeit heraus fällt, da er sich bestechen lässt.<sup>377</sup> Jedoch übt der gerechte Mann keine unmäßige Rache gegenüber seinem Feind. Die Affekte bleiben durch die Maße in Schranken und der Mensch kann sich in gerechter Haltung üben. Platon spricht auch über die Milde und das Gute in den neu zu schaffenden Menschen im Staat. „*Οὐκοῦν καὶ ἀγαθοὶ τε καὶ ἡμεροὶ ἔσονται;*“<sup>378</sup> Dieses *ἡμερος* deutet nicht nur auf milde hin, sondern auch auf eine Art der Kultiviertheit, die den Menschen vom Barbaren scheidet. Bei Platon sehen wir, dass die Gerechtigkeit direkt mit der Besonnenheit vernetzt ist. So lässt Platon den Protagoras davon sprechen, dass man für die „*πολιτικῆς ἀρετῆς*“<sup>379</sup>/politische Tugend die Gerechtigkeit und Besonnenheit benötigt, mit ihr eigentlich mitkommt – „*διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης*“<sup>380</sup>. Es darf mit Cicero nicht vergessen werden, dass die Ausprägung der Gerechtigkeit immer der „*exercitatio*“<sup>381</sup>/Übung bedarf. Cicero setzt sich für ein „*vita activa*“<sup>382</sup> ein, in dem der *vir bonus* im Leben des Staates, als Politiker, die Gerechtigkeit aktiv fördert. Der *vir bonus* hat sich während eines ganzen Lebens mit den Fragenstellungen „*[...] de virtute, de iustitia, de continentia, de prudentia, de magnitudine animi, de liberalitate, de pietate, de amicitia, de officio, de fide [...]*“<sup>383</sup> zu beschäftigen, sodass er dies verinnerlichen konnte. Dadurch soll ein Gemeinwesen entstehen, das sich durch Friede und Freiheit auszeichnet.<sup>384</sup> Bei Cicero wirkt die Gerechtigkeit mit der Weisheit zusammen. Er erwähnt nämlich die Wichtigkeit des Studiums der „*iuris scientia*“<sup>385</sup>. Hier wird deutlich, dass sich die Gerechtigkeit ideal durch „*cognoscendae leges*“<sup>386</sup>/das Kennen der Gesetze ausprägt. So setzt nun Cicero die Gerechtigkeit als die wichtigste der Tugenden ein und bezeichnet sie als „*domina et regina virtutum*“<sup>387</sup>/Herrin und Königin der Tugenden. Im nächsten Kapitel beschäftige ich mich mit den Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung.

<sup>376</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 20.

<sup>377</sup> So beschreibt er, dass der Ungerechte eben als ein Sieger bei Gericht hervorgehen kann. Vgl. Hes., op. 270

<sup>378</sup> Plat., rep. IV, 470e.

<sup>379</sup> Plat., Prot. 322e-323a.

<sup>380</sup> Plat., Prot. 322e-323a.

<sup>381</sup> Scheinfurth-Walla, Sigrid 1986: S. 98.

<sup>382</sup> Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd 2005: S. 6.

<sup>383</sup> Cic., de orat. 2, 67.

<sup>384</sup> Cicero spricht hier von der „*pacata et libera civitate*“ (Cic., de orat. 2, 33.), in der die Redekunst wachsen kann.

<sup>385</sup> Cic., or. 41.

<sup>386</sup> Cic., de orat. 1, 159.

<sup>387</sup> Cic., off. 3, 28.

### 3.2.6 Glaube, Liebe und Hoffnung

Dieses Kapitel wurde in die Gliederung der platonisch-stoischen Tugenden aufgenommen, da darin die späteren christlichen Tugenden wieder gefunden werden können. So findet eine Untergliederung nach der „*paulinischen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung*“<sup>388</sup> statt. Denn diese drei sind die „*christlichen Haupttugenden*“<sup>389</sup>.

Im Phaidros und Euthyphron finden wir die Diskussion über die **Frömmigkeit**. Dort wird deutlich, dass der Glaube und eine spezifische *pietas* zum Menschen und zum Staat gehören. Platon diskutiert mit dem Priester Euthyphron darüber, ob eine Handlung – die Anklage des eigenen Vaters wegen Mordes – „*καὶ τῶν ὀσίων τε καὶ ἀνοσίων*“<sup>390</sup>/fromm oder nicht fromm sei. Platon spricht von der *εὐσέβεια*. So zeigt sich, dass die Frömmigkeit – besser gesagt die gute, richtige Frömmigkeit – ein wichtiger Teil des „*ethischen Denken[s] der Griechen*“<sup>391</sup> war. Die Ethik wird unter Aristoteles selbst schon zu einer „*göttlichen Vernunft*“<sup>392</sup>. So entwickelt Platon zuerst ein Verständnis des Frommen, das ein Teil der Gerechtigkeit ist – „*εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὀσιον*.“<sup>393</sup> Mit der Frömmigkeit ist neben einer seelischen Haltung auch eine gewisse „*Gottesfurcht*“<sup>394</sup> verbunden. Da nach dem Glauben, die Menschen in einer bestimmten Beziehung zu den Göttern standen, sollte man auch immer seine Pflicht gegenüber den Göttern erfüllen. So sehen wir also ein „*tätige[s] Verhältnis zu den Göttern*“<sup>395</sup>. Jedoch erwartet man sich nicht etwas Materielles von den Göttern. Im Symposium wird ausgesagt, dass man im Erweisen von Frömmigkeit gegenüber den Götter – „*ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοῦς εὐσέβειαν*“<sup>396</sup> – sowohl glücklich als auch selig wird – „*μακαρίουσ και εὐδαίμονας ποιῆσαι*.“<sup>397</sup>

Auch im Protagoras meint Platon, dass man „*τὴν ψυχὴν*“<sup>398</sup>/die Seele mehr schätzen soll als den Körper, als die irdischen Güter. Wie man im Lateinischen vom *cultura deorum*, der Pflege der Götter spricht, so kristallisiert sich dies im Dialog mit dem Priester Euthyphron heraus. Hier gibt Platon zu erkennen, dass es sich um „*ἡ ὀσιότηες θεραπεία [.] θεῶν*“<sup>399</sup>/eine Pflege der Frömmigkeit zu den Göttern handelt. Die gelebte Praxis erscheint als immanent wichtig. Auch bei Ciceros „*Pflichten*“ erkennen wir, dass der Dienst an den Göttern die

---

<sup>388</sup> Horn, Christoph: S. 175. In: Fuhrer, Therese/Erlar, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>389</sup> Classen, Carl Joachim 2010: S. 137.

<sup>390</sup> Plat., Euthyphr. 4e.

<sup>391</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 10.

<sup>392</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 8.

<sup>393</sup> Plat., Euthyphr. 12d.

<sup>394</sup> Kunsemüller, Otto 1935: S. 16.

<sup>395</sup> Ebenda.

<sup>396</sup> Plat., symp. 193d.

<sup>397</sup> Ebd.

<sup>398</sup> Plat., Prot. 313a.

<sup>399</sup> Plat., Euthyphr. 13c.

oberste Pflicht im Staat und der Gesellschaft ist. So ist es an den Menschen in folgenden Abstufungen ihre Pflichten zu verrichten: „*prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus*“<sup>400</sup>. Die Stoiker identifizierten die Götter mit der allwirkenden Natur. Dadurch wird treffend festgestellt, dass man im Einklang mit der Natur leben solle – „*convenienter naturae vivere*“<sup>401</sup>. So wird der Glaube im christlichen Kontext immer mit einer Tätigkeit gleichgesetzt. Es gibt eine Einheit von „*fides et operatio*“<sup>402</sup>. Erst mit dem Streben nach Gott wird der Mensch vollkommen. Hierin sehen wir also ein „*Transzendenzstreben der Seele*“<sup>403</sup>. Das Streben drückt sich dann im „*christlichen deum quaerens*“<sup>404</sup> aus. Wir treffen also auf die „*Charakterisierung des ‚vollkommenen‘ Christen*“<sup>405</sup>. Erst dadurch wird man vollwertiger Christ.

Besonders im Dialog des Symposions sehen wir einen **Lobpreis auf die Liebe**, die auch dann ein wichtiger Teil des christlichen Abendlandes wird. Denn mit der Liebe strebt man direkt nach dem Schönen. Auch der Eros wird im platonischen Dialog des Symposions als das Schöne dargestellt. „*Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν*“<sup>406</sup>. Bei der Betrachtung der Ciceronischen Schriften wird deutlich, dass der *vir bonus* „*neglegendo turpitudō*“<sup>407</sup>/eine Verachtung gegenüber der Hässlichkeit/dem Schlechten haben soll. Auch im platonischen Dialog des Symposions wird der Gott der Liebe als der Ursprung der höchsten Güter bezeichnet – „*ὄν μεγίστων ἀγαθῶν [.] αἰτίος*“<sup>408</sup>. Die Liebe wird direkt in der Personifizierung des Eros gepriesen, wie auch im christlichen Abendland die Liebe durch Jesus Christus. Die personifizierte Liebe im Eros ist das Schönste und das Beste – „*κάλλιστον ὄντα καὶ ἀριστον*“<sup>409</sup>. So wird im Symposion weiter beschrieben, dass es nichts anderes gibt, das so schön ist im Vergleich zur Liebe – „*οὐδὲν ὡς ἔρως*“<sup>410</sup>. Die Liebe wird sogar als so stark geschildert, dass die Liebende sogar für einander sterben – „*ὑπεραποθνήσκειν*“<sup>411</sup> - würden. Besonders Augustinus weist auf das Ziel der Tugenden in der Erreichung der Liebe zu Gott hin, die bis zur eigenen Selbstaufgabe geht. Er meint, dass

---

<sup>400</sup> Cic., off. 1, 160.

<sup>401</sup> Cic., off. 3, 13.

<sup>402</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 25.

<sup>403</sup> Erler, Michael: S. 120. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>404</sup> Harwardt, Sabine: S. 169. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999.

<sup>405</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 30.

<sup>406</sup> Plat., symp. 204b.

<sup>407</sup> Cic., off. 1, 2.

<sup>408</sup> Plat., symp. 178c.

<sup>409</sup> Plat., symp. 195a.

<sup>410</sup> Plat., symp. 178d.

<sup>411</sup> Plat., symp. 179b.

An dieser Stelle wird das Beispiel der Alkestis dargeboten, die aus Liebe für ihren Mann starb, damit dieser weiterleben konnte.

die „christliche[.] ‚finis‘ der Gottesliebe“<sup>412</sup> gewidmet ist. Am fatalsten sieht Augustinus noch immer die „bis zur Verachtung Gottes gehende Selbstliebe“<sup>413</sup> an. Dies ist aber kein Novum im Christentum. Auch Platon spricht in seinem Er-Mythos davon, dass dem Tugendhaften ein Lohn im Jenseits erwartet. So ist Mähl (1969) in diesem Punkt zu widersprechen.<sup>414</sup> Doch im Christentum wird die Liebe, genauer gesagt die Nächstenliebe, zur wichtigsten Tugend. Die „höchste[.] Tugend der ‚caritas‘“<sup>415</sup>/„Nächstenliebe“<sup>416</sup> ergibt sich aus der Auslegung der antiken Lehren durch Augustinus. Die wahre *caritas* entsteht dann erst aus der Liebe Gottes. Die „*amor Dei*“<sup>417</sup> tritt vollkommen hervor. Es ist speziell die „Gottes- und Nächstenliebe“<sup>418</sup>.

Schließlich wird die letzte christliche Kardinaltugend der **Hoffnung** durch Platon vorausgedeutet. Es ist die Hoffnung auf Erlösung nach diesem Leben. Dies beschreibt Platon im sogenannten Er-„*Ἡρός*“<sup>419</sup>-Mythos. So spricht er im sog. Er-Mythos davon, dass die schlechten und ungerechten Menschen je nach der Schwere ihrer Ungerechtigkeit im Tartaros gequält werden und erst nach einer bestimmten Zeit erlöst werden. Hier merkt Platon in seiner *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* an, dass die Götter alles sehen, sowohl Gerechtes als auch Ungerechtes. Es zeigt sich nämlich, „ὅτι θεός γε οὐ λανθάνει ἐκάτερος αὐτῶν οἶός ἐστιν“<sup>420</sup>. Platon drückt aus, dass die Götter wissen, wie jemand beschaffen ist, also ob er gerecht oder ungerecht ist. So spricht Platon weiter, dass er von den Göttern belohnt wird, wenn ein *δικαίος ἀνδρός*<sup>421</sup> in Krankheit oder Armut lebt. Platon erzählt den Er-Mythos folgendermaßen, dass die Seelen der Toten zu Richtern/„*Δικαστὰς*“<sup>422</sup> kamen, und sie nach ihren Sünden gemäß entweder nach links oder rechts geschickt wurden. Denn dieses Richten macht die Menschen wieder glücklich, weil sie von der Schlechtheit ihrer Seele gereinigt werden. Der Mensch wird durch das „*διδῶν δίκην*“<sup>423</sup>/Gerechtigkeit geben - also durch das Strafen besser. Links unten ist der Bereich des Leidens. Hier müssen die Ungerechten je nach Untat Jahrzehnte lang leiden und ihre Sünden büßen.<sup>424</sup> Jene, die die schwersten Verbrechen begangen haben, werden in eine Art ewige

<sup>412</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 109.

<sup>413</sup> Vonessen, Franz 2003: S. 76.

<sup>414</sup> „Ein Christ übt die Tugenden nicht mehr wie die heidnischen Philosophen um weltlicher Ehre willen [...], sondern im Geist des Glaubens und der Liebe; [...]“ (Mähl, Sibylle 1969: S. 110.)

<sup>415</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 18.

<sup>416</sup> Becker, Maria 1994: S. 39.

<sup>417</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 111.

<sup>418</sup> Mähl, Sibylle 1969: S. 18.

<sup>419</sup> Plat., rep. X, 614b.

<sup>420</sup> Plat., rep. X, 612e.

<sup>421</sup> Es wird hier ein Gerundivum verwendet um auszudrücken, dass man an einen guten Mann denken muss. Im Original „[...] ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός [...]“ (Plat., rep. X, 613a.)

<sup>422</sup> Plat., rep. X, 614c.

<sup>423</sup> Plat., Gorg. 472e.

<sup>424</sup> Vgl.: Plat., rep. X, 615a,b.

Verdammnis geworfen – „εἰς τὸν Τάρταρον ἐμπεσούμενοι“<sup>425</sup> –, in den Tartaros. Die anderen Seelen kommen an einen differenten Ort. Dort können sie ein neues Leben wählen – also eine Wiedergeburt. Jedoch gibt Platon zu bedenken, dass man dort Weisheit braucht, weil man sonst das Leben eines Tyrannen und somit die Schlechtheit wählt. Er gibt für die Wahl zu bedenken, dass die unweise Seele an der schlechten Wahl selbst Schuld ist und nicht Gott. „Αἰτία ἐλομένου · θεός ἀναίτος.“<sup>426</sup> Dies ist wohl dem römisch-katholischen Purgatorium sehr ähnlich, das auch Dante Alighieri beschreibt.

In den anschließenden Kapitel wird nun die Tugendlehre Aurelius Clemens Prudentius‘ und Wernhers von Elmendorf beschrieben. Der Schwerpunkt der Analyse und Beschreibung liegt natürlich trotz großer Interdisziplinarität auf der germanistischen Analyse Wernhers „Rede“.

## **4 Die christlichen Tugenden von Aurelius Clemens Prudentius und Wernher von Elmendorf**

Dieses Kapitel widmet sich der Analyse der Psychomachia des Kirchenvaters Aurelius Clemens Prudentius, kurz Prudentius mit seinem Cognomen, und der Rede Wernhers von Elmendorf. Zuerst wende ich mit der Analyse des Seelenkampfes zu. Das Hauptgewicht dieses Kapitels wird dann im Sinne einer altgermanistischen Arbeit auf der Rede Wernhers liegen.

### **4.1 Die Tugendlehre in der Psychomachia Prudentius‘**

In diesem Kapitel wird „*das allegorische Epos, die Psychomachie*“<sup>427</sup> analysiert. Es ist eine ähnliche Szenerie, wie wir sie aus der Ilias kennen. Jedoch schafft Prudentius etwas Neues, nämlich die „*Wiederaufnahme des heidnisch-epischen Schlachtkonzepts in christlichem Rahmen*“<sup>428</sup>. So erkennen wir weiter in der Psychomachia eine Allegorie auf das siegreiche Rom. „*Wer ein Römer werden konnte, ist für den Dichter auch zum Christen geworden; das ganze Reich ist ihm eine urbs, Rom selbst darin das forum [...]*.“<sup>429</sup> Mit dem Sieg seiner Tugenden im Werk zeigt er den Sieg Roms und ein „*Christian triumphalist programme*“<sup>430</sup>. In seiner Psychomachia sehen wir damit eine „*den wahren Gott verehrende[.] Poesie der Christen*“<sup>431</sup>. Sie ist ein Denkmal für den wehrhaften Glauben und gibt dem Christen der damaligen Zeit eine Anleitung zur „*moral warfare*“<sup>432</sup>.

---

<sup>425</sup> Plat., rep. X, 616a.

<sup>426</sup> Plat., rep. X, 617e.

<sup>427</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 93.

<sup>428</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 104.

<sup>429</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 114.

<sup>430</sup> Bilby, Mark Glen: S. 232. In: The Journal of Ecclesiastical History 2012.

<sup>431</sup> Haye, Thomas: S. 687. In: Daphnis 2013.

<sup>432</sup> Thomson, H. J.: S. 109. In: The Classical Review 1930.

#### 4.1.1 Historische Einbettung

Der spanische<sup>433</sup> christliche<sup>434</sup> Autor<sup>435</sup> Aurelius Clemens Prudentius (348 bis 405<sup>436</sup>) lebte in geschichtlich bewegten Zeiten. Seiner Zeit voraus gingen die ersten heftigen Grenzkonflikte mit den germanischen Stämmen. So sind die ersten Völkerwanderungen der Cimbern und Teutonen um das Jahr 100, die Markomannenkonflikte 167 bis 180 und die innerrömischen Krisen der Soldatenkaiser zu nennen. Mit Diocletian<sup>437</sup> setzte dann eine Stabilisierung des Reiches ein und mit Konstantin dem Großen<sup>438</sup> und seinem Sieg an der Milvischen Brücke die staatliche Duldung und Förderung des Christentums. Mit dem Jahr 325 wurde dann die Lehre der Arianer<sup>439</sup> als Häresie verdammt. Speziell unter Gratian setzte eine weitere heftige Zäsur in der Entfernung des Victoria-Altars aus dem Senat ein.<sup>440</sup> Schicksalsschläge für das römische Reich waren damals die Niederlage bei Adrianopel und der gleichzeitige Schlachtentod Kaiser Valens<sup>441</sup>.

Erst mit Kaiser Theodosios konnte das Reich nochmals stabilisiert und die letzten Reste des Heidentums bekämpft werden.<sup>442</sup> Prudentius diente sich bis zum römischen Hofbeamten unter Kaiser Theodosios hoch. Durch ein inneres Bekehrungserlebnis wandte er sich von seiner

---

<sup>433</sup> So ist „[...] das hispano-gallische Grenzgebiet zu einer Drehscheibe des christlichen Gedankenaustausches“ (Kah, Marianne 1990: S. 7.) geworden.

<sup>434</sup> „Seine geistige Heimat ist das christliche Milieu, wie es durch die reichskatholische Kirche geschaffen worden war.“ (Kah, Marianne 1990: S. 1.)

<sup>435</sup> Er wird als der erste „poeta christinanus“ (Kah, Marianne 1990: S. 5.) bezeichnet. So erscheint er uns auch als „poeta doctus“ (Thraede, Klaus 1965: S. 47.).

Er bekam schon in seiner Jugend eine Grammatik- und Rhetorikausbildung, die man als „fine education“ (Hozeski, Bruce W.: S. 8. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982.) bezeichnen könnte.

<sup>436</sup> Sein Todesdatum ist ungewiss, jedoch „[...] hat er das Jahr 410 mit dem einschneidenden Ereignis des Gotensturms auf Rom höchstwahrscheinlich nicht mehr gesehen.“ (Kah, Marianne 1990: S. 3.)

Andere Autoren gehen wieder davon aus, dass er bis 424 lebte und somit auch noch den Fall Roms erlebt hat. Vgl.: Hozeski, Bruce W.: S. 8. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982.

<sup>437</sup> „Die Herrschaft DIOKLETIANUS beendete die fast ein Jahrhundert dauernde Periode der Unsicherheit und des Bürgerkrieges.“ (Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 10.)

<sup>438</sup> Konstantin konnte in seiner Herrschaft schon auf einen „zu großen Teilen christlich gewordenen Mittelstand[...] [bauen ...].“ (Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 10.)

<sup>439</sup> Die Arianer werden auch als Homöer bezeichnet. Dies meint, dass sie Jesus Christus nur als wesensähnlich zum Vater ansehen und nicht gleich, so wie der römisch-katholische Glaube. Vgl. Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 10.

<sup>440</sup> Daneben wurde der Kult der Vestalinnen aufgehoben, der als Sinnbild für die Ewigkeit Roms galt. Vgl.: Girardet, Klaus Martin: S. 358. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010.

<sup>441</sup> Valens wird auch als „Ketzerkaiser“ (Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 12.) bezeichnet, da er dem im Osten des Reiches beliebten Arianismus anhing. Seine Niederlage gegen die Goten bei Adrianopel am 9. August 378 wird „als gerechte Strafe Gottes für dessen vermeintlich gottlästerliches Verhalten in religiösen Angelegenheiten [angenommen ...].“ (Errington: S. 348. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010.)

„Daß nicht einmal der Leichnam des Kaisers gefunden wurde, mußte ein antiker Christ als Zeichen dafür deuten, wie sehr Gott dem Irrgläubigen zürnte.“ (Leppin, Hartmut: S. 32. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.) Dies ist aber eher eine Sicht aus dem katholischen Westen, da die meisten Kaiser dem Arianismus nachhingen und ihn als rechten Glauben ansahen. Vgl.: Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 19.

<sup>442</sup> Fälschlicherweise wird immer davon gesprochen, dass Theodosios das Christentum als Staatsreligion einsetzte. Dies wurde aber in keinem Dokument festgeschrieben. Es war eher so, dass Theodosios zuerst alle öffentlichen heidnischen Kulte 391 und im Jahre 392 schließlich auch die privaten heidnischen Kulte verbot. Vgl.: Leppin, Hartmut: S. 37. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.

politischen Karriere ab und zog sich in ein *vita contemplativa*<sup>443</sup> zurück. Jedoch propagierte er durch seine Schriften weiter eine „*political ideology*“<sup>444</sup> für das Christentum. Dazu mag beigetragen haben, dass er bereits an der Spitze der Ämterlaufbahn stand, nicht mehr aufsteigen konnte und somit einen Endpunkt in seinem Leben ansah.<sup>445</sup> Vielleicht war der Tod Theodosios‘ eine Zäsur, denn man nimmt an, dass die Psychomachia nach 395<sup>446</sup> entstanden ist. Er weihte nun sein Leben „*ganz dem Glauben*“<sup>447</sup>. So wurde er zu einem der stärksten Verteidiger des römisch-katholischen Glaubens. Dies wird in der Psychomachia, die analysiert werden soll, deutlich, dass „[... er.] *die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott und die christliche Auffassung vom Ursprung der Sünde [verteidigt]*.“<sup>448</sup> Dadurch bekämpfte er nicht nur sog. Häresien, sondern auch die letzten verbliebenen Elemente des paganen Glaubens im römischen Reich. Er wehrte sich mit seiner Schrift *Contra Symmachum* und in seinem Seelenkampf gegen den „*letzten Vorstoß[.] antiken Heidentums*“<sup>449</sup> und der fremden Völker.<sup>450</sup>

Dies war deswegen wichtig, weil der letzte entschiedene Versuch das Heidentum wieder in die alte Stellung im Staat einzusetzen, noch nicht lange her war. Denn unter Kaiser Julian Apostata gab es einen „*mißratenen Restaurationsversuch*“<sup>451</sup>. Neben dem Aufbäumen des alten Glaubens wurden auch immer mehr fremde Völker im römischen Reich angesiedelt. Besonders die zentrale Figur des Theodosios war nicht nur im Leben des Prudentius‘ leitend, sondern auch in der Ansiedlung fremder Völker. „*Ein weiterer Vorwurf gegen Theodosius besteht seit jeher darin, daß er durch falsche Politik die Überflutung des Reiches durch barbarische Völkermassen gefördert habe.*“<sup>452</sup> Für Theodosios, den „*imperator Christianissimus*“<sup>453</sup>, hatte Prudentius also nichtsdestotrotz zeitlebens eine Bewunderung. Dies wird wohl vor allem durch Theodosios‘ Verhalten in Glaubensfragen begründet sein. Im *Codex Theodosianus* wurde nämlich die Lehre der Trinität als die katholische/allgemeine

---

<sup>443</sup> Dies ergab sich wohl auch daraus, dass Prudentius sehr reumütig über sein exzessives Leben in der Jugend nachdachte. Vgl.: Kah, Marianne 1990: S. 2.

<sup>444</sup> Bilby, Mark Glen: S. 233. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 2012.

<sup>445</sup> Vgl.: Kah, Marianne 1990: S. 3.

<sup>446</sup> „*Sein Tod im Jahre 395 markiert ein Epochendatum, [...]*.“ (Leppin, Hartmut: S. 27. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.)

Es gibt auch Autoren, welche meinen, dass die Psychomachia erst 405 entstanden sei. Vgl.: Hozeski, Bruce W.: S. 13. In: *14th Century English Mystics Newsletter* 1982.

<sup>447</sup> Engelmann, Ursmar: S. 9. In: Prudentius, Aurelius Clemens 1957.

<sup>448</sup> Ebenda.

<sup>449</sup> Ebenda.

<sup>450</sup> „*Etwa drei Jahre, nachdem Prudentius das Werk Contra Symmachum schrieb, brachen die Germanen in Gallien ein, sieben Jahre später plünderte Alarich Rom.*“ (Herzog, Reinhart 1966: S. 117.)

<sup>451</sup> Leppin, Hartmut: S. 30. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.

<sup>452</sup> Lippold, Adolf: S. 368. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010.

<sup>453</sup> Coskun, Altay: S. 300. In: *Philologus* 2008.

festgeschrieben.<sup>454</sup> Durch ihn wurden wertvolle Reliquien für das Reich gesichert, wie der Kopf Johannes‘ des Täufers.<sup>455</sup> Es bildete sich unter ihm ein starkes, sakrales „*christliche[s] Kaisertum*“<sup>456</sup> aus. Hier entdecken wir unter Theodosios nun eine quasi Absolutstellung des Christentums. „*Nun endlich unterwirft sich Rom dem Christengott.*“<sup>457</sup> Nach seinem Tod wurde dann das Reich auf seine zwei Söhne Honorius im Westen und Arcadius im Osten aufgeteilt.<sup>458</sup> Nicht mehr als Hofbeamter, aber als tätiger Schriftsteller für den christlichen Glauben steht Prudentius den Nachkommen des Theodosios im Kampf gegen den alten heidnischen Glauben bei, da er glaubte, sie könnten vom Glauben abkommen. „*Doch die Kaisersöhne lassen sich nicht im geringsten irre machen.*“<sup>459</sup> Die Prudentius Schriften sind ein „*advice about right living*“<sup>460</sup>. Dies entstand wohl aus der „*Zuchtlosigkeit in den Jugendjahren*“<sup>461</sup>, die er in seinem späteren Leben bereute.

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts bricht die Rhein-Grenze endgültig unter dem Hunnensturm zusammen und es wandern immer mehr Völker ins römische Reich ein.<sup>462</sup> Eine geschichtliche Zäsur ist noch zu nennen, als *Roma aeterna* im Jahre 410 von den Westgoten erobert wird und somit der Nimbus Roms gebrochen ist. Wie aber eingangs angeführt, ist es fraglich, ob Prudentius diese epochemachenden Ereignisse noch miterlebt hat.

Hier erkennen wir also unterschiedliche Einflüsse, die Prudentius‘ Entwicklung geprägt hatten. Dies waren die Absolutstellung des Christentums, die Völkerstürme und somit ein sich langsam auflösendes römisches Reich mit seiner blühenden Kultur. „*Prudentius ist außerdem Kind seiner Zeit, in der auch die persönliche Spiritualität den verschiedenen Einflüssen ausgesetzt war.*“<sup>463</sup>

Im nächsten Kapitel gehe ich nun auf eine tiefere Analysis der Psychomachia ein und verknüpfte diese Inhalte mit dem aufgebauten Vorwissen im Kapitel der Begriffsdefinitionen.

---

<sup>454</sup> Vgl.: Leppin, Hartmut: S. 31. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.

<sup>455</sup> Es verband sich die Heiligkeit der Reliquien mit der Heiligkeit des Kaisers. „*Theodosius aber legte seinen Purpur auf das Behältnis, das die Reliquie enthielt, [...].*“ (Leppin, Hartmut: S. 39. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.)

<sup>456</sup> Leppin, Hartmut: S. 44. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007.

Unter Theodosios etablierte sich eben auch die Vorstellung des „*Kaiser[s] von Gottes Gnaden*“ (Lippold, Adolf: S. 370. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010.)

<sup>457</sup> Kah, Marianne 1990: S. 167.

<sup>458</sup> „*Trennungslinie der beiden römischen Reiche ist die Sprachgrenze von Latein und Griechisch.*“ (Büsem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 12.)

<sup>459</sup> Kah, Marianne 1990: S. 149.

<sup>460</sup> Hench, Atcheson L.: S. 80. In: Classical Philology 1924.

<sup>461</sup> Coskun, Altay: S. 297. In: Philologus 2008.

<sup>462</sup> Zahlreiche Völker wurden ins römische Reich durch Bündnisverträge inkorporiert. Sie wurden als „*foederati*“ (Büsem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 13.) aufgenommen und durften sich innerhalb der Reichsgrenzen ansiedeln.

<sup>463</sup> Kah, Marianne 1990: S. 14.

#### 4.1.2 Darstellung der einzelnen Tugenden mit Bezug auf Tugendrezeption aus der Antike und Zeitbezug

Bei Prudentius sehen wir ein allegorisches Epos, das den Kampf der christlichen Tugenden gegen die heidnischen Laster<sup>464</sup> zur Grundlage hat. Zur besseren Lesbarkeit und zur Vermeidung zu häufiger Fußnoten durch den Primärtext wird in diesem Teil die Schrift Prudentius‘ nach Cambridge-Zitierweise im Fließtext zitiert, jedoch nach der Zitierweise der Altphilologen (Prud., psych.), wie später die Schrift Wernhers von Elmendorf nach der der Kurzzitierweise der Altgermanisten (Wernher, Rede) . Hier muss noch angemerkt werden, dass in der Primärschrift bei Prudentius das **v als u abgedruckt** wird.

Schon in der **praefatio** wird nun deutlich, dass es sich bei Prudentius - nach antiken Vorbild - um **eine Tugend** handelt, die den Menschen zu Gott führt. So stellt er mit seinem großen Vorbild Abraham fest, dass eine Nachkommenschaft durch die Tugend als Mutter geschaffen wird – „*matre virtute editam*“ (Prud., psych. Praef 12). Diese Mutter der Tugenden, die das Gemeinwesen stützt, ist gleichzusetzen mit dem alten „*mos maiorum*“<sup>465</sup> der antik-heidnischen Römer, die den Staat erhielt. Diese Nachkommenschaft, die Prudentius beschreibt, ist mit der *civitas Dei* gleichzusetzen, die auch zur gleichen Zeit von Augustinus verkündet wird. Am Ende dieses Strebens zum perfekten Leben in der *imitatio Christi* steht dann Christus selbst, der dem Sieger ein Festmahl bereitet. Denn der Mensch selbst ist „*imago Dei*“<sup>466</sup>. „*mox ipse Christus, qui sacerdos uerus est, parente natus alto et ineffabili, cibum beatis offerens uictoribus, [...]*“ (Prud., psych. Praef 59-62). Diese schöne Nahrung/Speise ist das Seelenheil im Himmel und wird in der Welt durch den Leib und das Blut Christi in der Eucharistie sichtbar. Es findet eine Vereinigung zwischen Christus und den Gläubigen statt. „*animam deinde spiritus complexibus pie martiam, [...]*“ (Prud., psych. Praef. 64f). In dieser Vereinigung spiegelt sich dann die höchste Tugend wider. Diese Tugend wird direkt von Christus verliehen. „*nec enim, bone ductor, magnarum uirtutum inopes neruisque carentes christocolas uitii populantibus exposuisti*“ (Prud., psych. 11-13.). Hierin sehen wir Christus als guten Anführer/*bonus ductor*, der die Tugenden verleiht. „*Christ himself leads the fight and great Virtues are granted to engage the monsters of Sin.*“<sup>467</sup>

Wie wir schon im Kapitel über die Definitionen der Tugenden gesehen haben, wird deutlich, dass die Tugenden direkt von Christus als auch von Gott und dem Heiligen Geist verliehen werden. Darin spiegelt sich die göttliche Dreifaltigkeit wider, die Kaiser Theodosios in der damaligen Zeit gesetzlich festgelegt hat. Dadurch werden die alten heidnischen Tugenden zu

---

<sup>464</sup> „Prudentius identifiziert die verschiedenen Bilder des Bösen, [...].“ (Herzog, Reinhart 1966: S. 95.)

