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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 62 (1968)

Artikel: Studien zur Vita Heinrich Seuses

Autor: Holenstein-Hasler, Anne-Marie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129213

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.10.2025

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

ANNE-MARIE HOLENSTEIN-HASLER

STUDIEN ZUR VITA HEINRICH SEUSES

Inhalt

A. EINLEITUNG: I. Das Seusebild der Literaturgeschichte S. 186; II. Vor dem Hintergrund des Mönchtums S. 194; – B. DER DIENER DER EWIGEN WEISHEIT: I. Das Bild der Ewigen Weisheit S. 202; 1. Konkordanz zwischen Vita und Heiliger Schrift S. 203; 2. Folgerungen S. 210; II. Im Schnittpunkt der Einflüsse: Die Vision vom Minnespiel S. 218; 1. Der Einfluß der Patristik S. 218; a) Erbe der antiken Philosophie; b) Sapientia-Verbum und Trinitätstheologie; c) Taufgeburt; d) Gottesgeburt und Brautmystik; e) Gestaltungsprozeß; 2. Die Vision vom Minnespiel und die zeitgenössische Mystik S. 227; 3. Bemerkungen zum Wortschatz S. 232; 4. Einfluß des Minnesangs S. 238; III. Wie er den minneklichen namen Jesus uf sin herz zeichente: S. 239; IV. Verwischte Linien S. 243; V. Formen des Dienstes S. 250; 1. In weler ordnung er ze tische gie S. 251; 2. Wie er begie die liehtmiss S. 253; 3. Neujahr, Fasnacht und Maibaum S. 254; 4. Höfische Vorstellungen S. 256; VI. Die Idee des Dienstes S. 257; – C. GEISTLICHES RITTERTUM S. 261; I. Job 7, 1 in der Tradition der Kirchenväter S. 263; 1. Interpretationen der Väter bis zu Gregors des Großen «Moralia in Job» S. 263; a) Job als Vorbild der Geduld; b) Verleumdung, Demütigung, Verlassenheit; c) Sinn der Versuchung durch das Leiden; d) Militia; e) Job Figura Christi; 2. Gregor der Große S. 269; II. Militia christiana S. 274; 1. Militia bei Paulus S. 274; a) Die Waffenrüstung als christliches Paradoxon; b) Der Kampf für das Evangelium; 2. Militia christiana in der Lehre der Kirchenväter S. 276; a) Griechische Väter; b) Lateinische Väter; 3. Die monastische Tradition S. 280; 4. Militia christiana in der Legende S. 284; 5. Militia christiana und Kreuzzüge S. 286; III. Militia christiana als Weg zur Gelassenheit in der Vita S. 288; 1. Von wetůndem undergene S. 291; 2. Der Hund mit dem Fußtuch S. 298; 3. Die Aventůre als Erfahrung der Ohnmacht S. 302; 4. Der fröhliche Ostertag 309; – D. DES DIENERS GEISTLICHE TOCHTER S. 317; – E. GEISTLICHES UND WELTLICHES RITTERTUM S. 326.

A. EINLEITUNG

I. DAS SEUSEBILD DER LITERATURGESCHICHTE

Im Gegensatz zur Diskussion über die Echtheitsfrage, in der die Vita immer wieder in anderem Licht erschien, hielt sich die Bezeichnung Seuses als «Minnesänger auf geistlichem Gebiet» mit auffallender Kontinuität in der deutschen Literaturgeschichte. Der folgende Überblick soll dies belegen und zum Ausgangspunkt meiner eigenen Überlegungen führen.

Der Beginn der Seuseforschung ist mit Diepenbrocks Ausgabe der deutschen Schriften von 1828 zu datieren [1]. Allerdings handelte es sich nicht um eine kritische Edition, sondern Seuse sollte die Gemüter im Sinne der katholischen Spätromantik «bewegen, erheben und erbauen» [2]. Josef Görres' Einleitung, inzwischen selbst zum literarhistorischen Dokument geworden, ist aber in unserm Zusammenhang ausführlich zu zitieren, weil bereits hier Seuse mit dem *Minnesang* in Beziehung gebracht wurde:

> Durch seine Gemütsanlage zum «Amandus» bestimmt, «ist Suso in die gemütskräftige Zeit seines Jahrhunderts eingetreten, und es konnte nicht fehlen, sie mußte selbst in der Richtung, die sie früher schon zum Höheren eingeschlagen, in einer ungemein poetischen Weise sich entwickeln. Wohl waren in diesem Jahrhundert die Wässer früherer Begeisterung schon im Abflauen, die Zeit der höchsten Flut im Ansteigen aller Kräfte hatte schon sich zu senken angefangen; der Mai jenes geistigen Frühlings war schon vorübergegangen, aber immer noch war Wald und Flur vom alten Minnesang durchklungen, und alles Volk gab sich mit Singen und Sagen ab. Von so vielen Tönen angerufen, konnte der Widerhall, den der Reichbegabte in der Brust beschloß, nicht lautlos bleiben, und er hat in seinen Schriften in jener schönen, klangvollen Sprache sich ausgehallt, die nichts ist als reines, lauteres, sich in ihr verströmtes Gemüt, und durch die überall das alte Minnelied hindurchpulsiert. Aber

[1] Seuses Leben und Schriften. Hrsg. DIEPENBROCK. Mit einer Einleitung von Josef Görres. Regensburg 1828.

[2] Seuses Leben und Schriften. Zit. nach der 2. Auflage, Regensburg 1837, S. CXXXVI.

dieser schwäbische Minnesänger hat nicht irdischer Liebe seine Töne und seine Laiche zugesungen ... Und nicht etwa hat er im bloß lyrischen Erguß diese seine Minne ausgeatmet; episch hat er vielmehr sein Leben in ihr gefaßt, und das Leben nun zu einem großen Epos der Gottesliebe ausgedichtet, ...» [1].

Der Hinweis Görres' auf den Einfluß des *höfischen Romans* wurde zwar von Ph. Strauch (siehe unten) weitergegeben, jedoch erst von J. Schwietering eingehend untersucht (s. S. 191 dieser Arbeit). Er verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden. Im Vordergrund stand nun für längere Zeit der *Minnesänger* Seuse.

In W. Wackernagels «Geschichte der deutschen Literatur» [2] ging er als «Minnesänger in Prosa und auf geistlichem Gebiet» ein. W. Scherer [3] entwarf ein ähnliches Bild:

Suso ist geradezu ein geistlicher Minnesänger in Prosa. Zug um Zug überträgt er das Bild der irdischen Minne auf die himmlische. Er weiß Naturschilderungen einzuflechten, indem er sie geistlich deutet; er verbindet Frühling und Liebe, Winter und Trauer; er vergleicht die Frauen mit Blumen, irdisch gesinnte Menschen mit den schweifenden Falken, und geht so weit, Frau Venus und den «Meister von Minnen» Ovidius einzuführen.

Schließlich charakterisierte er die Vita als «ein heiliges Seitenstück zu Ulrich von Lichtensteins unheiligen Liebesmemoiren» [4]. J.-A. Bizet [5] bemerkte zu diesem Vergleich: «... Scherer force plutôt *les antinomies* entre la poésie courtoise, divertissement d'une société frivole, et l'exigence ascétique de l'idéal chrétien ...»

Das von Görres entworfene Seusebild – ein Ritter und Sänger im Solde der Gottesminne – nahm über sechzig Jahre später auch Ph. Strauch in seine «Allgemeine deutsche Biographie» [6] auf. Auch die Einleitung Bihl-

[1] Seuses Leben und Schriften, a. a. O. S. CXIX f.
[2] W. WACKERNAGEL, Geschichte der deutschen Literatur, I². Basel, ²1879. S. 429.
[3] W. SCHERER, Geschichte der deutschen Literatur. – Berlin, 1883. S. 238 f.
[4] W. SCHERER, a. a. O. S. 239.
[5] J.-A. BIZET, Suso et le Minnesang. Thèse compl. – Paris, 1945. S. 12.
[6] PH. STRAUCH, in: Allg. dt. Biographie 37, 177. – Leipzig, 1894: Aber nicht nur lyrisch ist Suso's Minnesprache, er hat vielmehr episch sein Leben in der Minne zu fassen gesucht und dieses Leben nach Görres' schönem Wort zu einem großen Epos der Gottesliebe ausgedichtet. Bei Seuse ist alles Harmonie. Alles dürstet bei ihm nach Schönheit und noch mehr als bei Mechthild von Magdeburg darf hier von einem geistlichen Minnesang die Rede sein ... Suso ist ein Ritter und Sänger

meyers zur ersten kritischen Gesamtausgabe der «Deutschen Schriften» fügte keine neuen Züge bei [1].

1915 folgten C. Heyers «Stilgeschichtliche Studien über Heinrich Seuses Büchlein der Ewigen Weisheit» [2]. Wichtig für unsern Zusammenhang sind vor allem seine Ergebnisse bezüglich der *Wortwahl:* [3]

> Der vergleich mit dem traditionellen wortschatz der mhd prosa hat ergeben, daß Seuse der wesentlich lehrhaft gestimmten geistlichen prosa einen reichen schatz von neuen wörtern mit ausgesprochen lyrischem stimmungswert zugeführt hat, die vor seinem auftreten in der prosa wenig gebraucht oder überhaupt unbekannt waren. Die schöpferische leistung Seuses auf dem gebiet der wortwahl besteht also in der durchdringung der lehrhaft-erbaulichen sprache der geistlichen prosa mit lyrisch-gefühlsinnigen bestandteilen.
> Jeglicher zweifel an dem einfluß der sprache der poesie auf den wortschatz Seuses wird (...) beseitigt durch das erscheinen von wörtern wie gemeit, hùglich, lieplich, minnerich, spilend, trutlich, uzerwelt, freudenrich, zart.
> Wie *selbständig* aber doch die wortwahl Seuses im grunde *orientiert* ist, beweisen epitheta wie ellende, inbrùnstig, kleglich, leitlich, trostlos, lùtzelig, die weder in der prosa noch in der lyrik als sprachliches gemeingut gelten können und als individuelle neuerungen Seuses angesehen werden müssen.

Hier liegt also die erste systematische Untersuchung vor, deren Ergebnisse es erlauben, Seuses Verhältnis zur weltlichen Poesie und Prosa genauer zu bestimmen. Was bisher als eine der Imitation benachbarte bloße Übertragung erschien, wird im Licht der Erkenntnisse Heyers als *freies Verfügen* über vorhandene Formen sichtbar.

Dieser sorgfältig differenzierenden Betrachtungsweise Heyers gegenüber bedeutete das Seusebild, das W. Muschg in seinem 1935 erschienenen Werk «Die Mystik in der Schweiz» [4] entwarf, einen Rückfall in das Stadium der Allgemeincharakteristiken, die durch ihr summarisches Vorgehen notwendigerweise vergröbern. Der Verfasser schreibt vom Gottes-

der Gottesminne, er huldigt ihr wie man es irdischer Lieb tut ... Immer aber redet Seuse in der höfischen Liebessprache und auf Frau Venus, sowie auf Ovid, den Meister der Minne, beruft er sich mehr als einmal.

[1] SEUSE, Deutsche Schriften. Hrsg. K. BIHLMEYER. Stuttgart, 1907. Unveränderter Nachdruck Frankfurt am Main, 1961. Vgl. S. 60*, 75*, 144*, 145*.

[2] C. HEYER, Stilgeschichtliche Studien über Heinrich Seuses Büchlein der Ewigen Weisheit. ZfdPh. 46 (1915).

[3] C. HEYER, a. a. O. S. 201, 202.

[4] W. MUSCHG, Die Mystik in der Schweiz. – Frauenfeld, 1935.

bild Seuses als von der «unverblümtesten Übertragung höfischer Ideologie auf die religiösen Vorstellungen» [1], spricht aber gleich darauf von einer «siegreichen Rebellion der vorscholastischen Bilderwelt» im BdEW. Leider umgeht er dann die Untersuchung, ob Seuse – von höfischen Vorstellungen herkommend – diese religiöse Bilderwelt als eine Analogie wiederentdeckt hat, oder ob er umgekehrt – von der vorscholastischen Denkweise geprägt – in der höfischen Literatur jene Bilder und Ausdrucksweisen vorfand, die er als Formen für sein geistliches Werk in deutscher Sprache benutzen konnte.

Wertvolle Dienste leistet die Dissertation des Theologen J. Bühlmann dem Germanisten, der sich auf das Glatteis wagen muß, wenn er den im Zwischenfeld der Theologie und Germanistik liegenden Fragen nachgeht, welche das Werk Seuses aufwirft [2]. J. Bühlmann liefert Quellenmaterial zur Christuslehre und Christusmystik Seuses. Die Frage, in welchem Maß er Anknüpfungspunkte für seinen geistlichen Minnedienst und sein geistliches Rittertum in der theologischen Tradition vorfand, wird nicht näher untersucht.

Fast gleichzeitig wies C. Gröber [3] mit seinem Werk, in welchem er das gesamte Forschungsmaterial über Seuse aufarbeitete, auf die Gefahr einseitiger literarhistorischer Betrachtung hin und versuchte in der zeitbedingten Form den gültigen Kern freizulegen:

> Fast alle Forscher haben Seuses Eigenart aus dem Wesen seiner Zeit zu erläutern versucht und auf die Romantik des Rittertums und des Minnedienstes hingewiesen. Wir bestreiten es nicht, daß er auch ein Kind seiner Zeit war – wer ist es nicht? – und daß sich in ihm ein romantisch-ritterlicher Geist immer wieder unverkennbar offenbart – daher auch sein Lieblingsausruf: «Waffen!» und seine oftmalige Bezugnahme auf das ritterliche Leben, Kämpfen und Minnen –, aber wir stehen nicht an, zu behaupten, daß er auch in einer andern Zeit – selbst der unsrigen – in

[1] «Als Diener der ewigen Weisheit ging Seuse in die Literaturgeschichte ein, so ist er in seinen eigenen Schriften dargestellt. Schon dies zeigt an, daß er den Visionen der Gottesminne verfallen ist ... Seine Gottheit ist ein Zwitter aus Körperlichkeit und Abstraktion, erhaben gedacht und jedem Mißverständnis preisgegeben. *Kulturgeschichtlich* betrachtet, bedeutet sie die unverblümteste *Übertragung der höfischen Ideologie auf* die *religiösen* Vorstellungen ... In der *religiösen Perspektive* steht man beim 'Büchlein der Ewigen Weisheit' der siegreichen Rebellion der vorscholastischen Bilderwelt gegenüber». W. Muschg, a. a. O. S. 246.

[2] J. Bühlmann, Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse. Diss. theol. – Freiburg i. Ü., 1942.

[3] C. Gröber, Der Mystiker Heinrich Seuse. Geschichte seines Lebens, Entstehung und Echtheit seiner Werke. – Freiburg i. Br., 1941.

seinem Leben «das große Epos der Gottesliebe» ausgedichtet hätte. Seine Werke trügen dann wohl ein anderes Kleid und sprächen eine weniger klangvolle Mundart, aber das Göttlichste und Tiefste seiner Liebe würde in Überzeitlichkeit bleiben. Denn ihr Ursprung und Ziel war das höchste Gut, Gott, der sich keinem Wechsel unterwirft ... [1]

Diesem Spannungsverhältnis zwischen Gehalt und zeitbedingter Form widmete J.-A. Bizet seine Untersuchung «Suso et le Minnesang» [2], die im ersten Teil («Les thèmes») eine Fülle von *Vergleichsmaterial* bietet, um dann im 2. Teil («La transposition») den *Gründen* der Wechselbeziehung zwischen der Sprache Seuses und des Minnesangs nachzugehen. Auf seiten Seuses sieht er den Anknüpfungspunkt für die Übernahme literarischer Motive aus dem Minnesang in der – besonders im Horologium – wiederholt ausgesprochenen Auffassung, es gebe nur *eine* Liebe, die auf der höchsten Stufe Gottesminne ist [3]:

Si l'amour est un dans son principe, il est normal qu'il s'exprime par des signes identiques quel qu'en soit l'objet: la transposition des motifs littéraires s'autorise, si besoin en est, d'une doctrine au moins implicite qui en excuse les audaces. L'amant mystique connaît les émois de tous les amants; il traverse les alternatives de langueur et de joie exubérante. A de certaines heures, il sent son coeur battre plus fort, il ne sait retenir ni ses soupirs ni ses larmes. Suso cède volontiers à une sentimentalité larmoyante qui flottait sans doute dans l'air du temps, mais qui dénote aussi une certaine ingénuité naïve et comme une incapacité à réprimer une émotion sentie [4].

Da die mittelalterliche Symbolik vom Niederen zum Höheren aufzusteigen pflegt, kann die höfische Liebe als Figur der göttlichen Minne dienen [5]. J.-A. Bizet stellt sich damit in Widerspruch zur Auffassung W. Muschgs, der im Diener der Ewigen Weisheit eine unerträgliche Verquickung des religiösen und des weltlichen Bereichs – ein Merkmal dekadenter Mystik – manifestiert sieht. J.-A. Bizet dagegen kommt zum Schluß, Seuse habe aus dem Minnesang den Gehalt an religiösen Vorstellungen wieder in den geistlichen Bereich hinübergenommen (den der Minnesang selbst von dorther empfangen hatte), indem er in der Sprache weltlicher Poesie die Ewige Weisheit verehrte:

[1] C. Gröber, a. a. O. S. 196.
[2] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 2.
[3] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 133–138.
[4] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 136.
[5] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 168.

> Si comme l'a soutenu l'auteur des «Deux sources de la Morale et de la Religion», c'est la passion amoureuse qui a commencé par «plagier la mystique», par lui emprunter «sa ferveur, ses élans, ses extases» [1], *Suso*, témoin attentif des derniers échos du Minnesang, *ne fit que récupérer la part du spirituel, en usant du langage des poètes pour chanter la Sagesse hypostatique.* Il avait pleinement conscience d'opérer *une transposition qui était une restitution:* indiquant aux assoiffés d'amour ce qu'il appelle «le comble d'amour», il leur fait entendre qu'ils n'ont fait jusque-là que ronger l'os pour le relent de viande qu'ils y flairaient encore: os aridum propter saporem carneum tenuem in eo relictum dentibus vestris roditis [2]. S'oubliant à parler la langue des Minnesänger, à feindre leurs enthousiasmes et leurs dépits, il garde les yeux bien ouverts et sait où il en veut venir ... [3]

Weniger im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses denn als zwei zusammengehörige «Ausformungen mittelalterlichen Geistes», in denen «die Zucht der inneren Bewahrung trotz aller Leidenschaftlichkeit des Gefühls» [4] lebt, sah F.-W. Wentzlaff-Eggebert das sprachliche Verhältnis von Mystik und Minnesang. Bezüglich der Eigenart Seuses trug sein Werk wenig Neues zur Diskussion bei [5].

Eine neue Phase leitete J. Schwietering mit seinem Aufsatz «Zur Autorschaft der Seuse Vita» [6] ein, indem er den Akzent vom *Minnesänger* auf den *Minneritter* verschob:

[1] H. Bergson, Les deux sources de la Morale et de la Religion. 38e éd. Paris, 1942. pp. 38–39: ... Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien (Zit. nach Bizet).

[2] Seuse, Horologium. Zit. nach Ed. Bibliotheca Mystica sanctorum Ord. Praedicatorum Patrum. Monachii, 1923. S. 135 f.

[3] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 169 f.

[4] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen. – Tübingen, ²1947. S. 47.

[5] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, a. a. O. S. 127: Nur mit Mechthild zu vergleichen, verliert er sich ganz in Wortschatz und Bilder des Minnesangs. Das alte Lehensverhältnis wird beschworen. Wohl nirgends zu so später Zeit begegnen wir noch so reinen Parallelen zur ritterlichen Lyrik. Am höchsten gesteigert ist dieser dichterische Ausdruck an den Stellen, die sich auf Maria und auf die Liebesbeziehung mit Gott beziehen ... Hier eröffnet sich uns die unauflösliche Verflechtung von weltlichem und geistlichem Minnesang. Marienkult und Marienterminologie begegnen sich und entwickeln unmerklich die Züge, die bei den späteren Meistersingern wieder auftauchen.

[6] J. Schwietering, Zur Autorschaft der Seuse Vita. Erstmals 1953. Jetzt in: Mystik und höfische Dichtung im Mittelalter. – Tübingen, 1960.

> Das einseitig bezogene Bild vom geistlichen Minnesänger mit dem Anspruch, etwas Wesentliches über Seuse als Autor der Vita auszusagen, hat das literarhistorische Problem der Vita eher verdunkelt als geklärt ... Seuse selbst hat das Bild vom geistlichen Minnesänger nicht von sich gebraucht, er sieht sich unter dem Bilde des Minneritters, bei dem der Akzent auf dem ritterlichen Streiter liegt ... [1]

Das Bild des geistlichen Rittertums sieht Schwietering in der Rollenfigur des Dieners der Ewigen Weisheit mitenthalten [2]. Besonders hervorgehoben sei für diesen Zusammenhang die Bemerkung über den Einfluß des Minnesangs auf die Sprache Seuses: «Es ist ein auferlegter Zwang der deutschen Sprache, unter dem die Frömmigkeit Seuses leidet» [3].