<sup>465</sup> Kah, Marianne 1990: S. 125.

<sup>466</sup> Hozeski, Bruce W.: S. 17. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982.

<sup>467</sup> Mickel, Emanuel J.: S. 440f. In: Studies in Philology 1970.

den *sacrae vitutes*. Allen Tugenden zu Grunde liegt die **Patientia/Geduld**. Sie leitet die restlichen Tugenden. Dies beschreibt Prudentius in der Mitte seines Seelenkampfes, als schon die ersten Tugenden über die Laster gesiegt haben. „*omnibus una comes uirtutibus adsociatur, auxiliumque suum fortis Patientia miscet*“ (Prud., psych. 174f.). Hier ist ersichtlich, dass es eine Verbindung zwischen allen Tugenden und der Geduld gibt. Dies wird schon bei Platon deutlich, dass die Besonnenheit sich in einem harmonischen Seelenzustand ausdrückt. Auch bei Prudentius erkennen wir diese zentrale Stabilisierungs- und Regulierungsfunktion der Geduld für alle anderen Tugenden. Denn erst durch die Geduld kann der Kampf gegen die Laster von den anderen Tugenden begonnen werden. „*nulla anceps luctamen in uirtute sine ista virtus, et uida est, quam non Patientia firmat*“ (Prud., psych. 176f.). In diesen Worten wird nun deutlich, dass man keinen Kampf ohne die Geduld beginnen sollte, da diese einen stärkt und man ohne ihren Schutz verloren ist. Am Ende seiner *Psychomachia* bauen die Tugenden einen Tempel in der Form eines Vierecks – „*quadrent ut quattuor undique frontes*“ (Prud., psych. 828.). Dies ist gleich zu sehen mit einem Ablassen des Menschen von den Lastern – ein Vergleich mit dem „*Exodus bis [hin zum Zug] nach Jerusalem*“<sup>468</sup>. Hierin entdecken wir wieder die Vierzahl der Tugenden, wie in der Definition der platonisch-stoischen Tugenden. Diese vier Tugenden dienen als Stütze des Tempels, der die Seele des Menschen ist. Ausgehend sind diese Tugenden direkt von Christus, wie schon oben angemerkt. Ihn bezeichnet Prudentius als gnädigsten Lehrer/„*indulgentissime doctor*“ (Prud., psych. 888.). So fordert er am Ende der *Psychomachia* dazu auf, die eigene Seele durch die Tugenden zu schmücken – „*morum ornamenta animae*“ (Prud., psych. 913f.). Im nächsten Kapitel widme ich mich nun im speziellen der Tugend der Weisheit.

#### 4.1.2.1 Weisheit

In diesem Kapitel ist der Weisheit die von Prudentius beschriebene Tugend der **Nüchternheit/„Sobrietas“** (Prud., psych. 345.) zuzuordnen. Dies geschieht deswegen, da sich in der Nüchternheit die Vernunft besonders hervorzeichnet. Sie mahnt nämlich die anderen Tugenden zum weiteren Kampf gegen die Laster. Denn das Laster der „**Luxuria**“ (Prud., psych. 311.)/**Sucht nach dem Genuss** betört alle anderen Tugenden mit ihrem Aussehen. „*delibuta comas, oculis uaga, languida uoce, perdita deliciis, uitae cui causa uoluptas, [...]*“ (Prud., psych. 312f.). Dieses Laster sieht er wohl als besonders gefährlich an – dies geschieht mit Rückblick auf seine Jugend. Wie alle anderen Laster ist die *Luxuria* ein „*personifizierte[r] Teufel*“<sup>469</sup>. Denn mit seiner Bekehrung gab es eine „*asketische[.]*“

<sup>468</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 102.

<sup>469</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 98.

*Hinwendung zum Gottesdienst*<sup>470</sup> – also eine entschiedene Abwendung vom Luxus seines Lebens. So trägt das Laster der Genusssucht ein balsamiertes Haar, die Augen ohne ein rechtes Ziel, eine schlaffe Stimme, ist ganz verloren in den Genüssen und mit einem Leben ganz den Begierden geweiht – wie oben im lateinischen Original zitiert. Die ankommende Begierde, die mit einem Wagen zur Schlacht fuhr, rührte sofort „*mirantum [.] corda uirorum*“ (Prud., psych. 322.)/die Herzen der staunenden Männer. So fehlt plötzlich den anderen kämpfenden Tugenden der Mut und sie ergeben sich. „*deiciunt animos ceu uicti et spicula pontun turpiter [...]*“ (Prud., psych. 322f.). Sie verlieren nicht nur den Mut, sondern senken die Spitzen ihrer Pfeile. Dann tritt die Nüchternheit als Mahnerin auf. Hier sehen wir wieder die Wichtigkeit der Lehrer der Moral und Ethik. Sie mahnen die Wankenden an ihre Pflicht und lenken ihre sozialen Triebe.

Die allegorische Darstellung der Sobrietas tritt nun mit den Feldzeichen auf. „*uexillum sublime crucis, quod in agmine primo dux bona praetulerat, defixa cuspile sistit, [...]*“ (Prud., psych. 347f.). Die Nüchternheit rammt die Spitze des Feldzeichens, dessen Träger sie schon von Anfang an war, in den Boden und hält somit die anderen Tugenden zum Kampf an. Dies ist ein Zeichen des Kampfes des Kaisers Theodosios gegen Aufständische im Reich. Mit dem Sieg Theodosios‘ ergab sich „für Theodosios die logische Forderung nach Anerkennung des Kreuzzeichens“<sup>471</sup>. Den für Theodosios hat sich Folgendes gezeigt: „*Erst die Mithilfe des Christengottes hat den Triumph auch sicher gemacht: [...]*“<sup>472</sup> Hier hören wir dann wieder den Kirchenvater Prudentius sprechen und entdecken nach Gadamer einen Ausdruck seines Seelenlebens. Denn auch er war in diese ruhelose Zeit hineingeboren, in der sich der katholische Glaube erst gegen andere Ausrichtungen des Christentums durchsetzen musste, z.B. die Arianer. So kämpfte Prudentius in seinen anderen Schriften wie *Peristephanos*, gegen die Arianer. Die Schriften sind durch „*fighting against Arianism among other heresies*“<sup>473</sup> gekennzeichnet. Die Nüchternheit spricht nun: „*Quis furor insanas agitat caligne mentes, [...]*“ (Prud., psych. 351.). Wie in einer Predigt spricht die Nüchternheit den wankenden Mut der Tugenden an, indem er ihren Wahn geißelt, wo sich der verdunkelte Geist der Kämpfer befindet. Auch Prudentius tritt als ein fester Streiter für seinen Glauben und seine Morallehre auf. Denn nun würden sich die anderen Kämpfer ohne Verstand einem Laster ergeben, wo sie schon schlimmere besiegt haben. Mit dem Werkzeug der Vernunft überzeugt die Nüchternheit –ein Teil der Weisheit – die anderen Tugenden, dass der Glaube bereits Kleider geschaffen

<sup>470</sup> Kah, Marianne 1990: S. 32.

<sup>471</sup> Kah, Marianne 1990: S. 145.

<sup>472</sup> Kah, Marianne 1990: S. 187.

<sup>473</sup> Bilby, Mark Glen: S. 222. In: The Journal of Ecclesiastical History 2012.

hätte, die nicht vergänglich sind, wie die der Luxuria. Sie spricht von der „[...] *immortalem tunicam, quam pollice docto texuit alma Fides, [...]*“ (Prud., psych. 364f.). Diese unsterbliche Tunika, die von der nährenden Mutter des Glaubens gewebt wurde, ist gleichbedeutend mit jenem Kleid der Seligkeit, das die Seelen nach einem tugendhaften Leben im Himmel empfangen. Diese Seligkeit ist weiter bei Prudentius gleichbedeutend mit der Herrschaft Roms über die Welt und somit der Verfüllung des göttlichen Willens.<sup>474</sup> Die Menschen sollen jetzt nach Prudentius von den irdischen Kleidern, mit denen die Luxuria sie beeindrucken will, ablassen, um dieses ewige Kleid zu empfangen. Auch von den Speisen der Üppigkeit lenkt sie die Nüchternheit wieder zur ewigen Speise.

Hier lässt Prudentius seine Nüchternheit zuerst von der Nahrung der Engel sprechen – „*angelicus[...] cibus*“ (Prud., psych. 374.) – und dann vom eucharistischen Leib Christi, den die Gläubigen empfangen dürfen - „*edit populus de corpore Christi*“ (Prud., psych. 376.). Somit sollen - begründet durch den nüchternen Verstand - alle Versuchungen überwunden werden. Gleichzeitig mit dem Gebrauch der Vernunft setzt Prudentius in dieser Rede der Nüchternheit eine theologische Frage als verbindlich. So wird die Jungfrau Maria in seinem Epos als Gottesgebäerin/„*dei genetricem*“ (Prud., psych. 384.) bezeichnet. Die arinischen Christen verleugnen nämlich die göttliche Natur Christi ganz oder teilweise- Indem Prudentius Maria als Gottesgebäerin bezeichnet, wird die göttliche Natur Christi als verbindlich gesetzt, wie wir im *Codex Theodosius* erkennen konnten. Mit dem Sieg über die Genussucht fliehen alle anderen Laster und Kämpfer für die Laster.

Wichtig für die neue *societas Christi* nach Prudentius ist die Überwindung des Lasters der Gier nach Reichtümern und das Streben nach einem einzigen Schatz im Himmel, weil das Verlangen nach irdischem Besitz abseits der göttlichen Weisheit, die ewig ist, steht. Denn dadurch kann für die gesamte Gemeinschaft das himmlische Heil erworben werden. Somit wird das reale „*salus publica*“<sup>475</sup> wieder von zentraler Bedeutung. So lässt Prudentius zur Abschreckung für den Gläubigen den **Geiz/Avaritia** auftreten. „[...] *pulchra in ludibria uasto ore inhians [...]*“ (Prud., psych. 456f.). Es tritt diese Sünde damit auf, indem sie die schönen Spielereien, die die anderen Sünden verloren hatten, betrachtet – der Mund steht ihr offen. Mit ihr kommen noch andere Laster wie Sorge, Hunger, Furch/Angst, Meineid etc auf. „*Cura, Fames, Metus, Anxietas, Periuria, Pallor, Corruptela, Dolus, Commenta, Insomnia, Sordes [...]*“ (Prud., psych. 464f.). Wichtig erscheint die Schlaflosigkeit. Denn sie schafft einen unausgeruhten Menschen, der nicht in der Lage ist, seine Vernunft zu nutzen und sich

---

<sup>474</sup> „Dieses stolze Bekenntnis zu Rom und der vom römischen Reich ausgeübten Herrschaft hat sein Fundament in der tiefen Überzeugung, daß sich darin der Wille der Götter spiegelt.“ (Kah, Marianne 1990: S. 100.)

<sup>475</sup> Kah, Marianne 1990: S. 110.

somit nicht dem Streben nach der Weisheit widmen kann. Noch dazu schickt Prudentius mit dem Geiz auch die Furien mit. Hier benutzt er das altgriechische Wort der Eumeniden/Εὐμενίδες. „*Eumenides uariae monstri comitatus aguntur [...]*“ (Prud., psych. 466.). Dies sind die Rachegöttinnen, die den Menschen verwirren. So schafft es die Avaritia, die Menschen ganz zu verwirren. Ihr gelingt es sogar, die Priester auf ihre Seite zu ziehen. „*quin ipsos temptare manu, si credere dignum est, ausa sacerdotes domini, qui proelia forte ductores primam ante aciem pro laude gerebant uirtutum magnoque inplebant classica flatu*“ (Prud., psych. 497-500.). So legt der Geiz die Hand an die Priester, die die Schlachtreihen anführen und für die Größe der Tugenden kämpfen. Da tritt schützend die **Vernunft/ratio** auf. Sie wird als gut- oder starkbewaffnet bezeichnet – „*Ratio armipotens*“ (Prud., psych. 502.). Sie hilft nun den anderen Tugenden standhaft zu bleiben und weiterhin abseits von der Begierden nach irdischen Dingen nach Gott zu streben. „*stant tuti Rationis ope, stant turbine ab omni immunes, fortesque animi; [...]*“ (Prud., psych. 505f.). Sie stehen also alle durch die Kraft der Vernunft fest und sind vor allen Verwirrungen sicher. Dadurch prägt sich eine tapfere/r Seele/Sinn aus, *fortes animi*. Die „*Reinheit des Herzens*“<sup>476</sup> und der Seele kann nur durch einen tapferen Sinn erreicht werden. Damit erhebt sich die Seele aus den Lastern des Körpers.<sup>477</sup> Diese Tugend im Inneren der Seele muss immer neu erstritten werden, denn sonst gibt es einen „*Abfall vom Guten*“<sup>478</sup>.

So sehen wir in der realpolitischen Wirklichkeit der Zeit Prudentius' Folgendes: „*For the Christian Emperor the struggle against Evil is unending until the Kingdom of God comes upon the earth.*“<sup>479</sup> Dem hatte sich Theodosios zu stellen und auch jeder Gläubige individuell. Mit dem Verweis auf die antiken, heidnischen Mythen lässt Prudentius die Gier dann von Styx und Tartaros sprechen. „*quidquid Styx abdit auaris gurgitibus; nobis ditissima tartara debent, quos retinent populus; [...]*“ (Prud., psych. 520-522.). So liegen Gegenstände im Styx, die die Gier geraubt hat. Auch schickte die Gier zahlreiche Völker in den Abgrund des Tartaros. Möglicherweise ist dies eine Warnung an die germanischen Völker, die nach den Schätzen des römischen Reiches greifen. Hier erkennen wir, dass die Gier die *bonus commune* zerstört und ganze Völker auseinanderreißt. Das Christentum sah sich als volksübergreifend und –vereinend. Die Avaritia könnte diese neue Eintracht zerstören.

Die neu gewonnene Einheit durch die Vernunft wird von der **Weisheit/Sapientia** beherrscht. „*hoc residet solio pollens Sapientia, et omne consilium regni celsa disponit ab aula*“ (Prud.,

<sup>476</sup> Kah, Marianne 1990: S. 52.

<sup>477</sup> „*Denn mit dem Sieg der Seele wird überraschenderweise nicht der Untergang des Körpers besiegelt, sondern dessen Läuterung in Gang gesetzt.*“ (Kah, Marianne 1990: S. 272.)

<sup>478</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 95.

<sup>479</sup> Mickel, Emanuel J.: S. 452. In: Studies in Philology 1970.

psych. 875f.). Hier sehen wir, dass die Sapientia im Zentrum dieses Tempels sitzt und ihr Reich regiert. So steht am Ende das „*building of a temple to Wisdom*“<sup>480</sup>. Sie wird gleichgesetzt mit der universalen Herrschaft Christi über die Welt. Wir erkennen bei Prudentius den Wunsch nach einer „*universale[n] Hinwendung aller Welt zu Christus*.“<sup>481</sup> Diese Regentschaft wird von Weisheit geleitet. Es tritt die „*platonische Herrscherutopie*“<sup>482</sup> vollends heraus. Dabei handelt es sich um eine „*Christianisierung der platonischen Weisheit*“<sup>483</sup>. Dieser Friede durch die Weisheit ist gleichbedeutend mit der „*pax Augustea*“<sup>484</sup>. Hier ersehen wir nämlich genau die von Theodosios fortgesetzte Friedensherrschaft Augustus‘. Theodosios soll nach Prudentius wieder die Eintracht herstellen und falschen Glauben und Unruhe beseitigen. Für das kranke Reich wird Theodosios so als „*medicina*“<sup>485</sup> eingesetzt. Prudentius will dies für alle anderen Herrscher durchsetzen, dass sie sich in ihrer Regierung durch die Weisheit leiten lassen. Dabei erkennen wir eine Parallele zu Platon, der die Philosophen als Könige einsetzen oder die Könige zu Philosophen erziehen will. Dieser Philosophenkönig spiegelt sich für Prudentius in Kaiser Theodosios wider.<sup>486</sup> „*Die Weisheit der Seele ist aber auch die Verinnerlichung der Tugend, die von Plato zur Voraussetzung für den vollkommenen Staatsmann gemacht worden war [...]*.“<sup>487</sup> Dies tradiert Prudentius weiter. Mit der Weisheit nämlich steht der Philosoph direkt in Verbindung mit dem Göttlichen. Diese „*Zwiesgespräche mit Gott*“<sup>488</sup> zeigten sich auch in anderen Werken des Prudentius und zeichnen den Weisen aus.

Denn bei Prudentius sollte alles Wissen direkt zu Gott führen. Somit erkennen wir bei ihm die Stilisierung „*Gottes zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns*“<sup>489</sup>. Dieser Sieg der Weisheit und ihre Herrschaft sind nur gleichzusetzen mit der Herrschaft Roms über die damalige Welt. „*Gleichzeitig wird der Absolutheitsanspruch der römischen Herrschaft von höchster christlicher Warte aus legitimiert*.“<sup>490</sup> Sie sichert nämlich den von Prudentius gewünschten Frieden und die Vorrangstellung des katholischen Christentums. Mit der Herrschaft des rechten christlichen Glaubens tritt für Prudentius eine „*Heilung des Staates*“<sup>491</sup> ein, dessen Medizin Theodosios ist. Wir erleben im Sieg der prudentischen Weisheit eine

---

<sup>480</sup> Hench, Atcheson L.: S. 79. In: Classical Philology 1924.

<sup>481</sup> Heinz, Carsten 2007: S. 131.

<sup>482</sup> Kah, Marianne 1990: S. 119.

<sup>483</sup> Kah, Marianne 1990: S. 120.

<sup>484</sup> Kah, Marianne 1990: S. 111.

<sup>485</sup> Kah, Marianne 1990: S. 113.

<sup>486</sup> Vgl.: Kah, Marianne 1990: S. 122.

<sup>487</sup> Kah, Marianne 1990: S. 263.

<sup>488</sup> Kah, Marianne 1990: S. 26.

<sup>489</sup> Kah, Marianne 1990: S. 31.

<sup>490</sup> Kah, Marianne 1990: S. 45.

<sup>491</sup> Kah, Marianne 1990: S. 114.

andere Transformation. „[...] *Victoria was transformed into the Christian Angel of Victory.*“<sup>492</sup> Die von Kaiser Gratian entfernte Victoria wird durch den christlichen Siegesengel ersetzt.

Im nächsten Kapitel wende ich mich der Analyse der Besonnenheit im Seelenkampf des Prudentius zu.

#### 4.1.2.2 *Besonnenheit*

Schon in seiner Praefatio zum Seelenkampf richtet der Kirchenlehrer einen direkten Appell an alle Gläubigen. „[...] *omnemque nostri portionem corporis, quae capta foedae seruiat libidini, domi coactis liberandam uiribus, [...]*“ (Prud., psych. Praef. 53-55). Hier sieht er nämlich den Körper des Menschen in den Sünden und hässlichen Leidenschaften gefangen. Mit allen Kräften soll der Körper davon befreit werden. Das *domus/Haus*<sup>493</sup>, das Prudentius beschreibt, ist die Seele des Menschen, die sich mit allen zur Verfügung stehenden Kräften gegen die bösen Leidenschaften wehren soll. Denn durch den Körper treten erst die schlechten Leidenschaften auf.<sup>494</sup>

Nach Gadamer tritt die Kraft der Vergangenheit direkt hervor. Dieser Seelenkampf des Prudentius<sup>4</sup> wird in seiner ganzen Wirkungsmächtigkeit erkennbar. Er zeigt, wie der Gläubige seine eigenen Kräfte für den Kampf gegen die Laster mobilisieren muss. Hier wird das christliche System der Selbstregulation deutlich. Dies geht bis auf Platon zurück, der die Kräfte und die hohe Wertigkeit der Seele schätzte. „Über Plato wurde der traditionelle Gedanke von der Höherwertigkeit der Seele gegenüber dem Körper zum Allgemeingut.“<sup>495</sup> Wie wir schon im Kapitel über die Begriffsdefinitionen erörtert haben, ist die Tugend ein selbstauferlegtes Regelsystem. Prudentius will dies dadurch betonen, dass der Gläubige für die Befreiung aus den Leidenschaften seine eigenen Kräfte gebrauchen muss. Mahnend spricht er weiter über den Kampf einer Tugend, die der Besonnenheit zuzuordnen ist. Es ist die „*virgo Pudicitia*“ (Prud., psych. 41./Jungfrau Keuschheit. Sie bekämpft die herrschende Leidenschaft im Körper, die den Menschen nach antiker Ansicht zu Grunde richten würde und ihn nach Platon direkt in den Tartaros führt. Es ist die „*Libido*“ (Prud., psych. 42./Unzucht, die auftritt. Sie wird in Zusammenhang mit Sodom gebracht und dem dortigen zügellosen Leben, das abseits jeder Besonnenheit gewesen war. Mit den Attributen der Hölle – Pech und Schwefel – schlägt sie der Pudicitia eine Fackel ins Gesicht – „[...]

---

<sup>492</sup> Thomson, H. J.: S. 10. In: The Classical Review 1930.

<sup>493</sup> „Der neutestamentliche Gedanke vom tempel in der Seele des gläubigen Menschen, in dem Gott wohnt – ein metaphorischer Ausdruck für die Herzensreinheit – [...]“ (Herzog, Reinhart 1966: S. 110.)

<sup>494</sup> „Insofern ist der Teufel und der zu seinem Instrumentarium gehörende Körper eine Voraussetzung zum Entstehen aller Übel, [...]“ (Kah, Marianne 1990: S. 259.)

<sup>495</sup> Kah, Marianne 1990: S. 270.

*piceamque ardenti sulphure pinum ingerit in faciem, [...]*“ (Prud., psych. 43f.). Mit dem Sieg über die Unkeuschheit bemerken wir noch ein wichtiges Element der Spätantike. Mit Konstantin und seinem *sol invictus*/unbesiegtten Sonnengott hält eine nicht zu leugnende Lichtmetaphorik Einzug in die christliche Kirche. Auch die Seele der Keuschheit ist durch dieses Licht Christi erfüllt, was Prudentius sie aussprechen lässt. So werden die Christen dargestellt, deren Seelen vom Licht/Leuchter Christi erhellt sind – „[...] *quibus intima casti uena animi sola feruet de lampade Christi*“ (Prud., psych. 56f.). Mit dem Lob des Prudentius‘ über den Sieg der Keuschheit über die Unzucht schreibt er davon, dass die Begierden direkt in die Hölle führen. So führt der unbesonnene Weg der Unzucht dorthin, dass die „[...] *animas in tartara mergis*“ (Prud., psych. 90.). Hier lesen wir das Wort *Tartaros*. Dies haben wir schon im Kapitel über die Tugenden bei Platon gesehen. So war schon bei Platon der Tartaros ein Ort des ewigen Leidens. Dieser wird christianisiert und direkt in die Glaubensvorstellung der jungen römischen Religion aufgenommen.

Nach dem Sieg der Pudicitia über die Libido tritt treten in der Psychomachia die **Geduld und der Zorn** zum Zweikampf an. Gleich zu Beginn der Szene schreibt Prudentius der Geduld die antike Kardinaltugend der Besonnenheit zu. „*Ecce modesta graui stabat Patientia uultua per medias inmota acies uariosque tumultus [...]*“ (Prud., psych. 109f.). Wir können wieder eine Analogie zu unseren Begriffsdefinitionen finden. Denn die Patientia steht inmitten der Schlachtreihen und verhält sich besonnen. Sie greift zu keiner übermütigen Tat. Das forderte man von den Soldaten in der Phalanx und den späteren römischen Heeren. Hierbei wird das von Platon geforderte „Stand halten“ deutlich. Ihr nun gegenüber steht der Zorn, der sich im Kampf nicht mehr zurückhalten kann. „[...] *inpatiensque morae conto petit, [...]*“ (Prud., psych. 116.). Die Ira wirft schon vor dem eigentlichen Kampf einen Speer und greift die Patientia an. Jedoch hatte die Patientia vorgesorgt und ihren Panzer verstärkt. Somit prallt der Speer ab. „[...] *sed resilit duro loricae excussa repulsu; [...]*“ (Prud., psych. 124.). Mit dem Sieg der Geduld dann über den Zorn wird ein Sieg des christlichen Gottes gegenüber den alten Gottheiten deutlich. Denn Ira ruft vor ihrem Kampf den Mars an. „*en tibi, Martis, ait [...]*“ (Prud., psych. 118.). Mit der Niederlage der Ira kann eine Niederlage der alten Götter angenommen werden. Dabei wird noch dazu deutlich, wohin die Untugend des Zorns und der Ungeduld führen kann. Es ist nämlich die völlige Verzweiflung/*desperatio*. Diese leitet dann direkt in den Selbstmord, der im christlichen Glauben als eine Sünde gegen den Heiligen Geist angenommen wird. So nimmt nämlich der Zorn selbst ein Holzgeschoß zur Hand und stößt es sich selbst in die Lunge. „[...] *calido pulmonem uulnere transit*“ (Prud., psych. 154.). Mit dem einfachen Sieg der Patientia wird deutlich, dass diese stark mit der Tapferkeit

verbunden ist. Prudentius lässt nämlich die Patientia Folgendes aussprechen: „*uicimus; inquit, exultans uitium solita uirtute, sine ullo sanguinis ac vitae discrimine; [...]*“ (Prud., psych. 155-157.). Hier spricht nun die Patientia, dass man die Ira mit der Tugend der Tapferkeit besiegt hätte.

Somit gehen wir nun zum nächsten Kapitel über und erörtern die Tugend der Tapferkeit im Seelenkampf des Prudentius.

#### 4.1.2.3 Tapferkeit

Bei der Betrachtung der Tapferkeit bei Prudentius können wir das Sinnbild der *ecclesia militans*<sup>496</sup> hervortreten sehen. Im Kampf für den Glauben vereinen sich *pietas* und „*kriegerische[.] Tüchtigkeit*“<sup>497</sup>. Dies geht wahrscheinlich von der Idealvorstellung des Theodosios aus, der als „*miles*“<sup>498</sup> im Kampf gegen Unruhe und Unglauben gesehen wird. Denn schon in seiner Praefatio zum Seelenkampf meint er, dass der Ahnvater Abraham selbst der Kirche den Rat zum Kampf gegen die Heiden gegeben hätte. „*[...] pugnare nosmet cum profanis gentibus suavit, [...]*.“ (Prud., psych. Praef. 9.).

Schon wird eben deutlich, dass Prudentius ganz durch seine Zeit beeinflusst ist, wo die katholische Kirche in einen starken Kampf gegen die arianischen Christen und den alten heidnischen Glauben verwickelt war. So führt er weiter aus, dass ein neues Geschlecht, eine Nachkommenschaft Christi nur bestehen kann, „*quam strage multa bellicosus spiritus portenta [..] uicerit*“ (Prud., psych. Praef 13f). Diese bösen Geister oder Vorzeichen, die Prudentius vorher erwähnt, sieht er in das Herz eingeschrieben. Er spricht davon, dass das Herz diesen dient – „*cordis seruiensis*“ (Prud., psych. Praef 14.). Bei Prudentius wird die kämpferische Kirche erkennbar. So beschreibt er wie Abraham auszieht, um den gefangenen Loth zu befreien. Es beschreibt der Kirchenlehrer die Macht Gottes im Kampf. Abraham zieht sein Schwert und kämpft mit Gott gegen den Hochmut der fremden Könige aus Sodom und Gomorrah. „*quin ipse ferrum stringit et plenus deo reges superbos mole praedarum graves pellit fugatos*“ (Prud., psych. Praef 26 - 28). Hier sehen wir nun – wie es Gadamer ausdrücken würde – die Geistesspur des Autors, der den Kampf der Kirche gegen die Heiden verkündet. Am Ende steht nämlich der Sieg, in dem die Ketten der Knechtschaft zerbrochen werden. „*frangit catenas et rapinam liberat: [...]*“ (Prud., psych. Praef. 29.). Diese Ketten der Knechtschaft können gleichgesetzt mit der Sünde/den Lastern werden, von denen man sich durch die Tugend befreien soll. Somit werden in der Lebensrealität Prudentius‘ Rom und alle

---

<sup>496</sup> „*Die Verehrung Christi durch Hymnen und Gebete versteht Prudentius zugleich als eine Art Kriegsdienst, [...]*.“ (Kah, Marianne 1990: S. 51.)

<sup>497</sup> Kah, Marianne 1990: S. 101.

<sup>498</sup> Kah, Marianne 1990: S. 116

seine Bürger bei der Taufe und somit der Ablegung der Laster hin zum neuen Leben geführt.<sup>499</sup> Danach sehen wir nämlich den freien Christenmenschen, der befreit von der Sünde, aufrecht steht. „*Loth ipse ruptis expeditus nexibus attrita bacis colla liber erigit [...]*“ (Prud., psych. Praef. 33f.). Auch bemerkt man, dass die Knechtschaft durchaus Wunden hinterlassen hat. So zeigt das *ruptis* an, dass auf Loths Hals Wunden durch die Ketten zurückgeblieben sind. Dies ist wohl mit den Wunden auf der Seele zu vergleichen, von der sich der Mensch nicht mehr erholt, jedoch zu einem besseren Zustand als vorher geleitet wird, wie es Seneca mit dem Fieber gleichsetzt, das den Menschen in Form des Lasters immer wieder befällt, aber nicht mehr so schlimm ist, wie die eigentliche Krankheit. Der miles Christi Abraham wird von Prudentius als großes Vorbild dargestellt. „*Haec ad figuram praenotata est linea, quam nostra recto uita resculpat pede: [...]*“ (Prud., psych. Praef 50f).

So erscheint uns Abraham als die Linie der Tugend der Tapferkeit, an der die Frommen ihr Leben ausrichten sollen. Weiters darf der Christ bei der Erringung seiner Freiheit von den Sünden nicht auf seine Furcht hören. Diese wird beim **Sieg der Hoffnung über die Genussucht** in die Flucht geschlagen. „*formido pericli praedurat teneras iter ad cruciabile plantas*“ (Prud., psych. 446.). Die Angst vor den Gefahren führt dann die weichen Füße der Furcht auf einen Weg voller Marter. Denn aus Furcht heraus ist es nicht möglich, den Schickungen des Lebens zu begegnen und somit auch den Willen Gottes auszuführen. So sehen wir, dass bei Prudentius die Furcht als eine Sünde angenommen wird. Sie gehört nicht zu einem *athleta Christi*, wie wir es im Kapitel über die Begriffsdefinitionen geschrieben haben. Auch muss der Christ die Furcht überwinden, um seinen Leidenschaften zu begegnen und wie es Platon sagen würde, standhaft zu sein.

Dann nun – zu Beginn der eigentlichen Psychomachia – fordert Prudentius von Christus das Wissen, um die Soldaten, im Geist von den Sünden zu befreien. „*dissere, rex noster, quo milite pellere cuplas mens aramta queat nostri de pectoris antro [...]*.“ (Prud., psych. 5-7.). Auch sehen wir die betont militärische Kampfmetaphorik, die sich aus den Kämpfen der katholischen Kirche der Spätantike ergibt. Noch dazu kommen schon die ersten Reliquienverehrungen vor, die den Kampfgeist der jungen Kirche stärkten. Dies wird speziell im Kampf der **Pudicitia gegen die Libido** deutlich. Nachdem nämlich die Unzucht besiegt ist, wird das Schwert der siegreichen Pudicitia im Tempel geweiht und aufbewahrt – wie eine heilige Reliquie. „*catholico in templo diuini fontis ad aram consecrat, aeterna splendens ubi luce coruscet*“ (Prud., psych. 107f.). Durch die Allegorie des Tempels erkennen wir einen Rückgriff auf die heidnische Vergangenheit, wo die Götter in den Tempeln angebetet wurden.

---

<sup>499</sup> Vgl.: Kah, Marianne 1990: S. 181.

Er spricht nicht von einer Kirche/ecclesia. Jedoch sind für die christliche Tapferkeit sind die Reliquien zentral, so wie auch Theodosios sich die Beschaffung von Reliquien gewidmet hat. Nach diesem Kapitel über die Erörterung der Tapferkeit gehe ich nun näher auf die staatstragende Gerechtigkeit ein.

#### 4.1.2.4 *Gerechtigkeit*

Bei der Betrachtung der Gerechtigkeit sehen wir, dass auf ihr der Staat fußen muss. Dieser gerechte Staat ist gleichzusetzen mit Rom, das die Völker hin zum Glauben führen sollte.<sup>500</sup> Dies erkannten wir schon bei Platons gerechtem Philosophenkönig. Zuerst muss aber für den gerechten Staat die Zwietracht in den Herzen der Bürger bekämpft werden. So wird die **Zwietracht/Discordia** vertrieben. „[...] *et gemmas Discordia dissona turbat*“ (Prud., psych. 442.). Die Discordia verliert in dieser Flucht vor dem **Sieg der Spes** ihre ganzen Edelsteine. Dies zeigt eben, dass der gerechte Staat nicht zu schaffen ist, wenn man sich nach Prudentius den irdischen Dingen widmet. Denn in diesem Staat soll – wie wir schon im Kapitel über die Begriffsdefinitionen festgestellt haben – die Tugend die Herrin sein. Die Tugend der Gerechtigkeit führt dann den gesamten Staat mit allen Gläubigen, die auch als Gerechte bezeichnet werden. So ruft die Tugend der tätigen christlichen **Liebe/operatio** nach dem Sieg über den Geiz aus: „*solute procinctum, iusti, et discredite ab armis!*“ (Prud., psych. 606.). Die Gerechten sollen nur sowohl Rüstung als auch die Waffen niederlegen bzw. ablegen. Denn nach dem Sieg über den **Geiz/Avaritia** herrscht endlich Frieden, den die Operatio verkündet. „*summa quies nil uelle super quam postulet usus debitus*“ (Prud., psych. 609f.). Hier sehen wir, dass die höchste Ruhe/der höchste Friede nur das Notwendige benötigt, also der Gier nach dem Mehr entsagt. So sollen die Gerechten nur mit dem Notwendigsten auskommen und einfache Kost/„*simplex alimonia*“ (Prud., psych. 610.) zu sich nehmen. Die Gerechten müssen sich nun ganz in die Wege Gottes fügen. Hierbei ersehen wir eine stoische Art der Lebensbejahung. „[...] *; tu, cura die, facies quoque Christi, addubitas, ne te tuus unquam descerat auctor? Ne trepidate, homines! Uitae dator et dator excae est.*“ (Prud., psych. 622-624.).

Die Operatio stellt den Gläubigen wieder einen Spiegel vor die Augen. Sie scheinen selbst unsicher zu sein, ob sie immer von Gott geschützt werden. Dabei tritt Prudentius wieder als Lehrer der Tugend auf. Denn der Gerechte vor Gott, weiß, dass er von Gott immer geschützt wird. Dadurch entsteht Freiheit – so schon im Kapitel über die Begriffe ausgeführt. Denn das Wissen über Gottes Fürsorge für die Menschen entlastet sie von den Ängsten, die die Avaritia

---

<sup>500</sup> „[...] *: Gott ließ darum Rom zum Weltreich werden, damit er leichter alle Völker in seine Gemeinschaft (die Ekklesia) hineinführte.*“ (Herzog, Reinhart 1966: S. 113.)

mit sich brachte, die Sorge um das Morgen. Der gerechte Gläubige weiß, dass Gott ihm in den Worten Prudentius das Leben und die Speise gibt. Dadurch kann ein gerechter Staat entstehen, der auf Tugenden fußt. Im Kapitel über die Tugend schon wurde sehr wohl beschrieben, dass göttliche Macht ein wichtiges Element für die Durchsetzung eines Tugendkanons ist. Auch Prudentius bedient sich der Hilfe Gottes für die Durchsetzung der tätigen Liebe und somit der Gerechtigkeit in seiner *societas Christi*. Nachdem Angst, furchtbare Mühe, Gewalt und Verbrechen – „*Metus et Labor et Vis et Scelus*“ (Prud., psych. 629f.) – vertrieben wurden, herrscht nur in der Gemeinschaft Christi Frieden. Der nährende Friede beendet nun den Krieg. „*Pax inde fugatis hostibus alma abigit bellum, [...]*“ (Prud., psych. 631f.). Auf diese neue gerechte Gemeinschaft scheint dann das purpurne Licht der alten göttlichen Kaiser. „*purpuream uideas caeli clarescere lucem*“ (Prud., psych. 639.). Wie schon die römischen Friedenskaiser, vor allem Augustus<sup>501</sup>, im christlichen Verständnis den ersten gerechten und friedlichen Staat schufen, so sollte dies durch den Sieg der Tugenden über die Laster eingerichtet werden.

Der Einzug der Gerechten wird nun durch die **Eintracht/Concordia**<sup>502</sup> geleitet. „*dat signum felix Concordia reddere castris uictrices aquilas atque in tentoria cogi*“ (Prud., psych. 644f.). Hier erscheint die glückliche Concordia als Anführerin aller anderen Tugenden und als Schirmpatronin des neuen gerechten Staates. Sie führt das Feldzeichen – die siegreichen Adler – zurück ins Zeltlager und begründet somit den Sieg. Dabei ist ersichtlich, dass die Szenerie eines römischen Triumphators dargestellt wird, der nach einem Krieg siegreich heimkehrt. Dabei wird nicht von dem Christuszeichen – P und X - gesprochen, das Konstantin nach seiner Vision anstatt des Adlers als Feldzeichen benutzte. In dieser Beschreibung bei Prudentius sind es noch immer die heidnischen, römischen Adler, die die Tugenden begleiten. Es sind die Vögel des obersten Staatsgottes Iuppiter Optimus Maximus. Nun erkennen wir eine starke Vermischung des neuen christlichen Glaubens mit der altrömisch-heidnischen Symbolik. Denn Iuppiter ist der Wächter des gerechten Staates und schützt das Recht. So wird die Concordia durch die Schlachtreihen begleitet – „*bidia agmina longe*“ (Prud., psych. 647.), wie ein altrömischer Triumphator. Am Ende steht zu Ehren der gerechten Sieger der Lobgesang aus Psalmen und Liedern der Geistlichkeit – „*mystica dulcimodis uirtutum carima psalmis*“ (Prud., psych. 664.). Somit können wir nun nach Gadamer eine eigene Konzeption aus dem Text herausentwickeln. Nämlich jene, dass der neue christliche Staat Elemente der

---

<sup>501</sup> „Ein erster Höhepunkt der christlichen Interpretation des Reiches wird mit dem apologetischen Hinweis auf die Koinzidenz zwischen der Friedenherrschaft des Augustus und der Geburt Christi erreicht.“ (Kah, Marianne 1990: S. 104.)

<sup>502</sup> Für Prudentius ergibt sich in der Concordia das „Ideal einer harmonisch-gemäßigten Ausgeglichenheit“ (Kah, Marianne 1990: S. 183.).

römischen Kultur inkorporiert hat und sie auch als Elemente des Glaubens ansieht. Der Staat der Gerechten ist aber nicht immer sicher vor dem Bösen. So tritt Prudentius wiederum als Mahner auf, indem er die Gläubigen zur Achtsamkeit anhält. Denn die feiernden Tugenden werden von einem letzten Laster aus dem Geheimen angegriffen, als sie es am wenigsten vermuteten. „[...] *excipit occultum uitii latitantis ab ictu mucronem laeuo in latere*“ (Prud., psych. 672f.).

So wird die **Concordia** von der **Discordia** in der linken Seite mit einem Dolch verwundet. Damit ist der Frieden in der *societas Christi* gestört. Hier weist Prudentius auf Fehler oder ungenügenden Glauben hin, der es dann den Feinden des Friedens, die Zwietracht, erlaubt, die Gemeinschaft zu schädigen. Es wird nun deutlich, dass Prudentius die Gerechtigkeit und als Ausfluss dieser die Eintracht, als ein Fundament der Gemeinschaft sieht. Dies haben wir schon im Kapitel über die Definition der Tugend erkannt, dass eine Gemeinschaft nur bestehen kann, wenn die Gerechtigkeit einen absoluten Vorrang genießt. So bezeichnet sie Prudentius als höchste Tugend/ „*tem maxima Virtus*“ (Prud., psych. 689.). Denn die Eintracht stabilisiert den Staat und gibt eine gottgefällige gerechte Ordnung. Hierin sehen wir bei Prudentius wieder die wirkungsmächtige Idee Roms. „*Rom bezwingt den Erdkreis und schenkt den barbarischen Völkern Recht und Kultur.*“<sup>503</sup> Mit der Tötung der *Discordia*, die meint, dass sie viele Götter habe – „*deus est mihi discolor*“ (Prud., psych. 710.) – wird dem Staat und der Gemeinschaft Eintracht gegeben – es ist das Sinnbild eines Staates mit einem Gott präsent. Denn immer mehr werden Vorstellung darüber entwickelt, dass ein Staat auch einen gemeinsamen Glauben haben sollte, schon ausgehend bei Diocletian, der sich als *deus et dominus* anbeten ließ. Nun wird mit einem gerechten Gott und dem Frieden eine heilige Stadt geschaffen. So lässt Prudentius die *Concordia* davon sprechen, dass grausame Barbaren die Heilige Stadt umringt hätten und nun vertrieben worden seien. „*extincta est multo vertamine saeua barbaries, sanctae quae circumsaepserat urbis [...]*“ (Prud., psych. 754.). So sieht Prudentius selbst „*die römische Idee von der Zivilisierung der Menschheit in eins.*“<sup>504</sup> Wie die Laster durch die Tugenden gezügelt werden, so sollte Rom zu einer „*Humanisierung und Zivilisierung barbarischer Völker*“<sup>505</sup> beitragen. Somit erkennen wir folgende Gliederung bei Prudentius: „*Römer, Christ und Mensch fallen in eins.*“<sup>506</sup> Der Römer, Christ und somit Mensch zeichnete sich durch einen „*höheren Zivilisierungsgrad*“<sup>507</sup> aus. Wie schon im Kapitel über die Begriffe beschrieben, zeichnet sich der antike Mensch

---

<sup>503</sup> Kah, Marianne 1990: S. 155.

<sup>504</sup> Kah, Marianne 1990: S. 67.

<sup>505</sup> Kah, Marianne 1990: S. 145.

<sup>506</sup> Kah, Marianne 1990: S. 193

<sup>507</sup> Heinz, Carsten 2007: S. 51.

durch seine Tugenden gegenüber dem Barbaren aus. Bei Prudentius tritt die Tugend des Christen dazu, die ihn von den Barbaren, die von Leidenschaften beherrscht werden, unterscheidet. Somit ergibt sich ein „*Stigma des Barbarentums*“<sup>508</sup> in anderen Schriften Prudentius‘. Am Ende der Kämpfe steht nun der Frieden, der nur durch die Tugend geschaffen werden konnte. „*pax plenum uirtutis opus, pax summa laborum [est]*“ (Prud., psych. 769.). So wird der Friede nur durch das volle Werk der Tugenden erreicht und am Ende aller Mühen steht der Friede.

Erwähnt im Bereich der Definition der Tugenden, ist erkennbar, dass Prudentius gegen die Chaotik in der Seele der Menschen vorgehen und ihnen durch dieses allegorische Tugendsystem Frieden geben will. So ist diese Heilige Stätte nicht nur als reale Stätte in Jerusalem zusehen, sondern auch als die Seele des Menschen, der durch die Leidenschaften hin- und hergeworfen wird und durch die Selbstregulation der Tugenden innere Ruhe bewahren kann. So soll – wie in der Stoa – ein seelischer Friede mit einem gleichen, ebenen Geist/Seele geschaffen werden – „*spiritus unimodis*“ (Prud., psych. 768.). Dabei setzt Prudentius den Frieden gleich mit dem Willen Gottes und Christi. Bevor man Gott Brandopfer darbringen sollte, „*[...] offerat in primis pacem: nulla hostia Christo dulcior*“ (Prud., psych. 785f.). Eben der Friede ist Christus angenehm. Somit soll die neue christliche Gemeinschaft den Frieden und dadurch Ordnung halten. Hier wird also durch die Herrschaft der Tugenden im Körper und in der Welt eine „*zivilisierte[.] Ordnung*“<sup>509</sup> eingesetzt. Als Störer dieses gerechten Frieden Gottes sieht Prudentius „*Fotinus et Arrius*“ (Prud., psych. 794.) an.

Hierin ist wieder ein deutliches Element der Zeit zu sehen. Die Arianer waren nämlich stark beliebt unter den völkerwandernden Stämmen und den früheren Kaisern, z.B. dem „Ketzerkaiser Valens“, und dadurch eine starke Mehrheit. Der katholische Glaube musste sich erst dauerhaft durchsetzen. So fordert Prudentius nun durch seine Tugend der Concordia zum Bau eines heiligen Tempels auf, um den Glauben zu festigen. Dies soll dann der Sitz der Heiligen/„*sacris sedem*“ (Prud., psych. 822.) sein. In diesem Tempel herrscht dann die Weisheit und schafft gerechte Gesetze für ein gerechtes Gemeinwesen. „*[...], tutandique homines leges sub corde retractat*“ (Prud., psych. 877.). Dieser Tempel ist gleichzusetzen mit dem „*salomonischen Tempel*“<sup>510</sup>. So sitzt nun die Weisheit schützend über dem

---

<sup>508</sup> Heinz, Carsten 2007: S. 53.

<sup>509</sup> Heinz, Carsten 2007: S. 51.

<sup>510</sup> Herzog, Reinhart 1966: S. 109.

Gemeinwesen und schafft Gesetze, mit denen das Zusammenleben geregelt wird. Dies alles geschieht zum „*Lob Gottes*“<sup>511</sup>.

Abschließend in dieser Analyse wende ich mich der Konzeption von Glauben, Liebe und Hoffnung bei Prudentius zu.

#### 4.1.2.5 Glaube, Liebe und Hoffnung

Beginnend mit der Analyse der Praefatio wird deutlich, dass Prudentius ein zentrales Glaubensvorbild hat. Somit stellt Prudentius gleich den **Glauben/Fides** in die Mitte seiner Psychomachia. Er beschreibt den Ahnvater Abraham als ersten Weg des Glaubens/„*prima credendi uia*“ (Prud., psych. Praef 1). Dieses verwendete Wort des Weges führt uns wiederum zu unserer in der Einleitung erwähnten Tugenddefinition. So handelt es sich immer um Vorbilder, die einen bestimmten Weg vorgeben. Denn jede Tugendlehre ist eben mit einem Ziel verbunden, nachdem man streben soll. Hier ist es der Ahnvater Abraham. So tritt der „*Senex fidelis*“ (Prud., psych. Praef. 1.)/treue Greis besonders durch die Opferung seines Sohnes Isaaks hervor. Dies wird als ein Zeichen des Glaubens an Gott dargestellt. Es kann mit der Liebe zu Gott gleichgesetzt werden. Denn diese geht bis zur Selbstaufopferung und Abraham wollte einen Teil von sich selbst, seinen Sohn, geben. In diesem Willen zur Aufopferung eines Teiles von sich selbst zeigt sich vollends der Glaube auch in der Verbindung mit der Liebe. Es ist die Gottesliebe die in der reinsten Form beim Abraham hervortritt.

Die Wichtigkeit des Glaubens zeigt sich zu Beginn der Psychomachia. Prudentius lässt zuerst den Glauben/„*Fides*“ (Prud., psych. 22.) gegen den alten Götterglauben antreten. Hier tritt in den Worten „*ueterum Cultura deorum*“ (Prud., psych. 29.) wieder das heidnische Element der Pflege der Götter hervor. Im christlichen Kontext bedarf Gottes keines Menschen mehr, der in der Pflege an Gott oder durch Opfergaben lebt. Dieses Verhältnis wurde im Christentum überwunden. Es zeigt sich wieder, dass der neue Gottesglaube ein einfacher ist und nicht mehr auf die prunkvollen Formen des römischen Polytheismus angewiesen ist.<sup>512</sup> Mit Konstantin dem Großen hält zwar die kaiserliche Pracht Einzug in die römisch-katholische Kirche<sup>513</sup>, jedoch zeigt sie sich bei Prudentius sehr einfach, schlicht und eine Kirche der Armen und Demut. „*nuda umeros, intonsa comas, exerta lacertos; [...]*“ (Prud., psych. 23.). Diese Demut zeigt sich in seinem Leben durch eine „*erstaunliche*

---

<sup>511</sup> Kah, Marianne 1990: S. 36.

<sup>512</sup> Nach dem Sieg der Fides über den alten Götterglauben gibt es für das römische Reich nur mehr einen einzigen Gott. „*Der christliche Vatergott hat die Eingung [sic] aller Völker unter römischer Herrschaft beschlossen, [...]*.“ (Kah, Marianne 1990: S. 174.)

<sup>513</sup> Kirche und Kaisertum stützen sich gegenseitig. „*Christus verdrängt die alten Götter, nimmt aber gleichzeitig die traditionelle Aufgabe wahr, dem Kaiser hilfreich zur Seite zu stehen.*“ (Kah, Marianne 1990: S. 109.)

*Selbstbescheidung*<sup>514</sup>. Hier wird deutlich, dass ihre Schultern nackt sind, das Haar nicht geschnitten und die Arme entblößt. Auch trägt der Glaube keine großen Waffen und vergisst sogar die einfachsten, wie Pfeile und Schild als Schirm. „[...] *nec telis meminit nec tegmine cingi, [...]*“ (Prud., psych. 25.). Am Ende des Kampfes, indem der alte Götterglaube aufs Brutalste niedergeschlagen wird, steht der Sieg und Jubel der Märtyrer – „*exultat uictrix legio, quam mille coactam partyribus regina Fies animarat in hostem*“ (Prud., psych. 36f.). So führt der Glaube die „*exercitus Christi*“<sup>515</sup> an. Hierin wird wieder der von Prudentius betriebene „*cult of the martyrs*“<sup>516</sup> deutlich. Nach dem Sieg und dem Jubel tritt dann die Aufnahme eines Elementes des römischen Kaiserkultes hervor. Wir sehen nämlich, dass die Fides wie ein römischer Triumphator/Kaiser den Purpur des Kaisers empfängt. So schreibt Prudentius, dass „[...] *iubet uestirier ostro*“ (Prud., psych. 39.). Dies erkannten wir schon als Theodosios sein Purpur über den Behälter des Kopfes Johannes des Täufers legte. Die purpurne Fides tritt dann nochmals als eine Verteidigerin des rechten Glaubens nach dem Anschlag der Discordia auf die Concordia auf. Sie bekämpft nämlich die Zwietracht und ihren Beinamen Häresie/„*cognomento Heresis*“ (Prud., psych. 710.). Hier weist Prudentius darauf hin, dass es nur einen richtigen Glauben geben darf. Denn die „*regina Fides [...]* *uocis claudit spiramina pilo*“ (Prud., psych. 716f.). Durch einen Speer beendet sie die lästerlichen Worte/„*blasfemia*“ (Prud., psych. 715.) über mehrere Götter der Discordia.

Starke Bezüge zur **Liebe/Operatio** kommen in dem Sieg der Hoffnung über die Genusssucht auf. Denn mit dem Sieg über das Laster der Begierden wird der antike Gott Amor geschlagen. „*dat tergum fugitiuus Amor lita tela ueneno [...]*“ (Prud., psych. 436.). Da erkennen wir, dass Amor flieht und seine Pfeile verloren hat. Aber diese Pfeile sind für Prudentius nicht ein Zeichen der Liebe, sondern vergiftet. Im Gegensatz zu Platon, der einen Lobpreis auf Amor/Eros in seinem Symposium geschrieben hat, tritt in der spätantiken christlichen Vorstellung Amor hinter die Gottesliebe zurück und wird nun als Feind angesehen. Erst aber erscheint die christliche Liebe in Form der **Operatio** beim Kampf gegen den Geiz. Sie wird, als die Schlachtenreihen schon wieder zu wanken beginnen, da sich der **Geiz als Sparsamkeit** gepaart mit Frömmigkeit verkleidet, eingeführt. „*fit Virtus specie uultuque et ueste euera, quam memorant Frugi, [...]*“ (Prud., psych. 553f.). Sie trägt das ernste Kleid der Tugend und nennt sich nun Sparsamkeit. Sie steht im Gegensatz zur Luxuria, die in Genüssen schwelgte. Dies ist aber nur eine Tarnung, wie der Schleier der Frömmigkeit – „*tenero pietatis tegmine*“ (Prud., psych. 559.). Dadurch sind sich die anderen Tugenden nicht mehr

<sup>514</sup> Kah, Marianne 1990: S. 32.

<sup>515</sup> Bilby, Mark Glen: S. 234. In: The Journal of Ecclesiastical History 2012.

<sup>516</sup> Bilby, Mark Glen: S. 230. In: The Journal of Ecclesiastical History 2012.

sicher, ob es sich um ein Laster oder um eine Tugend handelt. So tritt nur die tätige Liebe der Christen in der Mitte des Feldes auf. „*cum subito in medium frendens Operatio campum [...]*“ (Prud., psych. 573.). Die christliche hilfsbereite Liebe erhält bei Prudentius einen strahlenden Auftritt in der Mitte des Feldes. Es ist die Nächstenliebe/Barmherzigkeit<sup>517</sup> – wie wir schon im Kapitel über die Begriffe beschrieben haben -, die im Christentum und so auch bei Prudentius zu einer zentralen Tugend wird. Es ist sogar eine Liebe für den Feind, die besonders den germanischen Völkern fremd war, die sich nun im römischen Reich verbreiten. Prudentius zeigt sofort in einem Epos einen wichtigen Teil der christlichen Nächstenliebe, nämlich das Almosengeben. Die siegreiche Operatio verteilt nun das Geld des Laster Avaritia. „*[...] nummos dispergit seruata diu uictrix, et egenis dissipat, [...]*“ (Prud., psych. 601-603.). Sie nimmt die Münzen und verteilt sie an die Armen. Gegen Ende seines Epos schafft Prudentius nochmals eine Stilisierung der Liebe. Er vereint die Fides und die Concordia miteinander. „*hunc sincera Fides, simul et Concordia, sacro foedere iratae Christi sub amore sorores, conscendunt apiem, [...]*“ (Prud., psych. 734f.). Der Glaube und die Eintracht werden in der Liebe Christi als Schwestern dargestellt, die gemeinsam eine Siegestribüne besteigen. Darin sehen wir genau jene enge Verbundenheit wie sie auch Platon in seinem Symposium darstellt. Denn nach dem Angriff auf die Concordia zögerte die Fides nicht, zum Speer/*pilum* zu greifen, um die Discordia zu töten. Es ist jene Szenerie, in der der eine für den anderen einsteht und nach Platon sogar für ihn zu sterben bereit ist.

Zum ersten Mal in der Psychomachia tritt die **Hoffnung/Spes** in Zusammenhang mit der Demut auf. Die Hoffnung in der Form der Spes nimmt bei Prudentius eine zentrale Stellung ein. Denn sein Leben war nach seinem Rückzug aus der Politik von der Hoffnung auf Seligkeit geleitet. So sehen wir nun bei Prudentius die „*[...] ausgesprochene Hoffnung, sich den Weg zur Unsterblichkeit wesentlich über das Medium der Sprache zu eröffnen.*“<sup>518</sup> Sie zeigt sich im Kampf gegen den **Hochmut/„Superbia“** (Prud., psych. 178.). So will Prudentius einen Weg abseits der „*hybris and polytheism and submits to the one true God.*“<sup>519</sup> Diese versucht nämlich durch übertrieben-prächtige Kleidung ihre Gegner einzuschüchtern. So soll besonders das hochgesteckte Haar mit dem Trug des falschen Haares den Gegner einschüchtern bzw. mit der Pracht blenden. „*turritum tortis caput adcumularat in altum crinibus, exstructos auget ut addita cirros congeries, celsumque apicem fron ardua ferret*“ (Prud., psych. 183-185.). So soll nämlich diese Turmfrisur wie eine Krone wirken und die

<sup>517</sup> Bei Prudentius sehen wir die „*Barmherzigkeit als göttliche Eigenschaft*“ (Kah, Marianne 1990: S. 43.)

<sup>518</sup> Kah, Marianne 1990: S. 311.

So sieht er auch selbst das Schreiben als „*a vehicle for his own salvation*“ (Hozeski, Bruce W.: S. 9. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982.).

<sup>519</sup> Bilby, Mark Glen: S. 233. In: The Journal of Ecclesiastical History 2012.

Herrschaft des Hochmuts über die Menschen ausdrücken. Dem hat bei Prudentius die **Demut/mens humilis** wenig entgegenzusetzen. Bei ihr stehen nur wenige armselige Soldaten. „[...] *quem milite raro et paupertinis ad bella coegerat armis*“ (Prud., psych. 197f.). Hier tritt die Demut gleichzeitig mit der Hoffnung an. „*Spem sibi collegam coniunxerat, [...]*“ (Prud., psych. 201.). Prudentius will uns zeigen, dass eben das Heil nicht in den irdischen Dingen liegt, sondern im Jenseits. „[...] *edita cuius et suspensa ab humo est Opulentia diuite regno*“ (Prud., psych. 201f.). Die Hoffnung ist nämlich mit einem anderen herrlichen jenseitigen Reich verbunden. Hier erkennen wir eine Verbindung zu Platon. Denn auch bei Platon haben wir gesehen, dass der Arme und Kranke – also jener, der trotz seines Lebens in Demut bleibt – eine Gnade im jenseitigen Reich zu teil wird. Diese Demut im Leben zeichnet sich bei Prudentius durch die Betonung seiner „*eigene[n] Unwürdigkeit oder Sündhaftigkeit*“<sup>520</sup> aus. Es ist die Hoffnung, dass die Götter bei Platon das Gute und das Schlechte der Menschen sehen und wenn jemand sein Schicksal erträgt, dann tut er nach Platon Gutes. Besonders aber das Dulden und Opfern des Armen soll von Gott im christlichen Glauben direkt angenommen werden.<sup>521</sup> So sehen wir in den Worten des Prudentius etwas Vertrautes – wie es Gadamer ausdrücken würde. Durch die Grundlegung der stoisch-platonischen Tugenden wird etwas überaus Menschliches deutlich: die Hoffnung auf ein besseres jenseitiges Leben. Denn dem hochmütigen Menschen droht nicht nur Strafe im Jenseits, sondern auch Gefahr im Diesseits. Der Hochmut nun wird durch ein weiteres Laster gestürzt, das mit ihm auftritt, dem **Betrug/fraus**<sup>522</sup>. „*se cadit in foueam praeceps, quam callida forte Fraus interciso subfoderat aequore furtim, [...]*“ (Prud., psych. 257f.). Der Hochmut fällt in einen Graben, den der Betrug gegraben hatte. Hier wird wiederum deutlich, dass die Hoffnung gepaart mit dem Demut<sup>523</sup> zum Sieg führte. In der Demut zeigt sich „*ein Stück christlicher Weltverachtung*“<sup>524</sup>. So tritt nämlich nicht die Demut auf, sondern die Hoffnung, die eigentlich den Hochmut besiegt hat. Die Hoffnung spricht Folgendes: „*Desine grande loqui, frangit deus omne superbum, magna cadunt, inflata crepant, tumefacta premuntur. Disce supercilium deponere, disce cauere ante pedes foueam, quisquis sublime minaris!*“ (Prud., psych. 285-288.). Es zeigt sich, dass Gott selbst den Hochmut niederwirft. Die Hoffnung droht noch dem sterbenden Hochmut.

<sup>520</sup> Thraede, Klaus 1965: S. 49.

<sup>521</sup> „*Daß Gott auch oder gerade das Opfer eines Armen annehme, konnte natürlich auch gut ein Christ sagen.*“ (Thraede, Klaus 1965: S. 51.)

<sup>522</sup> Der Betrug scheint als besonders gefährlich zu sein. „*Aber nur die Fraus knüpft ihre Netze gegen die Seele, [...]*.“ (Herzog, Reinhart 1966: S. 99.)

<sup>523</sup> Die Demut wird zu einer Opfergabe an Gott, indem man auf weltlichen Luxus verzichtet, wie auch Prudentius in seinem Leben. So gilt die „*Askese als Weihgeschenk an Gott*“ (Kah, Marianne 1990: S. 302.).

<sup>524</sup> Kah, Marianne 1990: S. 287.

Zurückblickend auf die Definition der Tugend wird deutlich, dass es im Bereich der Tugendlehren immer Mentoren und Lehrer gibt, die die Menschen bei der Hinwendung zur Tugend unterstützen. So tritt Prudentius in dieser Rolle auf. Mit dem Imperativ *disce!*/lerne! gibt er dem Lesenden Anweisungen zur Führung seines Lebens. Er soll lernen, den Hochmut abzulegen und den Graben vor den Füßen zu erkennen. Prudentius tritt als Lehrer der *bonum commune* auf. Er will eine Ordnung schaffen, in der nicht der Stolz der Wenigen herrscht. So wendet er gleich das Christuswort aus Mt. 23,12 an, indem er sagt: „*scandere celsa humiles et ad ima redire feroces*“ (Prud., psych. 290.). Es werden nach diesen Worten die Niedrigen erhöht und die Stolzen/Wilden erniedrigt. Dies alles baut auf der Hoffnung auf, dass Gott für die Gläubigen siegt. Denn am Ende sieht man bei der Tugend der Hoffnung sehr wohl schon das vorausgedeutete bessere Transzendente. „*dixit, et auratis praestringens aëra pinnis in caelum se uirgo rapit*“ (Prud., psych. 306f.). Die jungfräuliche Tugend der Hoffnung bekommt nun Flügel und erhebt sich zum Himmel. Sie geht also nach dem siegreichen Kampf in eine bessere Welt ein. Hier wird – wie wir schon im Kapitel über die Begriffsdefinitionen gesehen haben – das bessere Leben im Jenseits vorausgedeutet und somit für alle Gläubigen als erstrebenswert gesetzt.

Abschließend fasse ich kurz die analysierten Inhalte zusammen.

#### **4.1.3 Zusammenfassung der Tugendlehren des Prudentius'**

In diesem Kapitel haben wir gesehen, dass Prudentius tief durch die Zeit, in der er lebte, in seinem literarischen Schaffen beeinflusst worden war. Es gab eine heftige Auseinandersetzung um die richtige Auslegung des Glaubens zwischen den katholischen Christen und den Arianern. Auch war das Reich mit starken Auseinandersetzungen im Inneren konfrontiert. Erst Kaiser Theodosios schaffte eine Stabilisierung und eine Festigung des christlichen, katholischen Glaubens. In der *Psychomachia* haben wir ein *opus magnum* gesehen, das eine Reaktion auf diese Zeit ist. So sollte das Werk eine Festigkeit der Welt widerspiegeln, in der die Tugenden siegen und eine gerechte Ordnung aufbauen. Im Zentrum dieser Tugendlehre steht die *Patientia*/die Geduld. Dies ist ein zentrales Element der stoischen Philosophie, die eine Seelenruhe in einer Welt der Unruhe verordnet. Auch ist die *Patientia* konstituierend für die Selbstregulation der Seele durch den Menschen selbst. Bei Prudentius haben wir gesehen, dass die Tugend und ihre Differenzierungen direkt von der Heiligen Trinität, im speziellen von Jesus Christus ausgehen. Speziell sieht Prudentius in Jesus Christus den Ausfluss der Weisheit und der Vernunft. Diese thront herrschend über ihrem Tempel. Hierin sehen wir einen realpolitischen Hintergrund, nämlich die Herrschaft des Kaiser Theodosios. Diesen sah Prudentius zeitlebens als ein Ideal an und verarbeitet diese

Herrschaft und den Sieg des Glauben und der Vernunft in seinem Seelenkampf. So wie Theodosios die Medizin für die Heilung des Staates war, so äußerte sich Platon auf gleiche Weise über die Wirkung der Tugenden für den kranken Körper. Es soll durch die Weisheit und die Vernunft eine Heilung der kranken Seele und des kranken Körpers eintreten.