Einen Beitrag zu diesem Problemkreis leistete Bruno Boesch mit seinem Aufsatz «Zur Minneauffassung Seuses» [4]. Er weist auf Parallelen zwischen der *Struktur* des Minnesangs und der Minneauffassung Seuses hin, indem er der Minne des Abstandes Seuses Mystik der Verehrung und des Leidens, der verschmelzenden Minne die mystische Unio gegenüberstellt. Wie sich bei den Mystikern je nach Veranlagung der eine oder andere «gradus» mehr oder weniger ausgeprägt findet, so gründet in der weltlichen Minne jeder Dichter auf dieser oder jener Stufe. Der *mystischen Erweckung* entspricht die Entflammung des «hohen muotes», der *Reinigung* entsprechen die Lieder der «swaere» und des «trurens», und der *Stufe der Unio* schließlich sind die Lieder der Frühzeit (Dietmar und Kürenberger) zu vergleichen [5].

Leider geht aus Boeschs Darlegungen nicht eindeutig hervor, ob er nur auf Parallelen hinweisen möchte, die sich aus psychischen Gegebenheiten entwickeln, oder ob er ein Abhängigkeitsverhältnis Seuses nachweisen will. Die folgenden Formulierungen (von mir gesperrt) deuten eher auf Abhängigkeit hin:

> Gerade in dieser Selbstprüfung, in der Askese, die keinen Ausweg gelten läßt, *steht Seuse in der Nachfolge des Minnesangs;* man kann den Weg der Mystik von der geisterfüllten Aussage der Mechthild zu Seuses peinvoller Innenschau auch im Minnesang verfolgen: vom freien Ausschwingen der Erfahrung in einen gemeinsamen, imaginären Raum der Liebe

[1] J. Schwietering, a. a. O. S. 111 f.
[2] J. Schwietering, a. a. O. S. 113.
[3] J. Schwietering, a. a. O. S. xxii.
[4] B. Boesch, Zur Minneauffassung Seuses. In: Festschrift J. Quint. – Bonn, 1964. S. 57–68.
[5] B. Boesch, a. a. O. S. 57–60.

> im frühen Wechsel bis zu den bohrenden, selbstquälerischen Fragen der hohen Minne. Eine sakrale Würde ist abgelegt; der feierliche Charakter einer Aussage, die das Persönliche in die strengen liturgischen Formen kleidet und von den ausgestandenen Leiden wenig Notiz nimmt, wandelt sich zum persönlichen Bekenntnis der Frömmigkeit, zum verdâht-sîn in der Prüfung privater ane-dâht. Aus dem visionären Bilde, das Morungen im verdâht-sîn hervorzaubert, wird bei Seuse das Andachtsbild. (...) Das greifbare Abbild ... gehört auf Seuses Stilstufe und fehlt dem frühen Minnesang. Die Bilder der Seusehandschrift sind nicht Zutat, sondern Bestandteil des Buches [1].

Den Grund, «weshalb Seuse so starke Anleihen bei der Terminologie des Minnesangs gemacht hat», sieht B. Boesch in dessen Minneauffassung begründet, die in vielen Fällen die Züge einer ausgesprochenen Abstandsminne annehme.

> Er sah im Minner den Martrer, und aus dieser erspürten Analogie heraus ergaben sich ihm wie von selbst die letztlich ja im Wesen der Liebe selbst begründeten Anleihen bei der weltlichen Minne [2].

So kommt B. Boesch zum Schluß, nicht nur die Stilmittel, sondern auch die Artung der Minneauffassung verbinde Seuse mit dem Minnesang, dank der Wesensverwandtschaft weltlicher und religiöser Minne auch im Bereich der anbetenden Minne.

Aus dem zum 600. Todestag Seuses erschienenen Sammelband ist zu schließen, daß die gegenwärtige Forschung vor allem die von J. Schwietering aufgezeigten Bezüge weiterverfolgt [3]. Christine Pleuser untersucht in ihrem Beitrag «die Vita in ihrer Einheit von Gotteslob, memoria, Erbauung und Lehre, in ihrer Mischung von Autobiographie und Legende, Topos und ursprünglicher Aussage, d. h. die Vita im Hinblick auf ihren erbaulichen Charakter» [4]. Maria Bindschedler zieht Vergleiche zwischen der höfischen und Heinrich Seuses geistlicher Ritterschaft [5].

[1] B. Boesch, a. a. O. S. 62.
[2] B. Boesch, a. a. O. S. 62.
[3] Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag. 1366–1966. Ges. u. hrsg. von P. Ephrem M. Filthaut OP. – Köln, 1966.
[4] Ch. Pleuser, Tradition und Ursprünglichkeit in der Vita Heinrich Seuses. In: Studien zum 600. Todestag, a. a. O. S. 136.
[5] M. Bindschedler, Seuses Begriff der Ritterschaft. In: Studien zum 600. Todestag, a. a. O. S. 233.

Ergänzend sind J. Bumkes «Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert» zu nennen, die Seuses Ritterschaft nicht direkt berühren, jedoch zur Erforschung der wechselseitigen Bezüge zwischen geistlichem und höfischem Rittertum einen gewichtigen Beitrag leisten [1].

* * *

Dieser Aufriß führt zur Einsicht, daß man der Vita Heinrich Seuses nur von einem Blickpunkt aus annähernd gerecht werden kann, der mit den schwebenden Übergängen zwischen geistlicher und weltlicher Dichtung – einem wichtigen Charakteristikum mittelalterlicher Literatur [2] – rechnet. Die Figur des Dieners der Ewigen Weisheit im Spannungsfeld beider Bereiche näher zu beleuchten, ist die Absicht der folgenden Teile. Zuvor aber haben wir neben das Bild des Minnesängers das Bild des Mönchs zu stellen.

II. VOR DEM HINTERGRUND DES MÖNCHTUMS

Während sich die Germanistik des 19. Jahrhunderts um den *Minnesänger* Seuse bemühte, beschäftigten sich die Theologen, vorab der Thomist H. Denifle, mit dem *Scholastiker* Seuse. Von beiden Standpunkten aus gelangte die Forschung zu interessanten Ergebnissen, als Persönlichkeit aber blieb Seuse rätselhaft; denn das Bild des *Minnesängers* wie jenes des *Theologen* und *Scholastikers* verdeckte den Zugang zu seiner Selbstdarstellung – der Begriff mit allen seinen Bedenklichkeiten sei hier einmal vorweggenommen – in der Vita. Die Diskussion um die Echtheitsfrage in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, an der sich Germanisten und Theologen beteiligten [3], ließ ihn zeitweilig gar zu einer zweifelhaften Figur werden.

Auf den entscheidenden Impuls, den *J. Schwietering* in dieser Frage der *Germanistik* gegeben hat, ist bereits hingewiesen worden. Nun ermöglichen es glücklicherweise die Forschungsergebnisse Leclercqs, die unter

[1] J. Bumke, Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Beihefte zum Euphorion. I, 1964.

[2] J. Schwietering, a. a. O. S. 115.

[3] Zur Diskussion um die Echtheitsfrage vgl. die Zusammenstellung bei M. Planzer, Das Horologium sapientiae und die Frage nach der Echtheit der Vita des sel. Heinrich Seuse. Arch. Fratrum Praedicatorum 1931, S. 181 ff.; C. Gröber, a. a. O. S. 112 ff.; J. Schwietering, Mystik u. höf. Dichtung, a. a. O. S. 107 ff.

dem Titel «L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu» erschienen sind [1], auch auf seiten der *Theologie* von einem zentraleren Punkt auszugehen; denn nun steht uns als Basis eine «Gesamtdarstellung der *mentalen Grundhaltung* des *mittelalterlichen Mönchtums*» [2] zur Verfügung. Die Bedeutung für die Seuseforschung werde ich nun aufzuzeigen versuchen. Dazu sind vorerst jene Erkenntnisse Leclercqs zusammenzustellen, die zu einem tieferen Verständnis der Vita führen können.

Leclercq führt zunächst die grundsätzliche Unterscheidung zwischen «théologie scolastique» und «théologie monastique» ein [3]. Während die *scholastische Methode* mittels der Quaestio zum *Wissen* vordringt, ist der zentrale Begriff der *Mönchstheologie* das «desideratur», ihr Ziel nicht das «sciendum», sondern das «experiendum», die *Erfahrung* der Einheit mit Gott. Mönchische Bildung ist deshalb in erster Linie das Ergebnis *kontemplativer Lektüre* – nicht diskursiven Denkens. Um die tiefgreifende Wirkung solcher Lektüre zu verstehen, muß man sich die mittelalterlichen Lesegewohnheiten vergegenwärtigen [4]: Wie in der Antike las man gewöhnlich mit lauter Stimme. «Legere» beschäftigte – vergleichbar dem Singen und Schreiben – Körper und Geist. Dadurch ist die «lectio divina» nahe verwandt mit der *Meditatio:*

> Ce dernier terme est important, car la pratique qu'il recouvre déterminera en grande partie la psychologie monastique dans son application à l'Ecriture Sainte et aux Pères. Les mots *meditari* et *meditatio* ont une signification très riche: dans la tradition monastique, ils gardent à la fois les sens profanes qu'ils avaient dans la langue classique, et les sens sacrés qu'ils tenaient dans la Bible; ...
> Dans la langue profane, *meditari* veut dire, d'une manière générale, penser, réfléchir, comme *cogitare* ou *considerare;* mais plus que ses derniers, il implique souvent une orientation d'ordre pratique, et même d'ordre moral: il s'agit de penser à une chose en vue de pouvoir la faire, autrement dit s'y préparer, la préfigurer en esprit, la désirer, la faire en quelque sorte d'avance, en bref s'y exercer. Aussi applique-t-on le mot aux exercices corporels et sportifs, à ceux de la vie militaire, au domaine scolaire, à celui de la rhétorique, de la poésie, de la musique, enfin à la pratique de la morale. S'exercer ainsi à une chose en y pensant, c'est la fixer dans sa mémoire, c'est l'apprendre. Toutes ces nuances se retrouvent

[1] J. Leclercq, L'Amour des lettres et le Désir de Dieu. – Paris, 1957. Nun auch in deutscher Übersetzung: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. – Düsseldorf.

[2] A. Haas, Mittelalterliches Mönchstum. Über: Wissenschaft und Gottverlangen. Neue Zürcher Zeitung Nr. 3346, 15. Aug. 1965.

[3] J. Leclercq, a. a. O. S. 10 f.

[4] J. Leclercq, a. a. O. S. 22.

dans le langage des chrétiens; ... mais chez eux le mot s'emploie généralement à propos d'un texte, la réalité qu'il désigne s'exerce sur un texte, et ce texte est le texte par excellence, celui qu'on appelle l'Ecriture par excellence, c'est-à-dire la Bible et ses commentaires ... [1]
Pour les anciens, méditer c'est lire un texte et l'apprendre «par coeur» au sens le plus fort de cette expression; ... [2]

Mittelalterliche Meditation ist also nicht rein intellektuelle Tätigkeit, sondern sie erfaßt den ganzen Menschen, weil der Mund mitspricht, das Gedächtnis den Sinn zu erfassen sucht und der Wille das Erfahrene in der Praxis zu verwirklichen drängt. Mit Recht spricht Leclercq von der Lektüre der Mönche als von einem «exercice de mémoire total» [3], der die heiligen Texte in Körper und Geist der Mönche einschreibt.

Für dieses völlige Durchdrungenwerden steht manchmal das Bild der geistigen Nahrung, die gekaut und verdaut wird. Selbst der Begriff des Wiederkauens wird verwendet [4]. Seuse braucht dieses Bild im XI. Brief des Briefbüchleins [5] und im Horologium.

Gegenstand dieser Meditationen war die Heilige Schrift, aber auch die Tradition der Väter, die vom Bibelstudium im Mittelalter nicht zu trennen war [6]. In diesem Zusammenhang ist die Liturgie als eigentliche Bildungsmacht zu nennen. Sie vermittelte den Mönchen in erster Linie den dauernden Kontakt mit den heiligen Büchern im Zeichen ihrer Horen, ihrer Zeiten und Feste [7].

Diese Einheit von Lektüre, Betrachtung und Gebet ist von entscheidender Bedeutung für die Schreibweise der Mönche; aus ihr erklärt sich das Stilmerkmal der «Reminiszenz», die Leclercq folgendermaßen definiert:

[1] J. Leclercq, a. a. O. S. 23.
[2] J. Leclercq, a. a. O. S. 23.
[3] J. Leclercq, a. a. O. S. 72.
[4] J. Leclercq, a. a. O. S. 72: Méditer, c'est s'attacher étroitement à la phrase qu'on se récite, en peser tous les mots, pour parvenir à la plénitude de leur sens: C'est s'assimiler le contenu d'un texte au moyen d'*une sorte de mastication* qui en dégage la saveur; c'est le goûter ...
[5] Deutsche Schriften S. 391, 20: Ein bewerter gotesfrùnd sol alle zit etwas guoter bilde ald sprùch haben in der sele mund *ze kùwene*, da von sin herz enzùndet werde zů gote. – Horol. ed. Strange S. 24, 14: Et hec suaviter *ruminans* ...
[6] J. Leclercq, a. a. O. S. 87: La culture monastique du moyen âge est à base de Bible latine. Mais la Bible est inséparable de ceux qui l'ont commentée, c'est-à-dire les Pères, souvent désignés simplement comme les «expositores», car même dans ceux de leurs écrits qui ne sont pas ce que nous appelons des commentaires, ils n'ont guère fait qu'expliquer l'Ecriture Sainte.
[7] J. Leclercq, a. a. O. S. 219 f.

> ... le rappel spontané de citations et d'allusions qui s'évoquent les unes les autres, sans aucun effort, par le seul fait de la similitude des mots; chaque mot fait agrafe, pour ainsi dire: il en accroche un ou plusieurs autres, qui s'enchaînent et constituent la trame de l'exposé [1].

Die Reminiszenz bestimmt aber auch die Komposition. Anstelle eines logischen Aufbaus kann – ganz im Gegensatz zur scholastischen Denkweise – eine assoziative Reihung von Themen treten, die ganz zufällig durch die gleichen Stichwörter verbunden sind [2].

Schließlich war das Gedächtnis von biblischen Wörtern und Bildern derart durchtränkt, daß man sich ganz spontan des biblischen Wortschatzes bediente. Biblische Reminiszenzen sind darum nur scheinbar Zitate, denn jene, die sie brauchten, hatten sich diese so vollständig angeeignet, daß sie sich ihrer Herkunft nicht mehr bewußt waren [3].

J. Leclercq geht in seiner Untersuchung nicht über den Anfang des 13. Jahrhunderts hinaus. Nun verdankte aber Seuse seine Bildung dem Dominikanerorden, dessen Theologie im 14. Jahrhundert vom *Thomismus* geprägt war. Zudem war Seuse Schüler Meister Eckharts, des spekulativsten Mystikers. Besteht da überhaupt noch die Berechtigung, ihn mit der *kontemplativen* Grundhaltung in Verbindung zu bringen, auf Grund derer J. Leclercq in «L'Amour des lettres et le Désir de Dieu» die Wesenszüge der monastischen Theologie zeichnet? Ein Blick auf Seuses Studiengang und seine eigenen Äußerungen darüber soll in dieser Frage Aufschluß geben.

Während im 12. Jahrhundert der monastische und der scholastische Bereich – zumeist als Mönchsschule und Klerikerschule – einander getrennt gegenüberstanden, «en contraste, mais en rapport l'un avec l'autre» [4] vereinigte der dominikanische Studienweg zur Zeit Seuses die beiden Elemente. Nach K. Bihlmeyers Darstellung [5] wurden nach dem einjährigen Noviziat zwei Jahre der Erlernung des Chorgebets und der Ordenskonstitutionen gewidmet. Wir dürfen sie als eine Zeit eigentlicher *Einübung der monastischen Haltung* werten [6]. Darauf folgte das acht-

[1] J. Leclercq, a. a. O. S. 73.
[2] J. Leclercq, a. a. O. S. 73.
[3] J. Leclercq, a. a. O. S. 74 f.
[4] J. Leclercq, a. a. O. S. 11.
[5] Deutsche Schriften, S. 86*.
[6] Dies geht auch hervor aus der Studie von P. G. Löhr, OP: Die Gewohnheiten eines mitteldeutschen Dominikanerklosters aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. – Archivum Fratrum Praed. I, 1931.
Als Nr. 23 der Hs. Cent. V. 91 der Nürnberger Stadtbibliothek zitiert P. G. Löhr S. 104: Item consuetum est in domo, quod fratres non mittantur ad studium *nisi*

jährige philosophisch-theologische Studium, zu dem ein einjähriger Bibelkurs gehörte. Aus der Darstellung von M. A. Fischer [1] geht hervor, welch zentrale Rolle das Schriftstudium und die für unsern Zusammenhang noch wichtigere Meditation in Seuses Ausbildung spielten:

> Wenn Falk [2] vom theologischen Studium des Mittelalters überhaupt sagt, daß es so sehr auf den Büchern der Hl. Schrift gegründet war, daß Bibelstudium = theologisches Studium war [3], so wurde das Studium der Schrift auf den Dominikanerschulen noch intensiver betrieben. Das beweist ein Blick in die Analecta und in die Constitutionen des Predigerordens in der Redaktion Raimunds von Pennaforte. In dem Kapitel de studentibus heißt es: «Seculares scientiam non addiscant, nec artes, quas liberales vocant ... sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam all (!) ii legant. Ipsi vero in studio taliter sint intenti ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur: et quicquid poterunt retinere, cordetenus nitantur» [4]. Jeder Convent besaß einen Lektor, der den Text der Hl. Schrift den Religiosen und auswärtigen Studenten zu erklären hatte. An den studia generalia hießen die Lehrer magistri sacrae oder scripturae. Daß jeder Dominikaner eine Bibel zur Verfügung hatte, geht aus folgender Bestimmung der Constitutionen hervor: Cum frater de provincia in provinciam ad regendum mittitur, omnes libros suos glossatos, postillas, Bibliam et quaternos secum deferat [5]. ... Bei der viel wesentlicheren Rolle der ars memorandi im Mittelalter ist es sehr wahrscheinlich, daß ein in die Hl. Schrift gründlich eingeführter Theologe, der dazu selbst Lektor war, große Partien der Bibel, wenn auch nicht wörtlich, so doch im allgemeinen inne hatte ... [6].

Wenn nun ein Bildungsgang die scholastische und die monastische Denkweise zu vereinen suchte, mußte dies je nach der Anlage des Schülers zur Bevorzugung der einen oder andern Richtung führen. Über Seuses persönliche Reaktionen und Erfahrungen gibt der zweite Teil des Horologiums Aufschluß.

in devotione diligenter sint instructi et in laboribus communibus pluribus annis exercitati et ingenio dispositi, ut sine confusione et veracundia propria et conventus in studio perseverare valeant et permanere.

[1] M. A. Fischer, Die Hl. Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Diss. München, 1936.

[2] F. Falk, Die Bibel am Ausgang des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung, in: Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, 2. Vereinsschrift, Köln 1905.

[3] 1534 heißt es noch im Urkundenbuch der Universität Heidelberg: uf hoher facultät der heiligen geschrift; F. Falk, a. a. O. S. 1.

[4] Saul, Die Constitutionen des Predigerordens, S. 562 f. (ohne nähere Angaben bei M. A. Fischer).

[5] Saul, Constitutionen, S. 563.

[6] M. A. Fischer, a. a. O. S. 34 f.

Das erste Kapitel des zweiten Teils [1] berichtet von einem wißbegierigen Schüler, der von Schule zu Schule eilte, um zur Erkenntnis der wahren und höchsten Philosophie zu gelangen. In einer Vision sieht er zwei Schulen und erkennt in der ersten den Lehrgang der «artes liberales et mechanicae». Die Schüler haben aber einen Schleier vor dem Gesicht; ihr Wissensdurst wird nicht gestillt, sondern im Gegenteil immer quälender. Hier hält es der Schüler nicht lange aus [2], und er geht voll Abscheu weg.

Er wendet sich der zweiten Schule zu, die folgendermaßen überschrieben ist: «Hec est scola theologice veritatis, ubi magistra eterna sapiencia, doctrina veritas, finis eterna felicitas» [3]. Lehrer und Schüler sind in drei Klassen eingeteilt. Doch herrscht auch hier eitles Streben. Prälaturen und Promotionen sind die Ziele der einen; andere verlieren sich in Spekulationen, «in affectu vere frigidissimi remanebant» [4]. Wie Hähne streiten sie sich in lächerlicher Weise um die «veritas sacrae scripturae, lucida, sonora, incorrumpibilis» und ergehen sich in «inprobaciones, replicaciones et opiniorum novitates mirabiles» [5]. Die Schriften der Väter werden zu ehrsüchtigem Streben mißbraucht oder gewinnsüchtig umgebogen [6]. Jene aber, welche die dritte Stufe erreicht haben, trinken das gnadenreiche Wasser der Weisheit und werden davon trunken, «et quodammodo in abyssum divine speculacionis ac dulcedinis immersi et absorpti, ad divina contemplanda raperentur» [7].

Wie durch eine Stimme (quasi vocem) erfährt der Schüler, daß jene der ersten Stufe (modus carnalis) nicht das Lob Gottes, sondern die eigene Bildung suchen. Auf der zweiten Stufe (modus animalis) glauben die Schüler, mit scholastischen Disputationen allein ausmachen zu können, was zum Heil nötig ist. Über diesem Denken in Verdienstkategorien vernachlässigen sie das Charisma.

Die richtige Weise, die «sacra scriptura» zu studieren, ist der «modus spiritualis». Er ist nicht intellektuell-scholastisches Streben, sondern das Anspannen aller Kräfte des Herzens zur Erreichung der Vollkommenheit. Nicht nur der Verstand, sondern auch Gefühl und Wille – der ganze Mensch – werden in das Studium der «wahren und höchsten Philosophie» einbezogen:

[1] Horologium Sapientiae, Ed. STRANGE, S. 149 f.
[2] «nauseam habere incepit», Horol, a. a. O. S. 150.
[3] Horol., a. a. O. S. 150.
[4] Horol., a. a. O. S. 152.
[5] Horol., a. a. O. S. 152.
[6] Horol., a. a. O. S. 152.
[7] Horol., a. a. O. S. 154.

Tercius vero qui et spiritualis, est eorum qui toto cordis affectu ad ea que perfeccionis sunt se viribus omnibus extendunt, studiose operam dantes, ut sicut intellectus eorum sciencia, sic et affectus eorum divina sapiencia repleatur; et sicut proficiunt in cognicione veri, sic et in amore summi boni: Qui gustant et vident quoniam suavis est dominus (Ps. 33, 9): Qui se et alios per sacram scripturam ad debitum finem dirigunt, et nichilominus interius spiritu dei aguntur. Igitur discipulus, aliis obmissis cupiebat cum hiis mansionem habere, et se totum conferre ad studium illius vere et summe phylosophye [1].

Eindeutig tritt der Verfasser also im ganzen Kapitel für die Unterordnung des scholastischen Strebens nach Wissen ein. Das «sciendum» ist nicht das Ziel, sondern das «experiendum» [2]. Auf Erfahrung Gottes deuten die Ausdrücke «affectus», «gustare et videre». Damit steht das Horologium ganz in der *Linie des monastischen Mittelalters*, das Weisheit als *Lebensvollzug* aus der Einsicht in die Wahrheit verstand, die Christus selber ist, und dem Philosophia mehr war als Lehre oder Erkenntnisweise. Der Philosoph par excellence ist Christus, ja er ist sogar die Philosophie selbst. So gibt Du Cange für das mittelalterliche «philosophari» als einziges Äquivalent «monachum agere» [3].

In dieser Richtung weisen die Aussagen des 3. Kapitels in Horologium II [4]. Der Verfasser bittet die Sapientia, ihn in der Fülle des Wissens zu leiten, indem sie ihm die kürzeste Formel zur Vollkommenheit gebe; denn er werde sterben, ehe er alle Bücher selbst gelesen habe. Er erhält den Rat, stets zu versuchen, «ut animum ... iugiter sursum *in contemplacione divinorum* elevatum habeat, ut divinis rebus ac deo mens semper inhereat, et derelicta fragilitate terrena ad superna iugiter transferatur» (S. 171). Um dies zu erreichen, soll er den Rat des Arsenius befolgen: «Fons et origo omnium bonorum homini spirituali est, in cella sua iugiter conmorari» (S. 174). Dem stehen als Quelle aller Übel die «discursus inutiles ewangelizancium» gegenüber. Es muß auffallen, daß Arsenius, der Wüstenvater, philosophus genannt wird. Auch hier wird die *Erfahrung seines Mönchslebens* zur *Philosophie*.

Einen Anhaltspunkt, daß Seuse selbst mit dieser Lehre ernst gemacht hat, finden wir in der Tatsache, daß er nach dem studium generale seine Laufbahn nicht mit der Erwerbung der Magisterwürde in Paris abschloß.

[1] Horol., a. a. O. S. 155.
[2] S. o. S. 195.
[3] J. Leclercq, a. a. O. S. 100.
[4] Horol., a. a. O. S. 169–175.

Konsequenterweise ist auch sein Werk nicht auf Vermittlung theologischen Wissens ausgerichtet. K. Bihlmeyer bemerkt lakonisch: «Nicht sehr viel ist über Seuses *Lehre* zu sagen» [1] und gibt dann folgende Charakteristik:

> Um ein zusammenhängendes, methodisch durchgeführtes System handelt es sich bei ihm weder in der spekulativen noch in der praktischen Mystik. In keiner von beiden Beziehungen kann er eigentlich originell oder bahnbrechend genannt werden: er trägt das von Väterzeit her Überlieferte und durch die Scholastik systematisch Bearbeitete mit großer Pietät vor und macht kaum einen Versuch, darüber hinauszukommen ... [2]

Vom modernen Standpunkt her, der das individuell Schöpferische verherrlicht, tönt K. Bihlmeyers Charakterisierung negativ. Der Beiklang verliert sich aber, sobald wir Seuse aus seiner monastischen Grundhaltung heraus zu verstehen suchen, die selbst sein Verhältnis zum scholastischen Gedankengut bestimmt. Vergröbernd gesagt, geht es ihm nicht um dessen verstandesmäßige Weiterentwicklung, sondern um die Weitergabe des Erfahrenen, von J. Leclercq prägnant als «procédé de transmission expérimental» [3] formuliert [4].

Seit den Editionen H. Denifles und K. Bihlmeyers stand zwar fest, daß die Schrift und die Väter im Werk Seuses einen allgegenwärtigen Hintergrund bilden, doch ließ die Germanistik ihren Einfluß häufig außer acht. In den folgenden Studien zum Bild der Ewigen Weisheit, zu Seuses Minnedienst und Ritterschaft soll nun diesem biblisch-patristischen Hintergrund vermehrt Rechnung getragen werden. Dem Germanisten, der diesen Versuch unternimmt, müßte eigentlich das von Reminiszenzen durchtränkte Bewußtsein eines mittelalterlichen Mönchs zur Verfügung stehen. Ich bin auf Zufallsfunde im unübersehbaren Gebiet angewiesen.

[1] Deutsche Schriften, S. 147*.
[2] Deutsche Schriften, S. 147*.
[3] J. Leclercq, S. 105.
[4] In neuem Licht erscheint nun die Bemerkung Bizets zu Seuses Vorliebe für die Form des Dialogs: Suso, renonçant aux cadres convenus des traîtés scolastiques, recourt à la forme dialoguée, qu'il gardera dans le «Livre de la Sagesse» et dans l'Horologium.
J.-A. Bizet, Henri Suso et le déclin de la scolastique. Thèse Paris, 1946. p. 50. Cf. vom gleichen Verfasser: Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik. DVjS 40, 1966.

B. DER DIENER DER EWIGEN WEISHEIT

I. Das Bild der Ewigen Weisheit

Das 3. Kapitel der Vita schildert, wie der Diener «in die geistliche Gemahlschaft mit der ewigen Weisheit kam». Wie das Horologium [1] und das BdEW [2] nennt auch die Vita [3] ausdrücklich die Heilige Schrift als Quelle der Vorstellungen. Als Gegengewicht zu einem allzu gefühlsbetonten Seusebild sind auch sogleich die genauen Angaben über die äußeren Umstände anzuführen, aus denen hervorgeht, daß Seuses erste Begegnung mit der Ewigen Weisheit aus der Ordnung des Klosterlebens erwuchs: Bei Tisch wurde aus den Weisheitsbüchern vorgelesen [4]. Der Bericht betont immer wieder die Vertiefung des jungen Mönchs in das Gehörte und hebt die Reaktion des Gemüts hervor [5]. J. Leclercqs Feststellungen zur mönchischen Lektüre [6] treffen Zug um Zug auch auf Seuse zu und lassen erkennen, daß gemüthaftes Verweilen über dem Gelesenen und Gehörten nicht vorschnell als typische Eigenart des schwäbischen Mystikers gestempelt werden darf. Besonders erwähnt sei eine Art «ruminatio» [7], von der Horol. 15, 27 berichtet: «... occurrerunt inter alia quedam verba ad amorem sapiencie invitancia. Quibus valde delectatus, ceteris omnibus pretermissis, ad cedulam quandam prout melius potuit puer ingeniosus predicta verba transcripsit.»

Nach den Angaben des 3. Kapitels entsteht somit das Bild der Ewigen Weisheit als Frucht biblischer Meditationen. Die Anmerkungen in K. Bihlmeyers Ausgabe der Deutschen Schriften und die Dissertation von A. Fischer beglaubigen die Aussagen der Vita mit reichem biblischem Quellenmaterial. Nun lassen aber gewisse Züge auf Beeinflussung durch höfische Vorstellungen schließen. Besonders auffallend ist der Hinweis auf die Anlage zur Minne von Jugend auf [8]. Die als Lohn verheißenen

[1] Horol., a. a. O. S. 13, 19–24.
[2] Deutsche Schriften, S. 197, 23.
[3] Deutsche Schriften, S. 11, 28; S. 12, 9; S. 12, 19.
[4] Deutsche Schriften, S. 12, 9; S. 12, 18; S. 13, 26.
[5] Deutsche Schriften, S. 12, 11; S. 12, 16; S. 13, 3; S. 14, 4; S. 14, 26.
[6] S. o. S. 195 ff.
[7] S. o. S. 196 ff. Cf. auch Horol. 24, 14.
[8] Deutsche Schriften, S. 11, 27; cf. «Erec» 1275 ff.; Ulrich von Lichtenstein «Frauendienst» S. 3, 5–13; 3, 21–28.

Gaben – edli und richtum, ere und gefůr, lob und rům [1] – finden sich ebenfalls im höfischen Minnekodex. Außerdem spricht die Vita selbst ausdrücklich von hoher Minne [2].

Mit Hilfe einer Konkordanz zwischen Vita und Heiliger Schrift [3] versuche ich zu einer Klärung der Frage zu kommen, wie der Einfluß der beiden Bereiche zu werten ist. In Klammer verweise ich auch auf das Horologium, das viele Stellen, die in der Vita in mehr oder weniger freier Übersetzung erscheinen, wörtlich aus der Bibel übernimmt, womit für die betreffenden Stellen jeder Zweifel am Einwirken des biblischen Hintergrundes entfällt.

1. Konkordanz zwischen Vita und Heiliger Schrift

Vita 11, 27 Er hate von jugent uf ein minneriches herz.	*Weisheit 8, 2* (= Horol. 16, 30) Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea.
Vita 11, 27–12, 3 [4] Nu erbùtet sich dù ewig wisheit in der heiligen scrift als minneklich als ein lùtseligù minnerin, dù sich finlich uf machet, dar umb daz si menlich wol gevalle, und redet zartlich in frôwlichem bilde, daz si ellù herzen gen ir geneigen muge.	*Weisheit 6, 13* Clara est et quae nunquam marcescit sapientia et facile videtur ab his qui diligunt eam et invenitur ab his qui quaerunt illam; praeoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. *Weisheit 6, 17* Quoniam dignos se ipsa circuit quaerens et in viis ostendit se illis hilariter et in omni providentia occurrit illis.
Vita 12, 3 Underwilent seit si, wie betrogen ander minnerin sien und wie recht minneklich und stet aber si sie.	*Prediger 7, 26 f.* Cf. unter Vita 13, 31.

[1] Deutsche Schriften, 12, 20–25.
[2] Deutsche Schriften, 12, 20.
[3] Nach J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 95, entspricht diese Haltung der Ewigen Weisheit dem johanneischen «prior dilexit nos» (Joh. 4, 10).
Die anthropomorphisierte Form des Werbens Gottes findet sich ähnlich bei Meister Eckhart: Got tut, als er dar umbe elleine sî, daz er der sêle gevalle unde wie er sich gesmucke dar zů, daz er die sêle ziehe alleine an sich. Ed. Pfeiffer, II, S. 323.
[4] Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam.

Vita 12, 4 [1]

Hie von wart sin iunger můt gezogen, und geschah im von ir, als so ein pantier sinen sůßen smak us lat und dù wilden tier dez waldes zů im zùhet.

Weisheit 8, 2

...
et quaesivi sponsam mihi eam adsumere
et amator factus sum formae illius.

Vita 12, 7

Dis reizlich wise hat si gar dik und ein minnekliches lůderen zů ir geischlichen minne, sunderlich an den bůchern, dù da heissent der wisheit bůcher.

zu «reizlich wise» s. o. unter Vita 11, 27–12, 3

Vita 12, 11

Hie von begond er ein elenden han und gedenken in sinem minnerichen můte also: «du soltest reht versůchen din gelùk, ob dir disù hohù minnerin můhti werden ze einem liebe,
...

Weisheit 8, 2 (= Horol. 16, 31)

et quaesivi sponsam mihi eam adsumere
et amator factus sum formae illius.

Vita 12, 19

«Audi fili mi! Hůr kint mins den hohen rat dins vater!

Sprüche 4, 1

Audite filii, disciplinam patris

Vita 12, 20

Wellest du hoher minne pflegen, so solt du zů einem minneklichen lieb die zarten wisheit nemen,

wan si git iren minnern jugent und mugent,

Sprüche 4, 5. 7–10

posside sapientiam ...
Principium sapientiae, posside sapientiam ...
Arripe illam, et exaltabit te,
glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus;
dabit capiti tuo augmenta gratiarum
et corona inclita proteget te.
Audi, fili mi, et suscipe verba mea,
et multiplicentur tibi anni vitae;

Sprüche 4, 13

Tene disciplinam, ne dimittas eam,
custodi illam, quia ipsa est vita tua, ...

[1] Zum Stichwort «Panther» s. u. S. 217.

Weisheit 8, 7

Et si iniustitiam quis diligit,
labores huius magnas habent virtutes;
sobrietatem enim et prudentiam docet et iustitiam et virtutem,
quibus utilius nihil est in vita hominibus.

edli und richtum,
ere und gefůr,
großen gewalt und einen ewigen namen.

Weisheit 8, 3

Generositatem illius glorificat contubernium habens Dei;
sed et omnium Dominus dilexit illam.
Doctrix enim est disciplinae Dei et electrix operum illius.
Et si divitiae appetuntur in vita, quid sapientia locupletius, quae operatur omnia?

Weisheit 7, 11 (= Horol. 24, 18)

Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa,
et innumerabilis honestas par manus illius.

Sprüche 4. 8 (= Horol. 16, 10)

Arripe illam, et exaltabit te,
glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus.

Sprüche 8, 18

Mecum sunt divitiae et gloria
opes superba et iustitia.

Sprüche 8, 21

ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam.

Sprüche 3, 16. 18 (= Horol. 16, 7)

longitudo dierum in dextera eius,
et in sinistra illius divitiae et gloria.
Lignum vitae est his qui apprehenderint eam,
et qui tenuerit eam beatus.

Weisheit 8, 13 (= Horol. 16, 32)

Praeterea habebo per hanc immortalitatem et memoriam aeternam his, qui post me futuri sunt, relinquam.

Vita 12, 24–26

Si machet in minneklich und lert in wesen hoflich, lob vor den lùten, rům in den scharen; si machet in lieb und werd got und den lùten.

Weisheit 8, 10 f. (= Horol. 16, 32)

Habebo propter hanc claritatem ad turbas et honorem apud seniores iuvenis,
et acutus inveniar in iudicio
et in conspectu potentium admirabilis ero,
et facies principium mirabuntur me.

Weisheit 7, 14

Infinitus enim thesaurus est hominibus; quo qui usi sunt participes facti sunt amicitiae Dei
propter disciplinae dona commendati.

Sprüche 3, 1. 2. 4

Fili mi, ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat; longitudinem enim dierum
et annos vitae et pacem apponent tibi.
...
et invenies gratiam
et disciplinam bonam coram Deo et hominibus.

Weisheit 8, 17 f. (= Horol. 17, 5)

Haec cogitans apud me et commemorans in corde meo,
quoniam immortalitas est in cognatione sapientiae,
et in amicitia illius delectatio bona,
et in operibus manuum illius honestas sine defectione,
et in certamine loquela illius sapientiae,
et praeclaritas in communicatione sermonum ipsius.

Vita 12, 26–13, 1

Dur si ist daz ertrich geschafen, dur si ist der himel gevestnet und daz abgrùnd undergrùndet.

Sprüche 8, 22–31, bes. 8, 30

cum eo (Domino) eram cuncta componens

Sprüche 3, 19

Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia

Vita 13, 1

Der si hat, der gat gewerlich und schlaffet rûweklich und lebt sicherlich.

Sprüche 3, 24. 26 (= Horol. 17, 5)

si dormieris non timebis,
quiesces, et suavis erit somnus tuus.
Dominus enim erit in latere tuo
et custodiet pedem tuum, ne capiaris.

Vita 13, 2–5

Do er dis schôn rede also hort lesen vor ime, do zehand gedahte sin sendes herz also: «owe, wel ein lieb das ist! Wan môhti mir dù ze teil werden, wie wer ich denn so reht wol beraten!»

Weisheit 8, 17. 18

Haec cogitans apud me et commemorans in corde meo ...
et in amicitia illius delectatio bona ...

Vita 13, 5

Das widerzugen frômdù bilde, und gedaht also: «sol ich minnen, daz ich nie gesach, daz ich enweiss, was es ist?

Prediger 4, 6

Melior est pugillus cum requie
quam plena utraque manus cum labore et adflictione animi.

Es ist besser ein handvol mit besizene denn ein husvol allein mit wartene ...

Sprüche 17, 1

Melior est bucella sicca cum gaudio
quam domus plena victimis cum iurgio.

Vita 13, 9

Disù herù minnerin weri gût lieb ze haben, liessi si ire diener dez libes wol und zartlich pflegen. Nu sprichet si also: «gûtù mursel und starken win und langes schlaffen, wer dez wil pflegen, der endarf sich der wisheit minne niemer an genemen.»

Sprüche 6, 10 (= Horol. 7, 23–28)

Paululum dormies, paululum dormitabis, paululum conseres manus ut dormias.

Sprüche 21, 17 (= Horol. 7, 23–28)

...
qui amat vinum et pinguia non ditabitur.

(Vita 13, 11–25 berichtet über das Ringen um die Entscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Minne. Der Vergleich ist in Horol. 18, 5 f. weiter ausgeführt als in der Vita.)

Vita 13, 26

Eins tages las man in ze tische von der wisheit, da von sin herz ingruntlich bewegt ward.

Vita 13, 27–31

Si sprach also: «sam der schône rosbom blûget und als der hohe liban unverschniten smaket und als der unvermischet balsam rùchet,

Sirach 24, 18. 20. 21. 23. 24. 27

quasi palma exaltata sum in Cades
et quasi plantatio rosae in Jericho ...
sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi,

also bin ich ein blůndes, wolriechendes, unvermischtes lieb an urdruzz und ane biterkeit in grundloser minneklicher sůzzikeit.

quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris; ...
et quasi libanus non incisus vaporavi habitationem meam;
et quasi balsamum non mixtum odor meus.
Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris,
et flores mei fructus honoris et honestatis.
Ego mater pulchrae dilectionis ...
spiritus enim meus super mel dulcis, ...

Vita 13, 31–14, 1

Aber alle ander minnerin hein sůssù wort und bitern lon, ire herzen sint dez todes seginan, ire hend sint isenhalten, ire red gesůstù gift, ire kurzwil erenrob.

Prediger 7, 26

Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem,
et quaererem sapientiam et rationem
et ut cognoscerem impietatem stulti
et errorem imprudentium;
et inveni amariorem morte mulierem,
quae laqueus venatorum est, et sagena cor eius,
vincula sunt manus illius.

Vita 14, 8–10

Und als verr er si in den usgeleiten bischaften der schrift mit den inren ogen gesehen mochte, do zogte si sich ime also:

si swebte hoh ob im in einem gewùlkten throne

si luhte als der morgenstern und schein als dù spilndù sunne;

irù krone was ewikeit [1],
ire wat was selikeit,
irù wort sůzzekeit,
ire umbfang alles lustes gnuhsamkeit.

Sirach 24, 7

Ego altissimis habitavi
et thronus meus in columna nubis.

Weisheit 7, 29 (= Horol. 16, 28)

Est enim haec speciosor sole
et super omnem dispositionem stellarum ...

[1] Eine direkte Vorlage läßt sich nicht nachweisen. Dieselbe Beschreibung findet sich auch im BdEW S. 244.
Auch 14, 13 ff. ist die Anlehnung an die Weisheitsbücher sehr frei. Cf. hiezu u. S. 213.

Vita 14, 13 Si waz verr und nahe, hoh und nider, si was gegenwùrtig und doch verborgen; si liess mit ir umb gan, und moht si doch nieman begriffen.	*Weisheit 7, 22–24* Est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, *multiplex*, subtilis, disertus, *mobilis*, incoinquinatus, certus, suavis, amans, bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, *humanus*, *benignus*, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis. Omnibus enim mobilibus *mobilior* est sapientia; attingit autem ubique propter suam munditiam.
Vita 14, 16 Si reichete ùber daz obrest dez hôhsten himels und rûrte daz tiefst des abgrundes; si zerspreite sich von ende ze ende gewalteklich und richte ellù ding us sûsseklich.	*Weisheit 8, 1* (= Horol. 21, 9) Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. *Sprüche 3, 19* (s. o. S. 206) *Sprüche 8, 27–29* *Sirach 24, 4. 5*
Vita 14, 18 So er iez wande haben ein schôn jungfrowen, geswind vand er einen stolzen jungherren.	*Weisheit 7, 22–24* (s. o.) multiplex mobilis
Vita 14, 19 Si gebaret etwen als ein *wisù meisterin*, etwen hielt si sich als ein vil weidenlichù minnerin.	*Weisheit 8, 4* *Doctrix* enim est *disciplinae* Dei ... *Weisheit 6, 18* Initium enim illius verissima est disciplinae concupiscentia; cura ergo disciplinae dilectio est, et dilectio custodia legum illius est ...
Si bot sich zû im minneklich und grûzte in vil lechelich und sprach zû ime gûtlich:	*Weisheit 6, 13. 17* (s. o. S. 203) *clara* *hilariter*
Vita 14, 22 «Prebe, fili, cor tuum mihi!»	*Sprüche 23, 26* Praebe, fili mi, cor tuum mihi, et oculi tui vias meas custodiant.