Im gleichen Zug soll von den Menschen die Besonnenheit verinnerlicht werden. In Form der Patientia hält sie weiter zum Kampf gegen die Laster an. Im Bereich der Tapferkeit tritt die wehrhafte Kirche, die *ecclesia militans* vollends hervor. Sie hat ihr Vorbild in Abraham und realpolitisch in Theodosios. Schließlich sollen sowohl in der Realität als auch in der Fiktion der Psychomachia die Reliquien beim Kampf gegen die Laster oder Feinde des Glaubens helfen. Endlich nun müssen durch das tugendhafte Leben eine gerechte Seele und ein gerechter Staat verwirklicht werden. Hier reagiert Prudentius auf die Unruhen seiner Zeit und seinen Wunsch nach Frieden im römischen Reich, sodass wieder Ordnung und Kultur herrschen können. Dies hat auch wieder ihre Wirklichkeit in der stoischen Philosophie, wonach nur ein gerechtes Leben ein gutes ist und somit auch einen *vir bonus* schafft, wie er für Prudentius in Theodosios verkörpert ist. Bei Prudentius kämpft der gerechte Mann mit der rechten Religion gegen den alten Götterglauben. Der Sieg dieser wird dann wieder, wie ein altrömischer Triumphator vom Jubel der Legionen/Märtyrer begleitet. Prudentius will nämlich durch den Glauben an einen Gott auch dem Reich wieder Stabilität verleihen. So gibt es bei Prudentius die Rangordnung: Gott, Kaiser, Glauben, Reich und römischer Bürger. In diesem stabilen Reich sollen die Menschen eine Liebe zueinander und zu Gott entwickeln. Dadurch bleibt die Ordnung erhalten, wie wir im Sinnbild des Fides und der Concordia erkennen konnten. Schließlich und endlich steht dem irdischen Reich immer die Hoffnung zur Verfügung in der Gesamtzahl erlöst zu werden. Hier soll man sich aber beim größten Frieden und der größten Eintracht vor den Feinden des Glaubens und des römischen Reiches im Sinnbild der Fraus in Acht nehmen.

Im nächsten Kapitel gehe ich auf die Rede Wernhers von Elmendorf ein und schaffe schon die ersten Konnexen zu Prudentius und wieder zum Kapitel der Begriffsdefinitionen.

## 4.2 Die Tugendlehre in der Rede Wernhers von Elmendorf

In diesem Kapitel wird die Tugendlehre des Wernhers von Elmendorf analysiert. Zuerst gehe ich aber auf die historische Einbettung ein und widme mich dann einer genauen Aufgliederung der Tugendlehre Wernhers in die bisher schon verwendeten Tugendkategorien. Zuerst wird auf die historische Einbettung eingegangen.

### 4.2.1 Historische Einbettung

Die Schaffensperiode des niederdeutschen<sup>525</sup> Autors Wernher von Elmendorf liegt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Thüringen<sup>526</sup>. Dieses Jahrhundert war von einer Hochblüte der Herrschaft der Staufer gekennzeichnet, sodass man diese Zeit bis ins 13. Jahrhundert hinein als „*Zeitalter der Staufer*“<sup>527</sup> bezeichnete. Hier gab es einen starken Bezug zu Wernhers eigenem Schaffensort dem Stift Heiligenstadt. Es war ein Stift, „[...] *das dem Erzbischof von Mainz unterstand*.“<sup>528</sup> In seiner Funktion als Reichserzkanzler für die deutschen Lande stand er in unmittelbarer Umgebung zu den Stauferkaisern.

Seine Rede scheint nach der Forschung eine überarbeitete Übersetzung des Tugendwerkes „*Moralium dogma philosophorum*“<sup>529</sup> zu sein. Diese Übersetzung<sup>530</sup> soll in den Jahren 1170 bis 1180 stattgefunden haben.<sup>531</sup> Den Auftrag erhielt er von seinem Propst namens Dietrich.<sup>532</sup> Es ist jener Zeitraum, indem sich die neue höfische Klassik ausbildet.<sup>533</sup> Um 1170 erleben wir aber nochmals eine große christliche Frömmigkeit.<sup>534</sup> Daneben entfaltet sich– und dies werden wir noch beschreiben – die „*Blütezeit imperialer Macht und Kultur*“<sup>535</sup> der staufischen Kaiser. Das Werk diente in dieser Zeit zur „*Erziehung der (adeligen) Jugend*“<sup>536</sup>. Er richtet sich direkt auf die jungen Adligen, die sich sowohl einer feineren Sprache als auch feineren/höfischen Umgangsformen bedienen sollen.<sup>537</sup> Wernher schafft mit seiner Rede somit „*ein komplettes Programm der weltlichen Adelserziehung*“<sup>538</sup>. Seine Rede wird also zu

---

<sup>525</sup> „*Wernhers Sprache scheint ursprünglich niederdeutsch gewesen zu sein, doch wurde, wie man der Biographie des mutmaßlichen Anregers entnehmen kann, das Werk in Thüringen vollendet. Der Text zeigt denn auch eine ziemlich kuriose Sprachmischung, wozu noch die frühe Unbedenklichkeit des Reimgebrauchs kommt.*“ (Birkhan, Helmut 2005: S. 31.)

<sup>526</sup> Vgl.: Bumke, Joachim 1979: S. 110.

<sup>527</sup> Büsser, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 128.

<sup>528</sup> Bumke, Joachim 1979: S. 71.

<sup>529</sup> Birkhan, Helmut 2005: S. 30.

<sup>530</sup> Dies ist etwas kritisch zu sehen. Es handelt sich eher um eine „*freie Bearbeitung des lateinischen ‚Moralium dogma philosophorum‘; [...].*“ (Bumke, Joachim 2000: S. 92.)

<sup>531</sup> Birkhan, Helmut 2005: S. 31.

<sup>532</sup> Vgl.: Bumke, Joachim 1979: S. 136.

<sup>533</sup> Vgl.: Koch, Hans Jürgen 2001: S. 11.

<sup>534</sup> Vgl.: Koch, Hans Jürgen 2001: S. 13.

<sup>535</sup> Koch, Hans Jürgen 2001: S. 16.

<sup>536</sup> Birkhan, Helmut 2005: S. 30.

<sup>537</sup> Vgl.: Bumke, Joachim 2000: S. 29.

<sup>538</sup> Bumke, Joachim 2000: S. 92.

einem zentralen Werk der „höfische[n] Erziehung“<sup>539</sup>. Als Lehrautoritäten werden unterschiedliche antike Philosophen und Dichter genannt und rezipiert. Das Traktat wird auch als die „*Tugendlehre Wernhers von Elmendorf*“<sup>540</sup> bezeichnet. Es zeigt sich „[...] als ein *Florilegium, eine ‚Blütenlese‘ antiker philosophischer Autoren, allen vor Cicero (Tullius) und Seneca, aber auch Ovid, Juvenal, Terenz, Lucan und Macrobius [...]*“<sup>541</sup>. Der „*Pfaffe und Kaplan*“<sup>542</sup> Wernher übertrug nun dieses Werk mit seinen eigenen editorischen Eingriffen in die Volkssprache. Zu seinen editorischen Leistungen meint Birkhan (2005), dass sich Wernher „in Einzelheiten unter Vernachlässigung hierarchischer Gesichtspunkte [verliert]“<sup>543</sup>. Bevor man im 19. Jahrhundert erkannte, dass die Rede des Wernhers nicht sein eigenes Werk war, sondern eine Übersetzung, glaubte man einen „in der lateinischen Tradition sehr bewanderten Pfaffen“<sup>544</sup> vor sich zu haben. Diese Tradition muss aber trotz allem bei Wernher vorhanden sein, da er einen lateinischen Text als Grundlage hatte und auch selbst starke Akzente im Werk setzte.

„Ein Lieblingsthema Wernhers sind falsche Ratgeber und ihr Trug.“<sup>545</sup> Bei ihm gab es eine „neue Gliederung des Stoffes“<sup>546</sup> über die Tugendlehre. Damit wollte er auf Erden eine ähnlich gerechte Ordnung wie im Himmel schaffen. „Der Gedanke einer idealen Einheit von innerem Weltbild und äußerer Weltgestaltung bestimmt wohl das gesamte Mittelalter; [...]“<sup>547</sup> Die Verwendung der Volkssprache ermöglicht dann neben dem eigentlichen Transfer des antiken Bildungsgutes noch eine weitere Funktion. Es ist dadurch möglich eine große Masse zu erreichen, die nicht dem Lateinischen mächtig war. Also geht es nun um „Lebenshilfe, Lebensorientierung nicht mehr allein im religiösen Bereich, sondern auf allen Gebieten und für alle Stände.“<sup>548</sup> Die Kleriker beeinflussten den neuen ritterlichen Stand. „Das enge Zusammenleben von Krieger[n] und Klerikern in der Gemeinschaft des Hofes ist für die Formen der ritterlichen Lebensführung nicht ohne Folgen geblieben.“<sup>549</sup> Man glaubt in der Rede von Wernher einen „fürstlichen Erziehungsauftrag“<sup>550</sup> zu sehen. Der Erziehung im Mittelalter sollte die Standesherrn zu einem bestimmten Ideal heranziehen und ihre Kräfte in

---

<sup>539</sup> Nusser, Peter 2012: S. 176.

<sup>540</sup> Bumke, Joachim 1979: S. 166.

<sup>541</sup> Birkhan, Helmut 2005: S. 30.

<sup>542</sup> Ebenda.

<sup>543</sup> Birkhan, Helmut 2005: S. 31.

<sup>544</sup> Ebenda.

<sup>545</sup> Ebenda.

<sup>546</sup> Bumke, Joachim: S. 50. In: ZfdA 1957.

<sup>547</sup> Koch, Hans Jürgen 2001: S. 11.

<sup>548</sup> Koch, Hans Jürgen 2001: S. 20.

<sup>549</sup> Nusser, Peter 2012: S. 174.

<sup>550</sup> Bumke, Joachim 2000: S. 92.

Auch Vgl.: Bumke, Joachim 1979: S. 136.

eine bestimmte Richtung leiten. „Als Ort [die Literatur] der Vermittlung von individuellen Ethos und sozialer Norm partizipierte sie an übergeordneten Strategien der Gewaltregulierung: [...].“<sup>551</sup> Die Tugendlehren sind somit als ein „Ermahnung an alle hochgestellten aber rüden Haudegen“<sup>552</sup> zu sehen. Damit sollten die Adeligen direkt beeinflusst werden. Es ist eine Mahnung an die Jugendlichen „auf ihre künftigen Herrscherpflichten“<sup>553</sup> nicht zu vergessen. Somit gab es eine Unterweisung für eine sich neu ausprägende Standesgruppe<sup>554</sup> der Ritter. Die Ritter werden in eine „politische[.] und moralische[.] Ordnung“<sup>555</sup> eingegliedert. So half die Kirche bei der Disziplinierung der Ritter und der ritterlichen Gewalt in der Welt.<sup>556</sup> Zum ersten Mal wird der Ritter als Begrifflichkeit im 11. Jahrhundert erwähnt.<sup>557</sup> Diese werden dann als „*milites Dei*“<sup>558</sup> angesehen.

Die Erziehung der Ritter sollte mittels Literatur ermöglicht werden. „Sie bedienen sich dabei etablierter literarischer Muster.“<sup>559</sup> Bezeichnend ist diese erste Ausprägung einer neuen frühen höfischen Kultur in diesem Werk unter der Herrschaft der Staufer. „Die Staufer haben eine führende Rolle bei der Rezeption der französischen Gesellschaftskultur gespielt. Sie waren die ersten, die in Deutschland Turniere nach französischem Vorbild veranstaltet haben.“<sup>560</sup>

Wie schon oben gesagt, lebte und schrieb Wernher im Zeitalter der Staufer. Dies muss für ihn prägend gewesen sein. Neben der traditionsschaffenden Herrschaft der Staufer – die „an die große Tradition des ottonischen und salischen Kaisertums“<sup>561</sup> anknüpften – setzte ein starker „soziale[r] Wandel“<sup>562</sup> ein. Städte wurden in im Heiligen Römischen Reich und in ganz Europa zu einer bestimmenden Kraft. Dies ging vom 11. Jahrhundert aus: „Die Wiedergeburt der Städte zu Beginn des 11. Jahrhunderts hing eng mit einer ‚Renaissance des Handels‘ zusammen, [...].“<sup>563</sup> Mit den Städten verloren die alten Klöster immer mehr ihre Bedeutung. „Nach der Modifikation der Lehrinhalte an den bestehenden Schulen gingen die Stadtbürger

<sup>551</sup> Friedrich, Udo: S. 154. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.

<sup>552</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 82.

<sup>553</sup> Bumke, Joachim 2000: S. 92.

<sup>554</sup> „So bildete sich eine von der Kirche begünstigte profane Gruppe mit eigenen Lebensformen, eigenem Ehrenkodex, eigener Erziehung, speziellem Umgangston und einer neuen Art von Literatur, die ihrerseits das Ritterdasein ideel kultivierte, aber auch auf die ritterliche Realität Einfluß nahm.“ (Schwob, Anton: S. 39. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.)

<sup>555</sup> Friedrich, Udo: S. 158. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.

<sup>556</sup> „Die Kirche versteht sich daher als Disziplinierungsinstanz auch adeliger Gewalt.“ (Friedrich, Udo: S. 162. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.)

<sup>557</sup> Vgl.: Nusser, Peter 2012: S. 173.

<sup>558</sup> Nusser, Peter 2012: S. 173.

<sup>559</sup> Friedrich, Udo: S. 162. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.

<sup>560</sup> Bumke, Joachim 2000: S. 9.

<sup>561</sup> Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 128.

<sup>562</sup> Ebenda.

<sup>563</sup> Winkler, Heinrich August 2009: S. 61.

im 14. und 15. Jahrhundert dazu über, den Kirchen ihre dominante Rolle im Bildungswesen grundsätzlich streitig zu machen.<sup>564</sup> Waren sie noch im Frühmittelalter unerlässlich zur Kultivierung des Landes und zur Bewahrung der lateinischen Bildungstradition, kommen nun mit den Städten andere Kulturmächte auf. „Universitäten, Scholastik, Kanonistik - das sind Stichworte eines geistigen Aufbruchs.“<sup>565</sup> Auch dies beeinflusst die Schaffenstätigkeit des Pfaffen Wernhers. So sollte seine Rede dazu dienen, die Lehrautorität der Klöster zu behaupten. Dafür wurde die Philosophie der Scholastik auch eingesetzt. Besonders die Scholastik beeinflusste das Denken von einer „[...] Verbindung von Gott und Welt [...], von ritterlich-höfischem Weltdienst und Gottesdienst, [...]“.<sup>566</sup> In der Scholastik vereinten sich die Lehren Aristoteles‘ und Platons, denn besonders für das 12. Jahrhundert ist abzumerken, dass sich eine Starke Platon-Rezeption ausprägte.<sup>567</sup> Von diesem Denken wird Wernher geprägt, denn seine freie Bearbeitung/Übersetzung „war ein Hauptwerk der frühscholastischen Moralphilosophie.“<sup>568</sup> Neben den Klöstern, die ihre Autorität gegen Städte und Universitäten<sup>569</sup> aufrecht zu erhalten versuchten, finden wir in diesem Jahrhundert eine „Neuordnung des Verhältnisses zwischen ‚sacerdotium‘ und ‚imperium, [...]“.<sup>570</sup> Der Kaiser wurde von römisch-katholischer Seite immer mehr als Lehnsmann interpretiert.<sup>571</sup> Dies ergab sich vor allem durch die Proklamierung des „*dictatus papae*“<sup>572</sup>, das es dem Papst erlaubte, die Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches abzusetzen. Durch dieses *dictatus* konnte der Papst jeden richten, jedoch durfte er selbst nicht gerichtet werden. Die Dominanz<sup>573</sup> der römisch-katholischen Kirche zeigt sich im 12. Jahrhundert weiters durch Mobilisierung zum zweiten Kreuzzug 1147.<sup>574</sup> Dies geschah aus dem Grund, da man schon

<sup>564</sup> Müller, Harald 2008: S. 171.

<sup>565</sup> Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 128.

<sup>566</sup> Koch, Hans Jürgen 2001: S. 11.

<sup>567</sup> Vgl.: Mähl, Sibylle 1969: S. 157.

<sup>568</sup> Bumke, Joachim 2000: S. 92.

<sup>569</sup> Unter der für Wernhers Zeit zentralen Herrschaftsfigur Friedrichs I. Barbarossa begann die Stiftung von Universitäten mit den ersten Privilegien. „Bereits 1158 verlieh Kaiser Friedrich Barbarossa den Studenten und Dozenten Bolognas ein wichtiges Privileg. [...] Diese Regelung wies auf die Universität als Institution voraus.“ (Müller, Harald 2008: S. 165.)

„Paris und Bologna verkörpern die beiden Grundtypen der ‚Professoren-‘, und ‚Studenten-Universität‘, die bei späteren Hochschulgründungen jeweils Modell standen.“ (Müller, Harald 2008: S. 165.)

Die Universitäten organisierten sich ähnlich wie die Gilden und Zünfte. Die Lehrer und Studenten vereinten sich in einer „Form der genossenschaftlichen Einung [sic] nun auch auf den Bereich von Bildung und Wissenschaft“ (Wagner, Wolfgang Eric: S. 239. In: Meinhardt, Matthias/Ranft, Andreas/Selzer, Stephan (Hrsg.) 2007.)

<sup>570</sup> Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 128.

<sup>571</sup> Vgl.: Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 136.

<sup>572</sup> Winkler, Heinrich August 2009: S. 52.

<sup>573</sup> „Ohne den Papst kein Kreuzzug.“ (Winkler, Heinrich August 2009: S. 49.)

So spricht man von einem „Zeitalter der Päpste“ (Schwob, Anton: S. 32. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.)

<sup>574</sup> Der erste fand gut hundert Jahre vorher statt. „Am 27. November 1095 rief Papst Urban II. auf der Synode von Clermont zur Befreiung der heiligen Stätten in Palästina auf.“ (Winkler, Heinrich August 2009: S. 48.)

„die erneute Ankunft Christi“<sup>575</sup> erwartete. Dieser Heerzug ins Heilige Land wurde vor allem durch die Predigten Bernhards von Clairvaux verstärkt.<sup>576</sup> Durch die Stärke der Kirche und die Tradition des alten Römerreiches wurde die damals wirkende Idee Friedrichs I. Barbarossa über ein „*sacrum imperium*“<sup>577</sup> beeinflusst. In der Idee des *sacrum imperium* verbindet sich sowohl weltliche als auch geistliche Gewalt. Barbarossa sah sich selbst als Verteidiger des Reiches als auch des Glaubens und seiner Kirche. Denn es hängt der starke Herrscher direkt mit dem Bestehen des Reiches zusammen. „*Mit dem Heros zerfällt das Reich.*“<sup>578</sup> Somit zeigt sich sein Kaiser als eine beherrschende Komponente des *sacrum imperium*. „*Der Herrscher war Repräsentant einer gottgewollten Ordnung weshalb es für das Wohlergehen des Reichs auch unerlässlich war, daß er der Kirche Gottes zugewandt war.*“<sup>579</sup> Hier entwickelt sich sehr stark das Ideal des Ritters im Umkreis Barbarossas. „*Die Betonung der Tapferkeit läßt jedenfalls den kämpfenden Ritter (miles) als ideellen Bezugspunkt der Charakteristik Barbarossas hervortreten; [...].*“<sup>580</sup> Dieses Ideal geht weit über das einfache Führen von Kriegen hinaus.<sup>581</sup> Aufgebaut wurde dieses neue ritterliche Ideal vor allem durch Kleriker und Frauen.<sup>582</sup> Die Frauen wollten eine neue Form der „*höfische[n] Liebe*“<sup>583</sup>. Es ist ein konstituierendes Element des Ichs des Ritters gewesen.

Das heilige Reich wurde nun von den Römern nach dem damaligen Verständnis – geprägt von Otto von Freising – direkt auf die Deutschen übertragen.<sup>584</sup> In einer *renovatio imperii* wollte Barbarossa „*die Erhabenheit des römischen Reiches [...] erneuern*“<sup>585</sup>. Für die *renovatio* und die Sicherung der Erhabenheit des Reiches bediente sich Barbarossa dem Ideal des gerechten Richters und Gesetzgebers. „*Otto von Freising lobte den Kaiser als ‚gerecht im Gericht‘ (iustus in iudiciis), Rahewin als ‚gerechten Richter‘ (iustus iudex) Acerbus Morena als ‚Verehrer der Gerechtigkeit‘ und ‚Freund der Gesetze‘ (iusticie cultor, legum*

---

„*Die Kirche steht im 12. Jahrhundert nämlich nicht nur außerhalb des Krieges, sondern nimmt in seinem Dispositiv auch eine zentrale Stellung ein.*“ (Friedrich, Udo: S. 160. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.)

<sup>575</sup> Winkler, Heinrich August 2009: S. 46.

<sup>576</sup> Vgl.: Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 140.

<sup>577</sup> Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 142.

„*Anders und doch in manchem ähnlich lagen die Dinge im Heiligen Römischen Reich – dem Sacrum Imperium, wie es erstmals 1157 in der Kanzlei des Stauferkaisers Friedrich I. genannt wurde. Der Zusatz ‚deutscher Nation‘ kam erst Ende des 15. Jahrhunderts hinzu.*“ (Winkler, Heinrich August 2009: S. 71.)

<sup>578</sup> Friedrich, Udo: S. 176. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.

<sup>579</sup> Görich, Knut 2011: S. 629.

<sup>580</sup> Görich, Knut 2011: S. 617.

<sup>581</sup> „*Krieg und Gewalt besitzen im Mittelalter einen besonderen Status, der über politische und militärgeschichtliche Aspekte (Taktik, Strategie, Technik) hinausweist.*“ (Friedrich, Udo: S. 149. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.)

<sup>582</sup> Vgl.: Painter, Sidney 1935: S. 43. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>583</sup> Painter, Sidney 1935: S. 41. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>584</sup> Vgl.: Winkler, Heinrich August 2009: S. 46.

<sup>585</sup> Büssem, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 142.

amator).<sup>586</sup> Diese Idee war vor allem durch Joachim von Fiore beeinflusst. In seiner Geschichtsvorstellung sollte es „nach dem Reich des Vaters (AT), des Sohnes (NT), ein neues ‚Drittes Reich‘ des Heiligen Geistes“<sup>587</sup> geben. Mit dieser Lehre entstand ein „Reichsmythos“<sup>588</sup>, der besonders in den deutschen Landen stark ausgeprägt war. Der Mythos fußte nicht nur auf dem christlichen Glauben, sondern auch auf der Tradition des römischen Reiches. Vor allem durch die „Heiligsprechung Karls des Großen“<sup>589</sup> wurde dies verdeutlicht. „Selbst die Karlikanonisation wurde gerade nicht mit der Festigung des *sacrum imperium* begründet, sondern, viel traditioneller und ganz unspektakulär, des *Romanum imperium*.“<sup>590</sup> Hierin erkennen wir das Konzept der Übertragung des Reiches bis in die damalige Zeit im „*translatio imperii*“<sup>591</sup>. Dies fand vor allem in der Stärkung des Kaisertums ihren Ausdruck. Am Reichstag zu Roncaglia 1154<sup>592</sup> stellte eine Kommission aus Rechtsgelehrten Folgendes fest: „Des Kaisers sind Märkte, Zölle, Münzen Geleitrecht, Ernennung der höchsten städtischen Beamten, Bau von Pfalzen, oberste Gerichtsbarkeit, Erhebung außerordentlicher Steuern, Abgaben und Leistungen für die Romfahrt, Anteil an den Gerichtsgefällen, Recht auf Güterkonfiskation und Verbot städtischer Bündnisse.“<sup>593</sup> Die Ausprägung eines starken Kaisertums/„einer Universalherrschaft“<sup>594</sup> zeigte sich in der Bereitwilligkeit Barbarossas zum Zug ins Heilige Land. Er versuchte seine Herrschaft selbst durch militärische Gewalt zu untermauern.<sup>595</sup>

Barbarossa stilisierte sich mit seinem Auftreten als römisch-deutscher Kaiser als „Herr[.] der Welt“<sup>596</sup>. „Auf dem Reichstag zu Worms, 1188, nahm daher der Kaiser selbst das Kreuz, setzte seinen Sohn als Regenten ein, starb aber auf dem Kreuzzug am 10. 6. 1190 im Fluß Saleph.“<sup>597</sup> Die Verbindung weltlichen und geistlichen Wirkens Barbarossas zeigt sich dadurch, dass er den Hoftag 1188 nach Gottes Sohn, also „Hoftag Jesu Christi“<sup>598</sup>, benannte. In diesem Kreuzzug zeigte sich Barbarossas tiefe Religiosität.<sup>599</sup> Wir erkennen, dass sich die Religion mit der weltlichen Politik verbunden hatte und zu einem organischen Ganzen wurde.

<sup>586</sup> Görich, Knut 2011: S. 602.

<sup>587</sup> Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 171.

<sup>588</sup> Winkler, Heinrich August 2009: S. 47.

<sup>589</sup> Görich, Knut 2011: S. 634.

<sup>590</sup> Görich, Knut 2011: S. 635.

<sup>591</sup> Schwob, Anton: S. 27. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.

<sup>592</sup> Vgl.: Görich, Knut 2011: S. 606.

<sup>593</sup> Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 155f.

<sup>594</sup> Winkler, Heinrich August 2009: S. 72.

<sup>595</sup> Es ist eine „*Legitimation von Herrschaft durch überlegene Gewalt*“ (Friedrich, Udo: S. 169. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999.)

<sup>596</sup> Engels, Odilo 2010: S. 94.

<sup>597</sup> Büssel, Eberhard/Neher, Michael 2003: S. 160.

<sup>598</sup> Engels, Odilo 2010: S. 123.

<sup>599</sup> „Der Kreuzzug war für Barbarossa gewiß auch ein Akt der Frömmigkeit.“ (Görich, Knut 2011: S. 631.)

Die Religion nimmt also in dieser Zeit einen großen Einfluss auf die Politik „*Vor allem die Schwertsegnungen und der zeremonielle Akt der Schwertleite sind als Versuche zu werten, die Krieger an das Christentum zu binden.*“<sup>600</sup> Denn der ideale Ritter sollte gegen die Ungläubigen im Schutze der Kirche vorgehen. Es ging um „*[...] die Bekämpfung der Ketzer und Schismatiker, [...].*“<sup>601</sup>

Im nächsten Kapitel wird die Schrift Wernhers von Elemendorf hermeneutisch dekonstruiert und die Gadammersche Geistesspur ermittelt.

#### **4.2.2 Darstellung der einzelnen Tugenden mit Bezug auf Tugendrezeption aus der Antike und Zeitbezug**

Wie Prudentius den Ahnvater Abraham stellt Wernher seiner Rede ein biblisches Vorbild voran. Es ist der weise König Salomon, der dem Menschen ein inneres Gesetz befahl. „*Wan do Salomon dem tragen menschen geboth*“ (Wernher, Rede 24.). Hier wird dem weisen Salomon schon der faule Mensch gegenübergestellt. Wernher versucht dabei durch eine starke Kontrastierung den Weg der Tugend herauszuarbeiten. So schreibt er, dass Salomon den Menschen den *via virtutem* aufgab. „*Daz wir besseren vnsir site Vn der tugende so vil zeu samene lesin Daz wir vmmer mit gnaden wesen*“ (Wernher, Rede 30-32.). In diesen Worten wird nun deutlich, dass Wernher die Tugend mit dem Seelenheil verbindet, wie auch Prudentius in seinem Seelenkampf.

Im Mittelalter führen zu diesem irdischen und göttlichen Heil „*[...] manheit, milte, zuht und trowwe [...].*“<sup>602</sup> Denn der Mensch befindet sich, wenn er Tugend hat in den Gnaden, also im Gnadenstand Gottes und kann dadurch erlöst werden. Alles Untugendhafte ist dabei also des Teufels, wie auch bei Prudentius, der die Laster als kleine Teufel darstellt. Wir erkennen somit bei beiden Autoren – indem wir der Gadammerschen Geistesspur folgen – eine Welt, die tief im Kontrast zwischen Gut und Böse gefangen ist und somit nur ein dualer Weg vorhanden ist – Erlösung oder Verdammnis. Es will nämlich Wernher, dass man der Untugend entkommen soll - durch die Tugend und Gnade Gottes. Seine Schrift bleibt immer seiner Losung treu, „*Wie ich den yntugenden sule inflien, [...]*“ (Wernher, Rede 34.). Die Flucht vor der Untugend war auch Platon immer ein Anliegen. Nach seiner Verurteilung zum Schierlingsbecher – so haben wir gesehen – sah er den Tod als eine Befreiung von den Lastern des Lebens an, sodass er seinen Freunden auftrug, dem Asklepios einen Hahn als Dank zu opfern. An diesem Vorbild will sich auch Wernher orientieren, indem er von Heiligen Vorfahren spricht. „*Von vnserin hyligen voruarin Daz wir die sele wol mugen*

---

<sup>600</sup> Nusser, Peter 2012: S. 175.

<sup>601</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 38.

<sup>602</sup> Keen, Maurice 1991: S. 63.

*bewahrin*“ (Wernher, Rede 67f.). Wer diese Heiligen Vorfahren sind, ist hier nicht genauer herauszulesen, jedoch da er vorher von den „*heydnischen buchen*“ (Wernher, Rede 54.) spricht, können dies sehr wohl die Philosophen der griechisch-römischen Antike sein. Jedoch erkennen wir bei Wernher auch einen gravierenden Unterschied zu den heidnischen Philosophen. „*Din dine setzit er ebene, Alse du bedarft zu dinem lebene; Lieber hat er din heil Den du selbe ein michil teil*“ (Wernher, Rede 573-576.). Gott tritt als zentrale Ordnungsmacht im Leben der Menschen auf. Ohne ihn gelingt den Menschen die Wendung zur Tugend nicht. Auch bei Prudentius konnten wir erkennen, dass das es keine Apotheose des Menschen gibt, sondern, dass alle Tugenden als ein Werkzeug Gottes sind, den Menschen zu verbessern. Damit sollen die Menschen eine gewisse *Zucht* / „*zuht*“<sup>603</sup> halten. Dies ist wichtig für „*eine Harmonisierung des äußeren Verhaltens mit der inneren Haltung*“<sup>604</sup>. In Verknüpfung mit der Begriffsdefinition der Tugend kann gesehen werden, dass es eine zeitlose Konstante ist, Gott/Götter/ein *numen* den Menschen überzuordnen, das die irdische Ordnung erhält. So schützte in der griechisch-römischen Antike Zeus/Juppiter Optimus Maximus die rechte Ordnung. Dieses Bild des schützenden Gottvaters wurde dann christianisiert und findet Eingang in die Tugendlehren des Wernhers und des Prudentius‘. Eingehend auf die erste Tugend, wird die Weisheit beschrieben.

#### 4.2.2.1 *Weisheit*

Zu Beginn seiner moralischen Rede ruft Wernher den Heiligen Geist an. „*Do zeu bedarf ich einer volleist; di such ich an dem heyligen geist, Daz er mich daran beware*“ (Wernher, Rede 3-5.). Dies ist gleichzusetzen mit dem in der Antike üblichen Anruf der Musen, bevor der Dichter zur schöpferischen Tat schritt. Hier erkennen wir, dass Wernher den Heiligen Geist zur Unterstützung für sein Werk ruft. Dieser soll ihm das Wissen/die Weisheit verleihen, um sein *opus* zu beginnen und auch zu beenden. Darin wird deutlich, dass die Herkunft der Tugenden –hier die Weisheit – direkt von Gott gesehen wird. Der Heilige Geist ist mit Jesus Christus ein Teil der Trinität, als auch von ihnen geht diese Weisheit aus. Wir entdecken gleich eine Parallele zu Prudentius, der Christus als eine Verkörperung und Verleiher der Tugend, insbesondere der Weisheit sieht. Diese Verbindung von Christentum und Weisheit wird dadurch deutlich, dass sich Wernher und er seine Tätigkeit in diesem Werk eingangs vorstellt.