Vita 14, 26–31 geht vor allem auf die Schilderung des Erlebnisses aus und fragt nach der Bedeutung dieser Bilder. Die Parallelstelle in Horol. 21, 25 ff. stellt ausdrücklich den Bezug zur Heiligen Schrift her:

> ... ex omnibus istis descripcionibus ipsum quem diligebat conprehendere nequiebat: contigit ut legeretur *apostolus Paulus, qui predicta evidenter determinabat.* Aiebat namque Cristum dei virtutem et dei sapienciam esse, et in ipso esse absconditos omnes thesauros sapiencie et sciencie dei.

(Cf. 1 Cor. 1, 23 f.: ... nos autem praedicamus Christum crucifixum ..., ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Col. 2, 2 f.: ... instructi ... in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Iesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.)

Vita 15, 18	(s. o. S. 204 die Stellen zu Vita 12, 20)
«... In dir han ich richtums gnůg, gewaltes als vil ich wil.	
Alles des, daz ertrich hat, wôlt ich nit me haben!»	*Weisheit 7, 8* et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil duxi in comparatione illius.
Vita 15, 21	*Weisheit 7, 10 f.* (= Horol. 24, 17)
«Super salutem etc., ob allem glùkd, ob aller schonheit, du mins herzen glùk und schonheit; wan gelùkt hat mir mit dir gevolget und alles gůt han ich in dir und mit dir besessen.	Super salutem et speciem dilexi illam et proposui pro luce habere illam, quoniam inexstinguibile est lumen illius. Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa, sapientia, et innumerabilis honestas per manus illius;

2. *Folgerungen*

Aus dieser Konkordanz ergibt sich, daß das dritte Kapitel einen großen Teil des Vorstellungsgehalts aus den Sapientialbüchern schöpft. Das *Bild* der *Ewigen Weisheit* erwächst aus einem «Andrang erinnerter Schriftzitate»[1], von denen das Bewußtsein des Autors durchtränkt ist. Im Gegensatz zu den Parallelstellen im Horologium führt die Vita jedoch

[1] A. Haas, Rez. Leclercq.

meist nicht die wörtliche Fassung der Hl. Schrift an, sondern verfügt frei darüber. Besonders auffällig ist dies in 12, 19–13, 2. M. Planzer bemerkt dazu: [1]

> Vielleicht eines der merkwürdigsten Stücke. Der Verfasser scheint hier Stellen aus den Sapientialbüchern völlig frei zu verwenden; er zitiert selbst solche, welche im Horol. nicht enthalten sind, bzw. er zieht aus den verschiedensten Teilen des Horol. zusammen und ordnet zu *einem* Stücke.

Nun sind wir auch in der Lage, das Verhältnis des 3. Kapitels zum Minnesang differenzierter zu beurteilen. Ganz eindeutig leiht der Minnesang die deutsche *Wortgestalt*. Damit ergeben sich unüberhörbare Anklänge an die weltliche Minnesprache und die damit verknüpften Minnevorstellungen [2]. Die S. 203 erwähnten Züge hoher Minne finden sich aber ohne Ausnahme auch in der biblischen Vorlage, wo sie die Funktion haben, das göttliche Wesen der Weisheit zu umschreiben. Auf dieses höchste Gut ist die mönchische Existenz von innen her ausgerichtet, «hohe Minne» im übertragenen Sinn ist dem Mönchtum geradezu immanent. Der Vergleich hinkt jedoch insofern, als das Mönchtum der einseitigen Abstandsminne spannungsgeladene Gegenpole gegenüberstellt [3].

Einer ausgewogenen Beurteilung der sprachlichen Eigenart des 3. Kapitels wird die «enpfintliche durflossenheit» [4] der Sprache nicht entgehen dürfen. Der «Ton des innigen Fühlens» hebt sich vom überhöhenden Stil des Minnesangs ab, dem etwas Monumentales anhaftet [5].

Ich möchte deshalb nicht von einer «Übertragung Zug um Zug» [6] aus der weltlichen in die geistliche Sphäre sprechen; der Schritt zu psychologisierender Deutung als Kompensation liegt allzu nahe.

Die innere Gesetzmäßigkeit des Kapitels tritt deutlicher zutage, wenn wir es in erster Linie als Bericht über eine geistige Entwicklung angehen. Ausgangspunkt ist eine allgemeine *Anlage* des Dieners *zur Minne* (11, 26).

[1] M. Planzer, Das Horol. Sapientiae, a. a. O. S. 201, Anm. 1.
[2] Eindeutig im Begriff «ein minnekliches lůderen zů ir geischlichen minne», der der ritterlichen Minne-Jagdmetaphorik entstammt (12, 7).
[3] Cf. hiezu die Ausführungen J. Leclercqs in Chapitre II (La componction: détachement et désir. La possession dans l'attente. La connaissance par l'amour.) und Chapitre IV (La dévotion au ciel. Le désir, forme présente de l'amour.).
[4] Deutsche Schriften, S. 15, 15.
[5] H. Kunisch, Spätes Mittelalter. In: Deutsche Wortgeschichte I, S. 244, 245.
[6] S. o. S. 187 und 188.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese Aussage sowohl einem biblischen [1] wie einem höfischen Typus [2] verpflichtet ist.

Auf die Phase einer allgemeinen Faszination, die von der *werbenden* Weisheit ausgeht (11, 26–12, 17), folgt die *Konkretisierung* des Bildes als Frucht des Suchens und der Meditation [3].

Höfische Assoziationen stellen sich unüberhörbar in den Ausdrücken des Abschnitts 12, 19–13, 2 ein [4]. Verfolgt man den weiteren Verlauf des Berichtes, so scheint die Parallele zum weltlichen Minnelohn absichtlich eingefügt, um die Distanz, das grundsätzliche Anderssein dieser geistlichen Gemahlschaft herauszuarbeiten: Über Tugend, Adel, Reichtum, Ehre und Macht hinaus verleiht die Ewige Weisheit einen *ewigen Namen* (d. h. ewiges Leben). Zudem hat sie Anteil an der *göttlichen Schöpfermacht* (13, 2–14, 2).

Bereits das alttestamentliche Vorbild legt nahe, daß Hingabe an sie Abkehr von «weltlicher Minne» verlangt: Der *Weisheit des Gottesfürchtigen* stellt das Alte Testament immer wieder die *Torheit des Gottlosen* gegenüber. Die Weisheit spielt ihre Vorzüge ausdrücklich gegen die weltliche Liebe aus; diese Stellen übernimmt die Vita in fast wörtlicher Übersetzung [5]. In der «niederen» und «hohen» Minne der höfischen Zeit mag Seuse eine Analogie gefunden haben. Zur *Begründung* seiner Haltung *als spielerische Imitation* weltlicher Verhältnisse muß sie nicht herangezogen werden.

Im Gegensatz zum Bericht der Vita, der nun im Folgenden die persönliche *Erfahrung*, das Erlebnis der Auseinandersetzung und das Ringen um die Entscheidung für die Ewige Weisheit in den Vordergrund rückt (Vita 13, 14–25), führt das Horologium mit *didaktischer* Absicht den *Lohngedanken* nach einem ausführlichen Vergleich mit den Weltminnern noch weiter aus, um zu folgern: «Et illi quidem ut *corruptibilem* et brevem mercedem reciperent, tu autem ut *incorruptam*» (Horologium 18, 5 f.). Offensichtlich steht dahinter 1 Cor. 9, 25: «Et illi quidem ut *corruptibilem* coronam accipiant, nos autem *incorruptam*». Es geht hier also primär um die Übersetzung des Gehalts von 1 Cor. 9, 25 in ein damals geläufiges Bild, wobei anstelle des Wettlaufs im Korintherbrief bei Seuse der Ritter tritt, der den Lohn seiner Dame im Turnier erwirbt.

[1] S. o. S. 203.
[2] S. o. S. 202.
[3] S. o. S. 204–210.
[4] S. o. S. 204–207.
[5] Deutsche Schriften, 13, 26–14, 4. Cf. die Konkordanz S. 207 f.

Mit einleuchtender Folgerichtigkeit fährt der Bericht der Vita weiter; der Diener versucht nun, die biblischen Gleichnisse (usgeleiten bischaften 14, 9), die er eingehend meditiert hat, soweit als möglich zu einer Gesamtschau zusammenzufügen [1]. Er entwirft ein Bild von der Ewigen Weisheit (Vita 14, 10–24), das sich wohl noch an die biblischen Bilder anlehnt [2], als Ganzes aber von ihm selbst als freies Spiel seiner Vorstellungen aufgefaßt wird. Hier treffen J. Leclercqs Bemerkungen über die «puissance d'imagination» des mittelalterlichen Menschen Wort für Wort zu. Die Kraft seines ausgeprägten bildhaften Vorstellungsvermögens wuchs aus der «ruminatio» und «réminiscence» [3], die bei Seuse in so entscheidendem Ausmaß beteiligt sind, daß es wohl gerechtfertigt ist, J. Leclercqs Ausführungen auf sein Bild von der Ewigen Weisheit zu beziehen:

> Elle (la puissance d'imagination) permettait de se représenter, de se rendre «présents», les êtres, de les voir, avec tous les détails que les textes rapportent: couleurs et dimensions des choses, vêtements, attitudes, actions des personnages, cadre complexe où ils se meuvent. On aimait les décrire et, pour ainsi dire, les créer, en donnant un très vif relief aux images et aux sentiments. Les paroles du texte sacré ne cessaient pas de produire sur l'esprit une forte impression: les mots bibliques ne s'usaient pas, on ne s'y habituait pas ... Les hommes spirituels d'alors conseillent qu'on renonce aux images charnelles; mais c'est pour y substituer une image sacrée: cette sanctification de l'imagination fait qu'ils s'attachent aux minuties du texte, et non seulement aux idées qu'il contient. Cette puissance d'imagination a de grandes conséquences dans le domaine de l'iconographie, mais aussi dans celui de l'expression littéraire [4].

Die Folgen für die literarische Ausdrucksweise sind in der hier vorliegenden Beschreibung der Ewigen Weisheit deutlich greifbar. Weil das biblische Vokabular in diesem Fall bereits stark poetischen Charakter hat, überträgt sich dies auch auf die Vita. Auch von ihrem Wortschatz läßt sich sagen, er habe

> plus de valeur par sa puissance d'évocation que par sa clarté ou sa précision; il suggère plus qu'il ne dit. Mais il est, par là même, d'autant plus accordé à exprimer l'expérience spirituelle, toute irradiée d'une lumière mystérieuse, impossible à analyser. De plus, à défaut de précision, ce vocabulaire est doué d'une grande richesse de contenu [5].

[1] Deutsche Schriften, 14, 8: Als verr er si ... mit den inren ogen gesehen mohte, do zogte si sich ime also: ...
[2] Cf. die Konkordanz S. 207 f.
[3] S. o. S. 195 f.
[4] J. Leclercq, a. a. O. S. 74 f.
[5] J. Leclercq, a. a. O. S. 75.

Diesen Mangel an Präzision stellt auch U. Weymann fest:

> Alle diese Beschreibungen [1] der Gestalt der Ewigen Weisheit auf bildhafte Elemente angesehen, ergeben die Unanschaulichkeit der so berühmten Ewigen Weisheit Seuses [2].

U. Weymann sieht die Gründe dafür wie J. Leclercq im Versuch, alle irdische Schönheit hinter sich zu lassen, indem jede bildhafte Vorstellung übersteigert wird. Als zweiter Grund wird die «selbst eingestandene Unsicherheit über ihr Äußeres» angeführt, «die sie einmal als Minnerin des Dieners oder Ritters Seuse erscheinen läßt, die sie ein ander Mal als minneklichen Herrn und Gemahl an seiner Seite sieht» [3]. Das Schwanken zwischen männlicher und weiblicher Gestalt wird sich durch die Ausführungen über den Einfluß der exegetischen Tradition von selbst erklären.

Nun folgt im Bericht der Vita (14, 26–33) die theologische Deutung mit Begriffen der spekulativen Mystik. Die biblischen Bilder werden auf die zweite Person der Trinität bezogen [4]. Der moderne Betrachter der Vita läuft Gefahr, dies als *nachträgliche* Legitimation einer spielerischen Beschäftigung mit der Ewigen Weisheit zu werten und den ganzen Vorstellungskreis als Seuses persönliche Erfindung zu betrachten. Der Bericht erweckt ja in etwa auch den Eindruck zweier zeitlich getrennter Phasen, wobei auf das Spiel mit poetischen Bildern der Schrift in einem späteren Zeitpunkt die theologische Deutung gefolgt wäre.

Eine erste Korrektur gibt Vita 14, 26 mit dem Hinweis, daß Meditation und Deutung meistens eine Einheit bildeten: «Dar na gewonlich, so er also gie verdahte nah der lieplichosten, do tet er ein inrlich fragen ...» Dem Bericht zufolge schöpft er die Antwort aus seinem Innersten. Dieses Innerste aber ist, wie nun gezeigt werden soll, geprägt von *Vorstellungen aus der Tradition.*

[1] U. Weymann berücksichtigt auch 378, 3 und 224, 7.

[2] U. Weymann, Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst. – Diss. Berlin, 1938.

[3] U. Weymann, a. a. O. S. 25.

[4] Die hier im *Erlebnisbericht* nur skizzierten Überlegungen führt das 51. Kapitel der Vita weiter aus.

Dazu ist erstens festzuhalten, daß das Mittelalter ganz allgemein die Bücher des Alten Testaments im Lichte des Neuen zu sehen gewohnt war: «Le Fils de Dieu fait chair est au centre de toute cette grande oeuvre de création et de sanctification du monde» [1].

Die Verknüpfung der alttestamentlichen Weisheit mit der Person Christi ist zudem im Neuen Testament selbst ausdrücklich angelegt. Ich zitiere die Anmerkung der «Bible de Jérusalem» zu Sprüche 8, 22–31 [2].

> La doctrine de la Sagesse, ainsi ébauchée dans l'A. T., sera reprise dans le N. T. qui lui fera accomplir un progrès nouveau et décisif en l'appliquant à la personne du Christ. Jésus est désigné comme Sagesse et sagesse de Dieu, Mt. 11, 19; Lc. 11, 49; 1 Co. 1, 24–30. Comme la Sagesse, le Christ participe à la création et à la conservation du monde, Col. 1, 16–17, ... Enfin le prologue de Jn attribue au Verbe des traits de la Sagesse créatrice, et tout l'évangile johannique présente le Christ comme la Sagesse de Dieu, cf. Jn 6, 35. Ceci explique que la tradition chrétienne, depuis saint Justin, ait reconnu le Christ dans la Sagesse de l'A. T.

Trotzdem über den Aussagen des dritten Kapitels der Vita der Reiz einer persönlichen Entdeckung liegt, führen dessen Gedankengänge also nicht auf ein Nebengeleise individualistischer Spekulation. Die Beschäftigung mit den Sapientia-Vorstellungen mündet wie in der kirchlichen Tradition in die Trinitätslehre und die Lehre vom göttlichen Heilsplan.

Für das Verständnis der folgenden Kapitel der Vita ist es wichtig, die *Identität von Sapientia und Logos* in der Bibel zu sehen, aus der sich die *Identität der Ewigen Weisheit mit dem Gekreuzigten* ergibt [3].

[1] J. Leclercq, a. a. O. S. 80.

[2] La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. – Ed. du Cerf, Paris 1956. S. 810.

[3] Neues Testament. Übers. und erklärt von Otto Karrer. München 1959. Anm. zu Joh. 1, 1. S. 250:
Im Begriff des Logos oder WORTES wirkt die alttest. «Weisheit» nach, die bei Dan. (2, 21; 5, 12) dem hebräischen «Manda» (Einsicht, Verstand) entspricht und in den Weisheitsbüchern für den jüdisch-hellenistischen Kulturkreis den griechischen Namen «Logos» (WORT) erhielt (Weish. 18, 15; vgl. auch 16, 12. 26; Sir. 24, 3/4. 8/11) und als Mittelwesen zwischen dem Absoluten und dem zeitlich Gewordenen gedacht wurde (vgl. Is. 55, 11).
«Einsicht, Vernunft, Weisheit, Hauch, Odem des Mundes, Wort» gehen begrifflich ineinander über. Die Weisheit = das Gesetz = das Wort Gottes war nach Sprüche 8, 22/31 «im Anfang», «vor aller Schöpfung», «bei Gott» (zu Gott) und war Gottes «Freude»; «vor Gottes Thron» ist bald «die Weisheit», bald «das Wort» (vgl. Weish. 9, 4; Sir. 24, 4 mit Weish. 18, 16), mit anderen Worten: Weisheit und WORT sind dasselbe ... Übrigens geht auch sonst im NT die Beschreibung des vorweltlichen Christus auf die der alttest. Weisheit zurück (Kol. 1, 15/16; Heb. 1, 3).

Horol. 21, 22 ff. gibt eine ausdrückliche Interpretation der alttest. Weisheit durch das neue Testament unter Berufung auf paulinische Vorstellungen. (Die Stelle ist ihrem Sinn nach eine Parallele zu Vita 14, 30 ff.)

> Procedente vero tempore cum hec (d. h. die in der Vita geschilderten «Visionen») a memoria excidissent, et rursus cogitaciones inique succrescentes eum de benefactis molestarent, ita ut iam pelagi fluctibus pene mergeretur, maxime propter hoc quia ex omnibus istis descripcionibus ipsum quem diligebat conprehendere nequiebat: contigit ut legeretur *apostolus Paulus, qui predicta evidenter determinabat.* Aiebat namque Cristum dei virtutem et dei sapienciam esse, et in ipso esse absconditos omnes thesauros sapiencie et sciencie dei. Que verba tenero animo et palato nondum sano non bene sapiebant, quia Cristum sapienter diligere, idest secundum divinitatem, adhuc nesciebat, magisque presencia quam futura in suo amore querebat ...

Für unsern Zusammenhang ist hervorzuheben, daß Paulus an der einschlägigen Stelle (1 Cor. 1, 17–2, 9; bes. 1, 24–30) die Identität der Weisheit Gottes mit dem Gekreuzigten betont. Die spielende Weisheit des AT, ausgestattet mit allen Attributen der Schönheit, wie sie uns das 3. Kapitel der Vita vorstellt, ist also identisch mit dem gekreuzigten Christus [1]. Damit entfällt ein schwerwiegendes Argument gegen die innere Einheit der Vita: zwischen der Lieblichkeit des Anfangs und den späteren Kasteiungen braucht kein Bruch in der Konzeption zu liegen. Für den Interpreten stellt sich allerdings die Frage nach der *inneren Bedeutung* einer solchen Akzentverschiebung innerhalb der Vita umso dringlicher.

Dieser ausdrückliche Bezug auf Christus unter Berufung auf 1 Cor. 1, 24 und Col. 2, 3 fehlt in der Vita. Dort geschieht die Verknüpfung mit der

Wohl waren ähnliche Ideen auch sonst im Orient verbreitet, doch ist kein Zweifel, daß Joh. im Hymnus wie späterhin im Evangelium an das AT anknüpfte, um zu sagen, es gelte in erfüllter Wahrheit von dem WORT, das Mensch geworden ist ...

[1] Cf. hiezu A. WINKELHOFER in seiner Untersuchung «Die Logosmystik Heinrich Seuses». In: Seuse-Studien, a. a. O. S. 213 ff. Bes. S. 219 ff. «Der Logos als Weisheit»:

Die Weisheit ist bei Seuse ganz eindeutig die zweite Person in der Gottheit. Sie ist sein herzentrut und seines herzen keisrin, (Dt. Schriften, S. 12) in welcher Gestalt er sie auch nur vorfindet, ob er sie aufleuchten sieht im Schimmer irdischer Schönheit und Liebe oder in der armen Gestalt des Kindes Mariens, auf der Mutter Schoß oder am Kreuz. Die Weisheitslehre Seuses ist somit eine ausgesprochene Logoslehre, deren Neuartigkeit in der einzigartigen Weise besteht, mit der der Logos erlebt wird, wo und wie immer er sich offenbart. Dabei ist Seuse freilich getragen von dem überlieferten Gut der Väterspekulation und der Scholastik, so daß man sie sachlich nicht neuartig und originell nennen kann ... (S. 219).

zweiten göttlichen Person aufgrund der Logosspekulation, deren Zusammenhang mit den biblischen Vorstellungen durch die Anmerkung Karrers zu Joh. 1, 1 bereits angedeutet ist, weiter unten aber noch weiter ausgeführt werden soll.

Die Vita gibt aber mit der Bemerkung zu Beginn des Kapitels, die werbende Weisheit habe den jungen Mönch angezogen «als so ein *pantier* sinen sůssen smak us lat und dù wilden tier dez waldes zů ime zùhet», einen unmißverständlichen Hinweis auf Christus, den wir heute zu übersehen Gefahr laufen. Die Anmerkungen Bihlmeyers verweisen auf den «Physiologus», dessen Einfluß während des Mittelalters dem der allgemeinen Präsenz der Bibel ähnlich war. Das Stichwort «Panther» dürfte damals folgende Vorstellungen evoziert haben:

> Der Prophet prophezeite und sprach: Denn wie ein Panther bin ich worden in Ephraim.
> Der Physiologus sprach vom Panther, er habe diese ihm eigentümliche Fähigkeit: Jeglichem Getier ist er gar lieb, feindlich aber nur dem Drachen. Ganz *gesprenkelt* ist er, wie der Leibrock des Joseph. Er ist ruhig und ganz sanft, und wenn er gefressen hat und satt ist, dann schläft er in seiner Höhle ...
> Aber von seiner Stimme geht jeglicher *Wohlruch balsamischer Düfte* aus. Und es folgen alle wilden Tiere dem Wohlruch seiner Stimme, indem sie laufen bis in seine Nähe.
> Also auch *Christus:* Erwachend am dritten Tage und aufstehend von den Toten, rief er laut: Heute ist Heil widerfahren der Welt, der sichtbaren sowohl wie der unsichtbaren, und ist zu jeglichem Wohlruch worden uns, den Nahen und den Fernen im Frieden, wie der Apostel sagt. *Ganz bunt aber ist die geistliche Weisheit Gottes;* gleich wie der Psalmist sagt: Die königliche Braut steht zu deiner Rechten, angetan mit eitel köstlichem Goldgewand mannigfalt; sie aber ist die Kirche. *Ganz bunt aber ist Christus,* da er selbst ist Jungfräulichkeit, Reinheit, Erbarmen, Glauben, Tugend, Großmut, Eintracht, Friede ... [1]

Der ausdrückliche Bezug der Ewigen Weisheit auf Christus war also für die Leser der Vita mit dem Stichwort «Panther» vorgegeben. Darüber hinaus waren sie der Schwierigkeit enthoben, welche die Vielgestaltigkeit der Ewigen Weisheit Seuses unserm Verständnis bietet, denn mit der Vorstellung von der mannigfaltigen, wörtlich «vielbunten», Ewigen Weisheit waren sie auf Eph. 3, 10 verwiesen: ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per ecclesiam *multiformis sapientia Dei.*

[1] Physiologus. In deutscher Übersetzung von Otto Seel. Lebendige Antike. Artemis. Zürich 1960.

Anmerkungsweise sei auch festgehalten, daß die Ewige Weisheit als Person bereits bei Gertrud der Großen und Mechthild von Magdeburg in ein Zwiegespräch eingeführt wird [1].

II. Im Schnittpunkt der Einflüsse: Die Vision vom Minnespiel

1. Der Einfluß der Patristik

Die Ausführungen zu Seuses Bildungsweg [2] legen nahe, daß sein persönliches Bibelstudium in stetem Kontakt mit den Interpretationen der Väter und Kirchenlehrer stand. Ausdrücklich bestätigt dies der Prolog zum BdW. Auf der Suche nach der Gelassenheit wird der Diener wie folgt gelenkt:

> Und wart des ersten gewiset zů dem kernen der *heiligen schrift*, us der dù ewig warheit redet, daz er da sůchti und lůgti, waz die aller gelertesten und geleptesten, dien got sine verborgenen wisheit hat uf getan, als da vor stat in latine, dur von hettin gesprochen, *ald waz dù heilig kristenheit dur von hielti*, daz er uf sicherre warheit blibi [3].

Studium der Schrift und Studium ihrer Interpreten bildeten also auch nach Seuses eigenen Angaben eine Einheit. Möglicherweise haben sogar die Kommentare zu den Weisheitsbüchern, mit denen sich die Scholastik mit Vorliebe beschäftigte [4], Seuses Entdeckung der Ewigen Weisheit mitbestimmt. Dazu ist aber sofort einzuschieben, daß er sich ihren Gehalt nach den Angaben der Vita nicht mit Hilfe der scholastischen Methode aneignete, sondern in der typisch monastischen Haltung der Meditatio.

Diese Aussagen des Exemplars decken sich ganz mit J. Leclercqs Feststellung, neben dem Einfluß der Schrift müßte dauernd auch die Lehre der Väter berücksichtigt werden. Er spricht von einem «recours constant du moyen âge aux Pères» und von einem «prolongement de l'âge patristique dans le moyen âge monastique» [5].

Wie sich die patristische Tradition in der Vita mit andern Einflüssen kreuzt und zu einer von der Persönlichkeit Seuses geprägten Aussage werden konnte, soll nun am Beispiel der Vision vom Minnespiel gezeigt

[1] J. Bühlmann, a. a. O. S. 15.
[2] S. o. S. 197–201.
[3] Deutsche Schriften, S. 328.
[4] J. Leclercq, a. a. O. S. 86.
[5] J. Leclercq, a. a. O. S. 87 f.

werden. Dieses Thema gibt zugleich Gelegenheit, die Sapientia-Logos-Tradition, die im vorhergehenden Kapitel bereits erwähnt wurde [1], durch die Zeit der Väter bis ins Mittelalter zu Seuse hin immer wieder zu berühren.

Vorerst lasse ich den Bericht der Vita in extenso folgen:

> Und eins males nach einem lidenden zite do geschah eins morgens frů, daz er och umbgeben waz mit dem himelschen ingesinde in einer gesiht. Do begert er von ire einem klaren himelfùrsten, daz er im zogti, in weler wise gotes verborgnù wonung in siner sele gestalt were. Do sprach der engel zů im also: «nu tu einen frôlichen inblik in dich und lůg, wie der minneklich got mit diner minnenden sele tribet sin minnespil». Geswind sah er dar und sah, daz der lip ob sinem herzen ward als luter als ein kristalle, und sah enmiten in dem herzen ruweklich sizen die ewigen wisheit in minneklicher gestalt, und bi dem saß des dieners sele in himelscher senung; dù waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin gôtlich herze gedruket, und lag also verzogen und versofet von minnen under dez geminten gotes armen [2].

Man ist geneigt, diesen scheinbar sehr einfachen Sachverhalt als erotische Wunschprojektion eines Mönchs abzutun, ähnlich den Christ-Kind-Spielen der Schwesternviten. Der Bericht scheint geradezu prädestiniert, aus dem Zusammenhang gelöst und als anmutige Legende von Mund zu Mund weitergegeben zu werden. Bei näherem Hinsehen fällt aber eine merkwürdige Distanziertheit auf: Der Diener erlebt das Minnespiel vorerst als *Zuschauer*. Nach der Darstellung der Vita war auch nicht seine Sehnsucht danach der Ausgangspunkt, sondern das *theologische Problem*, in welcher Weise Gott in seiner Seele wohne.

Der eindeutig erotische Bezug wird zudem relativiert durch das stilistisch merkwürdige Phänomen eines *maskulinen* Demonstrativpronomens und *maskuliner* possessiver Adjektive, die der Ewigen Weisheit zugeordnet werden:

> ... und bi *dem* (der Ewigen Weisheit) saß des dieners sele ...
> ... dù waz minneklich uf *sin* siten geneiget und mit *sinen* armen umbvangen und an *sin* gôtlich herze gedruket.

Die weiblichen Züge der Ewigen Weisheit vermögen die dahinterstehende traditionelle Gottesvorstellung nicht ganz zu überdecken. Diese bleibt immerhin so stark, daß sie sich gegen die grammatikalische Logik durchzusetzen vermag.

[1] S. o. S. 215.
[2] Deutsche Schriften, S. 20, 10–23.

Damit sind wir auf den Problemkreis der Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen verwiesen, dem Hugo Rahner eine ausführliche Studie gewidmet hat [1]. Auf diesen Aufsatz stützte sich auch Hans Hof in seinen Untersuchungen zur «Scintilla animae bei Meister Eckhart» [2], die ich ebenfalls beiziehe. Ich darf also darauf verzichten, alle wesentlichen Momente der Wanderungen und Verwandlungen dieser Lehre nochmals in chronologischem Zusammenhang ausführlich darzustellen [3].

a) Erbe der antiken Philosophie

20, 13 verlangt Seuse zu wissen, «in weler wise *gotes* verborgnù *wonung in siner sele* gestalt were.» Darauf sieht er «enmiten in sinem *herzen*» die Ewige Weisheit sitzen. «Seele» und «Herz» sind hier Synonyma für das Organ mystischer Erkenntnis. Diese Vorstellung vom Herzen als Symbol des Inneren, «des geheimnisvoll Verborgenen im Menschen» [4] übernahmen die Kirchenväter aus der antiken Psychologie. Bereits Origenes sprach in diesem Sinn vom «Allermittelsten in uns» [5]. In der Übersetzung des Hieronymus und Rufinus lebt es weiter als «principale cordis» [6]. Dieses Innerste ist der Entstehungsort der Gedanken, der logoi. Schon bei Philo war deshalb das Herz «Wohnort der Weisheit» [7], und Origenes formulierte: «Cor in quo est mens et principalis intellectus» [8]. Überraschend nahe der Auffassung des Ambrosius vom Herzen als «recessus sapen-

[1] H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen. Zeitschrift für Theologie und Kirche 59, 1935. – Jetzt auch in «Symbole der Kirche», Salzburg 1964, S. 11–87.

[2] H. Hof, Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie. – Diss. Lund, 1952.

[3] Cf. die Studie von A. Winkelhofer in «Seuse-Studien», a. a. O. S. 213 ff. Zu korrigieren ist die Feststellung von R. Banz (Christus und die minnende Seele. Zwei spätmhd. mystische Gedichte. Breslau, 1908, S. 115), die Lehre von der Gottesgeburt im Gerechten sei ein Spezifikum der jüngeren Mystik, sowie G. Lüers, die das Entstehen des Motivs der Gottesgeburt und des Schwangerseins von Gott zu einseitig aus dem Madonnenkult herleitet (Die Sprache der deutschen Mystik, S. 65 u. 151).

[4] H. Rahner, a. a. O. S. 335.

[5] In Joh. 11, 36. Zit. nach Lieske, Die Theol. der Logosmystik bei Origines, S. 103. Münster 1938. H. Hof, a. a. O. S. 163.

[6] H. Rahner, a. a. O. S. 353 Anm. 23; H. Hof, a. a. O. S. 163.

[7] De spec. leg. I, 214. Zit. H. Rahner, a. a. O. S. 335.

[8] Lommatzsch XII, S. 165. Zit. H. Rahner, a. a. O. S. 335.

tiae» [1] – was H. Rahner mit «geheimnisvoller Ruheort der Weisheit» wiedergibt – bleibt die Vita mit der Vorstellung vom «ruweklich sizen» der Ewigen Weisheit im Herzen des Dieners [2].

b) Sapientia-Verbum und Trinitätstheologie

Ein weiteres Hauptmotiv der antiken Philosophie wurde in die Lehren der Kirchenväter eingeschmolzen. Es lag nahe, das Entstehen der Gedanken als eine *Geburt* aus dem Herzen zu bezeichnen. Das Herz war demnach nicht nur Wohnung, sondern auch Geburtsort der logoi und der Weisheit [3]. Damit ist neben den bereits erwähnten Ansätzen in der Schrift [4] ein weiterer Ansatzpunkt für die Verknüpfung der Sapientia-Vorstellungen mit dem Verbum Dei gegeben, der für das richtige Verständnis Seuses von großer Bedeutung ist.

Die Vorstellung von der Geburt des Logos aus dem Herzen wurde für die Entwicklung der Trinitätslehre des Augustinus entscheidend:

> Mit der beginnenden Trinitätsspekulation übertrug man die Anschauungen von der Geburt der logoi aus dem Herzen, als eines psychologischen vestigium Trinitatis, auf die Geburt des Logos aus dem Vater. Es ist eine uralte, bis in die Anfänge der spekulativen Theologie hinauf zu verfolgende Vorstellung: der ewige *Vater* gebiert aus seinem *Herzen* den Logos [5].
>
> In Augustinus' Analogie-Vergleich zwischen dem inneren Wort im Herzen, aufgefaßt als Ausdruck für das innere Denken und auch ausgedrückt mit dem Begriff *sapientia* [6] und dem Verbum-Sohn [7] der göttlichen Dreieinigkeit liegt das Grundschema ausgesprochen, nach welchem die patristische Spekulation die Lehre von der Gottesgeburt im Herzen ausgestaltet hat [8] [9].

[1] De paradiso 15, 74 CSEL 32, 1. Zit. H. Rahner, a. a. O. S. 335.
[2] Cf. Bernhard, Ansprachen über das Hohelied
27, 8, 9. Die Seele als Thron und Wohnung Gottes
28, 8 Die Weisheit wohnt im Herzen
69, 6 Der Vater als Nährer, das Wort als Lehrer nehmen Wohnung im Herzen.
[3] Belege bei H. Rahner, a. a. O. S. 336.
[4] S. o. S. 215, Anm. 3.
[5] H. Rahner, a. a. O. S. 337.
[6] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Beiträge der Theol. Heft 11. Münster, 1927. S. 334.
[7] M. Schmaus, S. 335.
[8] M. Schmaus, S. 355, Anm. 2.
[9] Zit. bei H. Hof, a. a. O. S. 163.

Durch Vermittlung Augustins wird die Lehre der Väter an die mittelalterliche Theologie weitergegeben. Für Eckhart wird das Motiv des verbum cordis als proles mentis zum Bild der Geburt des göttlichen Logos-Verbums, des Sohnes, in der Seele.

Wir haben nun verschiedene Ausformungen dieser Grundidee zu verfolgen und zu untersuchen, in welcher Weise sie sich bei Seuse finden, wobei gerade das Fehlen bestimmter Aspekte in der Vita aufschlußreich sein kann.

c) *Taufgeburt*

In der ältesten Theologie war die Lehre von der Gottesgeburt verknüpft mit der Tauftheologie [1]. Tatian verstand die Taufgnade als ein Nachbilden des Logos in der Seele, wie der Logos selbst ein Abbild des Vaters ist [2]. Irenäus und Hippolyt wiesen auf den ekklesiologischen Aspekt dieser Taufgeburt hin, indem sie die Geburt des Logos aus der Jungfrau Maria auf die Geburt des mystischen Leibes Christi aus der Jungfrau-Mutter Kirche übertrugen [3]. Diesen Gedanken, daß sich in der Einzelseele das ereigne, was sich zunächst in der Kirche als Braut und Mutter Christi begibt – das Empfangen und Gebären des Logos – baute Origenes nach allen Seiten aus. Auf ihn werden wir deshalb immer wieder zurückgreifen müssen.

Vorerst aber ist auf eine Linie hinzuweisen, die geradewegs auf Eckhart zuführt; denn bei Origenes «taucht zum ersten Mal in der *Geschichte der Innerlichkeit* jene mystische Frage auf, die von nun an nicht mehr verstummen wird: 'Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?'» [4] Bei Eckhart wird sie lauten:

> Ez sprichet sanctus Augustînus, daz disiu geburt iemer geschehe. Sô si aber in mir niht geschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ lît es allez an» [5].

[1] H. Rahner, a. a. O. S. 339 ff.
[2] Tatian, Or. ad Graec. 5, 6. Zit. bei H. Rahner, a. a. O. S. 340.
[3] H. Rahner, a. a. O. S. 347.
[4] Jeremiashomil. 9, 1. Zit. bei H. Rahner, a. a. O. S. 352.
[5] Meister Eckhart, ed. Pfeiffer, S. 3.

Diese Betonung der subjektiven Seite der Gottesgeburt im Gefolge der mittelalterlichen Verinnerlichung läßt den ekklesiologischen Aspekt mehr und mehr in den Hintergrund treten und gibt die Imitatio Mariens oft der Verniedlichung preis. Das Fehlen der kirchlichen Dimension bestimmt auch den Charakter von Seuses «Minnespiel».

d) Gottesgeburt und Brautmystik

Während bei Eckhart die eigentliche Lehre von der *Gottesgeburt* von zentraler Bedeutung ist [1], betont die Vision vom Minnespiel das *Einwohnen* der Ewigen Weisheit im Herzen des Dieners. Die Vision lebt wesentlich von den Vorstellungen der Brautmystik, die durch die bernhardinische Mystik Verbreitung fanden, letztlich aber auf die gleichen Quellen wie Eckharts Gottesgeburt-Spekulationen zurückgehen, nämlich auf Origenes, welcher in seinem Hoheliedkommentar die Horizonte so weit aussteckte, daß sie später kaum je ganz auszumessen «und selbst bei hochmystischen Deutungen des Hohenliedes kaum noch auszudehnen waren» [2].

Bei Origenes ist die Hoheliedmystik noch ganz mit der Lehre von der Gottesgeburt verknüpft [3]. Durch die Taufgeburt wird die Seele Tempel Gottes; seitdem ruht im tiefsten und heimlichsten Herzensgrund der ewige König: «... habet ergo rex iste, qui est Sermo Dei, in ea anima quae iam ad perfectum venerit, recubitum suum» [4]. Im innersten Grund der Seele umarmt die Kirche oder die Seele den in ihr wohnenden Logos: «... principale cordis, in quo Ecclesia Christum vel anima Verbum Dei desiderii sui vinculis alligatum tenet et adstrictum» [5].

Dies mutet wie eine Präfiguration der Vision Seuses an. Allerdings fällt bei Seuse ein Zweifaches auf: der stark betonte affektive Gehalt und der fehlende Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit der Brautschaft zwischen Christus und der Kirche. Dies charakterisiert seine Stellung in der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie.

[1] H. Rahner, a. a. O. S. 411.
Cf. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen. – Diss. Würzburg, 1912. S. 54:
«In der Vorstellung von der Gottesgeburt münden alle Gedanken Eckharts».

[2] F. Ohly, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. – Wiesbaden, 1958. S. 25.

[3] H. Rahner, a. a. O. S. 352 f.

[4] Origenes, Comment in Cant. II. Zit. H. Rahner, a. a. O. S. 353, Anm. 23.

[5] Ebd.

Origenes sah in der *mystischen Deutung* des Hohenliedes den Bräutigam ausschließlich als den übergeschichtlichen *Logos* (sermo, verbum), während er in der *typologischen Deutung* auf geschichtlicher Ebene von *Christus und der Kirche* sprach. Dies wirkte bis zu Bernhard hin nach, der in seiner Hoheliedpredigt Christus *Wort* nennt, wenn er von ihm als dem Seelenbräutigam spricht [1]. Dieses *Wort* definiert er übrigens wiederholt im Sinne Seuses als *Weisheit Gottes* [2].

Während die Exegese der vorhergehenden Jahrhunderte die *Brautschaft der Kirche* in den Vordergrund rückte, vertauschte Bernhard die Gewichte. Auch er ging zwar von der Auffassung des Hohenliedes als eines Lobgesangs auf die Kirche und ihren göttlichen Bräutigam aus, aber er nahm stärkeren Anteil an der von Liebe *erfüllten und ergriffenen Seele.*

> Diese Vertauschung der Gewichte, die zugleich eine Verlagerung von der kirchlichen Heilsgeschichte in den Bereich der seelischen Erfahrung bedeutet, ist kennzeichnend für die bernhardische Verinnerlichung der Hoheliedeutung [3].
> Wo die Untersuchung auch ansetzt, ergibt sich bei Bernhards Betrachtung des Hohenliedes eine Verlagerung des Gesichtspunktes aus der Geschichtlichkeit des Geschehens an der Kirche in der Welt in die Geschichtslosigkeit der seelischen Erfahrung in der Begegnung mit Gott, die Verlagerung der irdisch und überirdisch zeitlichen Perspektiven in die Weite des neuentdeckten inneren Herzraumes [4].

Noch einen Schritt weiter in der Richtung Bernhards ging Wilhelm von St. Thierry. Als erster bezog er seine Exegese des Hohenliedes ausschließlich auf das Verhältnis Christi zur bräutlichen Seele:

> Non autem profundiora illa mysteria, quae in eo continentur, attentamus de Christo et Ecclesia, sed cohibentes nos intra nos, et in nobismetipsis nobismetipsos metientes, de sponso ac sponsa, de Christo et de Christiana anima, sensum tantummodo moralem aliquem, in quo omnibus audere

[1] Zu Bernhards Kenntnis des Origenes cf. F. Ohly, a. a. O. S. 141.

[2] Ansprachen zum Hohenlied 51, 7: Was denken wir uns übrigens, wenn es heißt, der WORT-Bräutigam besitze eine Linke und eine Rechte? Hat etwa das, was man Menschwort nennt, in sich abgesonderte körperliche Teile, ...? Viel weniger läßt dann jenes WORT, das Gottes ist und Gott ist, überhaupt Verschiedenheit zu; ja, es ist der, der da ist (2. Mos. 3, 14), so einfach in seiner Natur, daß es keine Teile hat, so eins, daß es nichts von Zahlen weiß. Es ist ja die WEISHEIT Gottes, von der geschrieben steht: «Seine Weisheit kennt keine Zahl» (Ps. 146, 5).
Cf. Ansprache 85, 1: ... denn das Wort ist die Weisheit, ...
Bernhard von Clairvaux, Das Hohelied nach der Übertragung von M. A. Wolters, hrsg. von der Abtei Mehrerau. – Wittlich, Georg Fischer. Bd. 5 und 6.

[3] F. Ohly, a. a. O. S. 147.

[4] F. Ohly, a. a. O. S. 156.

licet, pro sensus nostri paupertate perstringimus, laboris nostri non alium requirentes fructum, quam similem materiae, id est amorem ipsius [1].

Ohly nennt Wilhelm von St. Thierry den ersten mittelalterlichen Mystiker des vom Geheimnis der Gottesliebe erfaßten Herzens, das Raum der Gotteserfahrung, Sitz der conscientia ist [2].

Damit ist die Vision Seuses nicht nur vom Motiv, sondern auch vom affektiven Gehalt her, bereits weitgehend umschrieben.

e) Gestaltungsprozeß

Im Grundgedanken der Gottesgeburt ist auch jene Entwicklungslinie angelegt, die das Geborenwerden als ständigen Gestaltungsprozeß, als ein *Gottwerden*, ein *Christusgestalten*, ein «fieri» und «formare» deutet. Sie beeinflußt den Vorstellungsgehalt der Vision vom Minnekosen zwar nicht direkt, findet aber im oft zitierten «Programm» der Vita Ausdruck:

> Ein gelassener mensch müß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit [3].