Er ist der „*phaphe Wernere*“ (Wernher, Rede 8.) und sucht Weisheit in den Büchern seines Propstes. „*Da zeu demuteget her sich Vn lis mich in sinen buchen De selbe rede suchen*“

<sup>603</sup> Keen, Maurice 1991: S. 63.

<sup>604</sup> Hellmuth, Leopold: S. 48. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.

(Wernher, Rede 14-16.). Hier vereint sich sein Priesterstand mit dem Stand des Gelehrten. Durch diese Weisheit, wie wir schon in Kapitel der Begriffsdefinitionen gesehen haben, will man im Mittelalter nämlich Gott, den man nach dem Johannes-Evangelium als *λογος/logos*, also als Weisheit ansieht, nahe sein. Dieses Streben seiner Weisheit zu Gott erwähnt Wernher in der Rede. „*Das ir mir gnaden helfilt zu gote*“ (Wernher, Rede 18.). Mit dem Wissen aus den Büchern und dem Suchen Gottes versucht Wernher in seiner Rede eine gute – moralisch gut, im Sinne des *vir bonus* – Morallehre zu entwickeln. „*Der rede han ich gut vrkunde*“ (Wernher, Rede 20.). Er verheimlicht auch nicht, dass er diese Weisheit, die ihn zu Gott und zur Moral führen, aus den antiken Schriften hat. So destilliert Wernher die wichtigsten Inhalte aus den heidnischen Schriften heraus und verwandelte sie in eine mittelalterliche Morallehre. „*Un allim ist da urkunde heyden, Dar vmme lazet v die rede nicht leyden*“ (Wernher, Rede 22.).

Hierbei meint er, dass der heidnische Inhalt seiner Schrift sie nicht schlechter oder unchristlicher macht, sondern in den heidnischen Weisheiten ein Abglanz Gottes ist. Es spricht nämlich der Kirchenlehrer Augustinus darüber, dass in der antiken Literatur der „*Schattenriß der Tugend*“<sup>605</sup> vorhanden ist. Auf diese Seite des Gebrauchs der heidnischen Tugenden für den katholischen Glauben stellt sich auch Wernher. Hierbei spricht Wernher Folgendes weiter: „*So muz ich an eime heyden wol merken Wie ich nach den tugenden sule wirken*“ (Wernher, Rede 35f.). Es ist nun offensichtlich erkennbar, dass die heidnischen antiken Autoren den Weg der Tugend vorgeben, wie auch schon König Salomon, den man durchaus als Vorbild für Weisheit sehen kann. Diese haben wir schon einleitend behandelt. Die Weisheit sieht Wernher schon in der christlichen Gesellschaft, *societas Christi*, verwirklicht. „*Iz ist manic cristen man Der gnuck wisheit kann Vn sie an sich selben inne keret, noch eyner der anderin nicht leret, [...]*“ (Wernher, Rede 43-46.). Es sind schon weise Männer in der Gesellschaft vorhanden, die die anderen belehren. Hierin erkennen wir das Ideal des *rex philosophus* nach Platon, der durch seine Weisheit und seine Einsicht in der Verwirklichung der idealen Gesellschaft mitwirkt oder sie als Philosophenkönig erst begründet. Diesem ideale König, der der *societas Christi* auf Erden voransteht, sind Ratgeber beigegeben. „*Dv salt beuling al din leben Vil getruen ratgeben: Dez warnit dich alsus Der wise man Salustius; Her sprich ,so gach sie dir zu keiner tat, Dune suches e diner frunde rat;*“ (Wernher, Rede 73-78). Hier greift Wernher schon auf das Wissen der Antike und im Speziellen auf Sallust zurück, den Wernher selbst als weise bezeichnet. Er mahnt die Herrscher, dass sie sich vor einer Handlung immer auf Ratgeber stützen sollen. Diese

---

<sup>605</sup> Schwenk, Bernhard 1996: S. 214.

Ratgeber sind aber keine gekauften Personen, sondern Freunde, denen man vertrauen kann. Dies zeichnet nach Wernher den weisen Herrscher aus. Jedoch nicht nur die Herrscher nimmt er in der Schulung ihrer Weisheit in die Pflicht, sondern auch die Ratgeber selbst. „*Tvlius spricht von deme ratgeben, Her sulle selbe wislich leben Vn sule an allen sachin vorsehen Waz danach muge geschen, [...]*“ (Wernher, Rede 91-95.). Wenn wir uns nun hierbei der Gadammerschen Dekonstruktion des Vergangenen in seiner Hermeneutik bedienen, ist für uns erkennbar, dass sich bei Wernher, wie auch bei Prudentius, die Tugend der Weisheit durch die Einsicht/Voraussicht/*providentia* ausdrückt. Denn die Ratgeber sollen selbst weise sein, sondern auch in ihrem Ratschluss vorausdenken. Sie bedürfen der *ratio*, um wirklich weise zu sein. „*Waz danach muge geschen, Waz beiden handen muge komen, Beide zu schaden vn zu fromen, [...]*“ (Wernher, Rede 94-96.). Es soll nun der weise Ratgeber, sowohl das Gute als das Schlechte bedenken, das aus seinem Ratschluss entstehen könnte. Als Unterstützung und zur Bestärkung seiner Lehrmeinung zitiert Wernher selbst den spätantiken Philosophen Boethius, der mit seinem *Trost der Philosophie* der stoisch-ausgeglichenen Seele ein Denkmal schuf. „*Man abir spricht alsus Der Wise man Bohecius ,Iz kumit nicht zu der wisheite Daz man sich donach bereite Daz nun geschaffin ist; Man sal daz ende prufen mit rechter list*“ (Wernher, Rede 103-108.). Diese *rechte list* ist als die *ratio*/Logik zu erkennen, die die antiken, heidnischen Philosophen in der Bevölkerung durch ihre Lehren fördern wollten.

Mit Boethius haben wir für Wernher noch dazu einen Gewährsmann, der selbst zwar spätantiker Philosoph war, jedoch ein Christ. Dies stärkt die Position Wernhers noch mehr. Im Sinne des griechischen Prometheus muss der weise Herrscher einen Ratgeber haben, der „*daz ende prufen [muss] mit rechter list*“ (Wernher, Rede 108.). Wernher will einen vorausschauenden Monarchen schaffen, der sich mit Ratgebern umgibt, die ähnlich oder vielleicht sogar gleich denken. Die guten Ratgeber sollen nämlich dem Herrscher im Sinne des sokratischen Credo – ich weiß, dass ich nichts weiß – auf seine Fehler/Dummheit aufmerksam machen. Für diese Weisung zitiert Wernher den stoischen Philosophen und Politiker Seneca herbei. „*Diz iz allez dem viel na; Des warnit dich Seneca. Nv merke ouch da mite Der getruwen ratgeben site. Swer dir vaste zu spricht Vn mit scharfen worten stichet Vn dich diner dumheit beruft, Daz ist diner eren gebruchit*“ (Wernher, Rede 120-126.). Der gute Ratgeber soll schnell mit den Worte in seinem Rat sein, also auch schnell seine *ratio* gebrauchen können, und auch den Mut haben den Herrscher direkt bei schlechten Entscheidungen darauf aufmerksam machen. So gibt es dabei eine Überschneidung mit der Tapferkeit. Diese braucht der Ratgeber, um den standeshöheren Herrscher zu ermahnen. Als

zentrales Beispiel führt Wernher historische Persönlichkeiten an. So wie Prudentius auf die biblischen Vorbilder Abraham und Salomon verweist, zeigt Wernher das Negativbeispiel des Königs Xerxes. *„Merxes waz der kunic genant; Her inbot sinem volke in das Crichinland“* (Wernher, Rede 153f.). Jener wollte in einem Feldzug die Griechen unterwerfen. Um sich Rat einzuholen, zitierte er seine Berater herbei. Diese waren aber nach dem Pfaffen Wernher schlechte Ratgeber, die nur falsche/süße Worte sprachen, um dem König und seinen Wünschen zu entsprechen. *„Heil du kunic herre min! Selic musiz du vmmer sin! So ne mugen sich die Crichin nicht bereiten Daz sie dines volwigis erbeiten. Vorwar will ich dir iz sagen, Zu der flucht wellen si sich gehaben, [...]“* (Wernher, Rede 163-168.). Hier sprach der Ratgeber, dass der Feldzug von Erfolg gekrönt sein wird und dass die Griechen die Flucht ergreifen werden. Weil er nun auf den schlechten Rat hörte und nicht auf jene, die meinten, *„Daz mere iz vns zu enge, [...]“* (Wernher, Rede 182) bereitete er sich seinen eigenen Untergang, *„Daz der kunic sin ere verlos: [...]“* (Wernher, Rede 227.). Xerxes wird in jener Weise geschildert, dass er keine *bonum commune* aufbaute und erhielt – wie wir schon in der Tugenddefinition als wichtig erachtet haben – sondern als ein unvernünftiger König. Er hatte keine Voraussicht auf die möglichen Gefahren des Feldzuges und scheiterte somit. Die Tugend der Weisheit fehlt diesem Herrscher.

Zu begehren, dass man so reich sein will wie ein König, dass wäre nach Wernher eine große Dummheit. *„Daz dineme liebe wol sie, Sone mac dir des kuniges richtum Nicht me zu gemache tun. ‘ Is iz groze tumpheit Daz man groze pine vmme ein habe besteit“* (Wernher, Rede 1120-1124.). Weil das Streben nach irdischem Besitz abseits der göttlichen Weisheit, die ewig ist, steht, sieht Wernher dies als Dummheit an. Man solle sich diesem unterordnen und nicht genau so mächtig und reich werden wollen wie er. Es soll dem Adel vermittelt werden, dass sie dem, *„[...] Träger des ersten und höchsten Heerschildes [dem König]“*<sup>606</sup> immer höchster Treue verpflichtet sein sollen und ihn nicht um seines Reichtums beneiden sollen.

Nach der Analyse der Weisheit soll die Besonnenheit betrachtet werden.

#### **4.2.2.2 Besonnenheit**

In der Schrift Wernhers von Elmendorf nimmt die Mahnung zur Besonnenheit einen zentralen Platz ein. *„Och tu daz di wole steit, Minne rechte stetigkeit. Weistu waz das sie? Wes dines hercen vrie: Dinis glukis vrowe dich zu maze; Dinen kummer in salut dir nicht zu leit lassen;“* (Wernher, Rede 807-812.). Die milites Christi sollen die Besonnenheit lieben. Im

<sup>606</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 9..

mittelalterlichen, höfischen Sinn ist damit auch eine „*Achtung*“<sup>607</sup> vor Frauen gemeint. Hier sollte der Ritter immer mit Besonnenheit vorgehen. Er musste sich vor der „*Heftigkeit und Leidenschaft*“<sup>608</sup> in Acht nehmen und „*mâze*“<sup>609</sup> halten. Dadurch prägte sich die „*werdekeit*“<sup>610</sup> aus, womit der Ritter den Frauen mit Würde begegnete. So war es möglich, mit einem besonnenen Verhalten „*[...] die Liebe einer Dame [zu] gewinnen [...]*“<sup>611</sup> Mit der Besonnenheit sehen wir bei Wernher, dass die Ritter ein freies Herz erhalten. Es wird nicht mehr beherrscht von den Affekten. Der Mensch legt durch die Besinnung auf die *maze* alle Sorgen ab. Es steht die „*Beherrschung alles Extremen und Bedrohlichen*“<sup>612</sup> im Zentrum der Tugendübung. Wie in der Antike sieht Wernher die Besonnenheit als zentrale Tugend an. Dadurch lässt sich der Mensch– wie wir im Kapitel über die Begriffe festgestellt haben – nicht von zwei Seelen beherrschen.

Denn die Affekte sorgen für eine unruhige Seelenhaltung. Bei Prudentius verursacht ein Teil der Avaritia die größte Unruhe: die Insomnia. Die Schlaflosigkeit wird durch den Kummer verursacht. Dies führt dazu, dass der Mensch seine Triebe nicht mehr bändigen kann, weil ihm durch die Schlaflosigkeit die Kraft fehlt. Im Sinne des Prudentius ist auch bei Wernher die Seele wie ein Haus zu sehen, das in einer bestimmten Harmonie gehalten werden muss. Wernhers antike Autorität ist der stoische Philosoph Seneca, der mit Gleichmut seinen befohlenen Freitod durch Nero akzeptierte<sup>613</sup>. „*Ouch tut vns Seneca kuntlich Wi der stete man si vnuermuntlich Her sprich ,diz iz daz ware sceichin, Man in mac nicht lichte verweichin, Sin herce mac an siner stat wol bliben; Her lezit sich nicht als einen hasen unbetriben*“ (Wernher, Rede 815-820.) Der Ritter, der sich nun der Seeleruhe verschreibt, erhält eine unverwundbare Seele. Wichtig ist es, dass man sein Herz bei großer Anspannung immer ruhig hält. Sonst wird man nach Wernher wie ein Hase sehr sprunghaft. Das Herz wird bei Wernher als Sitz der Seele angesehen. Dies verhält sich auf ähnliche Weise bei Prudentius. Bei ihm sollen das Herz und somit die Seele reingehalten werden. Im Sinne der antiken Stoa ist dies die Freiheit von den Leidenschaften. Im christlichen Sinne soll es die Freiheit von den Sünden sein. In dieser Tugend der Besonnenheit erkennen wir nun – dies mit der Begriffsdefinition über die Tugend verknüpfend – die Selbstregulation der Psyche. Es wird ein starkes Über-Ich

---

<sup>607</sup> Ganshof, François Louis 1947: S. 141. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>608</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 80.

<sup>609</sup> Ebenda.

<sup>610</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 79.

<sup>611</sup> Ebenda.

<sup>612</sup> Hellmuth, Leopold: S. 48. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.

<sup>613</sup> „*Da Nero sich immer wahnsinniger gebärdete, kam es 65 zu einer Verschwörung gegen ihn. Beim Scheitern dieser Verschwörung wurde Seneca als angeblicher Mitwisser gezwungen, sich selbst zu töten. Mit philosophischer Gelassenheit wie Sokrates schied er aus dem Leben.*“ (Krüger, Gerhard: S. 77. In: Seneca, L. Annaeus 2005.)

ausgebildet, das das Es unter Kontrolle hält – über das Es dominiert. Diese Selbstregulation wird als innerer Helfer angesehen.

Wernher initiiert diese Selbsthilfe mit seiner Schrift. Nachdem sich die Rezipienten dieses Factums bewusst geworden waren, konnten sie nun selbst ihre Selbstregulation übernehmen. Es geht wiederum um die Gewaltregulation durch die Kirch, die in der historischen Einbettung beschrieben wurde. Die Geduld/Besonnenheit wird somit als unerlässlich für die zukünftigen Fürsten gesehen. „*Kumit dir ein leit zeu handen, Vn mac dirz nicht wol geandin, Da zeu saltu dine dult kerin*“ (Wernher, Rede 843-845.). Hier wird angesprochen, dass sich die Ritter „[...] *hochgemuth im Unglück, edel gegen seine Blutverwandten, freigebig in aller Ehrbarkeit, tadellos in höfischem Geiste [...] und ehrenfest in männlicher Tüchtigkeit [verhalten sollten]*“. <sup>614</sup> Wenn dem Menschen ein Leid passiert, dann soll er trotzdem Ruhe bewahren und sich der Geduld/Besonnenheit zuwenden. Neben dem vorher von Wernher zitierten Seneca führt er den ruhig auf seine Hinrichtung wartenden Boetius an. „*Da abe horich Bohetium alsus leren, Daz leit daz tu nicht macht gerechen, Daz machtu mit vngedult swerer machen*“ (Wernher, Rede 846-848.). In diesen Worten wird die stoische Tugend des ruhigen Ertragens deutlich. Die Stoa lehrte Schicksalsschläge hinzunehmen, denn man könnte gegen die Prädestination nichts ausrichten. In einer vorherbestimmten Welt der Stoa würde ein Klagen gegen das Schicksal nur weiteres Leid verursachen. Es ist jene Tugend, die den mythischen Helden Odysseus – der große Dulder der griechischen Mythologie - zur Grundlage hat. <sup>615</sup> Dieser bestand die Schickungen der Götter ohne Klagen. Es ist ein Ideal des Heldenmutes, das von der Antike direkt in die abendländische Philosophie transportiert wurde und einen ähnlichen Ausdruck auch bei Wernher von Elemendorf findet.

Die Besonnenheit betrachtend, ist erkennbar, dass Wernher, wie schon in der vorigen Moralschrift Prudentius, den Begierden des Körpers entsagen will. „*Daz man sin gedenke nach sime libe. Diz ist ein iamir vil grose*“ (Wernher, Rede 51.). Damit wird die „*Freizügigkeit in Benehmen und Moral in die Schranken [... gewiesen]*“. <sup>616</sup> Hieraus ist zu erkennen, dass es ein großer Jammer ist, wenn man nur dem Leib – also den körperlichen Begierden – nachhängt und seine Bemühungen nicht auf das Geistige, Göttliche richtet. Denn eine transzendente Richtung einschlagend, ist es möglich, dass man mit der Besonnenheit seine eigene Seele veredelt. „*Di dir gut iz czu dinen erin Vn ouch di armin sele labit; Selich iz der sie habit. Daz ist redelichen; di saltu minnen. In gote saltu der beginnen. Daz saltu tun*

---

<sup>614</sup> Schlutz, Alwin 1965: S. 187.

<sup>615</sup> Man orientierte sich an den Taten Odysseus, der auf seinen Reisen Schmerzen in seiner Seele erlebte und duldte - „[...] *έν ποντω πάθειω ἄλγεα ὄν κατὰ θυμόν, [...]*“ (Hom, Od. 1, 4.).

<sup>616</sup> Jaeger, Stephen 2001: S. 25.

*allier erist Daz tu dich dinez vnrechtes bekerist*“ (Wernher, Rede 554-564.). In der Betrachtung dieses Produktes menschlicher Tätigkeit im Sinne der Hermeneutik Gadamers wird ersichtlich, dass die Seele durch die Besonnenheit in einer besonderen Weise genährt wird. Sie tritt in den Kreis der Seligkeit ein. Hierzu bedarf es aber zuerst eines Bekehrungserlebnisses, das Wernher beschreibt. Der Mensch muss vom Unrecht ablassen, sodass er den Weg zu Besonnenheit und somit zu seiner eigenen Seligkeit findet. Im Sinne der Regulierung des Gedächtnisses muss ein reflektierter Zugang zu seinen eigenen Taten und dem Nutzen und dem Schaden einsetzen. Es wirkt die Kirche – und Wernher von Elmendorf als Repräsentant - als Lehrer zur Entwicklung der geistigen Reife der Menschen. Besonders jener neue Schwertadel, der nun ein neues Bewusstsein ausprägt, bedarf dieser geistigen Regulierung, wie wir schon im Kapitel über die historische Einbettung beschrieben haben. Diese Bekehrung schafft der Mensch aber nicht von sich aus. Es bedarf der Hilfe Gottes. *„Laz dir selbe got ratin; An sine gnade saltu dich beulin; n keine dine gewasheit in saltu hin hylene; [...]“* (Wernher, Rede 569f.). Man erkennt deutlich, dass Wernher auf die Schwachheit des Menschen anspielt. Er allein kann sich nicht von der Sünde und der Unstetigkeit der Welt freimachen, sondern nur durch Gott. Wenn wir in die Tiefenstruktur des Denkens Wernhers vordringen, wird deutlich, dass darin eine Anspielung auf die Erlösungstat Christi vorhanden ist. Dieser musste nach christlichem Glauben die Menschen von der Sündenlast befreien, weil sie selbst dazu nicht fähig sind. Bei Wernher wirkt diese Vorstellung, dass der Mensch sehr wohl die göttliche Hilfe für seine Tugendhaftigkeit benötigt.

Der besonnene Mann sucht in den heidnischen Philosophien, um diese Besonnenheit und somit das Ablegen der körperlichen Begierden zu erlernen. *„Also lerit ein gedene sinen gnoze. Daz mach man wol veruschen In den hedydeniscen buchen“* (Wernher, Rede 52-54.). Der Körper soll aber nicht ganz vernachlässigt werden, sondern durchaus hin zur Tugend erzogen werden, sodass zwischen Seele und Körper eine Einheit besteht. *„Nv denke ouch zeu deme libe, Daz ez vmbewarit inne blibe; Wanne wirt er in den eren erzogen, So blibet die sele umbetrogen“* (Wernher, Rede 69-72). Hier tritt dann heraus, dass Wernher die Erziehung für die Schaffung eines Gemeinwesens als *constante sine qua non* betrachtet. Wie wir schon im Kapitel über die Begriffsdefinition der Tugend behandelt haben, bedarf es der Weitergabe von Regelsystemen auf die nächste Generation, sodass eine *societas constans* vorhanden ist. Wie Prudentius in seinem Seelenkampf gegen die Laster und somit dem Unfrieden kämpft, so will auch Wernher diese vollendete Einheit zwischen Leib und Seele durch die Erziehung schaffen, sodass dem Gemeinwesen eine Dauer verliehen wird. Der Herrscher soll stets die Gemeinschaft in dieser Konstante bewahren. Denn die Besonnenheit, mittelalterlich *staete*,

betrifft nicht nur den Menschen, sondern auch den Staat. Hier greift Wernher wieder auf das Ideal des weisen Königs Salomon zurück. „*Salomon her sprichet ouch ,Dine ougen sullen dine werc bewarin‘‘*“ (Wernher, Rede 81f.). Mit der Sentenz will Wernher eine gewisse Wachsamkeit des Herrschers betonen, in der er in steter Beobachtung des Gemeinwesens, als Erhalter auftritt. Dies haben wir bei Prudentius‘ *Psychomachia* gesehen. Als die *Discordia* die *Concordia* aus dem Hinterhalt angriff, mahnte Prudentius zu einer steten Wachsamkeit der Christen vor dem Bösen. Es müssen die Herrscher in der Auswahl ihrer Berater Gerechtigkeit üben und sich vor dem Bösen hüten. Wernher gibt dies zu bedenken, dass man an den Worten „*Daran machtu ihre bosheit wol sen‘‘*“ (Wernher, Rede 116.) erkennen kann. Wenn man sich als Herrscher auf den Rat böser Ratgeber stützt, ist nach Wernher kein gerechtes Gemeinwesen möglich. Mit der Vermeidung von Bosheit im Gemeinwesen, will er die Menschen der *societas Christi* – wie wir schon im Bereich der Tugenddefinitionen gesehen haben – zu einem besseren Leben führen. Es soll der ideale Herrscher einen nüchternen, besonnenen Charakter haben, sodass ihn die bösen Ratgeber nicht „*suezelichis beswiche‘‘*“ (Wernher, Rede 118.). Hieraus ergibt sich ein ähnliches Bild wie bei Prudentius, wo die Nüchternheit entschieden über die Üppigkeit siegt, die die Schlachtenreihen der Tugenden mit einem hübschen Äußeren und zarten Worten zum Wanken gebracht hat. Denn die schlechten Ratgeber „*loben alle dine tat‘‘*“ (Wernher, Rede 132), sodass „*[.] mustu all ir liet singen‘‘*“ (Wernher, Rede 138.).

In diesen Worten lässt der Pfaffe Wernher erkennen, dass die schlechten Ratgeber einen Herrscher beeinflussen können und mit angenehmen Worten umgarnen können, sodass er nur mehr ihre Meinung hört und nur mehr ihren Willen ausführt. Es zeigt sich der Herrscher durch Weisheit aus, der nicht auf diese Worte hört – „*Her is wis der di zungen midet‘‘*“ (Wernher, Rede 38-41.). Mit dem Verweis auf die Untugend des Königs Xerxes meint Wernher, dass das Wohl des Herrschers durch den Rat der steten Menschen steht und fällt. „*Volge zu den erin Den valschin lugenerin Oder den steit luten Die die warheit wol kunnen beduten‘‘*“ (Wernher, Rede 231-234.). Hier verbindet sich die *Stete* direkt mit der Wahrheit. Dabei wird wiederum eine Verbindung mit der Weisheit deutlich. Denn im Kapitel der Begriffsdefinition wurde deutlich gezeigt, dass sich Weisheit und Wahrheit in einem Konnex zueinander befinden. Auch der *iudex iustus* soll sich immer in der Besonnenheit üben. „*Daz in brengen von sinen witzen Wedir gut noch zorn. Durch die wirt manic reth urtil virkorn Vn lidet man manige uorchte‘‘*“ (Wernher, Rede 277-279.). Der Richter darf sich nicht von seinen Gefühlen leiten lassen, denn sonst richtet er nicht gerecht. Hierin erkennen wir die starke Rezeption des antiken Bildungsgutes. Der fröhscholastische Einfluss und somit die Lehren

des Platons, Aristoteles‘ und der Stoa werden erkennbar. Weiters wird dabei ersichtlich, dass das Gemeinwesen auf einer Regulation der Gefühle beruht. Wenn die Menschen ihrem Zorn freien Lauf lassen, so bringt dies nach Wernher von Elmendorf und nach unserer bisherigen Definition den Untergang der *societas*. Weiters schafft Wernher einen Konnex zwischen der Tugend der Besonnenheit und der Milde, die wir in dieser Arbeit der christlichen Nächstenliebe untergeordnet haben. Der Ritter sollte „[...] *großmütig im Unglück, frei von Geburt, großzügig im Reichtum, vorbildlich in der Höflichkeit und stark im männlichen Mut [sein]*.“<sup>617</sup> Der untugendhafte Mensch bekehrt sich nämlich nicht zur Milde und teilt seinen Reichtum nicht mit den Armen, sondern verharret aufgrund seiner Eile und Hin- und Hergerissenheit in der Welt in seinem Geiz. „*Vn wenic sich kerin an die mildekeit Vn begrisit sich mit der ilekeit. Daran iz er so vnforsunnen*“ (Wernher, Rede 301-303.). Wernher spricht davon, dass der Mensch aufgrund seiner Eile zu einer Unbesonnenheit neigt. Aus diesen Worten sehen wir die Stoa hervorsprechen, die zu einem besonnenen Leben rät. Dieses Leben fußt ganz auf dem Einsatz der Vernunft und der Voraussicht über die Taten, welche man auszuführen gedenkt.

Weiters bringen dem Menschen die unbesonnenen Taten noch mehr Probleme ein. „*Daz vorgebit er zu vnstunden Vn wirt so mit kummere verladen Daz er sich dar zu in kann nicht intwirken*“ (Wernher, Rede 305-307.). Dieser Kummer bringt dem Menschen zu Fall. Es ist ein ähnliches Bild wie bei Prudentius. Der Geiz bringt bei ihm noch andere Sünden mit, wie die *insomnia*/Schlaflosigkeit. Hier erkennen wir den Kummer/die Sorgen, aus denen der Mensch nach Wernher nicht entkommen kann. Es geht soweit, dass der Reiche ob seines Geizes, dann wegen seiner Armut klagt (vgl. Wernher, Rede 319). Nach der Klage über die Armut befällt den Menschen tiefe Unruhe. „*So claget er sin armute, Groz angist get in ane, Gerne wer her danne, Er get here vnde dar; [...]*“ (Wernher, Rede 319-322.). Die Menschen befällt wie Seneca es ausdrückt, ein Fieber, das ihn in eine stete Unruhe versetzt. Es ist genau das Gegenteil zu Platons Philosophie, in der er vermittelt, dass man Stand halten sollte. Nun verkennen wir mit der Betrachtung Prudentius und der Hinzunahme der Gadammerschen Hermeneutik die Polarität zwischen Vertrautheit und Fremdheit. Diese Bild der Unruhe spricht eine *conditio humana* an. Das erkennt man in der Allegorie auf die Avaritia, die unruhig die Reste der todgeschlagenen Laster durchsucht, um dadurch Schätze zu finden. Auch der Menschen stünde immer in diesem Bann nach dem Mehr. Erst die Autorität und die Lehrtätigkeit der Kirche und Philosophen richtete die Unruhe der Menschen auf die Transzendenz. Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die antiken platonischen und

---

<sup>617</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 60.

stoischen Tugenden schreiben den Menschen eine innere Ruhe vor, weil den tugendhaften Menschen ein besseres Jenseits lockt. Die Tugend soll er im Dienst am Gemeinwesen zeigen. Dies bändigt die seelische Chaotik – wie schon bei den Begriffsdefinitionen beschrieben – und richtet die menschliche physische und psychische Kraft auf die *societas* aus. Somit zentriert sich der gesamte menschliche Sinn auf einen zentralen Punkt. „*An deme gebene ist nicht so gutes So daz man neme vn gebe al eines mutes*“ (Wernher, Rede 336f.).

In seiner Rede im mittleren Teil spricht Wernher die Tugend der Besonnenheit in ihrer mittelalterlichen Gestalt der *maze* direkt an. „*Du weist wol welcher maze [du geben] salt vn lazen. Nv lerne och da bye Daz er dir al zu danke sye. Swaz dir ieman gibet sines gutes Danke im froliches mutes*“ (Wernher, Rede 485-490.). Wernher beschreibt die Abwendung von der Gier/Avarita. Mit der Besinnung auf das rechte Maß, fordert der Mensch nicht immer mehr Güter. Es wird davon gesprochen, dass man mit denen Gütern zufrieden sein soll, die einem gegeben werden. Man erkennt die Selbstzufriedenheit und die Ausgeglichenheit der Seele der Stoa. Denn die stoische Philosophie forderte von den Anhängern, dass man sich von dem inneren Drang nach dem Mehr freimachen sollte. Mit einem Blick auf das Leben des Prudentius‘ erkennen wir eine christliche Konstante. Denn das menschliche Streben wird nicht mehr auf irdische Güter ausgerichtet, sondern nur mehr auf die transzendente Glaubenswahrheit. In dieser Bändigung der sozialen Triebe durch die Kirche wird noch ein weiteres Element verkündet. „*Her geciemit och wol vndir holden: Doch in ist die gabe nicht so vergulden. Gutes willen danke mit worten Widir gift sal man gabe warten*“ (Wernher, Rede 493-496.). Wernher nimmt den Gläubigen die Angst, dass sie eine wohlthätige Gabe wieder durch eine andere Gabe vergelten müssen. Er spricht davon, dass Worte ausreichen würden. Somit wird den Gläubigen und neuen Fürsten die Furchtsamkeit davor genommen, sich auf Geschenke mit größeren Geschenken zu bedanken. Dies hemmt nämlich die Prunksucht des Adels dahingehend, dass sie sich nicht durch weltliche Dinge gegenseitig zu übertreffen versuchen. Der Adel soll sich nicht im Bau von Gebäuden/Prunkbauten übertreffen. „*Swar so iz ein groz hus Vz sine winkele itel und bloz, Komin dar in die lute seldom, [...]*“ (Wernher, Rede 949f.). Hier zeigt sich, dass die großen Prunkbauten immer leer sein werden und es nur ein eitler Schein ist. Die Autorität des Wernhers ist wieder Seneca. „*Vveistu waz Seneca iet? Her spricht ,kein huz iz so cleine, Is iz andiers gefuge vnde reine, Herberget iz manigen liben gast, Is iz wol groz vn vast*“ (Wernher, Rede 963-968.). Wie der feste Tempel der Tugend bei Prudentius sollen die Bauten des neuen höfischen Adels nicht prunkvoll gestaltet sein. Auch wenn sie klein sind, können sie doch nette Gäste beherbergen. So zeigt sich, dass das tugendhafte Haus bei Wernher ähnlich schlicht sein soll, wie die Seele des miles Christi. Dies

ist ein Zeichen der Demut, aus der der christliche Ritter wiederum Kraft schöpft. Wie bei Prudentius zeigt sich bei Wernher der Erfolg der Demut und der Bescheidenheit. Denn das große, prächtige Haus, in dem kein Gast lebt, ist ein verfallenes Haus. „*Daz iz sne regen vn wint In deme huze leide geiste sint*“ (Wernher, Rede 975f.)

Es wird also die Mäßigung als eine zentrale Tugend des neuen höfischen Adels gesetzt. Hier verbinden sich „*mâze [und] andauernde êre [...]*“<sup>618</sup> miteinander. Um diese Worte gegen den Zorn und Prunksucht zu unterstreichen zitiert Wernher den antiken Autoren Sallust herbei. „*So tu alse in Salustio gescriben steit: „Allen haz saltu senken, In keiner fruntschaft saltu gedenken, Zorn saltu lazen, An den gnadin slatu dich mazen; [...]*“ (Wernher, Rede 540-544.). Die negativen Triebe des Zornes und des Hasses soll der Mensch unter allen Umständen meiden. Wernher tritt als Lehrer auf, indem er die Menschen im stoischen Sinne auf die Seelenruhe hinweist. Durch den Zorn entstünde eine aufgewühlte Seele und das Es mit seiner seelischen Chaotik würde dominieren.