Es legt sich somit nahe, in diesem Zusammenhang auch diese Linie kurz zu verfolgen.

Bereits Hippolyt bezog die Logosgeburt nicht nur auf die Taufe, sondern auch auf die daraus erwachsende *Sittlichkeit* [4]. Auch diesem Gedanken verlieh Origenes jene Formulierung, welche die Entwicklung während Jahrhunderten bestimmte.

> In der Umformung der einzelnen Seele zum Bild des innewohnenden Logos liegt der Uranfang des neuen Lebens aus Gott, und damit beginnt in der Taufe die innerliche Einwohnung des neugeborenen Logos in der Seele ... Das typisch Origenische aber ist nun, daß diese ruhende Gnade aufgefaßt wird als immanentes Prinzip des stets vorwärtsdrängenden Lebens: der einwohnende Logos will wachsen: täglich muß er zunehmen [5].

[1] PL 180, 476 A. Zit. bei F. Ohly, a. a. O. S. 162.
[2] Conscientia ist bei Wilhelm von St. Thierry nicht mit «Gewissen» zu übersetzen; bedeutet vielmehr die *Wahrnehmung des Ergriffenseins* von der Gnade. F. Ohly, a. a. O. S. 165, Anm. 4.
[3] Deutsche Schriften, S. 168.
[4] H. Rahner, a. a. O. S. 351.
[5] H. Rahner, a. a. O. S. 351; S. 354.

Damit ist die Akzentverschiebung von der Geburt in der Taufe zum Werden der Christusförmigkeit durch die guten Werke vorbereitet, die für die Stufenfolge in Seuses Mystik so bezeichnend ist. Tatsächlich läßt sich eine Strömung, die den asketischen Aspekt in den Mittelpunkt rückt, über Ambrosius und Augustinus bis ins Mittelalter hinein verfolgen [1]. In diesem Wandel zum Mittelalter hin ist der sich mehr und mehr ausprägende «marianische Einschlag» hervorzuheben:

> Maria als der Typus der Jungfrau-Mutter, der Kirche; Maria als Vorbild der jungfräulichen Seele: das Weihnachtsgeheimnis als der Anfang des geistlichen Lebens; das sind von nun an die Hauptgedanken [2].

Das Hervortreten der *Ichbeziehung*, die wir weiter oben bereits für den affektiven Bereich festgestellt haben, prägt ebenso auch die sittliche Haltung.

H. Rahner verfolgt diese «weihnachtliche Innerlichkeit» [3] über Gregor den Großen, Beda und Rhabanus Maurus [4] bis zu Hugo von St. Viktor. Hier taucht eine Überlegung auf, die im Hinblick auf Seuses «Bildungsbegriff» festgehalten werden muß [5].

Hugo von St. Viktor versteht die Gottesgeburt als eine Gestaltwerdung des Willens des himmlischen Vaters im *eigenen* und *fremden Herzen*.

> Quid est Filius Patris nisi virtus et sapientia Patris? Verbum Patris Filius Patris, Voluntas Patris. Item voluntas hominis quid aliud est quam quaedam proles mentis? Si igitur eadem est voluntas tua et voluntas Patris, idem est filius tuus et Filius Patris. Veritas, sapientia, voluntas corde concipitur, et ex corde generatur. Si igitur idem vis, idem sapis, quod Pater; eundem Filium habes quem Pater ... Potes eum gignere in corde tuo, et in corde alieno, et potes eum concipere a corde tuo, et ab ore alieno. Intellectu gignitur, consensu concipitur, affectu nascitur, effectu nutritur. Quando veritatem intelligis, vel alium intellegere facis, Christum gignis. Quando veritas tibi a te, vel ab alio persuadetur, Christus veraciter concipitur. Ergo quando gignis, es pater; quando concipis, es mater. Nosti voluntatem Dei, consensisti ei, et concepisti, Amando parturias, operando nutrias. Vide quod in potestate cuiusque relinquitur, utrumnam tantae prolis mater efficiatur [6].

[1] H. Rahner, a. a. O. S. 385.
[2] H. Rahner, a. a. O. S. 386.
[3] H. Rahner, a. a. O. S. 392.
[4] H. Rahner, a. a. O. S. 393 f.
[5] S. u. S. 320.
[6] Richard von St. Viktor, Adnot. myst. in Ps. 28 (PL 196, 297 CD).
Cf. Beda, In. Luc. 11, 28 (PL Bd. 92, 480 B).
Pulchre Salvator attestationi mulieris annuit, non eam tantummodo, quae verbum

So wird hier das «Lehren» zum «Zeugen» und «Bilden» des Logos im Herzen des Zuhörers. Ich meine, in Seuses Verhältnis zu seinen Schülern, vor allem zu Elisabeth, die er seine geistliche Tochter nennt, einen Ausläufer dieser Lehre zu sehen [1].

In einer andern Richtung verschob sich der Gedanke der Gottesgeburt bei Gregor von Nyssa, von dem aus über Maximus Confessor eine Linie zu Johannes Eriugena führt, der als unmittelbare Quelle Meister Eckharts gilt:

> Nicht mehr die Taufumformung steht im Vordergrund, auch nicht einmal die bloß sittliche Umformung in tugendlichem Leben. Bei Gregor wird die Lehre von der Gottesgeburt zum Vollkommenheitsideal, zur Mystik [2].

Wiederum wird die Untersuchung von Seuses Militia-Idee zeigen, daß auch er von dieser Linie berührt wird, die den gnadenhaften Gestaltungsprozeß als ein «Erleiden der Gottwerdung» sieht [3].

2. *Die Vision vom Minnespiel und die zeitgenössische Mystik*

E. Benz [4] und U. Weymann [5] sehen in den Jesus-Johannes-Gruppen, die damals im Bodenseegebiet verbreitet waren [6], ein unmittelbares Vorbild für die Vision Seuses; die Bildkompositionen entsprechen sich tatsächlich genau [7].

Dei corporaliter generare meruerat, sed et omnes qui idem Verbum spiritaliter auditu fidei concipere, et boni operis custodia vel in suo vel in proximorum corde parere, et quasi alere studuerint asseverans esse beatos. (Nach R. Banz, a. a. O. S. 116: Brevierlektion der 3. Nokturn an Marienfesten).

[1] S. u. S. 317 das Kapitel «Die geistliche Tochter».

[2] H. Rahner, a. a. O. S. 373, S. 400 und S. 406.

[3] H. Rahner, a. a. O. S. 379.
S. u. S. 261 das Kapitel «Geistliches Rittertum».

[4] E. Benz, Christliche Mystik und christliche Kunst. DVjS 12, 1934 S. 22–48.

[5] U. Weymann, a. a. O. S. 28.

[6] Für den kunsthistorischen Hintergrund cf. I. Futterer, Gotische Bildwerke der deutschen Schweiz 1220–1440. – Augsburg, 1930.
Es sind 15 solcher Gruppen bekannt, die alle aus dem alemannischen Gebiet stammen. Der Schwerpunkt liegt eindeutig bei den Frauenklöstern der Bodenseegegend. Einwandfrei ist eine solche Gruppe für Katharinental zu Beginn des 14. Jhs. nachgewiesen. Dieses als wundertätig verehrte Gnadenbild scheint Zentrum der Johannesverehrung gewesen zu sein. Cf. hiezu die Vita der Elsbeth Heimburg, Katharinental (S. u. S. 230 in Anm. 4) und W. Muschg, Mystik in der Schweiz, a. a. O. S. 228–230, sowie Deutsche Schriften S. 114*.

[7] U. Weymann, a. a. O. S. 27: Christus sitzt ruhig da. Neben ihm zur Linken die

Benz interpretiert diese Figurengruppe vom Kontext der Vita losgelöst als eine Darstellung der *Wesenseinheit* der Liebenden:

> Auf allen Bildern hat Johannes die Augen geschlossen, Christus allein sieht, und zwar sieht er nicht auf Johannes, sondern gerade aus. Die beiden Körper *vereinigen sich zu einer Person.* Johannes ist wie eine Art Erweiterung der Achsel von Christus an den Leib Christi angefügt. Der Arm Christi unterbricht nicht die Achsellinie des Johannes, sondern verlängert sich in den Arm des Jüngers, dessen Linie von der Gewandfalte aufgenommen und wieder zurückgerundet wird ... Auch die *Gewandbehandlung* unterstreicht die völlige Verbindung der beiden Figuren. Der Gewandzipfel Christi geht in den des Johannes über; beide erscheinen als ein Stück Tuch, das die beiden Oberkörper der beiden Figuren *zu einem einzigen zusammenfaßt.* Das ist die bildhafte Darstellung der unio, in der der Mensch mere passive sich verhält, in der alle seelischen und geistigen Funktionen schweigen, *die eigene Form* ganz ausgetrieben und in der Form des Sohnes *untergegangen* ist [1].
> (Hervorhebungen vom Verfasser).

Aus dem Kreis der Hoheliedmystik hebt auch U. Weymann die Vision, wenn sie zum Schluß kommt, «daß die Jesus-Johannes-Gruppe die Vorstellungen Seuses bestimmt und die Ansätze zur Brautmystik verdrängt hat» [2].

Beide Argumentationen sind von bestechender Einfachheit. Es besteht aber die Gefahr, daß hintergründige Zusammenhänge mit dem Ganzen der Vita damit übersehen werden. Der überzeugend erbrachte Nachweis jedenfalls, daß Seuse die Katharinentaler Gruppe gekannt hat, darf nicht dazu führen, daß der Gehalt der Vision allein auf das Nacherleben dieses Andachtsbildes reduziert wird. Um die Zusammenhänge richtig zu sehen, müssen wir diese Gegebenheiten in den weiteren Rahmen der Johannesverehrung jener Zeit stellen und diese wiederum aus dem ganzen Kontext der Mystik zu verstehen suchen.

Nach den Angaben U. Weymanns steht Seuse in seiner Zeit nicht vereinzelt da mit der Anschauung von der Unio als einem Neigen des Hauptes gegen Jesu Brust und Herz [3]. Als Beispiele führt sie mit R. Banz [4] Adel-

Seele des Dieners. Der Kopf Seuses hat sich «minneklich» auf Jesu Brust geneigt. Jesus hat den Arm um ihn gelegt und drückt ihn an sein göttliches Herz. Der Diener der ewigen Weisheit ist in tiefer Verzückung und Versunkenheit begriffen ...

[1] E. Benz, a. a. O. S. 47.
[2] U. Weymann, a. a. O. S. 29.
[3] U. Weymann, a. a. O. S. 28.
[4] R. Banz, a. a. O. S. 57.

heid Langmann und Gertrud die Große von Helfta [1] an. Mit beiden gemeinsam hat Seuse das Ruhen am Herzen des Herrn. Im «Legatus divinae pietatis» wird zudem ausdrücklich der Bezug zum Liebesjünger hergestellt, der in der Vita fehlt. Der Typus beschränkt sich als Vorstellung also nicht auf das Verbreitungsgebiet der Jesus-Johannes-Gruppen. Wichtiger als die Frage nach kausaler Beeinflussung in der einen oder andern Richtung ist für unsern Zusammenhang darum die Frage nach dem *Vorstellungsgehalt* und der *mystischen Aussage*, die der figürlichen Darstellung und den bildhaften Visionen gemeinsam sind.

Dabei ist das *Auslösungsmoment* zu beachten. Es ist der Wunsch, ins eigene Innere zu sehen. Das Motiv kommt häufig in Schwesternviten vor, wo Nonnen ihre Seele zu schauen gelüstet. «Sie sahen ihren Leib sich öffnen oder aber von der Brust an aufwärts kristallen werden und erblickten nun darin ihre eigene Seele» [2]. Krebs unterscheidet dabei zwei Grundtypen; die Nonnen sehen ihre Seele – im Anschluß an ikonographische Darstellungen – als (nacktes) Kindlein [3] oder als Licht.

Seuse unterscheidet sich hier insofern, als er vom theologischen Problem ausgeht, wie Gott in seiner Seele wohne. Durch diese Fragestellung erhält die Vision – neben dem eindeutig gegebenen Unio-Erlebnis – *didaktischen* Wert. Sie geht damit auch über die Art der Verehrung hinaus, welche die Schwestern den figürlichen Jesus-Johannes-Gruppen widmeten, indem sie «in der Gestalt des Liebesjüngers (nur) ... die symbolhafte Erfüllung der eigenen tiefsten Seelenwünsche erlebten» [4].

Wir sind somit wieder auf den Gedankenkreis der Gottesgeburt verwiesen und stehen vor dem Problem, ob er mit der Johannesverehrung des 13. und 14. Jahrhunderts in innerem Zusammenhang stehe, oder ob die Anlehnung der bildhaften Vorstellungen Seuses an die erwähnten Skulpturen nur oberflächlich und zufällig sei.

Die Jesus-Johannes-Gruppen sind vorerst einmal eine getreue Darstellung von *Joh. 13, 23:* «Erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu, quem diligebat Iesus.»

[1] A. Langmann, hrsg. Ph. Strauch, S. 16: Do neigt sich ir sel uf unsern herren und er legt sein arm umb si, do si lang do gelag, do hiez er ...
S. Gertrudis Legatus divinae pietatis, c. 59; in Rev. Gertrudianae ac Mechtildianae, ed. Solesmensium O. S. B. Monachorum curae. 2 vol. 1. Rev. Gertrudianae. S. 485:
Qui blande suscipiens eam, inter suaves amplexus divino cordi suo eam applicuit.

[2] E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen. In: Festgabe für H. Finke, 1904.

[3] Cf. hiezu Deutsche Schriften 15, 10 ff. u. W. Muschg, a. a. O. S. 229.

[4] I. Futterer, a. a. O. S. 69.

Augustinus gab diesem Ruhen an der Brust des Herrn im «Tractatus 36 in Joh.»[1] die folgende Deutung, die später in das Stundengebet aufgenommen wurde und somit dem Mittelalter allgemein geläufig war:[2]

> Hoc ructabat quod biberat. Non enim sine causa de illo in isto Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat; de illo ergo pectore in secreto bibebat; sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit, ... quid erat ante incarnationem Unicus Patri, Verbum Patris, coaeternus Generanti, aequalis ei, a quo missus est.

Eindeutig bringt Augustinus Joh. 13, 23 mit Joh. 1, 1 in Zusammenhang:

> Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

Wie Christus als Logos am Herzen des Vaters ruht und von seinen Geheimnissen Kunde gebracht hat, so erfuhr Johannes, am Herzen des Herrn ruhend, göttliche Geheimnisse und «offenbarte» sie in seinem Evangelium. Dieses mystische Innewerden drückt Augustinus aus mit dem Topos des «bibere in secreto»[3].

Johannes ist also Typus Christi, der am Herzen des Vaters ruht, aber auch Typus der Begnadigten, der «dilecti». So sehen ihn – in Anlehnung an Augustinus – die Zeugnisse des 12. und 13. Jahrhunderts[4].

[1] PL Bd. 35 Sp. 1663.
[2] Brevier von der Oktav des Festes des heiligen Johannes.
[3] Cf. u. S. 237.
[4] – Gertrud die Große, s. o. S. 229, Anm. 1
– Legenda aurea über Johannes: ... Ihm war gegeben die Erkenntnis der tiefsten Geheimnisse Gottes. Ed. Benz, S. 85.
– Hermann von Fritzlar, in: Dt. Mystiker des 14. Jhs., hrsg. F. Pfeiffer. Bd. 1, S. 37: Des âbendes, dô unser herre wolde gên zu sîme tôde, dô entslif Johannes ûffe der brust unses herren, und *ime wart geoffinbart, wie der sun geborn wêre von dem vatere.*
– Elsbeth Heimburg, Katharinental. Buch der geistl. Armut. hrsg. Denifle, München 1877: Sanctus johannes ewangelist, der slief uf der brust Jhesus christi und soug alle wisshait dar uz und verborgen heimlichkeit gottes ...
– Christus und die minnende Seele, hrsg. Banz. S. 274, Vers 318 ff.:
Kain iunger dir och nie gelicher getet.
Das ward ob dem nachtmal wol erzaigt,
Do er sich uf din gôtlich brust naigt.
Do sog er uss dem rechten grund,
Den er her nach wol tet kund
Mit siner ler, die er uns het geben,
Mit der wir besitzen mugent ewig leben.
– Liturgie des Johannesfestes. Responsorium zur 8. Lektion der Matutin:
Iste est Joannes qui supra pectus Dominus (?) in coena recubuit: Beatus apostolus, cui revelata sunt secreta coelestina. Fluenta evangelii de ispo sacro Dominici pectoris fonte potavit.

Besonders deutlich in bezug auf die Johannes-Nachfolge spricht ein Gebet aus der Wende des 14. Jahrhunderts:

> Wie der hl. Johannes an deinem Herzen ruhte, so umfange auch meine Seele mit deinen göttlichen Armen und drücke sie an dein heiliges Herz. Laß sie aus dir göttliche Weisheit schöpfen und gib ihr die Gewißheit, daß sie in der ewigen Freude dich schauen werde in Seligkeit von Angesicht zu Angesicht [1].

Es dürfte nun deutlich geworden sein, daß der von Augustinus herkommende Gedanke eines mystischen Schlummers des Johannes an der Brust des Herrn mit der Trinitätsspekulation zu verbinden ist. Dadurch erhält die Vision vom Minnespiel innerhalb der Vita einen ganz bestimmten Stellenwert. Sie darf als Stufe des mystischen Weges gelten, den das 11. Bild in K. Bihlmeyers Ausgabe der Deutschen Schriften [2] als Ausfluß und Wiedereinfluß in die Einfalt der bloßen Gottheit darstellt [3]. Als sinnverwandt erscheint nun 174, 1–5, wo aber anstelle des Ruhens in der affektiven Liebeseinigung der eben erwähnte dynamische Prozeß tritt:

> Eines tages waz im, wie daz veterlich herz in geischlicher wise neiswi unsaglich ane alles mitel an sin herz zartlich geneiget were, und daz sin herz eben gen dem veterlichen herzen begirlich ufgetan were, und duht in, wie daz veterlich herz, die ewigen wisheit, minneklich und formlosklich in sin herz spreche ...

Eine merkwürdige Verkürzung der Perspektiven fällt hier auf. Johannes wird – wie übrigens auch in der Vision 20, 15 f. – nicht erwähnt. Der Diener ist an seine Stelle getreten. Im Unterschied zu 20, 15 ff. geht es aber hier nicht um die Erfahrung göttlicher Geheimnisse als Ausfluß aus der Gottheit, sondern der Blick richtet sich auf den Endpunkt des Prozesses, den *Wiedereinfall in die bloße Gottheit*, der zum unmittelbaren Ruhen am väterlichen Herzen selbst führt. Väterliches Herz und Ewige Weisheit werden hier als göttliche Einheit erlebt [4].

[1] C. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Paderborn 1918 und 1919. S. 252.

[2] Deutsche Schriften, S. 195.

[3] Cf. Kommentar K. Bihlmeyer, Deutsche Schriften, S. 52*.

[4] Cf. für diesen Zusammenhang A. Winkelhofer, a. a. O. S. 232: «Der Logos ist bei Seuse als solcher aus dem gesamten innertrinitarischen Zusammenhang gelöst. Sein Hervorgang aus dem Vater biegt sich im Heiligen Geist wieder in seinen Ursprung zurück. (Seuses Mystik) ist nachbildhafter Nachvollzug des innertrinitarischen Lebens ...».

Im Lichte dieser Ausführungen haben wir uns nun nochmals mit der von E. Benz aufgestellten These zu befassen, die Figurengruppe sei eine Darstellung der *Wesenseinheit der Liebenden* [1]. Durch die enge Anlehnung der Vita an diese Bildvorstellung wird die Frage, wie jene Zeit den Unio-Charakter der Jesus-Johannes-Gruppen gedeutet hat, auch für Seuse relevant. Ein wichtiges Glied in der Argumentation von E. Benz bildet der Mantel Jesu, der Johannes einhüllt. Er soll das völlige Verschmelzen zu einem einzigen Wesen ausdrücken.

Nun hat aber R. Banz in einem andern Zusammenhang darauf hingewiesen, daß das Bedecken mit dem Mantel als ein biblisches und germanisches Symbol für Verlobung und Vermählung gedeutet werden kann [2]. Gedankliche Bezüge zwischen *Johannesmystik* und *Brautmystik* sind also keineswegs ausgeschlossen. Diese Denkweise entspricht insofern dem Kontext besser, als die Vita in der Frage der Vergöttlichung in der Linie der bernhardinischen Mystik bleibt, in der die Liebenden ihre selbständige Persönlichkeit bewahren [3]. Die Unio wird nicht als ontische Verschmelzung, sondern als Vereinigung mit dem göttlichen Willen verstanden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Vision keineswegs nur als fromme Episode gewertet werden darf. Wenn E. Benz von einem «Sprung ins Bild» redet, so ist dieses «Bild» keinesfalls auf das Andachtsbild allein zu reduzieren; vielmehr müssen wir die Affinität miteinbeziehen, die Seuse von seiner Bildung und von der Grundauffassung seines mystischen Weges her zum ganzen Bereich hatte, in dem die Figurengruppe entstand und aus dem sie ihre Bedeutung bezog.