Im Bereich der Besonnenheit ist auch die Muse angesiedelt. „*Di muzekeit in hat ander gute Wenn sie machti vnstete gemute. In la dich keinen slaf da zu brengen Daz dich dine viende unsamfte ersprengen*“ (Wernher, Rede 777-780.). Wie schon Seneca in seiner Schrift „*De otio*“<sup>619</sup> beschreibt, dass die Muse an sich ideal ist, um die Seele von Sorgen zu entlasten, spricht sich Wernher dafür aus. Jedoch weist er darauf hin, dass in dieser Tugend doch ein Laster stecken kann, das den Menschen in Gefahr bringt. Neben der Regeneration des Gedächtnisses und die Ablegung der Sorgen könnte die Muse zum Risiko für den Ritter werden. Denn bei zu viel und zu tiefen Schlaf wäre der *miles* ein Opfer seiner Feinde. Vor diesem Schicksal sollte sich der Ritter hüten. Im Sinne der Heiligen Schrift warnt Wernher zur stetigen Wachsamkeit, da der Herr wie ein Dieb in der Nacht kommen könnte. Im Rahmen der zentralen Tugend der Besonnenheit spricht sich Wernher gegen ein Übermaß an Genußsucht aus. „*Von vbir tranke saltu dich hute; Du sies wol, iz tut den man wuten*“ (Wernher, Rede 891f.).

Wo Seneca in seiner Schrift „*De otio*“ noch den Wein rühmt<sup>620</sup>, dass man seine Sorgen vergessen kann, so mahnt aber Wernher zur Achtsamkeit. Man vergisst durch den übermäßigen Trank seine Vernunft und somit seine Besonnenheit. Es kommen wiederum Wut und Zorn auf, sodass der Mensch seine Seelenruhe verliert. Der Magen, eine Allegie auf die

---

<sup>618</sup> Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. 11..

<sup>619</sup> Seneca betont, dass man auch gemäß der Natur lebt, wenn man sowohl tätig schaffend, als auch sich in der Muse/im Träge-Sein übt. „*Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.*“ (Sen., De ot. 5,1.)

<sup>620</sup> Vgl. Sen., de tranq. anim. 17,8.

Begierde, wird zum zentralen Feindbild der Besonnenheit bei Wernher. „*So dine mage io fromere sin, So din bosheit io me wirdit schin; [...]*“ (Wernher, Rede 927f.).

Das nächste Kapitel wendet sich der Analyse der Tugend der Tapferkeit zu.

#### 4.2.2.3 Tapferkeit

In der Mitte seines Werkes stellt Wernher prägnant fest: „*Bistu kune, daz ist gut Vn alz iz dir nicht not tut So bis gerne mit friede*“ (Wernher, Rede 749f.). Die Kühnheit konnten die Ritter auf dem Turnier, in höfischer Sitte ausleben. „*Eng verbunden mit dem Fest ist das Turnier, bûhurt, das Kampfspiel, künstlerisches Abbild einer Reiterschlacht [...]*.“<sup>621</sup> Damit konnte man nämlich im Sinne der Minne – die noch später beschrieben wird – auch um die Gunst einer Frau werben. Diese Gunst sollte weiters auch im Krieg erworben werden.<sup>622</sup> Das Turnier an sich war aber ein Scheinkrieg/Scheingefecht im Sinne der Gewaltregulation der Kirche, da die Ritter weiter ihre Fähigkeiten für den echten Heidenkampf übten.<sup>623</sup> Noch dazu konnten sie sich in anderen tapferen höfischen Spielen, wie der Falkenjagd, bewehren.<sup>624</sup>

Der Lehrer Wernher will der höfischen Jugend das Ideal der Tapferkeit/Kühnheit direkt empfehlen. Er verbindet dies mit dem Adjektiv gut. Dies ist im Zusammenhang mit den griechischen Tugenden in der *arete* und der stoischen Tugend des *vir bonus* als philosophisch hoch aufgeladener Begriff zu sehen. Die Gutheit ist das Ideal der Antike, sei es bei *vir bonus* oder *ανδροπος αγαθος*. Denn der gute Mensch ist mit seiner Seele in einem Gleichgewicht. Er empfindet weder übertriebene Freude noch Zorn. So stellt Wernher fest, dass der Mensch dann mit sich im Frieden ist. Die Tapferkeit ist nämlich kein Rasendsein im Zorn, sondern eine überlegte Tat im Sinne der Gemeinschaft. Der Ritter solle weiterhin wie folgt sein: „*Zwaz da zu habin salt: Recken snel vn bald, Di sullin sin vz erkorin, Daz zu di din eigen sin geborn*“ (Wernher, Rede 761-764.). Denn der Dienst des Ritters war geprägt vom bewaffneten Kampf<sup>625</sup>, den er aber nicht unbeherrscht führen sollte. In diesem überlegten Kampf konnte der Ritter seine *manheit* unter Beweis stellen.<sup>626</sup> Dies war sowohl für die obersten Adeligen der Lehnspyramide als auch für die untergebenen Recken wichtig. In seinem Verhältnis der Abhängigkeit zum Lehnsherrn<sup>627</sup> musste er in Kriegen des Lehnsherren mitziehen. Dort soll der Ritter – wie es Wernher ausdrückt - schnell reagieren. Es wird

---

<sup>621</sup> Brunner, Otto 1949: S. 152. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>622</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 79.

<sup>623</sup> „[...] , denn wenn das Turnier ein Scheinkrieg ist, dann ist die Tjost ein Scheinduell. Die Tjoste begannen sich nun in den Bahnen des gewohnten Doppeltreffens zu entwickeln, zwischen Paaren von Gegnern, die sich der Reihe nach von den gegenüberliegenden Enden der Schranken näherten und vor den Zuschauern gegeneinander anritten.“ (Keen, Maurice 1991: S. 135.)

<sup>624</sup> Vgl.: Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. XVI.

<sup>625</sup> „Seine Hauptaufgabe war der Kampf, [...]“ (Painter, Sidney 1935: S. 32. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

<sup>626</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 29.

<sup>627</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 26.

angedeutet, dass man dies nicht einfach erwerben konnte. Diese Tugend ist von Geburt an gegeben. Hier entdecken wir eine Gemeinsamkeit mit Platon. Dieser ging davon aus, dass Menschen zu einem sogenannten Seelenadel gehören und in sich Gold verfügten. Dies trifft wohl auf den Tugendbegriff zur Zeit Wernhers zu. *„In der höfisch-ritterlichen Literatur ist tugent kein Moralbegriff wie im Neuhochdeutschen, sondern vielmehr ein auf Anlage und Erziehung beruhendes Ideal exemplarischen höfischen Verhaltens und höfischer Gesinnung.“*<sup>628</sup> Die Gesinnung bestimmt die Stellung in der höfischen Welt. Diese – so glaubte man – war von der Abstammung/„*ritters art*“<sup>629</sup> beeinflusst. Viele hohe Ritter glaubten in direkter Linie von „[...] *der altgermanischen Schicht der edlen Herren* [...]“<sup>630</sup> abzustammen. So verband sich das römisch-katholische Christentum mit dem Germanentum. Es wird zu dieser Zeit z.B. die germanische<sup>631</sup> „*Schwertleite*“<sup>632</sup> als wichtiges Element des Ritters festgelegt. Durch das „*schwert leiten*“<sup>633</sup> erhielten die neuen Ritter ihr Schwert und den christlichen Segen mit der Kommunion.<sup>634</sup>

Im Bereich der Tapferkeit erkennen wir eine Verbindung mit dem Glauben. So wissen wir schon aus dem Kapitel der Begriffsdefinitionen, dass Tapferkeit und somit die Ehre des einzelnen und der Gemeinschaft nicht rein vom Verhalten im Kampf abhängt. So geht es viel mehr darum, sich gegen die Leidenschaften zu wehren. So verknüpft nun Wernher „*ere*“ (Wernher, Rede 85.) und „*frome*“ (ebenda.) miteinander. Er ordnet sich dadurch im Bereich der Tugend der Tapferkeit in die gängige Vorstellung des *athleta Christi* ein, dessen Kampf nicht nur ein irdischer ist – gegen die Feinde des Glaubens – sondern auch gegen die Leidenschaften. Dies verschafft ihm höchste Ehre – mehr als das Streben nach irdischen Gütern. Diesen Idealen vom *ere* und *frome* entsprechen die Ratgeber nur, wenn sich auch gegen schlechten Entscheidungen des Fürsten stellen. Wie schon vorher angemerkt, soll der gute Ratgeber den Mut besitzen, den Herrscher zu mahnen, wenn er einen Ratschluss als falsch und schlecht ansieht (vgl. Wernher, Rede 126.). Die Frömmigkeit und die Ehre verbindet er an einer anderen Stelle miteinander. *„Do uolget ere noch frome na. Sus sagit vns Seneca ‚Lezistu scenken dinin win Den luten die vertrungken sin, Ich ein [eigentlich en] weiz waz dirz me geniez is Wene ob du wazzer in den vin gizes. Gib dem mann des er gere. In deme gemute gewere; Daz siet er dicke mit dem herzen ane; Is ist schande daz man siner gist*

<sup>628</sup> Hellmuth, Leopold: S. 48. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990.

<sup>629</sup> Borst, Arno 1959: S. 212. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>630</sup> Borst, Arno 1959: S. 230. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>631</sup> „*Die germanische Schwertleite, die Wehrhaftmachung wird zum kirchlichen Sakramentale der Ritterweihe.*“ (Brunner, Otto 1949: S. 151. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

<sup>632</sup> Rhyn, Otto Henne am 1995: S. 59.

<sup>633</sup> Reuter, Hans Georg 1975: S. 84.

<sup>634</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 55.

*mane*“ (Wernher, Rede 475-484.). Mit dem Vergleich zum Wein will Wernher durchsetzen, dass sich die Menschen mit dem Glauben zur Wahrheit bekennen. Man erkennt das Sprichwort, dass man reinen Wein einschenken sollte, als dass man sich durch Lügen verstrickt. Dies wäre dann wie bei Prudentius der Graben, den die Fraus der Superbia gegraben hat. Man soll nun immer die Wahrheit sagen und damit auf das eigene Herz hören. In diesen Worten wird erkennbar, dass sich Werner wiederum direkt an sein adeliges Publikum wendet. Denn er verbindet in diesen Worten die Frömmigkeit mit der Ehre. Es ist die Ehre, die die neuen *milites Christi* in der Welt erwerben wollen. Ohne die Frömmigkeit ist der neue Ritter aber nicht komplett. Bei seinen Taten richtet sich der Ritter nicht nach dem eigenen „*Ruhm und [der eigenen] Macht*“<sup>635</sup>. Ein ähnliches Bild erkennen wir im Parzival, der erst durch das Karfreitagserlebnis zu einem vollkommenen Ritter wird.<sup>636</sup> Auch als Wernher über die rechte Verehrung Gottes spricht, tritt ein Aspekt der Tapferkeit auf. „*Diz ist große selickeit Da zu horet truwe vn wareit. Von dirre wareit sagit alsus Ein buch daz scribet er Tullius, Warheit sie daz man da truwe heisit, Daz man alle gelubede leistit*“ (Wernher, Rede 599-604.). Die „*truwe*“<sup>637</sup> wird als eine wichtige Tugend für den Ritter angesehen. Der Mensch wendet sich nur der Treue und der Wahrheit zu, wenn er seine Versprechen erfüllt. Hierin erkennen wir ein ähnliches Bild wie in der griechischen Antike, wo in der Phalanx jeder Mann für den anderen einstand und dies als *ἀνδρεία*/Mannhaftigkeit gesehen wurde. Nun will Wernher dieses Verhalten für den neuen höfischen Adel als verbindlich setzen. Es geht um eine neue „*Lebensart*“<sup>638</sup>. Damit wird das „*Ideal der courtoisie oder Höflichkeit*“<sup>639</sup> ausgeprägt.

In der mittelalterlichen Literatur wird weiter immer von „*hoveschheit*“<sup>640</sup> gesprochen. So wird die Treue als eine wichtige Komponente der Tapferkeit und der Tugend der hoveschheit insgesamt angesehen. Wernher mahnt eindringlich im Hinblick auf ein wichtiges Element des höfischen Adels: „*Die truwe saltu wol bewaren; Daz ist daz wol gescimit*“ (Wernher, Rede 802f.). So sah man im Mittelalter diese gegenseitige Treue als immanent wichtig für das Aufrechterhalten der Gemeinschaft an.<sup>641</sup>

Weiters ist die Tapferkeit eine Gewaltanwendung, die nicht zur Befriedigung der eigenen Laster herangezogen wird. Diese sollen bekämpft werden. Das ist dann der wahre

<sup>635</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 25.

<sup>636</sup> „[...] *ez st hiut der karvr̄tac, des al diu werlt sich vr̄ouwen mac unt dā bī mit angest siufzec sīn. wā wart ie hōher tiuwe schīn, dan die got durch uns begienc, den man durch uns anz criuze hienc?*“ (Wolfram von Eschenbach, Parzival X, 448, 6-12.). Tevrezunt preist vor dem unwissenden Parzival das Karfreitagserlebnis.

<sup>637</sup> Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. 11.

<sup>638</sup> Ganshof, François Louis 1947: S. 131. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>639</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 84.

<sup>640</sup> Rhyn, Otto Henne am 1995: S. 54.

<sup>641</sup> Vgl.: Ganshof, François Louis 1947: S. 137. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

Kriegsdienst für Christi/„*militia Christi*“<sup>642</sup>. Dadurch drückt sich dann die „*Kühnheit*“<sup>643</sup> aus. Es ist eine reine Tugend, die sich in den Dienst der übergeordneten, gesellschaftlichen Ordnung stellt, wie schon die Definition der unterschiedlichen Tugenden gezeigt. Werner meint nämlich: „*Vnrecht gewalt saltu hassen, Keine untugint tu habe Di dich tungke groz vn vnreine Vn du hettis si gerne von dir vertriben*“ (Wernher, Rede 654-657.). Wernher berichtet von unrechter Gewalt, die der neue Schwertadel vermeiden soll. Er spricht davon, dass dies eine Sünde sei, die man am liebsten schon vorher vertrieben hätte. In diesem Exempel versucht Wernher als ein Vertreter der Kirche die Gefühle des höfischen Adels zu regulieren. Es soll eine Mäßigung der Gewalt um der Ordnung willen erfolgen. „*Vnmaze pin vn groze gewalt. Daz saltu dar vumme miedin, [...]*“ (Wernher, Rede 1138f.) Dafür sollten sich die Ritter von den „*drei Weh*“<sup>644</sup>, den Frauen, dem Spiel mit den Würfeln und dem Weintrinken, fernhalten. Dann bildet sich die „*staete*“<sup>645</sup> aus. Es ergibt sich daraus die „*Ehre und Freude*“<sup>646</sup>. Ihre Gewalt konnten sie im Sinne der Regulation auf den Turnieren ausleben.<sup>647</sup> Die wahre Tugend der Tapferkeit richtet nun nämlich ihre Aufmerksamkeit auf den Erhalt des Gemeinwesens gegen Feinde von Außen. Im Inneren des *sacrum imperium*s soll es einen Interessenausgleich zwischen dem Adel geben.

„*Din leit in rich nicht zu sere; Tustu iz, daz iz din ere. Manic iz zu der rache zu balt Vn wirt iz lichte sere gevalt, Weistu waz Ouidius sprichit? ,Der siu leit zu sere richtit, Her machit sich selben schuldic*“ (Wernher, Rede 663-669.). Wenn nun ein *miles* Rache übt, so mache sich dieser schuldig. Somit will Wernher die gegenseitige Blutrache aufheben und dass sich die Ritter in ihrer Gewalt gegeneinander wenden. Tapferkeit drückt sich nicht im Kampf gegen den eigenen christlichen Ritter aus, sondern gegenüber jenen, die als Heiden angesehen werden. Wernher schreibt nämlich seine Rede in einer Zeit, die zwischen zwei Kreuzzügen eingeschlossen ist. Dies soll die Tapferkeit und somit Gewalt der Ritter regulieren und auch den vermeintlichen äußeren Feind richten, um so die Heiligen Stätten zurückzuerobern. Es müssen für die Beherrschung der inneren Triebe Weisheit und Besonnenheit zur Hilfe genommen werden. Als Autorität lässt Werner König Salomon gelten. „*Wann Salomon tut vns des gewis Daz der man sterker iz Der sich in sineme hercen versinnet Den der die burc mit sturme gewinnet*“ (Wernher, Rede 671-674.). Mit den Worten Salomons wird deutlich, dass man seine Taten im Herzen überlegen soll, sodass man ein starker Mann/*vir bonus* wird.

<sup>642</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 45.

<sup>643</sup> Keen, Maurice 1991: S. 126.

<sup>644</sup> Vgl.: Rhyn, Otto Henne am 1995: S. 77.

<sup>645</sup> Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. 17.

<sup>646</sup> Brunner, Otto 1949: S. 152. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>647</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 79.

Auch Prudentius beschrieb in seiner *Psychomachia*, dass man im Kampf immer die Vernunft walten lassen sollte. Der Zorn bringt sich im Kampf aus Verzweiflung und unüberlegter Tat selbst um. Aus dieser Allegorie lässt sich ableiten, wie schändlich der Zorn der *bonum commune* ist. Wernher will Simultanes bewirken. Die Ritter sollen vom Zorn und dadurch von der Rache ablassen. Die schafft ein Gemeinwesen mit einer hohen Kohäsion. Auch innerhalb des Ritterstands wird dadurch eine starke Gruppenkohäsion geschaffen und die Kräfte für die Verteidigung des *sacrum imperium* gebündelt.

Wernher von Elmendorf beschreibt im Rahmen der Tapferkeit, welche Art des Kämpfens dem Ritter Ehre bringen würden, da er sich als tapfer erweisen kann. „*Stritis tu wider den der dir zu starc is, Do hastu den schaden gewis. Stritis tu wider einen cranken, Des sieges in darft dir niman danken*“ (Wernher, Rede 737-742.). Man kann keinen Ruhm durch Tapferkeit erwerben, wenn man gegen einen Gegner kämpft, der zu stark ist. Dies würde einem Wahn/„*wân*“<sup>648</sup> gleichen, den Wernher aber aufgrund einer rational klügelnden Seele ablehnt. Auch wenn der Ritter gegen einen geschwächten Feind kämpft, bringt ihm das keine Ehre ein, da sich ein Sieg abzeichnet. Wernher will also ein Ideal des Ritters festlegen, in dem Gleiche gegen Gleiche kämpfen, um der Welt vor Augen zu führen, welcher Ritter oder Kämpfer die besseren Fähigkeiten hat. In diesem Zusammenhang der Tapferkeit des Ritters ist festzustellen, dass der Feind nicht immer ein äußerlich sichtbarer Feind sein muss. „*Ouch in laz dich nicht verdruckin, Wanne daz man dir zu lastere zucken Des saltu dich mit manheit vntsagen Odir man sezzet dich vnder die zagin*“ (Wernher, Rede 743-746.). Wie schon in den Definitionen der Einzeltugenden festgestellt, muss sich der Mensch nicht nur gegen äußere Feinde, sondern gegen seine eigenen Triebe als innere Feinde in seiner Seele wehren. Die *athletae Christi* sollen außerdem für den Kampf gegen die Laster gerüstet sein und diese bekämpfen. Dies ist der wahre Kampf, indem der Ritter Ehre erwerben kann. „*Den tummen gelustet iteler eren*“ (Wernher, Rede 1195.). Hier strebt man nach einer Ehre, die nur dem eigenen Egoismus dient und nicht dem Ruhm der Kirche. Mit Seneca bemerkt er: „*Daz sinis libes allir meist, Daz sante got da in, daz ist der geist Vbir di liede macht uol gebietin, [...]*“ (Wernher, Rede 1001-1003.). Die Vervollkommenung des tugendhaften Ritters tritt dann erst auf, wenn er die Waffen des Glaubens zum Kampf herannimmt und seine inneren Begierden bekämpft. Diese Seele sieht Werner direkt von Gott gesandt. Somit soll die Seele/der Geist/die Psyche immer der Sieger über die Leidenschaften sein.

Nun soll näher auf die Tugend der Gerechtigkeit eingegangen werden.

---

<sup>648</sup> Dies war die „[...] dauernde Hoffnung, die der Illusion gleichkommt.“ (Brunner, Otto 1949: S. 152. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

#### 4.2.2.4 *Gerechtigkeit*

Auch schon zu Beginn des Opus des Pfaffen Wernhers ist eine Anspielung auf die Tugend der Gerechtigkeit zu finden. So wissen wir, dass das Ideal des guten Menschen/*vir bonus* auch christianisiert und mit dem Ideal des guten Christen gleichgesetzt wurde. Es wird ein ritterliches ethisches<sup>649</sup> Ideal als verbindlich für die Adelligen gesetzt. Von Platon ist erkennbar, dass nur der gute Mensch ein gerechter Mensch ist. So schickt Wernher in seiner Rede eine Mahnung an die schlechten, bösen/ungerechten Menschen voraus. „*Ich ein habez ouch durch daz getan Dz sich alle die schamen Di sich in chrsteneme namen Zeu den bosheyden keren*“ (Wernher, Rede 38-41.). Christus gilt als der Beschützer der Guten und Gerechten, wie auch in der Antike die Vorstellung herrschte, dass Zeus/Iuppiter die Ungerechten bestraft. Die Herrscher und Ritter als „*imitator christi*“<sup>650</sup> sollten sich immer zu einer „*[...] Gesinnung der Milde und des Rechts [...]*“<sup>651</sup> wenden. Wichtig für die Veredelung seiner Seele ist immer das Üben von „*Gerechtigkeit*“<sup>652</sup>. Dies erkennen wir auch bei Platon, dass die Götter alles sehen. Hier wird dieses Sinnbild des allsehenden Gottes christianisiert. Als Gegenbild zur göttlichen Gerechtigkeit betont Wernher für die irdische Gerechtigkeit das Gericht. „*Dar vmme satzste man das gerichte, Daz man vngerechte lute twunge, Daz igelich den anderin nicht vordrunge*“ (Wernher, Rede 256-258.).

Denn wie Platon geht Wernher davon aus, dass nicht jeder Mensch dem Ideal des guten Mannes/*vir bonus* entsprechen kann. Dafür braucht es auf der Welt Gerichte, die die ungerechten Menschen maßregeln und bändigen. Somit sieht Wernher – wie wir schon im Begriffskapitel ausgeführt haben – die Wichtigkeit von Mäßigung und Ordnung in der Welt, um die *bonum commune* zu erhalten. Das Gericht dient also als eine Art Über-Ich für das mangelnde Über-Ich der ungerechten Menschen. So entdecken wir im Dialog mit dem Text nach Gadamer eine weitere Geistesspur des Tugendlehrer Wernhers. Mit der Zentralisierung der Gewalt bei einem Herrscher, der seine Macht direkt von Gott empfängt, wird auch eine stabile Ordnung hergestellt. Denn mit dem Gericht ist es möglich, „*Daz er [der böse Mensch] mit sineme wafene ablose; [...]*“ (Wernher, Rede 265.). Denn mit dem griff zu den Waffen passiert Folgendes, „*Ez machit anderiz allin den lib bose*“ (Wernher, Rede 266.). Sie verderben somit mit der Waffengewalt auch andere Menschen. Mit einer zentralen Gewalt und einem gerechten Richter wird dieser Umstand aufgehoben und irdische Gerechtigkeit geübt. Dadurch braucht es aber auch einen gerechten Richter, der weder bestechlich noch

---

<sup>649</sup> „Eine Idee kann nur dann das Attribut „*ritterlich*“ erhalten, wenn sie als ein ethisches Ideal formuliert wird, dass besonders auf Ritter zugeschnitten ist.“ (Painter, Sidney 1935: S. 32. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

<sup>650</sup> Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. XXIII.

<sup>651</sup> Huizinga, Johan 1921: S. 29. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>652</sup> „Die Ritter erhalten das Schwert, um Gerechtigkeit zu tun und die Unterdrückten zu verteidigen.“ (Painter, Sidney 1935: S. 36. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

selbst böse – also das Gegenteil vom *vir bonus* – ist. Als antike Autorität zitiert Wernher den stoischen Philosophen Seneca, der von den schlechten Richtern spricht. So bringen sie große Schuld/Sünde über sich, wenn man die Schuldigen freilässt. „*Ouch will ich dich lerin Waz Seneca sprichit von den richterin, Daz er also dicke schuldick sie Alse manigen schuldigen er lezet vri; [...]*“ (Wernher, Rede 271-274.). Dies wäre nun ein ungerechter Richter, der die Gemeinschaft schädigt, da er Verbrecher nicht der gerechten Strafe zuführt. Nach Platon nämlich verbessert das Strafe-Geben die Menschen. Ohne die Strafe kann der Verbrecher nicht zu einem besseren Leben im Sinne der Gemeinschaft geführt werden. Der Richter fungiert als ein Mentor, der den ungehorsamen Schüler wieder auf den rechten Weg führt – wie wir schon im Kapitel über die Definition der Tugend erkannt haben. Dieser ideale Richter gleicht dem ausgeglichenen Philosophen, der sich bei seinen Entscheidungen nur von der *ratio* leiten lässt. „*Daz in brengen von sinen witzten Wedir gut noch zorn*“ (Wernher, Rede 276f.). So befindet sich der ideale Richter also in einem ausgeglichenen Seelenzustand.

Dies finden wir sowohl bei Platon als auch bei der Lehre der Stoa, die durch die Ausgeglichenheit der Seele auch das höchste Glück entdeckt. Der ideale Richter, der sein Reich auf die römischen Grundlagen stellen wollte, war Barbarossa. Wie Wernher von Elmendorf in dieser Tugendrede die gerechten Richter lobpreist, fand er sein Vorbild in der Wirklichkeit. Wie wir im Kapitel über die historische Einbettung gesehen haben, wurde Barbarossa damals als gerechter Richter und guter Gesetzgeber gerühmt. Weiters erkennen wir, dass diese Gabe der Gerechtigkeit direkt von Gott stammt. „*Swaz dir got zu gnaden habe getan, Daz in tu nieman zeu missetaten stan. Saltu yeman vorsprechin in gerichte, Wur [Füere] in an wareit vil rechte; Ez stet dir schentlichen, Sprichistu daz luginin gliche*“ (Wernher, Rede 533-538.). Wernher warnt eindringlich davor, dass man die göttliche Gerechtigkeit auf irdischem Wege missbraucht. Man solle vor Gericht keine Lügen sagen, sondern sich nur an die Wahrheit halten. Die jungen Ritter sollen also dazu angehalten werden, dass sich ein Ritter immer für die Gerechtigkeit einsetzt und somit die Lüge meidet. Dies steht natürlich mit dem von Wernher gegebenen Ratschlag in Verbindung, dass sich die Fürsten nur Ratgeber halten sollen, die ihnen die Wahrheit sagen, auch wenn diese unangenehm ist. In Bezug auf das Verbot von Lügen und den schlechten lügenden Ratgeber führt Wernher weiter aus, dass man „*dem vnrechten widerstan*“ (Wernher, Rede 551.) sollte. Jedoch sieht Wernher dies „*nv lutzil getan*“ (Wernher, Rede 552.). Die Gerechtigkeit wird bei ihm zur wichtigsten Tugend zum Erhalten der Gemeinschaft und die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung. Dass sich der junge Adel nun immer der Gerechtigkeit zuwenden und nicht lügen sollte, führt Wernher mit einer Metapher an. „*Der machit von einem svanen ein raben,*

[...]“ (Wernher, Rede 555). Es werden die Wahrheit und die Gerechtigkeit so verdreht, dass der weiße Schwan ein schwarzer Rabe wird. Dies stellt die weltliche Ordnung – die ein Spiegelbild der göttlichen sein sollte – auf den Kopf. So kommt die erste Kritik am zu verwirklichten *sacrum imperium* des Barbarossas auf. „*Daz ist die erste selicheit. Der werlt vnstetigkeit, Dine saltu nicht in tratin*“ (Wernher, Rede 565-567.). In einem dialogischen Verhältnis mit dem Text – wie es Gadamer postulierte – kann konstatiert werden, dass es noch immer eine gewisse Ungerechtigkeit und unstetes Verhalten gibt. Die Worte Barbarossas erweisen sich in diesem Zusammenhang nur als eine postulierte Utopie, der die Menschen nachstreben sollte. Die Empirie sieht jedoch nach den Worten Wernhers konträr aus. Dadurch richtet er seine Worte direkt an die Herren in der „*Lehenspyramide*“<sup>653</sup>. „*Saltu gesine habin mit erin, Du salt sie dine sitin lerin. Komit ir da wol mite zu samene, So hat ir vnder ein ander luzzil zu clagene*“ (Wernher, Rede 979-982.).

Besonders ist wieder die Spitze der Lehnspyramide/„*Heerschild[es]*“<sup>654</sup> angesprochen. Hier zeigt sich mit Gadamer ein Ausdruck des Seelenlebens Wernhers. Er ist über die in der Welt befindliche Ungerechtigkeit empört. Die Herren sollen ihre Untergebenen mit Würde und Ehre behandeln. Durch diese gegenseitige Gerechtigkeit ist es möglich, eine friedliche Gemeinschaft aufzubauen und auch die Ordnung zu wahren. Es nehmen dann nämlich die Klagen ab, weil die Gerechtigkeit die Gemeinschaft beherrscht. Wenn die adeligen Herren nämlich zu Zorn und Ungerechtigkeit neigen, werden sich die Untergebenen von ihm abwenden. „*Vn der andir iz zornic vn grimme. Daz machit dicke daz sich scheidet din gesinde*“ (Wernher, Rede 986f.)

Abschließend soll die Tugend-Trias von Glauben, Liebe und Hoffnung bei Wernher analysiert werden.

#### 4.2.2.5 *Glaube, Liebe und Hoffnung*

Beim **Glauben** erkennen wir, dass sich Wernher bei seinem literarischen Schaffen direkt in die Hände des Heiligen Geistes befiehlt. „*Vn swer si gehore, daz er so geuare So es sye sin frume vn sin ere*“ (Wernher, Rede 6f). Diese Streben nach „*Ehre und Ruhm*“<sup>655</sup> war für die ritterliche Erziehung wichtig. Die Ritter mussten „[...] *im Dienste der Kirche für ihren Glauben mit Waffen [...] kämpfen [...]*“<sup>656</sup> So ist er sich in seinem Glauben bewusst, dass er nichts schaffen kann, sondern nur mit Gotteshilfe - wenn es diesem passt und ihm auch Ehre bereitet. So geht es ihm in seiner Rede darum, dass er Gottes Gebote und ihn selbst in seiner

---

<sup>653</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 12.

<sup>654</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 9.

<sup>655</sup> Painter, Sidney 1935: S. 43. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976..

<sup>656</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 36.

Rede findet. „*Wenit daz ich iz an mime hercen funde*“ (Wernher, Rede 19.). Dies ist wohl der Platz des Glaubens und nach der mittelalterlichen Vorstellung auch der Sitz der Seele. Hier erkennen wir schon die ersten Parallelen zu Prudentius, dessen Seelenkampf im Herzen des Gläubigen stattfindet und direkt zu Gott führen soll. Noch weiter soll sich die Lehre ergeben, dass man sein Glück nicht in irdischen Dingen finden kann, sondern nur in göttlichen. „*Ouch em sal her nymer riche werden Der sinnen schatz begrehet vnder der erden*“ (Wernher, Rede 59f.). Hier tritt also Wernher, wie schon vorher Prudentius, als Lehrer der Moral auf. Er will seinen Lesern vermitteln, dass sie das Heil des Glaubens nicht in weltlichem Besitz suchen können, sondern direkt in Gott, der fern jedes Besitzes ist.