3. Bemerkungen zum Wortschatz

Im Zusammenhang mit Seuses Frage, «wie gotes *wonung* in siner sele gestalt were» (20, 14), sei vorerst an einige Stellen in den Weisheitsbüchern erinnert, die das Wohnen der Weisheit unter den Menschen zum Gegenstand haben: In seinem Hause ruht der Freund der Weisheit mit

[1] S. o. S. 228.
[2] R. Banz, a. a. O. S. 105.
[3] Cf. Deutsche Schriften S. 187 f.; J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik. – Diss. Würzburg, 1912, S. 49, sowie F. Ohly, a. a. O. S. 152 f.

der Braut, genießt ihre beglückende Gesellschaft [1] und erquickt sich an ihrer Freundschaft [2]. Während die Herrin ihm zur Seite ist, genießt er süßen Schlaf [3].

Das Wohnen Gottes bei den Menschen ging als Topos in die Sprache der Mystiker ein [4].

Schwieriger zu bestimmen ist der Gehalt des zentralen Begriffs *Minnespiel*. Nach K. Bihlmeyers Anmerkung zu 417, 8 ist er der weltlichen Liebeslyrik entlehnt. C. Heyer bezweifelt diese Annahme und neigt eher dazu, ihn unter die zahlreichen eigenen Wortbildungen mit «minne» einzureihen, die «für die gefühlvolle Darstellungsweise der Mystiker» charakteristisch sind [5]. J.-A. Bizet gibt Parallelen zum ganzen Wortfeld «spilen» in der weltlichen Dichtung und liefert auch Belege für das weltliche «minne spil» [6]. Leider untersucht er nicht, ob Bedeutungs-Unterschiede oder -Verschiebungen vorliegen. Für den Gehalt bei Seuse gibt er folgende Definition, die sich auf BdEW S. 234 stützt:

> Il appelle der minne spil les alternatives de joie exaltante et de détresse par où passe l'amant mystique selon que la Sagesse le visite ou le déserte. Cet emploi ne se rencontre pas chez les auteurs spirituels antérieurs ou contemporains [7].

In Wirklichkeit aber ist «minne spil» in den Werken Seuses ein merkwürdig schillernder Begriff. Um dies sichtbar zu machen, lasse ich die fünf Belege, die mir bekannt sind, mit ihrem Kontext folgen:

> «nu tu einen frôlichen inblik in dich und lûg, wie der minneklich got mit diner minnenden sele tribet sin *minnespil*» (20, 14)

> «Got der hat in des gewennet: wenn im ein liden ab gie, so waz geswind ein anders da bereit. Hie mite *spilt* got mit ime ane underlass, denne einest do liess er in mûssig gan; es werete aber nit lange» (82, 22–25).

[1] Weisheit 8, 16.
[2] Weisheit 8, 18.
[3] Sprüche 3, 24 f.
[4] G. Lüers, a. a. O. S. 298.
[5] C. Heyer, a. a. O. S. 206: Ob aber das erscheinen dieses wortes in den werken Seuses als eine entlehnung aus der höfischen lyrik aufgefaßt werden darf ... scheint mir im Hinblick auf viele ähnliche bildungen mit minne-, die zwar die mystik, nicht aber die lyrik kennt, etwas zweifelhaft.
[6] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 26.
[7] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 26. Cf. im Horol. den Begriff «ludus amoris», S. 80.

...: ich [die Ewige Weisheit] bin von hoher geburt, von edlem geschlechte; ich bin daz minneklich wort dez veterlichen herzen, in dem nah dem minnerichen abgrùnde miner naturlichen sùnlichkeit in siner blozen veterlicheit hein ein wùnklich wolgevallen sinù minneklichen ogen in der sůzen ufflammenden minne dez heiligen geistes ...
Ich spil in der gotheit der vrǒden spil, daz git der engel schar vrǒden als vil, daz inen tusent jar sint als ein kleines stùndli ... Irú ǒgen sint in minù geblenket, ir herz gegen mir geneiget, ir sel und ir můt ane underlaz in mich gebǒget. Wol im, der daz *minnespil*, den vrǒdentanz in himelscher wunne an miner siten, ... iemer eweklich tretten sol!
Sù werdent, die lieben, von miner sůzen minne umbgeben und verswemmet in daz einig ein ane gebildet minne und gesprochnù wort, und werdent gefriet und geflǒzet in daz gůt, dannan sù geflossen sint. (224, 11–15; 224, 26–225, 3; 225, 15–18.)

Ach herr, wer git mir, daz es nùwan lang werti! Wan geswind in eime ǒgenblike wirt es verzucket, und bin denn bloz und gelazen, etwenn gnů nah, als ob ich es nie hetti gewunnen, und daz es aber nach herzklichem jamer wider kumt. Ach herr, bist du daz, oder bin ich es, oder waz ist es?
Entwurt der Ewigen Wisheit: Du bist und hast von dir nùt denn gebresten; ich bin es, und dis ist der *minne spil.*
Der diener: Herr, waz ist der *minne spil?*
Entwùrt der Ewigen Wisheit: Alle die wile liep bi liebe ist, so enweis liep nit, wie liep liep ist; swenn aber liep von liep gescheidet, so enphindet erst liep, wie lieb lieb was.
Der diener: Herr dis ist ein můliches spil ...
(234, 5–234, 16).

Wie sol oder mag dir [Maria] denne der himelsch kùnig ùt versagen? Du macht wol sprechen: «min geminter mir und ich im»; ach, du gottes und got din, und ir zwei ein ewiges grundloses *minnespil*, daz enkeine zweiheit niemer me gescheiden mag! ...»
(267, 3–6).

Eines rehten minners art ist, daz er niemer ab lat, wie dick man ime verseit, untz daz er sin gemintes liep nach wunsche erworben hat. Ach, ewige wisheit, wie bistu ein so hoher meister, wie spilest du so togenlich *der minne spil*, wie kanstu so wol tagen! ... Wer wolte so lange nach gan als du? Weler wolt als gedulteklich beiten als du? ...
(417, 5–11).

Aus dem ganzen Bedeutungsspektrum steht in 20, 16 die Unio im Vordergrund. Dies rückt das Wort den weltlichen Belegen am nächsten, wo es meist im engen erotischen Sinn gebraucht wird. Entsprechend der Grundbedeutung des Wortes «spilen» als hin- und herfahrende Bewegung kann «minne spil» aber auch das Gegenteil bezeichnen, das Weggehen des

Bräutigams nämlich, der sich der Braut entzieht, um sie dadurch zu größerer Liebe zu reizen. Deshalb nennt der Diener in 234, 16 dieses Spiel «mûlich».

Der Grund für die Abwesenheit des Bräutigams aber liegt in der Natur des Menschen selbst, in seiner «wandelberkeit» (234, 17); solange er nicht die vollkommene Gelassenheit erreicht hat, wird er stets den Wechsel zwischen fühlbarer Gnade und geistlicher Trockenheit erleiden. Damit führt der Begriff «minne spil» zu einem stets wiederkehrenden Thema der Mystik [1]. Von der Ewigen Weisheit her gesehen ist dieser Stachel nichts anderes als eine Art des *Werbens um die Seele*, das in 417, 8 als Warten (tagen, beiten) den Bedeutungsgehalt von «minne spil» mitbestimmt.

Letztes Ziel ist aber nicht das Ruhen am Herzen des Sohnes, wie es 20, 16 darstellt, sondern das Eingehen der Seele in das Minnespiel der Trinität selbst. Dies ist wohl der Sinn der Bilder in 224, 11–225, 15, die vom innertrinitarischen Prozeß ausgehen, in dem der Sohn vor dem Antlitz des Vaters spielt [2] und die Engel – hier wohl als Vertreter der Schöpfung aufzufassen – in dieses Minnespiel einbezieht, das sie wieder einfließen läßt in Gott, woher sie ausgeflossen sind. Das Minnespiel ist hier einem Freudentanz gleichgesetzt als Symbol der Bewegung alles Geschaffenen, das aus dem ungeschaffenen Grund ausfließt, um in der Unio wieder mit ihm vereinigt zu werden [3]. Vielleicht wirft dieser Zusammenhang ein Licht auf die Vision, die in der Vita auf 20, 10 ff. folgt: Engel fordern den Diener zum Tanz auf. «Dis tanzen waz nit geschafen in der wise, als man in diser welt tanzet; ez waz neiswi ein himelscher *uswal* und ein *widerinwal* in daz wild abgrùnd der gôtlichen togenheit» [4].

So kann «minne spil» zum Vollendungstopos werden. 267, 5 bezieht ihn in diesem Sinn auf Maria. Hier ist nicht nur eine Stufe auf dem Weg zur Gelassenheit gemeint, wie sie die Kapitelüberschrift zu 20, 16 andeutet [5], sondern der Begriff wird zum Bild dieser Gelassenheit selbst:

[1] Cf. BERNHARD, in Cant. 32 n. 2; G. LÜERS, «dürre», a. a. O. S. 174. Dagegen J.-A. BIZET, s. o. S. 233.

[2] Cf. MEISTER ECKHART: Der vater und der sun sachent nâch der ersten sache, unde der sun spilt in dem vater mit allen dingen, wan er ûz im vlôz. Der sun spilt vor dem vater mit allen dingen, der sun spilt under dem vater mit allen dingen. Der vater gebar sînen sun mit der gotheit unde mit allen dingen. DENIFLE, ME lat. Schriften, Arch. f. Lit. und Kirchenges. – Berlin 1886, S. 528, 35 ff. Zit. Bernhart, S. 31.

[3] Zum Tanzmotiv cf. G. LÜERS, a. a. O. S. 267.

[4] Deutsche Schriften, S. 21, 26. Cf. G. LÜERS, «vliezen», a. a. O. S. 278.

[5] Von dem vorspil gôtliches trostes, mit dem got etlichù anvahendù menschen reizzet.

... du gottes und got din, und ir zwei ein ewiges grundloses minnespil, das enkeine zweiheit niemer me gescheiden mag! Gedenkent und vergessent nit unser armen dùrftigen, die so jemerlich noch wallent in dem sorklichen ellende! (267, 5–8).

Dieser Überblick zeigt, daß «minne spil» einen zentralen Begriff der Mystik umschreibt. Seuse verwendet ihn im Sinne der allgemeinen Bedeutung, die dem Terminus «spilen» in der Mystik eigen ist. Dies beweist ein Blick auf die Einleitung zum betreffenden Abschnitt bei Grete Lüers:

Verbale Metapher zum Ausdruck sowohl des innertrinitarischen Prozesses als auch der unio mystica. Verschiedene Bildvorstellungen sind in diesem Komplex untereinander vermischt worden, z. B. spiln als Ausdruck der Sonnenbewegung, spiln als Ausdruck der Minneakte = minnespil, spiln als Vorstellung einer musikalischen Bewegung. Bewegung aber ist es überhaupt, was diesen metaphorischen Bildkomplex kennzeichnet. Die Dynamik der Mystik kommt bei ihm zur Offenbarung. Die Bildvorstellung ist altererbt, besonders die mit astralen Momenten erfüllte. Das spiln der sunne ist auf das spiln der Gottheit übertragen worden [1].

Sonnenspil oder Minnespil, bei Seuse sind die verschiedenen Bildvorstellungen durchaus nicht unbedingt zu erweisen [2].

Vor dem Hintergrund dieses Bedeutungsspektrums wird die psychologiesierend verengende Frage müßig, ob in der Vision vom Minnespiel eine erotische Wunschprojektion vorliege. Gerade durch die Tatsache, daß der Zusammenhang mit der Gottesgeburt und der Trinitätsspekulation eindeutig erwiesen ist, erhält die weltlich-erotische Komponente, die mit kühner Selbstverständlichkeit einbezogen wird, jenen Stellenwert, der die Vita – trotz aller Gefährdung – über vergleichbare Darstellungen der Nonnenviten hinaushebt.

An das Thema des «minne spils» schließt sich eng die Vorstellung der *Trunkenheit*, in der Vision in drastischer Übersteigerung als ein «versofet»-Sein bezeichnet. Es stellt sich die gleiche Frage wie oben für das minne spil: Handelt es sich hier um eine unmittelbare Übertragung der irdisch-menschlichen Liebestrunkenheit, oder war auch hier die Tradition mitbestimmend? Der kurze Bericht läßt kaum Folgerungen zu.

[1] G. Lüers, a. a. O. S. 249.
[2] G. Lüers, a. a. O. S. 250.

Eine Parallele gibt das 4. Kapitel des BdW, das «von dem waren inkere» handelt, «den ein gelazsener mensche durch den einbornen sun nemen sol» [1]. Dem Menschen, der mit Christus völlig eins wird, geschieht «in unsprechelicher wise als einem trunken menschen, der sin selb vergisset, daz er sin selbes nit ist, daz er im selb zemal entworden ist und sich zemal in got vergangen hat und ein geist mit im worden ist in aller wise, ...» [2]. Damit sind wir wieder in den Bereich der bernhardinischen Mystik gelangt, denn hier benützt der Verfasser, teilweise wörtlich, Bernhards «De diligendo Deo», c. 10 u. 15 [3]. Vita 187, 17–190, 2 gibt Aufschluß, was mit diesem Versunkensein gemeint ist, und zwar wiederum in Anschluß an Bernhard von Clairvaux [4].

Die Trunkenheit erscheint hier als Wesensmerkmal des Minnespiels, von dem wir bereits gezeigt haben, daß es letztlich in den Urgrund der Dreifaltigkeit münden soll. Sie bezeichnet also nicht nur das affektive Erleben eines ekstatischen Liebesmoments, sondern dieses letzte, unsagbare Eingehen in Gott.

Nun wird eine wichtige Verbindungslinie zu den Hintergründen der Johannesverehrung in den Mystikerkreisen sichtbar. Die Vision erscheint auch von daher als Imitatio des Liebesjüngers Johannes, der an der Brust des Herrn ruhend göttliche Geheimnisse trank [5]. Der Vorstellungsgehalt der mystischen Termini bestätigt damit die These, die figürliche Darstellung der Jesus-Johannes-Gruppe habe die Vision beeinflußt. Doch hat nicht die Versenkung in das Bild allein die Vision produziert, sondern deren *ganzer* Gehalt erklärt sich nur aus dem reichen Untergrund der Theologie, in dem Figurengruppe und Vision wurzeln.

[1] Deutsche Schriften, S. 333.

[2] Deutsche Schriften, S. 336, 10–13.

[3] Zum Thema «Trunkenheit» cf. auch BERNHARD, in Cant. 49, 1, wo Trunkenheit ausschließlich auf die Erfahrung göttlicher Geheimnisse angewendet wird. Cf. G. LÜERS, «sûgen» und «trunkenheit», a. a. O. S. 89 und S. 268.

[4] In diser entsunkenheit so verget der geist, und doch nit genzlich, er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, daz eweklich belibet; ...
Von dem inblike (in die Einheit der Dreifaltigkeit) entsinket der geist im selben und aller siner selbsheit, er entsinket och der wùrklichkeit siner kreften und wirt entwùrket und entgeistet. Und daz lit an dem inschlag, da er uss sin selbsheit in daz frŏmd sinsheit vergangen und verlorn ist, na stillheit der verklerten glanzenrichen dùnsterheit in der bloßen einvaltigen einikeit. (187, 23–188, 4; 189, 19–190, 1).

[5] S. o. S. 230.

4. *Einfluß des Minnesangs*

Die Frage nach dem Einfluß des Minnesangs stellt sich ganz konkret bezüglich des zentralen Motivs des Einwohnens der Geliebten im Herzen. Bereits E. Wechssler hat darauf hingewiesen, daß sich diese Vorstellung auch im ritterlichen Liebeslied findet: «Dort ist es die Liebende, in deren Herzen der Geliebte wohnt» [1]. Nach E. Wechssler gehört das Bild zu den internationalen Motiven der Volkskunde. Eindeutig entscheidet er sich für diese Quelle aber nur bei zwei Belegen [2]. «Bei den übrigen läßt sich kaum entscheiden, ob diese oder eine geistliche Quelle anzunehmen ist. Jedenfalls aber reiht sich der Gedanke bei den mystisch gerichteten Dichtern in ihre mystische Vorstellungsreihe ein: denn er dient darin als ein notwendiges Glied» [3]. Er findet sich in späterer Zeit noch bei Ulrich von Lichtenstein. Der angeführte Beleg scheint mir besonders wichtig, weil hier, wie bei Seuse, Einwohnen und Minnespiel verknüpft sind [4].

Dem gleichen Motiv kommt aber bei Seuse ein ganz anderer Aussagewert zu als bei den Minnesängern. Während es in der Vita der Dynamik des mystischen Prozesses eingeordnet wird, bleibt beispielsweise bei *Morungen* der Dienst-Lohn-Gedanke im Vordergrund. J. Schwietering [5] hat diesen Unterschied hervorgehoben:

> Wenn Heinrich von Morungen, der am stärksten von der Mystik berührte lyrischste Minnesänger der Frühzeit, der das Bild von der Empfängnis der Geliebten im Herzen des liebenden Geistlichen nachprägt (MF 127, 1 ff.), Minne ins Jenseits transzendiert, denkt er auch hier nicht an unio mystica der Seelen, sondern bezeichnenderweise an die Fortsetzung des höfischen Minnedienstes:
>
> wênet ir ... ob ir mich tôtet,
> daz ich iuch danne niemer mê beschouwe?

[1] E. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs. – Halle, 1909. S. 264.

[2] MF 3, 1; 71, 18.

[3] Cf. MF 42, 19; 114, 35; 127, 1; 133, 10; 194, 18; 154, 9. E. Wechssler, a. a. O. S. 265.

[4] Ulrich von Lichtenstein: Vrouwen dienest. Hrsg. von Karl Lachmann. – Berlin, 1841.

S. 573, 8 der *herz* ist wol ein himelrîch,
wan dar inne ist tugende vil:
die spilent dâ der *minne spil*,
mit hôhen freuden alle zît
habent si dâ freuden hôchgezît.

S. 574, 27 in dem herzen der vrouwe mîn
wold ich vil gern gesinde sîn.

[5] J. Schwietering, a. a. O. S. 5 f.

nein, iuwer minne hât mich des ernôtet
daz iuwer sêle ist mîner sêle frouwe.
sol mir hier niht guot geschên
von iuwerm werden lîbe,
sô muoz mîn sêle iu des verjên
dazs iuwerr sêle dienet dort als einem reinen wîbe.
MF 147, 8.

Die andern in S. 238, Anm. 3 erwähnten Parallelen haben mit Seuse nur das Motiv des Einwohnens im Herzen gemeinsam und sind ein Bild für den dauernden Besitz der Geliebten. Es fehlt ihnen aber die Vorstellung des liebenden Gegenüber-Seins, die zum Minne-Spiel im Herzen des Dieners gehört.

So haben wir auch hier mit dem charakteristischen Nebeneinander von Mystik und höfischer Dichtung zu rechnen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Seuse das Motiv auch aus dem Minnesang vertraut war. Ganz und richtig zu erfassen und einzuordnen ist die Aussage der Vita aber nur im Kontext der mystischen Tradition.

III. Wie er den minneklichen namen Jesus uf sin herz zeichente

Das IV. Kapitel gehört zu den bekanntesten Stellen der Vita, wurde doch das IHS-Zeichen zum Attribut Seuses in bildhaften Darstellungen. In besonderem Maß drängt sich eine nähere Betrachtung aber auch deshalb auf, weil der Bericht einen ausdrücklichen Hinweis auf das Tun weltlicher Minner enthält und deshalb als Beleg für Seuses Selbstverständnis als geistlicher Ritter angeführt wird.

Nach Vita 16, 34 sucht er den Brauch weltlicher Minner nachzuahmen, die «irù liep» auf ihr Gewand zeichnen; er aber möchte den Liebsten im Herzen selber tragen. In ähnlicher *Verinnerlichung* und bereits auf Christus bezogen findet sich der Gedanke bei Hartmann von Aue, der bezüglich des Kreuzes auf dem Mantel der Kreuzzugsritter [1] fragt:

waz touc ez ûf der wât,
ders an dem herzen niene hât? MF 209, 35.

[1] Zum Brauch der Kreuzesritter, im Kampf gegen die Heiden das Zeichen des Kreuzes auf Mantel und Rüstung zu tragen, cf. Willehalm, 31, 23.

Diesem Zug zur Vergeistigung steht – für unser Empfinden sehr unvermittelt – das drastische äußere Tun gegenüber. Auch für diese Selbstzerstümmelung finden sich aber weltliche Parallelen. Aus Horol. p. 18 geht hervor, daß Seuse selber Beispiele eigenartiger Liebestollheit gekannt hat [1].

K. Bihlmeyer erinnert in diesem Zusammenhang an Ulrich von Lichtenstein, der sein Tun – das im Horologium als «amor vanissimus» bezeichnet wird – selbst nicht mehr ganz ernst zu nehmen scheint. Denn sein Gerede vom *Finger*, der zum Frauendienst geboren ist und treu bis zu seinem Ende dient, wirkt so gestelzt und hochtrabend, daß es Heiterkeit hervorrufen muß [2].

Was bei Lichtenstein noch ironisch wirkt, wendet sich bei Herrand von Wildonie ins Makabre, wenn er berichtet, wie eine Frau sich aus Liebe ein Auge aussticht [3].