Um dies zu erreichen, verknüpft Wernher die Ehre und die Frömmigkeit miteinander. „*Da by alle tugent nu stat. Daz eine daz is ere, daz ander frome [...]*“ (Wernher, Rede 85.) So ergibt sich hieraus, dass ein rechtes Verhältnis zu Gott zur Ehre des Christen trägt. Wie bei Platon und der stoischen Philosophie ist die Ehre des *vir bonus* nicht vom richtigen Götterglauben/*cultura deorum* zu trennen. Wernher stellt denselben Konnex her. Als wichtig im Rahmen des Glaubens sieht Wernher es, dass die zukünftigen Herrscher und Adelige den richtigen Umgang mit Gott kennen. „*Daz in benimit dir keine vnmaze, Du ne kumes alle tage zu sinen vusin, Vn spriche zu im kurtliche, Vn meine daz inivliche, Daz dir von sinen gnadin blibe Ein recht in dime gesundin libe*“ (Wernher, Rede 577-582.). Wie in der Antike schreibt Wernher den Menschen einen spezifischen Umgang mit Gott vor. Es ist ein demütiges Verhalten, um somit auch seine *pietas* zu zeigen. Besonders das Wort *kurtliche* deutete auf den höfischen, pietätsvollen Umgang mit Gott um, wie man höfisch mit den Mitmenschen verkehrt. Dabei wird eine Parallele zu Prudentius deutlich. Dieser geht in seiner *Psychomachia* genauso auf den Demut ein. Diese Tugend zeichnet sich durch die Empfindung einer tiefen Unwürdigkeit aufgrund der Sünde gegenüber Gott aus und erst die Gnade Gottes erhebt dann die niedergeschlagene Seele. So drückt Werner dies aus, dass der Mensch in seiner „*geswasheit*“ (Wernher, Rede 570.) gefangen sein. In Bezug zu der heidnischen Frömmigkeit der Antike ist eine ähnliche Parallele zu sehen. Wernher weist selbst darauf hin. „*Och spricht Seneca von den sitin Daz wir tumphilich bietin; Her spricht ,wi mochte mere torheit Dan daz der man vor sime scheppere steit Vn rumit im in sine orin Daz er keinen man lise horin*“ (Wernher, Rede 587-592.). Mit Gadamer ist aus diesen Worten herauszufördern, dass der Frömmigkeit/der rechten Gottesverehrung nichts mehr schadet als der Hochmut. Denn durch den Hochmut geschieht Unrecht, das Gott nicht wohlgefällig ist. „*In tete man dir nicht vnrechte, Daz dich kein homut da zu brechte*“ (Wernher, Rede 755f.) Man sieht das Bild des Pharisäers vor Augen, der sich vor aller Öffentlichkeit des scheinbar frommen Glaubens

rühmt. Dies will Wernher verhindern. Der neue miles Christi der aufkommenden höfischen Kultur soll sowohl die streitbaren Fähigkeiten wie auch die Frömmigkeit in sich vereinen. Damit transferiert er das antike Wissen über Seneca ins Mittelalter. Es wird deutlich, dass Wernher in der Frömmigkeit noch immer ein Anhänger der *pietas romanitas* ist. Wernher zitiert nämlich keinen Kirchenvater oder eine Heiligenlegende, sondern greift auf einem stoischen, heidnischen Autor zurück, der sogar den Freitod wählte. Wie nun schon bei Cicero, der den Glauben zuerst gegenüber den Göttern, dann gegenüber dem Staat und schließlich gegenüber den Eltern als verbindlich ansah, beschrieb Wernher zuerst den Glauben/Treue zu Gott und nun zum Vaterland. „*Dir in sal nicht sin widir dinis landis ere, Vn swanne dir zwei vnbil anligen, Der du beide nicht mach verviern, Daz saltu alsu masen, Daz ergere saltu lasin*“ (Wernher, Rede 622-626.). Damit wird die herrschende politische Ordnung legitimiert. Der höfische Adel hat diese Treue und diesen Glauben zu seinem Land – dem *sacrum imperium* – zu halten.<sup>657</sup>

Wernher geht darauf ein, dass man die weniger schlimmere Tat wählen soll, wenn diese wirklich dem Land schaden sollte. Somit erkennen wir eine ähnliche Struktur, wie die der stoischen Lehre Ciceros. Hier spricht Wernher Folgendes: „*Dines landis erin saltu bewarin, [...]*“ (Wernher, Rede 634). Darum muss der Ritter immer auf „*aventiuere*“<sup>658</sup> gehen. Er soll sich in Acht nehmen und sich nicht „*verligen*“<sup>659</sup>. Es verbindet sich also der Glaube an Gott und die Praxis der Frömmigkeit mit der Bewahrung der Ehre des Reiches. Dies kann wiederum in einen Konnex mit der Lebenswelt Wernhers gesehen werden. Denn Kaiser Barbarossa versuchte das Reich der Römer zu erneuern und somit den *honor imperii* wieder zu erneuern. Schließlich spricht Wernher von der Treue/dem Glauben gegenüber dem Freund. „*Wenne iz ist also Seneca sprichit ,Als ein frunt daz gesiet Daz man den anderin betruget, Wi schire sich die fruntschaft virzugit!‘ [...] So iz stete fruntschaft viel selzene*“ (Wernher, Rede 679-688.). Mit Seneca als Autorität soll man neben dem Glauben an Gott und an das Vaterland auch den Glauben zum Freund halten und ihn nicht betrügen. Denn sonst verschwindet die Freundschaft gleich. Dies gefährdet aber wiederum die Gruppenkohäsion innerhalb des Schwertadels. Wie bei Platon erkennen wir dabei Freunde, die füreinander einstehen. Somit rezipiert Wernher dieses Ideal der Freundschaft für den Glauben, das schon in der Antike als wichtig angesehen wurde. Die Treue zum Freund und somit der Glaube an die Freundschaft soll aber kein *naiver* sein. „*Des warnit dich Cycero Her sprichit ,kein lage*

---

<sup>657</sup> „Im klassischen Land des Rittertums [Frankreich] vernimmt man auch zum ersten Mal die bewegenden Laute eines von Gerechtigkeitsinn geprägten *amor patriae*.“ (Huizinga, Johan 1921: S. 29. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.)

<sup>658</sup> Borst, Arno 1959: S. 212. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>659</sup> Ebenda.

*scadet so sere So vndir fruntlichen gebere. ‘ Des wurdin Troiani betrogen: Daz die Crichen so heilicliche lugen. Sie sprachen sie brechten ein gotinne: Da waren gewafenet ritter inne“* (Wernher, Rede 714-722.). In diesem Exempel führt Wernher an, dass die Griechen sogar einen heiligen Eid geschworen hatten und dabei logen. So warnt Wernher vor den Menschen, die sich nur fromm und freundschaftlich benehmen, bei denen aber kein echter Glaube und keine echte Freundschaft zu finden ist.

Im Bereich der **Liebe** können wir eine Analogie zu Platon finden. Allgemein sah man die Liebe im Mittelalter nicht immer als eine Liebe, die in der Empirie existierte.<sup>660</sup> Es handelte sich mehr um eine „*mystische[.] Liebe*“<sup>661</sup>, die einen starken „*platonisch[en]*“<sup>662</sup> Bezug hatte. So preist der griechische Philosoph die Freundschaft in seinem Dialog *Symposion* als eine Konstante, die die Gemeinschaft zusammenhält. Auch Wernher gibt den Rat sich auf die Freundschaft als Herrscher zu verlassen. So soll man nur „*diner frunde rat*“ (Wernher, Rede 78.) annehmen. So gibt Wernher gleich zu bedenken: „*Valschir frunde der ist vile; [...]*“ (Wernher, Rede 109.). Dabei wird nämlich mit Prudentius deutlich, dass die Freundschaft, die Liebe zum Freund, eine bedingungslose ist und nicht wie das Streben des allegorischen Geizes an Gütern ausgerichtet ist. Dadurch erkennen wir nämlich eine Parallele zum Frieden Gottes im Himmel, der auf Erden durch das Band der Freundschaft zwischen den Menschen – hier zwischen Herrscher und Ratgeber – bestehen soll. Im Zentrum steht der „*Gottesfrieden oder [. die] Pax Dei*“<sup>663</sup>.

Nicht nur die innige Verbundenheit zwischen Freunden hebt der mittelalterliche Tugendlehrer Wernher hervor, sondern auch direkt die Liebe zur Tugend. „*Alle tugent saltu minnen, [...]*“ (Wernher, Rede 239.). Somit wird die Tugend direkt zu einem Objekt der Liebe. Im mittelalterlichen Verständnis ist dies eine direkte Liebe zu Gott, von dem die Tugenden stammen. Dies haben wir schon bei Prudentius gesehen, der die Tugend direkt von Jesus Christus herleitet. Bei Wernher sehen wir nun weiter, dass er der Liebe auch die Tugend der Milde/„*milte*“<sup>664</sup> zuordnet. „*Wir werin al ebenriche, Sone dorfte niman ermeliche lebin; Nv muz der riche dem armin gebin. Daz sind allir tugende meiste Vn kumit von eime milden geiste. Mildekeit iz ein tugent, Di ir alle gerne minnen mugent*“ (Wernher, Rede 288-294.). In diesen Worten predigt Wernher die Gleichheit aller Menschen. Dies ist in der christlichen Theologie tief verankert und beendete die antike Ungleichheit zwischen Sklave und Herr. In der römisch-katholischen Theologie werden alle Menschen gleich vor Gott gesehen. De causa

---

<sup>660</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 77.

<sup>661</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 78.

<sup>662</sup> Painter, Sidney 1935: S. 41. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>663</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 45.

<sup>664</sup> Rhyh, Otto Henne am 1995: S. 55.

ipsa soll der Reiche dem Armen etwas von seinem Reichtum geben. Dies hat einen sozialpolitischen Hintergrund. Denn ein zu großes Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich würde in der *societas Christi*, die auf Erden bestehen soll, Unfrieden wecken. Dies wird Wernher im Hinblick auf die aufstrebenden Städte – wie wir in der historischen Einbettung feststellten - seiner Zeit geschrieben haben, die den Reichtum aus dem Umland anzogen. Ein Teilen dieses Reichtums würde dem Verständnis der ständischen Gesellschaft entsprechen, in der die Menschen durch Rat und Hilfe und Schutz und Schirm miteinander verbunden sind. Wer nun die christliche Tugend der Nächstenliebe im Sinne des Almosengebens pflegt, verdient sich die Tugend der Milde. Ritter sollten sich für die Verwaisten, die Witwen und auch die Armen einsetzen.<sup>665</sup> Bei dieser Beschreibung des Wernhers wird eine Ähnlichkeit zu Prudentius deutlich. Hier verteilt die siegreiche Operatio die Münzen der niedergerungenen Avarita. Darum mahnt nun Wernher von Elmendorf, sich zur Milde und zur Barmherzigkeit zu wenden. „*Is daz du gesis den armin, So laz en dich erbarmin Mit dinem gutem willen. Du in salt im nicht gestaten Den hungerigen saltu saten; Is er nackeit, gib ihm daz cleit*“ (Wernher, Rede 326-332.).

Wernher predigt, die Nächstenliebe speziell zu den Armen. Bei diesen soll der Christ sein Erbarmen zeigen. Mit der Betonung des Willen zeigt Wernher, dass diese Nächstenliebe keine Schale sein soll, sondern echt. Es handelt es dabei um eine verinnerlichte Moral, die den Menschen zeitlebens leiten soll. Damit handelt er im Sinne der Bibel, wo gepredigt wird, dass der gute Christ/*vir bonus* den Hungernden etwas zu essen geben und die Nackten kleiden sollte. Dies entspricht jenem tugendhaften Maßstab, der schon in den Begriffsdefinitionen ausgeführt wurde. In der Gadammerschen Dekonstruktion des Vergangenen tritt aus diesen Worten die reine Tugend der Nächstenliebe hervor. Zu diesen Lehrmeinungen der Nächstenliebe fügt Wernher auch die Freundschaft als tragendes Element hinzu. Dafür muss sich der Mensch aber von den Verlockungen der Hoffart – wie Ruhmesbegierde und dem Glanz des Reichtums – abwenden. „*Noch will ich dich lerin, Des du bedarft zu dinen erin. Din gut gib nicht zu rome Noch zu vil wider dime richtume. Verermistu dich mit guste [gifte], Da nach volget vil lichte Daz dir vbele mac gezemin; So mustu eineme anderin nemin Daz du den anderen hates zu gebene: Daz gezimit ubil gutes mannes lebene; Vn ienen den du minnes Mit dem gute daz du sus winnis Er in ist din frunt nicht viel deste baz: Von deme anderin hastu steten haz, Dem du sin gut hast genumin; [...]*“ (Wernher, Rede 354-369.). In diesen Worten Wernhers erkennen wir, dass die Sucht nach Reichtum und Ruhm nur Feinde schafft. Wenn wir nun die Philologie mit der Historie im Sinne Gadammers verbinden, wird deutlich,

---

<sup>665</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 37.

dass sich Wernher direkt an die Adligen seiner Zeit richtet. Wie Barbarossa ein Erneuerer des Reiches und ein gerechter Herrscher ist, so sollen die unteren Adligen in der Lehnspyramide diesem Ideal des *miles* folgen. Hier wirkt Wernher an der Konstruktion des neuen höfischen Ideals mit. Der neue Ritterstand – besonders die zu erziehenden jungen Ritter – sollen sich trotz ihrer Machtfülle nicht selbst bereichern. Dies ist einem guten Manne/*vir bonus* nicht würdig. Der neue Ritter würde sich nun nämlich durch seine Gier nur Feinde schaffen. Wenn er aber darauf verzichtet, gewinnt er Freunde. Damit wird eine wichtige Komponente des Zusammenlebens geschaffen – wie in der Begriffsdefinition über die Tugend gezeigt wurde. Der Geistesspur des Autors folgend, tritt uns das Freundschaftskonzept Platons entgegen. Auch dieser zeichnet in seinem Dialog *Symposion* eine unverbrüchliche Freundschaft, in der sogar die Freunde für einander sterben würden. Dabei wendet sich Wernher gegen den Wucher des Wechsels. „*Des wechseles machtu gerne abgekumin*“ (Wernher, Rede 369.). Denn dieses Zinsnehmen sah man im Mittelalter als verpönt an. Erst durch die aufkommenden Städte und den Handel werden Wechsel für die Vergabe von Krediten und als Sicherheit für länderübergreifende Geschäfte notwendig. In der historischen Einbettung war erkennbar, dass Wernher in jener Zeit lebte, wo die Städte immer mehr an Macht gewannen. Für den Ausbau der kaiserlichen Herrschaft und die *renovatio imperii* sind sie unerlässlich, jedoch sieht man sich dadurch mit dem Geldhandel und dem Zinsnehmen konfrontiert.

So wie Jesus Christus im Tempel die Tische der Wechsler umwarf, findet Wernher dies nach wie vor verwerflich. Im Sinne einer Tugenderziehung des höfischen Adels soll aber diese Praxis vermieden werden. Denn die neuen „*christliche[n] Soldaten*“<sup>666</sup> sind nicht nur Soldaten, sondern auch tugendhafte Christen, die sich an gewisse Normvorstellungen zu halten haben. Verknüpfend mit dem in der historischen Einbettung skizzierte Charakterzug der Kirche, die bei der Gewaltregulierung des Adels wirkte, nimmt Wernher die Stellung des kirchlichen Lehrvaters ein. Mit der Negierung des im Mittelalter verstandene gemeinschaftsschädlichen Wechsel-/Zinshandels soll die *bonum commune* geschaffen werden. Nicht nur von der Begierde nach Ruhm und Reichtum und vom Zinsgeschäft soll der *vir bonus* in der entstehenden höfischen Gesellschaft abkommen, sondern auch von der Lüge. „*Du weris ouch vil vnforsunnen, Swo du den frunt mit diner cost hetes gewonnen, Daz du in verluris mit diner zunge*“ (Wernher, Rede 376-379.). In Bezug auf die Freundschaft als gemeinschaftsschaffende Konstante führt er aus, dass man sie durch die Zunge/Sprache also falsche Rede wieder verlieren kann. Dabei mahnt Wernher die jungen Ritter dazu, dass sie die

---

<sup>666</sup> Keen, Maurice 1991: S. 82.

Lüge meiden sollen. Indem er dies dem Leser oder dem auditiv Rezipierenden versucht zu vermitteln, verbindet sich diese Tugend der Liebe gleich mit der Weisheit. Denn eine Grundlage der Weisheit ist die Wahrheit an sich. Mit dieser Wahrheit stößt der Gläubige wiederum direkt auf die Glaubenswahrheit. In Bezug auf die oben genannte Barmherzigkeit der Fürsten und jungen Adligen beschreibt Wernher zwei differente Bilder einer Herrschaft. Der erste Herrscher ist König Antigonos/„*kuninc Antugenes*“ (Wernher, Rede 385.).

Über diese erzählt er Folgendes „*Alse der kuninc Antugenes tete; Do in ein durtige eines pundis bat, Er sprach ‚so groz were dir nicht gegat. Do bat er in eines cleinen dinges, Eines einiges phenninges. ‚Des mochte ich mich‘ sprach er ‚Schamen Mines kuniclichen namen, Daz ich gebe also kleine*““ (Wernher, Rede 385-392.). Wernher zeigt den griechischen König Antigonos Monophthalmos (den Einäugigen). Dies kann deswegen geschlussfolgert werden, da er nachher vor Alexander dem Großen spricht. Der Pfaffe Wernher beschreibt nun einen König, der in seinem Verhalten hochmütig wirkt und sichtlich Freude darüber hat, einen Armen zu täuschen. Der Arme hätte gerne ein Pfund – eine größere Münze – jedoch meint der König, dass dies dem Armen nicht gebühren würde. Der Arme ist es also nicht wert, dass man ihm so viel Geld gäbe. Als dieser dann nur einen Pfennig fordert, sprach der König darüber, dass er sich schämen müsste, wenn ein so großer König nur so wenig gäbe. Also bekam der Arme nichts. Dies zeigt uns ein Gegenbeispiel zum damals herrschenden Kaiser Barbarossa und seinem *sacrum imperium*. Wernher warnt also davor, dass man als Fürst genau so werde, wie König Antigonos. Dem konträr entgegen stellt der Tugendlehrer Wernher nun das Verhalten Alexanders des Großen. „*Der kunic Alexander. Do in eine arme gnadin bat, Er gab im wol gebuete stat. Des ginc den armen angist ane, Er in waz der almusen nicht gewone, Er waz arm vn bloz, Er sprach ‚mir ne gecimit keinen gaben so groz. ‘ Do sprach der kunic riche ‚Ich in ruche waz dir geliche. Waz achtich uf dinen cranc lebin? Ich weiz wol waz mir cimit zu gebin*““ (Wernher, Rede 403-413.). Wernher führt uns in König Alexander einen wohltätigen Fürsten vor Augen. Dieser schenkte einem Armen eine ganze Stadt. Er sprach sogar davon, dass der König auch dem armen Menschen gleich ist. Dieses milde Beispiel will Wernher in seiner Gegenwart verwirklicht sehen. Der Ritter soll sich in der Welt zur Barmherzigkeit/Gnade gegenüber dem Nächsten bekehren.<sup>667</sup> Wenn wir dies nun mit der historischen Einbettung in einen Konnex setzen, können wir erkennen, dass Alexander herbeizitiert wird, da sich das Heilige Römische Reich in einer Kontinuität zum Reich Alexanders des Großen befindet. Mit der im Mittelalter verbreitenden Lehre über die vier Weltreiche verband sich das Reich der Griechen unter Alexander mit dem Heiligen

---

<sup>667</sup> Vgl.: Lexer, Matthias 1992: S. 139.

Römischen Reich. Noch dazu rezipierte man die damals aufkommende Lehre von Joachim von Fiore über die Herrschaft des Heiligen Geistes in der Welt. In Verbindung mit der Universalherrschaft der Staufer ergibt sich in einem Nachvollzug der Beschwörung der mythischen Kraft der Vergangenheit - wie bei Gadamer ein Bild über eine Morallehre, die die Menschen direkt auf die künftige Herrschaft des Heiligen Geistes vorbereitet.

Die *societas Christi* wird durch die Regulierung der sozialen Triebe ausgebildet. Wernher will – wie wir schon bei der Definition von Tugend festgestellt haben - eine Machthybris der Fürsten vermeiden. Dies stellt dann eine geregelte Gesellschaft her, die sich direkt an den Kardinaltugenden des Christentums, die von der Antike rezipiert wurden, orientiert. Die tätige Liebe ist nun eine echte. Sie muss von der innersten Seele entstammen und darf keine falsche sein. Hier warnt nun Wernher vor der falschen Liebe. „*Von tummier minne saltu dich hute; Si lenget sich selden mit gute, Si kumit dicke zeu leide. Wil tu daz ich dir daz bescheide?*“ (Wernher, Rede 440-444.). Daraus wird erkennbar, dass die falsche Liebe großen Schaden anrichtet. Hier wäre wohl eine vorgetäuschte Liebe gemeint, die das selige Gemeinwesen zerstören würde. Es soll die höfische Jugend zu dieser echten christlichen Nächstenliebe erzogen werden, sodass sich diese mit ihrem kämpferischen Ideal verbindet. Es entstehen dann daraus die *milites Christi*. Nun beschreibt er neben der falschen/dummen Liebe noch etwas anderes. Er geht direkt auf die Wirkung des Hasses ein. „*Nu lobich nicht vil baz Der tummen minne denue den haz*“ (Wernher, Rede 470-472.). Auf diesen Punkt geht Prudentius nicht ein. Bei ihm gibt es nur zwei Arten der Liebe: jene zu Gott und jene zu den irdischen Gütern. Wernher umschreibt jetzt nicht nur die Opposition von Liebe und Antiliebe, sondern nennt sich gleich beim Namen. Denn die Liebe zu den irdischen Gütern und zu seinem eigenen Reichtum impliziert zugleich den Hass gegen Gott und die transzendente Liebe. Mit der Liebe zu Gott bildet sich das „*Ideal des edelmütigen Helden*“<sup>668</sup> aus. Wernher mahnt auch in schlechten Zeiten, wie bei einer Anklage vor Gericht, die Freundschaft/Nächstenliebe zu erhalten. „*Noch sal ich dich lerin Dez du bedarft zu dinen erin. Wirt din frunt beclaget in gerichte Daz im zu schaden kumin mochte Mac er diner vorsprechin icht genisen, Dez in sal dich nicht verdrisen, Vn sehe daz di den einen so vorespreches Daz du den anderin in keinen kummer nicht steches*“ (Wernher, Rede 507-514.). Man solle dem Freund nicht, wenn er vor Gericht steht, noch mehr schaden. Der Liebe zuzuordnen ist nicht nur die Freundschaft, sondern auch die rein körperliche Liebe und das Streben nach der Liebe einer Frau im Sinne der „*hohen Minne*“<sup>669</sup>, und der niederen. Dies wird als „*Frauendienst*“<sup>670</sup> bezeichnet und ist

---

<sup>668</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 50.

<sup>669</sup> Brunner, Otto 1949: S. 152. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>670</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 70.

ein zentrales Element der „*ritterlich-höfischen Kultur*“<sup>671</sup>. Trotz einer Ehe konnte man sich als Ritter immer dem Minnedienst widmen.<sup>672</sup> Dabei sollte die Schönheit der Frau gepriesen werden.<sup>673</sup> Wernher tritt als Wahrer einer Gemeinschaft auf, die nicht nach den übertriebenen Begierden der Superbia strebt. So stellt er fest, dass man sich vor „*vnchuscher wone*“ (Wernher, Rede 861.) hüten solle. Dies ist nämlich im christlichen Sinne in einer Maßlosigkeit zu verstehen, die die Grundfesten der Gemeinschaft zerstört. Im Sinne der Stoa solle man sich von der Libido abwenden. Denn der Mensch wäre an sich nur von der Befriedigung der Libido beherrscht. Da sich diese aber wie ein Magen verhalte, der leer wird und dann wieder gefüllt werden möchte, sollte man die eigenen Begierden zügeln und durch die *ratio* beherrschen lassen.

Die Tugendkonzeption der **Hoffnung** skizziert Wernher in Zusammenhang mit der Liebe/Nächstenliebe. Die Hoffnung drückt sich im Mittelalter durch eine spezifische Lebensfreude aus. Diese zeigt der Ritter auf einem Hoffest/„*hōchgezît*“<sup>674</sup>. Hier sehen wir eine „*schrankenlose Fröhlichkeit*“<sup>675</sup>/„*vreude*“<sup>676</sup>. Der Ritter zeigt somit seinen „*hohen muot*“<sup>677</sup>.

Weiters führt er das Beispiel des bittenden Armen an, der Hoffnung auf eine milde Gabe hat. Beim Geben von Almosen sollte eigentlich eine hohe Freude im Herzen entstehen. Wernher zeigt aber zuerst ein negatives Bild. „*Manic man bitet durch nut Vn wirt zu hant von scamen rot; Dar an tut er wol schin, Her liez es gerne, mochtet sin. O wi selicliche er tete, Der deme ge e dan her bete, Daz her des schamin erlazen were; Sone weiz ich keine gabe so danbere*“ (Wernher, Rede 338-345.). Der Pfaffe Wernher führt uns nun das Beispiel des bittenden Armen vor Augen. Dieser hegt die Hoffnung, dass ihm ein reicher Gönner etwas gibt. Jedoch schämt er sich durch das Bitten. Wernher will beim Leser ein anderes, sozial-akzeptiertes Verhalten schaffen. Man möge den Armen schon geben, bevor sie bitten. Mit der Gadamerischen Hermeneutik kann nun die Zeit als ein Filter benutzt werden. Es tritt in diesen Worten nicht direkt die Nächstenliebe und die Hoffnung des Armen hervor, sondern ein Aspekt der christlichen Gnade. Die Menschen dürfen im römisch-katholischen Verständnis auf die vorausseilende Gnade Gottes hoffen. In einer prädestinierten Welt des Mittelalters hofft der Mensch auf diese Gnade, die schon bevor er bittet vorhanden ist. Im neuen *sacrum imperium* des Barbarossas – wie vorher ausgeführt wurde – soll diese himmlische

---

<sup>671</sup> Brunner, Otto 1949: S. 149. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976.

<sup>672</sup> Vgl.: Winter, Johanna Maria van 1979: S. 76.

<sup>673</sup> Vgl.: Rhy, Otto Henne am 1995: S. 67.

<sup>674</sup> Rhy, Otto Henne am 1995: S. 72.

<sup>675</sup> Ebenda.

<sup>676</sup> Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: S. 18.

<sup>677</sup> Winter, Johanna Maria van 1979: S. 79.

vorausseilende Gnade auch auf der Erde eingerichtet werden. Die Menschen müssen nach Wernher schon auf die irdische Gnade vertrauen und können ihre Hoffnung darin setzen. Denn Wernher drückt aus, dass man keinem anderen Dienst als dieser vorausseilenden Gnade des Gebenden so dankbar/*dancbere* wäre. Weiters wird die Hoffnung noch mit der Wahrheit verschmolzen.

„*Is sint allier schaden meiste Daz man vil gelobe vn lutzil leiste Vn di lute mit schoner rede leite. Manigeme iz liber, e er zu lange beite, Daz man im zu hant versage, Dan er ein itele hoffnunge trage*“ (Wernher, Rede 346-351.). Dies steht in einem immanenten Konnex zur Rede über die Ratgeber. Diese schmeicheln dem Fürsten auch, dass er wie König Xerxes eine falsche Entscheidung trifft. In re ea spricht Wernher die eitle Hoffnung an, die ein Menschen haben könnte, wenn man ihm schöne Worte vortrüge. Hier mahnt er zur Ehrlichkeit, damit falsche Hoffnungen nicht erst aufkommen. Denn die Hoffnung wird durch die paulinische Lehre als eine der Kardinaltugenden gesehen, die direkt von Gott kommt. Diese muss an sich rein gehalten werden und darf keine Verfälschungen beinhalten. Besonders die *itele hoffnunge*/eitle oder hochmütige Hoffnung wäre eine Vermischung mit der Sünde der Hoffart. Jedoch ist die wahre christliche Hoffnung über diese erhaben. Bei Prudentius haben wir gesehen, dass die Spes – die christliche, göttliche Hoffnung – die Superbia besiegt, weil diese in einen von der Frau ausgehobenen Graben fällt. Wernher spricht nun weiter in seiner Rede von des „*richen obirmute*“ (Wernher, Rede 419.). In diesen Worten zeigt sich, dass der Reichtum gleichzeitig mit der Hoffart einhergeht. Auch bei Prudentius konnten wir erkennen, dass der Hochmut der allegorisierten Suberia von ihrer Schönheit und ihren reichen Schmuck herrührte. Diese Verbindung zwischen Reichtum und Hochmut wird noch im Mittelalter negativ angesehen. In der Hinzunahme der Gadamerischen Hermeneutik wird eine überlegene Wahrheit aus der Vergangenheit erkennbar. Der negative Charakterzug der Superbia zeigt sich als gemeinschaftszerstörend. Mit der Verbindung zu Wernher von Elmendorf erkennen wir eine *condito humana*. Der Mensch hat in sich die Neigung zu Hochmut und dem Streben nach Reichtum ausgebildet.

Mit den Tugendlehren der Antike und des Christentums stellt sich ein Über-Ich gegen dieses Es, das nur sich in einem reinen Egoismus der Seele ausdrücken würde. Wernher tritt also als Lehrer auf und will im *sacrum imperium* des Barbarossas diese egoistischen Züge vermeiden. Somit sollen sich die Menschen ganz auf die Milde ausrichten und somit eine *bonum commune* schaffen. Darauf müssen sie ihre Hoffnung setzen. „*Von hoffnunge werdin si alle fro*“ (Wernher, Rede 431.). So zeigt sich, dass Hoffnung auf die milde Tätigkeit ein zentraler

Aspekt der Tugendlehre ist. Wie die Spes bei Prudentius werden die Reichtümer der Welt auf die hoffenden Armen verteilt und somit eine soziale Ordnung geschaffen.

Anschließend folgt die Zusammenfassung der Tugendlehre Wernhers von Elmendorf.

#### **4.2.3 Zusammenfassung der Tugendlehre des Wernhers von Elmendorf**

In der Analyse der Rede Wernhers von Elmendorf erkennen wir, dass er damit einen intensiven Bezug zu seiner Zeit nimmt. So zeigt sich speziell in der Betrachtung der Weisheit zeigt sich, dass er sich direkt an einen gerechten weltlichen Herrscher wendet. Die zentrale Gestalt seiner Zeit war der Hohenstauffer-Herrscher Friedrich I. Barbarossa. Er mahnt den Herrscher/die weltlichen Fürsten sich nur mit guten Ratgebern zu umgeben. Denn durch die Ratgeber kann er sich zur weisen Tat überreden lassen. Es sollen auch Männer sein, die ihm die Wahrheit sagen. Als Negativ-Beispiel wird König Xerxes angeführt, der durch schlechten Rat, seine Armee gegen die Griechen verlor. Auch sollen sich die Menschen in der Lehnspyramide dem König unterordnen. Sie sollen nicht nach dem gleichen Reichtum und somit nach der gleichen Macht wie der weltliche König streben. Mit diesem Appell an die Herrscher und die Adligen will Wernher die Lehrautorität der Kirche gegen die aufkommenden Bildungseinrichtungen der Städte und der neuen Universitäten behaupten. In ihm zeigt sich eine starke und selbstbewusste Kirche, die sich mit ihren Morallehren direkt an die Herrschenden wendet. Bei der Analyse der Besonnenheit hat sich diese als eine zentrale Tugend gezeigt. Sie lenkt zusammen mit der *ratio* der Weisheit den gesamten Menschen. Mit der *maze* sollte sich der Mensch gegen jeden Kummer und gegen das Leid wappnen. So sollen die Ritter mit der *maze* gegen die Schicksalschläge ankämpfen können. Hier erkennen wir eine Verbindung zur Tapferkeit. Denn es gilt mit der Besonnenheit nicht nur gegen die Angst und eigene Schwachheit anzukämpfen, sondern auch gegen die inneren Leidenschaften. Dies ist der Moment, wo sich die Tapferkeit des neuen höfischen Adels zeigen soll. Es ist nicht mehr nur jener Kampf gegeneinander oder gegen die Heiden, sondern gegen die eigenen Leidenschaften. Hier zeigt sich wiederum die Regulierungsfunktion der Kirche. Wernher wollte im Sinne der Politik der Kirche, die Gewalt der Adligen zähmen und ihre Energien auf das Ideal eines *miles Christi* ausrichten. Dies war nicht nur ein Ideal für Wernher, sondern schon in seiner umgebenden Welt durch Barbarossa präsent. Mit der Idee des *sacrum imperium* sollte sich weltliche und geistliche Macht miteinander verbinden und eine *societas Christi* schaffen. Diese *societas* war durch den führenden Adel der Zeit bestimmt. Der Adel musste sich im Rahmen der Tapferkeit direkt an den Idealen der Tugend orientieren. Damit wurde von Wernher die neue Höflichkeit gefördert. Die ritterliche Schicht hatte sich nach seiner Tugendlehre als standhaft im Kampf, aber ohne Zorn zu zeigen. Somit korrelierte dies

direkt mit der stoischen Lehre, die eine ruhige Seele als das irdische Ziel ansah. Dies untermauerte Wernher durch Gewährsmänner, wie Seneca, Sallust oder Boethius. Neben der Weisheit und Tapferkeit musste sich der ritterliche Adel am Ideal der Gerechtigkeit orientieren.

Wie der gerechte Kaiser Barbarossa wollte Wernher dies auch bei den anderen Adeligen umsetzen. Als Feudalherren hatten sie die Gerichtsbarkeit in ihren Ländereien. So mahnt Wernher direkt dazu, sich als gute Richter zu bewähren. Denn der ungerechte Richter würde sich nach ihm selbst schuldig machen. Mit der Gerechtigkeit konnte nämlich die Gemeinschaft gesichert werden – wie schon bei den Begriffsdefinitionen gezeigt wurde. Im Rahmen der Gerechtigkeit ging es Wernher um den richtigen Umgang mit den Untergebenen. Diese sollte man in rechter Weise unterweisen und sie gerecht behandeln. Die Tugend des Glaubens war bei Wernher derart bestimmend, dass die Ritter ihren Dienst gegenüber Gott, dem Vaterland und den Freunden üben sollten. Auch riet er ihnen davon ab, im Diesseits beim weltlichen Gut ihr Heil zu suchen, sondern in der Transzendenz. Noch dazu unterwies er sie auch in der richtigen Ausübung des Glaubens. Die Demut zeigte sich als wichtigste Tugend in der Verehrung Gottes. Die Liebe richtet sich bei Wernher eher auf die Transzendenz. Wir sprechen von einer mystischen Liebe, die sich direkt wiederum zu Gott wendet. Weiter rät er von der Abwendung von der Liebe zum weltlichen Besitz. Weiters sollten die Ritter ihre Liebe/Nächstenliebe/Operatio in der Milde zeigen und freigiebig gegenüber den Armen sein. Abschließend erwies sich die Hoffnung wichtige Subtugend. Denn nach Wernher werden die Menschen durch die Hoffnung frei. Die Ritter sollten sich in ihrer irdischen Gnade genauso wie Gott zeigen. Die Armen konnten nach Wernher auf die Freigiebigkeit der Reichen hoffen und wurden somit mit der vorausseilenden Gnade beschenkt.

Nach dieser kurzen Zusammenfassung der Tugendlehre des Wernhers von Elemendorf gehe ich auf die Beantwortung der Fragestellungen ein.

## 5 Schlussfolgerung und Vergleich

In dieser Arbeit wurde mittels der Hermeneutik Gadamers geforscht. Diese Methode leitet mich an, einen Dialog mit dem Text zu führen. Es sollte direkt auf die Vergangenheit in einem Dialog eingegangen werden. Mit diesem Dialog war es möglich, dass Seelenleben eines Autors, in meinem Fall Aurelius Clemens Prudentius und Wernher von Elmendorf, zu erforschen. Einen Text und die Gedanken eines Autors sollten reaktualisiert werden. Im Zuge des philologischen Verstehens konnte die überlegene Wahrheit der Vergangenheit erkannt werden. Es sollten jene Informationen gefunden werden, die der Text nicht freiwillig hergeben wollte. Im historischen Verstehen konnte dann die Geistesspur der Autoren erkannt werden. Somit war es möglich, die Vergangenheit zu dekonstruieren. Schließlich trat nach Gadamer die mythische Kraft der Vergangenheit hervor.

Bei der Betrachtung der Definition der Tugend sahen wir, dass es sich um ein Regelsystem für die Gesellschaft handelt. Die Tugend sollte die Gemeinschaft so regulieren, sodass sie stabil blieb. Dadurch konnte eine *bonum commune* eingerichtet werden. Die Tugend erwies sich für den Einzelmenschen als individueller Regulierungsmechanismus. Somit sind die Tugenden als Über-Ich zu sehen, das über die niederen Laster dominiert. Die Tugenden zähmen die menschliche, gefühlsmäßige Chaotik. Die Vermittlung der Tugenden wurde durch Lehrer und Mentoren ausgeführt. Mit der Aufnahme der Tugenden in der Seele konnte eine Heilung einsetzen.

Die platonisch-stoischen Tugenden wurden in dieser Arbeit in der *quadriga virtutum* dargestellt. Sie zeigen sich als zentrale Verhaltensnormen des Menschen in der Antike. Es sollte somit im Sinne der Stoa ein *vir bonus* geschaffen werden. Im Christentum stellten die Kirchenlehrer dann fest, dass man diese Tugenden rezipieren musste und dass sie direkt von Gott kamen. Die Weisheit war geprägt durch die Führung der Vernunft und auch die Selbsterkenntnis. In der christlichen Philosophie stellte man fest, dass man mit der Weisheit und somit mit der Erkenntnis direkt zu Gott gelangen könnte. Die Besonnenheit hatte die Aufgabe, die Seele von Trieben und Launen fernzuhalten. Hier erkannten wir das Ideal der *tranquilitas animae*. Die Tapferkeit stand in einem Konnex zur Besonnenheit. Denn es ging nicht primär um den Kampf gegen den äußeren Feind, sondern um den Kampf innerhalb der Seele. Die Gerechtigkeit war die primäre Tugend des Herrschers. Damit konnte das Gemeinwesen regiert und stabilisiert werden. Die Frömmigkeit wurde praktiziert, da man ein angemessenes Verhalten gegenüber Gott/den Göttern an den Tag legen sollte. Gott/die Götter schirmten nämlich die Gemeinschaft. Die Liebe war in der platonischen Philosophie durch ein besonderes Treueverhältnis zu den Freunden gekennzeichnet. Das Christentum erweiterte dies zu einer tätigen *Operatio* innerhalb der *societas Christi*, in der Hoffnung auf einen

transzendentalen Lohn. Die Hoffnung sollte die Menschen zu guten Taten anleiten. Wie bei Platon bestand im lateinischen Christentum die Hoffnung, dass die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Hier sieht man, dass diese Tugend mit der Liebe stark zusammenhängt.

In dieser Schlussfolgerung sollen nun die forschungsleitenden Fragen beantwortet werden. Diese waren nochmals:

**Hauptfrage:** Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt bei der Beschreibung der Tugenden in der *Psychomachia Prudentius'* und der Rede Wernhers von Elmendorf?

**Unterfragen:** Wie wirken sich die platonisch-stoischen Tugendlehren auf die Darstellung der christlichen/mittelalterlichen Tugenden bei Prudentius und Wernher von Elmendorf aus?

Welche politischen/weltlichen Absichten wurden von Prudentius und Wernher von Elmendorf verfolgt? Unterscheiden sich diese?

Bei der Analyse der Tugendkonzeptionen des Prudentius' und Wernhers von Elmendorf ergibt sich der Wunsch nach der Herstellung einer *bonum commune*, einer *societas Christi*. Prudentius stellte diese Verwirklichung einer gerechten Ordnung allegorisch dar und ließ die Tugenden gegen die Laster zum Kampf antreten. Wernher von Elmendorf gestaltete dies sehr nüchtern und dozierte in seiner Rede schlicht zu seinen Lesern. Gemeinsam haben sie aber, dass beide die Weisheit direkt von Gott ausgehen lassen. Mit der rechten Einsicht sollten die Menschen direkt zu Gott gelangen. Beide wollten dieses Ideal in der sie umgebenden Wirklichkeit erhalten sehen. Wie für Prudentius der Kaiser Theodosios die zentrale politische Gestalt ist, so war dies bei Wernher Friedrich I. Barbarossa.

Damit richteten sich ihre Morallehren direkt an die Politik ihrer Zeit. Die Herrscher sollten diesem Ideal der Weisheit folgen. Bei Wernher wurde dies noch durch die Wahl der richtigen Ratgeber erweitert. Mit der Lenkung des Staates durch die Weisheit war es – in den Gedanken beider Autoren – möglich, eine Gemeinschaft der Gläubigen einzurichten. Im Bereich der Besonnenheit/*maze* erkannten wir, dass diese von beiden den platonisch-stoischen Tugenden entnommen wurden. Wie Augustinus schon meinte, dass man in den heidnischen Tugenden einen Schattenriss der christlichen erkennen konnte, so rezipierten beide Autoren diese für ihre Morallehren. Die Besonnenheit sollte im Kanon mit der Weisheit eine Richtschnur werden, sodass nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch der einzelne Mensch im Frieden mit sich leben konnte. Wichtig war im Rahmen der Besonnenheit der Kampf gegen die inneren Laster. So konstruieren sowohl Prudentius als auch Wernher von Elmendorf einen Kampf der

Seele des Christenmenschen. Die Besonnenheit zeigte sich in einer Abwendung von den irdischen Gütern und der Hinwendung zu Gott und dem Transzendenten. Somit war für beide Autoren auch ein Kampf gegen die Gier/Avaritia wichtig. Bei Prudentius ist es das allegorische Laster, das durch ihren Tod ihre Reichtümer verliert und bei Wernher ist es ein Kampf gegen das aufkommende Geldwesen mit seinem Wechselhandel. Diese Gier sahen sie als zerstörend für die Gemeinschaft an. Tapferkeit zeigten bei Prudentius die Tugenden, in dem sie im Kampf standhielten.

Bei Wernher wird eine Norm für die höfische Jugend gesetzt, sodass sie nicht nur den Kampf gegen einen Feind von Außen als wichtig ansahen, sondern auch den Kampf gegen ihre Leidenschaften. Tapferkeit zeigte sich dann nach Wernher im Kampf des Gleichen gegen den Gleichen. Für beide ist in dieser Tugend der Tapferkeit der *milites Christi* wichtig. Dies ist ein Ideal, nachdem sich auch die Rezipienten der Tugendlehren richten sollten. Schließlich sahen wir noch, dass beide Autoren die Gerechtigkeit als ein Fundamentum der Gemeinschaft sehen. Wie schon Platon wollen die Autoren der analysierten Tugendlehren einen Staat, eine Gesellschaft schaffen, die primär auf Gerechtigkeit aufbaut. Hierin entdecken wir auch das stoische Ideal, dass man zuerst Gott, dann dem Vaterland und schließlich der Familie/den Freunden treu sein soll. Dies würde die Basis der Gesellschaft festigen.

So ist weiters anzumerken, dass der Glaube eine zentrale Tugend bei beiden Autoren ist. Diese *pietas* rezipieren sie direkt aus der antiken Philosophie. Bei Wernher ist es noch, um genauer zu sein, die stoische Lehre. Cicero, Seneca und Boethius gelten ihm als zentrale Autoritäten, um seiner Tugendlehre die entscheidende Legitimation zu geben. Prudentius macht das nicht so deutlich. Nur mit Hilfe der Gadammerschen Hermeneutik ist es möglich, in die Tiefenstruktur der Gedanken des Autors vorzudringen, um genau diese Erkenntnis zu erhalten. Bei Prudentius ist ein Vorbild für diese *pietas* der Stammvater Abraham. Im Bereich der Tugend der Liebe/Nächstenliebe/*operatio* sehen wir bei beiden Autoren die Wichtigkeit des Kampfes gegen den Geiz/Avaritia. So wie nach deren Niederlage die Güter und Reichtümer an die Armen verteilt wurden, sollen die höfischen Adeligen Milde zeigen und sich großzügig gegenüber den Armen verhalten. Die Hoffnung nun abschließend ist bei beiden eine transzendente. Es ist die Hoffnung des Sieges der Tugenden über die Laster. Bei Wernher bekommt diese Tugend noch einen weltlichen Aspekt. Die Armen sollen sich in ihrer Hoffnung auf die Mildtätigkeit der Adeligen verlassen können.

In dieser Arbeit haben wir nun gesehen, dass sich die Tugendlehren des Prudentius‘ und Wernhers von Elemendorf sehr ähnlich sind. Sie intendieren die gleiche Conclusio, sodass sich ein christlicher, nächstenliebender Mensch/*miles Christi* ausprägt. Wo noch Prudentius in

Allegorien argumentiert, spricht Wernher in klareren Worten und wendet sich in seiner Erziehungslehre direkt den höfischen Adel. Bei beiden spielte ihre philosophische Bildung eine entscheidende Rolle und prägte sie in der Ausformulierung ihrer Tugendlehren aus. Schließlich ergibt sich bei beiden ein immanenter Zeitbezug. Die beiden Schriften können nicht abgehoben von der Zeit betrachtet werden. Die Autoren wurden unmittelbar von ihrer Zeit beeinflusst und wollten durch ihre Schriften auf ihre Zeit Einfluss nehmen. Weiters versuchten sie – wie die platonisch-stoischen Tugendlehrer und Philosophen - auf eine zeitlose Konstante – auf eine *conditio sine qua non* des Menschen zu wirken – auf die menschliche Seele.

## 6 Bibliographie

### 6.1 Primärliteratur

- Cicero, Marcus Tullius 1998: De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. Herausgegeben und übersetzt von Theodor Nüßlein. Düsseldorf/Zürich.
- Cicero, Marcus Tullius 1998: De optimo genere oratorum. Über die beste Gattung von Rednern. Über die Auffindung des Stoffes. Herausgegeben und übersetzt von Theodor Nüßlein. Düsseldorf/Zürich.
- Cicero, Marcus Tullius 2010: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart.
- Cicero, Marcus Tullius 2010: De oratore. Über den Redner. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart.
- Hesiod 2007: Werke und Tage. ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ. Stuttgart.
- Homer 2010: ΟΔΥΣΣΕΙΑ. Odyssee. Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe. Stuttgart.
- Platon 2000: ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ. Protagoras. Stuttgart.
- Platon 2005: ΛΑΧΗΣ. Laches. Stuttgart.
- Platon 2006: ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Der Staat. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.
- Platon 2006: ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Symposion. Stuttgart.
- Platon 2007: ΕΥΘΥΦΡΩΝ. ἡ περί ὀσίου · πεираστικός. Euthyphron oder über das Fromme. Eine Untersuchung in Dialogform. Stuttgart.
- Platon 2011: ΓΟΡΓΙΑΣ. Gorgias oder Wie man leben soll. Stuttgart.
- Platon 2011: ΦΑΙΔΩΝ. Phaidon. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Lous Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Auflage 6, Darmstadt.
- Prudentius, Aurelius Clemens 1957: Die Psychomachie. Lateinisch – Deutsch. Eingeführt und übersetzt von Ursmar Engelmann OSB. Mit 24 Bildtafeln nach Handschrift 135 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen. Basel/Freiburg/Wien.
- Seneca, L. Annaeus 2005: De otio – Über die Muße. De providentia – Über die Vorsehung. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Krüger. Stuttgart.
- Seneca, L. Annaeus: De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele. Übersetzt und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart.

Wernher von Elmendorf, Herausgegeben von Heinrich Hoffmann von Fallersleben. In: Zeitschrift für deutsches Alterthum 1844, Band 4, S. 284 – 317.

Wolfram von Eschenbach 2010: Parzival. Band 2: Buch 9-16. Stuttgart.

## 6.2 Sekundärliteratur.

Arentzen, Jörg/Ruberg, Uwe (Hrsg.) 2011: Die Ritteridee in der deutschen Literatur des Mittelalters. Eine kommentierte Anthologie. Auflage 2, Darmstadt.

Becker, Maria 1994: ΧΡΗΣΙΣ. Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis. Basel.

Bilby, Mark Glen: Christendom Witnesses to the Martyrs: Modulations of the Acta Martyrum in Prudentius' Peristephanon. In: The Journal of Ecclesiastical 2012, Bd 3, S. 232 – 234.

Birkhan, Helmut 2005: Geschichte der altdeutschen Literatur im Licht ausgewählter Texte. Teil VIII: Lehrhafte Dichtung zwischen 1200 und 1300. Wien.

Borst, Arno 1959: Das Rittertum im Hochmittelalter. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976: Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt.

Brandt, Marten 1997: Gesellschaftskritik und ihre Darstellung im Nibelungenlied und seinen hochmittelalterlichen Adaptionen. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien.

Bremer, Kai/Wirth, Uwe: Die philologische Frage. Kulturwissenschaftliche Perspektive auf die Theoriegeschichte der Philologie. In: Bremer, Kai/Wirth, Uwe (Hrsg.) 2010: Texte zur modernen Philologie. Stuttgart, S. 7 – 48.

Brunner, Otto 1949: Die ritterlich-höfische Kultur. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976: Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt.

Bumke, Joachim 1979: Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150-1300. München.

Bumke, Joachim 2000: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. Auflage 4, München.

Bumke, Joachim: Die Auflösung des Tugendsystems bei Wernher von Elmendorf. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 1957, Bd. 88, Nr. 1, S. 39 - 54.

Büsem, Eberhard/Neher, Michael 2003: Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter (3. bis 16. Jahrhundert). Repetitorium. Bearbeitet von Karl Brunner. Tübingen/Basel.

Chang, Ting-Kuo 1994: Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie. Marburg.

Classen, Carl Joachim 2010: Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer. Berlin/New York.

- Coskun, Altay: Zur Biographie des Prudentius. In: *Philologus* 2008, Bd. 152, Nr. 2, S. 294 – 319.
- Dirlmeier, Ulf/Fouquet, Gerhard/Fuhrmann, Bernd 2003: *Europa im Spätmittelalter 1215 – 1378*. München.
- Eigler, Ulrich: Strukturen und Voraussetzungen zum Erhalt von philosophischem Wissen in der Spätantike. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. In Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach. Stuttgart, S. 279 – 294.
- Enders, Heinz Werner 1973: *Sprachlogische Konzeptionen der Scholastik und die Frage einer wissenschaftlichen Grundlegung der Semantik*. Stadtbergen/Augsburg.
- Engelmann, Ursmar: Einführung zu Prudentius und seiner Psychomachie. In: Prudentius, Aurelius Clemens 1957: *Die Psychomachie*. Lateinisch – Deutsch. Eingeführt und übersetzt von Ursmar Engelmann OSB. Mit 24 Bildtafeln nach Handschrift 135 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen. Basel/Freiburg/Wien, S. 9 – 11.
- Engels, Odilo 2010: *Die Staufer*. Auflage 9, Stuttgart.
- Erler, Michael: Philosophie als Therapie – Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio philosophica‘ im Platonismus der Spätantike. In: Fuhrer, Therese/Erler, Michael (Hrsg.) 1999: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. In Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach. Stuttgart, S. 105 – 122.
- Errington, R. Malcolm: Valens 364-378. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010: *Die römischen Kaiser. 55. Historische Portraits von Caesar bis Iustinian*. München, S. 348 – 353.
- Fehér M., István: Hermeneutik und Philologie: „Verständnis der Sachen“, „Verständnis des Textes“. In: *Berliner Beiträge zur Hungarologie 1999*. Schriftenreihe des Seminars für Hungarologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin : Budapest, Band 11, S. 11 - 25.
- Fehér, István M.: Verstehen bei Heidegger und Gadamer. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2005: *Dimensionen des Hermeneutischen*. Heidegger und Gadamer. Frankfurt am Main, S. 89 – 116.
- Friedrich, Udo: Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert. In: Müller, Jan-Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.) 1999: *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*. Stuttgart/Leipzig, S. 149-180.
- Gadamer, Hans-Georg 1958: Die erkenntnistheoretischen Probleme der Geisteswissenschaften. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001: *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tübingen, S. 7 – 15.
- Gadamer, Hans-Georg 1958: Skizze der Grundlagen einer Hermeneutik. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001<sup>a</sup>: *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tübingen, S. 42 – 55.

- Gadamer, Hans-Georg 1975: Einleitung. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 2001: Das Problem des historischen Bewußtseins. Tübingen, S. 1 – 7.
- Gadamer, Hans-Georg 1975: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Auflage 4. Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg 1982: Philosophie und Philologie. Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) 1985: Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke, Band 6, Tübingen, S. 271 – 278.
- Gadamer, Hans-Georg 1989: Das Erbe Europas. Frankfurt am Main.
- Ganshof, François Louis 1947: Was ist Rittertum. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976: Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt.
- Geißler, Peter: Erste Gedanken zur Einführung in das Thema. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004: Was ist Selbstregulation? Eine Standortbestimmung. Gießen, S. 9 – 22.
- Girardet, Klaus Martin: Gratian 367-383. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010: Die römischen Kaiser. 55. Historische Portraits von Ceasar bis Iustinian. München, S. 354 – 361.
- Görich, Knut 2011: Friedrich Barbarossa. Eine Biographie. München.
- Grimmer, Bernhard: Selbstregulierung und Kreditierung in der kindlichen Entwicklung und in der therapeutischen Beziehung. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004: Was ist Selbstregulation? Eine Standortbestimmung. Gießen, S. 23 – 40.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Dekonstruierte Disziplin. Hans-Georg Gadamers Hermeneutik in der Literaturwissenschaft. Bubner, Rüdiger/Figal, Günther/Habermas, Jürgen et al. (Hrsg.) 2001: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer. Auflage 1, Frankfurt am Main, S. 107 – 115.
- Harris, Karen R./Reid, Robert R./Graham, Steve: Selbstregulation bei Schülern mit Lernstörungen und Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS). In: Wong, Bernice Y. L. (Hrsg.) 2008: Lernstörungen verstehen. Ein Praxishandbuch für Psychologen und Pädagogen. Auflage 3, Heidelberg, S. 157 – 179.
- Hartmann, Hans-Peter/Lohmann, Kerstin: Selbstregulation. In: Geißler, Peter (Hrsg.) 2004: Was ist Selbstregulation? Eine Standortbestimmung. Gießen, S. 41 – 68.
- Harwardt, Sabine: Die Glückfrage der Stoa in Augustins De beata vita: Übernahme und Anwendung stoischer Argumentationsmuster. In: Fuhrer, Therese/Erlar, Michael (Hrsg.) 1999: Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. In Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach. Stuttgart, S. 153 – 172.
- Haye, Thomas: Ortwin Gratius als Förderer des Prudentius. In: Daphnis 2013, Nr. 32, S. 683 - 697.
- Heinz, Carsten 2007: Mehrfache Intertextualität bei Prudentius. Frankfurt am Main.

- Hellmuth, Leopold: Zentrale Themen der mittelalterlichen deutschen Literatur. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990: Ältere Deutsche Literatur. Eine Einführung. Auflage 2, Wien, S. 43-90.
- Hench, Acheson L.: Sources of Prudentius' Psychomachia. In: Classical Philology 1924, Bd. 19, Nr. 1, S. 78 - 80.
- Herzog, Reinhart 1966: Die allegorische Dichtkunst des Prudentius. München. History 2012, Nr. 63, S. 219 - 235.
- Horn, Christoph: Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut. In: Fuhrer, Therese/Erlar, Michael (Hrsg.) 1999: Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. In Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach. Stuttgart, S. 173 – 190.
- Hozeski, Bruce W.: Parallel Patterns in Prudentius's Psychomachia and Hildegard of Bingen's Ordo Virtutum. In: 14th Century English Mystics Newsletter 1982, Bd. 8, Nr. 1, pp. 8-20.
- Huizinga, Johan 1921: Die politische und militärische Bedeutung des Rittergedankens am Ausgang des Mittelalters. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976: Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt.
- Jaeger, Stephen 2001: Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter. Berlin.
- Kah, Marianne 1990: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“. Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana‘ und ‚pietas Romana‘. Bonn.
- Kämpf, Heike: Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. In: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hrsg.) 2005: Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie. Darmstadt, S. 311 – 329.
- Keen, Maurice 1991: Das Rittertum. Hamburg.
- Kim, Chang Rae 1999: Sprache als Vermittlerin von Sein und Seiendem. Die Logik des Darstellens bei Hans-Georg Gadamer. Dissertation, Bonn.
- Koch, Hans Jürgen 2001: Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung. Mittelalter II. Stuttgart.
- Krainer, Larissa/Heintel, Peter 2010: Prozessethik. Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse. 1. Auflage, Wiesbaden.
- Krüger, Gerhard: Nachwort. In: Seneca, L. Annaeus 2005: De otio – Über die Muße. De providentia – Über die Vorsehung. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Krüger. Stuttgart, S. 75 - 83.
- Kunsemüller, Otto 1935: Die Herkunft der platonischen Tugenden. Dissertation, Nürnberg.
- Lehmann, Hedi 1964: Volksbrauch im Jahreslauf. München.

- Lehner, Franz 2011: Sozialwissenschaft. Auflage 1, Wiesbaden.
- Leppin, Hartmut: Theodosius der Große und das christliche Kaisertum. Die Teilungen des Römischen Reiches. In: Meier, Mischa (Hrsg.) 2007: sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen. München, S. 27 – 44.
- Lexer, Matthias 1992: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. unveränderte Auflage, Stuttgart.
- Lippold, Adolf: Theodosius I. 379-395. In: Clauss, Manfred (Hrsg.) 2010: Die römischen Kaiser. 55. Historische Portraits von Caesar bis Iustinian. München, S. 368 – 374.
- Mähl, Sibylle 1969: Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Geistesgeschichte der Karolingerzeit. Köln/Wien.
- May, Michael 2004: Selbstregulierung auf die Sozialisation. Gießen.
- Mickel, Emanuel J.: Parallels in Prudentius' „Psychomachia“ and „La Chanson de Roland“. In: Studies in Philology 1970, Bd. 67, Nr. 4, S. 439 - 452.
- Mienert, Malte 2008: Total Diffus. Erwachsenwerden in der jugendlichen Gesellschaft. 1. Auflage, Wiesbaden.
- Müller, Harald 2008: Mittelalter. Berlin.
- Nusser, Peter 2012: Deutsche Literatur. Eine Sozial- und Kulturgeschichte. Vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Darmstadt.
- Olay, Csaba 2007: Hans-Georg Gadamer. Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge. Würzburg.
- Painter, Sidney 1935: Die Ideen des Rittertums. In: Borst, Arno (Hrsg.) 1976: Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt.
- Plieger, Petra 2000: Sprache im Gespräch. Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans-Georg Gadamer. Wien.
- Rattner, Josef/Danzer, Gerhard 2011: Persönlichkeit braucht Tugenden. Positive Eigenschaften für eine moderne Welt. Heidelberg.
- Reuter, Hans Georg 1975: Die Lehre vom Ritterstand. Zum Ritterbegriff in Historiographie und Dichtung vom 11. bis zum 13. Jahrhundert. Köln/Wien.
- Rhyn, Otto Henne am 1995: Geschichte des Rittertums. Essen.
- Riedweg, Christoph: Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos. In: Fuhrer, Therese/Erlar, Michael (Hrsg.) 1999: Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. In Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach. Stuttgart, S. 55 – 82.
- Scheinfurth-Walla, Sigrid 1986: Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles. Tübingen.

- Schlutz, Alwin 1965: Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. Osnabrück.
- Schurz, Gerhard 2011: Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie. Heidelberg.
- Schwenk, Bernhard 1996: Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter. Weinheim.
- Schwob, Anton: Grundzüge des mittelalterlichen Weltbildes: Geschichte, Religion, Gesellschaft. In: Ebenbauer, Alfred/Krämer, Peter (Hrsg.) 1990: Ältere Deutsche Literatur. Eine Einführung. Auflage 2, Wien, S. 25-42.
- Stroh, Wilfried 2008: Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph. München.
- Thomson, H. J.: The Psychomachia of Prudentius. In: The Classical Review 1930, Bd. 44, Nr. 3, S. 109 - 112.
- Thraede, Klaus 1965: Studien zu Sprache und Stil des Prudentius. Göttingen.
- Tsai, Wei-Ding 2011: Die ontologische Wende der Hermeneutik Heidegger und Gadamer. Diss., München.
- Ueding, Gert 2005: Klassische Rhetorik. Auflage 4, München.
- Vonessen, Franz 2003: Der Philosoph als König. Platons Ideenlehre. Band II. Baden-Baden.
- Wagner, Wolfgang Eric: Universitäten. In: Meinhardt, Matthias/Ranft, Andreas/Selzer, Stephan (Hrsg.) 2007: Mittelalter. München, S. 239 - 244.
- Walter Reese-Schäfer 2013: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Wiesbaden.
- Warkotsch, Albert 1973: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophie. München/Paderborn/Wien.
- Winkler, Heinrich August 2009: Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München.
- Winter, Johanna Maria van 1979: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit. München.
- Wyss, Dieter 1973: Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie und Psychopathologie. Göttingen.

## Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den Tugendlehren des Aurelius Clemens Prudentius‘ und Wernhers von Elemendorf. Von Prudentius wird die *Psychomachia* zur Analyse herangezogen und von Wernher die *Rede*.

Die vorliegende Arbeit umfasst also einen historischen Bogen von der Spätantike ins Mittelalter. Es wird in der vorliegenden Arbeit die Transformation der heidnischen Tugenden in christliche Tugenden in der Spätantike und im europäischen Mittelalter analysiert. Denn schon der Kirchenvater Augustinus erkannte in den heidnischen Tugenden den Schattenriss der christlichen Tugenden. Zur Analyse dient mir die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. Sie entlehnt Elemente der philosophischen Hermeneutik und macht sie für die Philologie fruchtbar. Mit seinen unterschiedlichen Aspekten in der Hermeneutik sollen ein dialogisches, ein philologisches und ein historisches Verstehen der beiden Texte möglich sein. Dadurch verbinden sich sowohl die philosophische, historische und philologische Hermeneutik miteinander. Mittels historischer Einbettung der beiden Autoren werden in der Arbeit politische und gesellschaftliche Intentionen der Autoren analysiert. Die historische Einbettung dient der besseren Analyse und hermeneutischen Interpretation der beiden Schriften. Denn durch ein Verständnis des historischen Kontextes kann verstanden werden, welche Intentionen die Autoren mit ihren Schriften und sogar mit einzelnen verwendeten Begriffen in ihren Schriften verfolgen. Es werden in dieser Arbeit die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Autoren gezeigt und schließlich ihre Tugendlehren miteinander verglichen. Als Grundgerüst der Analyse dienen die platonisch-stoischen Tugenden, in denen wir auch die christlichen Urtugenden von Glauben, Liebe und Hoffnung erkennen. Mit diesem Grundraster der Tugenden erfolgt in dieser Arbeit die Analyse der Schriften des Prudentius‘ und Wernhers von Elemendorf. Dadurch soll gezeigt werden, wie die platonisch-stoischen Tugenden ins Mittelalter transferiert wurden, da Prudentius selbst einer der Musterautoren und Vorbilder des lateinischen Mittelalters war. Weiters kann damit auch eine durchgehende Tradition der Tugendrezeption bis ins Mittelalter zu Wernher von Elemendorf veranschaulicht werden.

Schließlich ergibt sich aus dieser Arbeit eine *conditio sine qua non* für das Abendland. Die antiken Tugenden werden als Grundwerte der europäischen Kultur gezeigt und Platon/Sokrates wiederum als ein Lehrer des Abendlandes/*praeceptor Europae*.

# CURRICULUM VITAE



## ANGABEN ZUR PERSON

NACHNAME VORNAME E-MAIL	Mag. <sup>phil</sup> Spindler Matthias spindlermatt@gmail.com
AKADEMISCHE AUSBILDUNG	Derzeit: a) Lehramtsstudium für die Unterrichtsfächer Deutsch, Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung an der Universität Wien b) Doktoratsstudium aus Geschichte an der Universität Wien Abschluss des Diplomstudiums der Politikwissenschaft im Februar 2010 – mit Auszeichnung – an der Universität Wien
MUTTERSPRACHE FREMDSPRACHEN	Deutsch Englisch: C1 Französisch: B2
IM STUDIUM ERLERNT SPRACHEN	Mittelhochdeutsch Latein Altgriechisch
SPEZIALISIERUNGEN	Antike und mittelalterliche Geschichte Antike Philosophie Ältere deutsche Literatur (speziell didaktische Literatur/Tugendlehren) Frühe und Späte Neuzeit Österreichische Geschichte Geschichte Preußens (Thema der ersten Diplomarbeit aus Politikwissenschaft: <i>Entstehung des modernen Staates in Preußen</i> )