Wir haben somit weltliche Parallelen für das *Tragen eines Minnezeichens* einerseits und den *blutigen Liebesbeweis* [4] andererseits gefunden. Ganz entscheidende Impulse gehen aber auch hier von religiösen Vorstellungen aus. Bereits Lichtenberger hat auf die enge Verknüpfung des Berichtes in der Vita mit dem übrigen Werk Seuses hingewiesen und die Kasteiungsgeschichte als *letzte Stufe* auf dem ins Körperliche hinunterführenden Weg der *legendären Umgestaltung* charakterisiert [5]. Damit sind wir auf ein wesentliches Element verwiesen, das in der Vita formend einwirkt: die *Legende* und der mit ihr verknüpfte Zug zur Imitatio.

[1] R. Senn hat das Goldfadenmotiv im Prosaroman des Elsässers Georg Wickram identifiziert.
Cf. R. Senn, Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses. – Sprache und Dichtung 45, 1930. – Diss. Bern, 1930, S. 126.

[2] Ulrich von Lichtenstein, Frauendienst 151, 12 ff.

der [Finger] was ze dienste ir geborn:
nu ist er in ir dienste verlorn.
des mag er si wol riuwen:
wan er hât ir mit triuwen
gedient unz an sîn ende.

[3] Herrand von Wildonie, Diu getriu kone. Altdt. Textbibliothek Nr. 51, Vers 190 ff.

[4] Ob diese Vorstellung aber nicht selbst letztlich aus mystischer Quelle stammt, kann ich nicht entscheiden. Cf. G. Lüers zum Begriff «minnewunt», a. a. O. S. 218 f.: Das häufige minnewunt der weltlichen Lyrik stammt offenbar aus dem amore vulneratum esse des Canticum canticorum (4, 9), das überhaupt die meisten bildlichen Vorstellungen des Minnekomplexes geliefert hat.

[5] Cf. R. Senn, a. a. O. S. 124.

Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung finden wir im Motto des XI. Briefs im Briefbüchlein [1]: Pone me ut signaculum super cor tuum. Ein weitverbreitetes Motiv der Hoheliedmystik [2] soll ins Leben hineingelebt werden. Dabei fällt auf, wie stark Seuse den Anteil aller Sinne betont: Während zuerst bildhaft vom «Kauen [3] mit dem Mund der *Seele*» [4] die Rede ist, geht die Reihe weiter über die Fähigkeiten des *Geistes* zu jenen des *Herzens* und der *Sinne* und endet schließlich bei den alltäglichen Verrichtungen, die alle vom heiligen Namen Jesus geprägt sein sollen [5]. (Der Brief enthält also ein förmliches Programm für das VII. bis XII. Kapitel der Vita.)

Als Bindeglied zwischen der *Aufforderung* zur «Andacht» zum «gôtlichen namen Jesus» und der ganz naturalistisch vollzogenen Konkretisierung im IV. Kapitel der Vita haben wir BdEW 228, 27 zu sehen, wo der Diener den *Wunsch* ausspricht, den Namen Jesus auf sein Herz zu zeichnen und die Buchstaben in sein Herz zu schmelzen [6]. Hier schimmert offensichtlich das Vorbild der Ignatius-Legende durch, das der Diener nachzuahmen sucht. Daß er sie gekannt hat, geht aus dem XI. Brief hervor, wo sie in fast wörtlichem Anklang an die « Legenda Aurea » erzählt wird [7].

Derselbe Dreischritt – Motiv, Wunsch zur Nachahmung und sinnlich wahrnehmbare Imitatio – ist in der Vorstellung des «fùrspan» zu greifen. 392, 7 taucht bereits als Konkretisierung von «signaculum» das *Bild* des goldenen «fùrspan» IHS auf; dieses Bild wird *greifbare Wirklichkeit* in Vita 17, 5, wo die Narben auf dem Herzen des Dieners wie ein Schmuckstück zu leuchten beginnen. Die zunehmende Konkretisierung des allgemeinen Begriffs signaculum als «minnezeichen», als «fùrspan» und schließlich als sichtbares und greifbares IHS-Zeichen kennzeichnet die

[1] Deutsche Schriften, S. 391 ff.
[2] Cf. G. Lüers, a. a. O. S. 201.
[3] S. o. S. 196 f. «ruminatio».
[4] Deutsche Schriften, S. 391, 21.
[5] Deutsche Schriften, S. 391, 22–392, 12.
[6] Cf. Horol. 70: O quis michi det ut et nomen eius mellifluum *litteris aureis super latitudinem cordis mei superscribatur.*
[7] Legenda Aurea. Übersetzt von Richard Benz. – Heidelberg (1955?) S. 184: (Ignatius vergaß in aller Marter den Namen Christi nicht. Gefragt, weshalb er so oft diesen Namen nenne, antwortete er:) «Ich kann nicht davon lassen, denn er ist in mein Herz geschrieben.» Das wollten die Heiden prüfen, da er tot war, und rissen sein Herz aus dem Leibe und schnitten es auf: da stund *mit goldenen Buchstaben* der *Name Jesus Christus* mitten darin geschrieben.»

Etappen der Umgestaltung eines ganzen Vorstellungsbereiches, der in die *Einflußsphäre der Legende* gerät.

Mit auffallender Konstanz ist im IV. Kapitel der Vita vom «Einschmelzen» des Namens in das Herz und von «glühender minne» [1] die Rede. Auch für diese Vorstellung gibt uns die Legende den Schlüssel: Ignatius ist soviel wie ignem patiens, das heißt: der das Feuer der göttlichen Minne erfahren hat.

Die *Ignatius-Legende* verweist uns wiederum auf den Gedankenkreis der Gottesgeburt; denn Ignatius selbst brauchte die prägnante Vorstellung vom Tragen Christi im Herzen [2]. Dies mag ihm den Beinamen «Gottesträger» gegeben haben, aus dem im Mittelalter die Ignatius-Legende entstanden ist [3].

Im Hinblick auf die Vorstellung von der Gottesgeburt und vom Tragen Gottes im Herzen fällt aber auf, daß hier nicht von Jesus selbst, sondern nur von seinem Namen die Rede ist. Ein klärendes Licht wirft die Bemerkung von G. Lüers auf diesen Sachverhalt, wonach der Name ein altererbter Ausdruck für die Wesensbezeichnung ist [4]. Wer demnach den Namen Christi auf sein Herz drückt, bzw. schreibt, empfängt das Wesen Christi selbst im Herzen.

Weder mit der Vorstellung vom Tragen des Namens Jesu im Herzen [5] noch mit der drastischen Verkörperlichung [6] steht übrigens die Vita in der mystischen Literatur jener Zeit vereinzelt da. In allen diesen Beispielen scheint mir aber die Verknüpfung mit dem theologischen Gehalt viel weniger deutlich erhalten als in der Vision vom Minnespiel. Der Zusammenhang mag für Seuse im XI. Brief und im BdEW noch durchsichtig gewesen sein, im Bericht der Vita dagegen ist sein Tun von der *Strahlungskraft der Legende* geprägt: Der Vorbildcharakter der Ignatius-Legende

[1] Deutsche Schriften, 15, 27; 16, 8 «du můst hùt in den grund mins herzen gesmelzet werden; 16, 14 «fùrine minne».

[2] Ad Ephesios 9, 2. Zit. H. RAHNER, a. a. O. S. 337 Anm. 14. Für die Namendeutung Ignatius als Gottesträger verweist H. Rahner auf das Martyrium Colbertinum, Funk II, 1901, S. 278.

[3] Cf. K. BIHLMEYERS Anmerkung zu Deutsche Schriften, S. 392, 25 sowie S. 241 Anm. 7.

[4] G. LÜERS, a. a. O. S. 240.

[5] MARGARETE EBNER, ed. Strauch. – Tübingen, 1882, S. 161. «... der nam Jhesus Cristus ... in mir blüeget mit sunder süezzer genade.
ADELHEID LANGMANN, Offenbarungen. Ed. Strauch. Quellen und Forschungen 26. Straßbourg 1878. «... schreibe dein namen in mein hertze, daz er nimmer mer vertilgt müez werden.»

[6] H. WILMS, a. a. O. S. 128, berichtet von Schwester Hedwig aus Unterlinden, die sich ein Kreuz in die Brust ritzte.

drängt zur Imitatio, und gerade durch diese Angleichung wird der Diener der Ewigen Weisheit selbst zum Imitabile, wie aus dem Zusatz zum Briefbüchlein deutlich hervorgeht [1]. Hagiographische Züge weist auch ein ähnlicher Bericht im XLV. Kapitel der Vita auf, das C. Gröber als hübschen Lückenbüßer taxiert [2]. Berichte mit legendarischem Einschlag werden hier zu Trägern gesunkenen theologischen Lehrgutes, das kaum mehr als solches zu erkennen ist.

IV. Verwischte Linien

Bereits im Kapitel über die Namen-Jesu-Verehrung war die Einwirkung der Legende auf ein einzelnes Motiv aufzuzeigen. Die Beobachtungen sollen nun ergänzt werden durch die Analyse des XVIII. Kapitels, welches das Abbrechen des Trankes zum Thema hat.

Von außen gesehen reiht sich hier Erzählung an Erzählung; das Ganze wird durch das in der Kapitelüberschrift gegebene Stichwort inhaltlich nur lose verknüpft. Während sich die vorausgegangenen Kapitel (VII–XVII), abgesehen von einigen Einschüben, die C. Gröber nachgewiesen hat, einem einsichtigen Plan einordnen lassen und sich von den Schwesternviten durch das Fehlen von Wundergeschichten abheben, ist hier ein förmliches Wuchern legendärer Elemente festzustellen. Ich versuche, näher in die Struktur des Kapitels einzudringen, indem ich die einzelnen Abschnitte kurz charakterisiere.

Ohne Bruch reiht sich der *erste Abschnitt* (46, 13–25) den vorausgegangenen Schilderungen der Askese ein. Durch das Abbrechen des Trankes wird auch hier die Imitatio des leidenden Christus angestrebt. Auf Christus weist auch die innere Stimme den Klagenden.

Der *zweite Abschnitt* gibt ein Dreipunkteprogramm von Übungen, die sich der Diener einst vor Weihnachten auferlegte (46, 26–48, 10). Genaue Angaben von Zeit und Ort sowie der näheren Umstände weisen darauf hin, daß der Bericht von Seuse selber stammt. Anlaß zur Eingliederung an dieser Stelle der Vita mag die letzte dieser Übungen gegeben haben, deren Gegenstand ebenfalls der Verzicht auf das Trinken ist.

In psychologischer Hinsicht aufschlußreich ist der *dritte Abschnitt* (48, 11–49, 10). Obwohl er sich den Verzicht auf das Trinken selber auferlegt hat, klagt nun der Diener, zu welcher Armseligkeit er bestimmt sei,

[1] Deutsche Schriften, S. 393, 6–396, 17.
[2] C. Gröber, a. a. O. S. 181.

daß er inmitten reichlich vorhandenen Wassers solchen Mangel leiden müsse. Diese Aussage läßt ermessen, welche *innere Verpflichtung zur Imitatio* von der Betrachtung des Leidens Christi und dem Vorbild der Altväter ausging.

Unvermittelt taucht hier das Thema der Ritterschaft auf, übrigens ein erster Hinweis auf das zentrale XX. Kapitel. Eine innere Stimme nennt ihn «frume ritter» und kündigt ihm ein «gǒtlich kùnftig aventùre» an. Eine neue Lebensphase wird damit beginnen, mit der sich der 2. Teil dieser Arbeit beschäftigen wird. Vorerst fühlt der Diener vor allem, daß sie ihm Befreiung «schier alles sines lidens» bringen wird. Darin liegt ein scheinbarer Widerspruch zum tatsächlichen Gehalt des XX. Kapitels, wo ihm ja neues, schwereres Leiden auferlegt wird. Die Leidenserfahrung des Dieners beschränkt sich aber bisher weitgehend auf die äußeren Kasteiungen; es war ein «ůbig leben nach dem ussern menschen», bemerkt der letzte Abschnitt (52, 6) des Kapitels, der seinem Sinn nach unmittelbar an 49, 3 anschließt und den tiefen Einschnitt im ersten Teil der Vita markiert: Alles bisherige war nur ein Anfang, Vorbereitung auf den entscheidenden Durchbruch. In dieser zweiten Phase werden die Kasteiungen, über die der Diener jetzt noch klagt, tatsächlich weitgehend von ihm genommen werden.

Dieser Spannungsbogen wird nun leider von einer Reihe Klosterlegenden durchbrochen. Noch zum dritten Abschnitt gefügt ist ein Jesus-Kind-Spiel, das unschwer als Wunschtraum eines Dürstenden und insofern auch als echt zu erkennen ist. Das Stichwort «ergezzen» (49, 2), das im Zusammenhang mit dem Schluß des Kapitels und der folgenden Phase der Vita umfassenden Sinn erhält, wird durch diese Erzählung entwertet, ja geradezu fragwürdig.

Die hübsche Geschichte von der Begegnung mit der armen Frau auf dem schmalen Steg, die der *vierte Abschnitt* berichtet (49, 11-24), fällt gänzlich aus dem Rahmen: ein Trinkmotiv fehlt hier völlig. Die Assoziation zur Verehrung der Gottesmutter, die in den benachbarten Abschnitten eine wesentliche Rolle spielt, mag der Grund sein, weshalb sie in das Kapitel überhaupt aufgenommen wurde.

Für die folgenden drei Abschnitte (49, 25–50, 17; 50, 18–51, 4; 51,5–16) hat C. Gröber bereits nachgewiesen, daß es sich um Einschiebsel handelt:

> Im Kapitel 18 müssen wir jenen Teil, in dem von Seuses wunderbarem Trank an der Brust der himmlischen Frau erzählt wird, als den Niederschlag eines mittelalterlichen Traumes ohne übernatürlichen Charakter

> betrachten, weil das gleiche Motiv im mystischen Schrifttum verdächtig häufig wiederkehrt und auch einer versteckten Sinnlichkeit nicht entbehrt ...
> Der Bericht von der Vision einer «sehr heiligen Frau» im selben Kapitel verrät sich durch die Zitate aus Johannes Chrysostomus und Vinzenz von Beauvais als Literatur ...
> Auch der drittletzte Abschnitt des Kapitels ist unseusisch [1].

In die Reihe der Einschübe stelle ich auch den *achten Abschnitt* (51, 17–52, 5). Er paßt thematisch nicht hieher, ließ sich aber, oberflächlich gesehen, ohne Bruch an die vorausgehende Vision anschließen, weil diese ebenfalls den Hinweis auf den Kreis der Anhänger Seuses enthält. Zudem fügt er sich, vom Schluß des Kapitels her, mit dem Hinweis auf eine neue Lebensphase als Assoziationskette gut ein.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß das Trinkmotiv einen Bruch in der Mitte des dritten Abschnitts überdeckt. Bis dorthin geht es ausschließlich um asketische Übungen. Weder legendäre Wundergeschichten noch mystische Motive im engern Sinn spielen mit. Dann aber herrscht von der Mitte des 3. Abschnittes an ganz unvermittelt die Wunderluft der Schwesternviten. G. Kunzes Bemerkungen zu ihrem Stil, den stete Wiederholungen kennzeichnen, treffen auch für die nun folgenden Passagen der Vita zu:

> Diese stets leicht modifizierten Wiederholungen werden besonders deutlich, wenn man eine Beschreibung des Inhalts eines solchen Werks versucht: es zeigt sich, daß es unmöglich ist, den Inhalt fortlaufend darzustellen, ohne den Blick durch die Fülle des Materials zu verwirren [2].

Wozu nun aber diese Häufung gleicher oder ähnlicher Motive? Nach G. Kunze meint die überwiegende Zahl der übernatürlichen Ereignisse nichts weiter als die Heiligkeit der dargestellten Person, die durch die Masse der Exempla gesichert wird [3].

Ehe ich mich aber endültig darauf festlege, hier den Einfluß eines Hagiographen zu sehen, sollen die Legendenmotive auf ihren Vorstellungsgehalt hin untersucht werden. Ich versuche damit abzuklären, ob sie – wie die Vision vom Minnespiel – noch als theologische Aussage und

[1] C. Gröber, a. a. O. S. 179.
[2] G. Kunze, Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. – Diss. Hamburg, 1953 (Masch.), S. 40.
[3] G. Kunze, a. a. O. S. 88.

eigentlich mystische Erfahrung des Dieners zu werten sind, oder im Sinne G. Kunzes nur noch als Exemplum für dessen Heiligkeit gelten können. Dabei beschränke ich meine Untersuchung auf den fünften, sechsten und siebten Abschnitt (49, 25–51, 16), auf jene Passagen also, die C. Gröber als «Niederschlag eines mittelalterlichen Traumes ohne übernatürlichen Charakter» bezeichnet hat.

Tatsächlich treten *Ernährungswunder im mystischen Schrifttum* mit auffallender Häufigkeit auf. H. Günter schreibt zu diesem Phänomen:

> Zunächst wirken hier ja überall die Bibelwunder nach. Auffallend ist aber doch die Vorliebe mystischer Zeiten für das Motiv. Von Gregors Dialogen abgesehen, sind es vor allem die Vitae patrum, die beiden Bücher der Columbansvita und die mystischen Schriften des späteren Mittelalters, die es hegen. Ernährungswunder und Mystik, so paradox es klingen mag, sie gehören zusammen: der Enthusiasmus sättigt, geistig und leiblich; die Vorstellungen mußten in der Legende von selbst ineinander überfließen [1].

Wesentliche Ergänzungen bieten die Untersuchungen von Banz, Lüers und Berger [2].

Nun haben aber die Wundergeschichten vom Trinken aus den Brüsten der Jungfrau Maria ihre spezifische Geschichte. Wenn wir sie durch die Jahrhunderte zurückverfolgen, stoßen wir auf die traditionelle Idee der Jungfrau-Mutter-Ecclesia, die ihre Kinder aus ihren Brüsten nährt [3]. Dieses Bild findet sich bereits bei Isaias für das erlöste Jerusalem:

> Laetamini cum Ierusalem et exsultate in ea, omnes qui diligitis eam; gaudete cum ea gaudio, universi qui lugetis super eam, ut sugatis et repleamini ab ubere consolationis eius, ut mulgeatis et deliciis adfluatis ab omnimoda gloria eius. Is. 66, 10 f.

[1] H. Günter, Legendenstudien. – Köln, 1906, S. 164.

[2] R. Banz, a. a. O.: Berührungspunkte mit der Johannesmystik S. 60, mit dem Symbol des Minnetrankes S. 78 und mit dem Motiv der Trunkenheit S. 80.
G. Lüers, a. a. O. cf. «ezzen» S. 178, «smecken» S. 256, «sûgen» S. 259, «Trunkenheit» S. 268, «win» S. 296.
K. Berger, Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen. German. Studien, Heft 168. – Berlin, 1935, S. 61. Unter die Verben der Sinneserfahrung, die die Unio mystica umschreiben, reiht K. Berger die Ausdrücke «Gott essen», «Gott trinken» ein und bemerkt dazu, sie gingen aus vom Abendmahlssakrament, seien aber über diesen engen Bereich hinausgegangen und zu einer freien und eigengewichtigen Bezeichnung geworden.
E. Krebs hat das Vorkommen des Ernährungswunders in Schwesternviten zusammengestellt. a. a. O. S. 89–90. Cf. auch H. Wilms, a. a. O. S. 147 f.

[3] Cf. Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Eingef. u. übertr. von Margot Schmidt, mit einer Studie von H. U. v. Balthasar. Menschen

Das Frühchristentum übertrug das Bild auf die Kirche, wobei der Bezug zum Realsymbol Maria immer greifbar war. Ich zitiere ausführlich Clemens von Alexandrien, um den Zusammenhang dieser Vorstellung mit der bereits behandelten Theologie von der Gottesgeburt sichtbar zu machen:

> Einer nur ist der Vater des Alls,
> Einer nur der Logos der Welt,
> Heiliger Geist, der überall wirkt,
> ruhend bleibt er geeint in sich.
> Doch gibt es eine auch, die Mutter ist und Jungfrau,
> und meine Freude ist es, sie zu nennen: Kirche.
> Nicht hat sie Milch, obwohl sie Mutter wurde,
> doch Mutter ist sie ganz, auch ohne Gatten.
> Sie eint in sich Gebärerin und Jungfrau,
> ist bräutlich rein und lieb wie eine Mutter.
> Sie lockt die Kinder zu sich, die ihr eigen,
> und nährt sie aus geheimnisvollen Brüsten
> mit einer Milch – dem Logos, der ein Kind ward [1].

Indem der Logos durch die Kirche sich selbst als Speise hingibt, wird der mystische Leib auferbaut. Diese Eingliederung der Individuen in die übergeordnete Ganzheit der Kirche muß für unsern Zusammenhang besonders hervorgehoben werden. – Ambrosius verschob den Akzent vom Logos selbst, der sich durch die Kirche schenkt, auf die Lehre, die sie als geistige Nahrung vermittelt, wobei nicht zu übersehen ist, daß aufgrund der Logostheologie beide letztlich identisch sind:

> Uns nährt sie, nicht mit leiblicher Milch,
> vielmehr mit Milch, davon der Apostel spricht [2],
> mit der er aufzog das zarte Alter des wachsenden Volkes [3].

Gegen das Mittelalter hin beobachten wir eine konsequent durchgeführte Allegorisierung. Ausgehend von Is. 66, 10 heißt es in einem Heimo von Halberstadt zugeschriebenen Isaiaskommentar:

der Kirche in Zeugnis und Urkunden. NF III. – Einsiedeln/Zürich, 1956. S. 423 Anm. zu S. 67.

[1] H. Rahner, Mater Ecclesia. – Einsiedeln/Köln, 1944 (Clemens von Alexandrien: Paidagogos I, 6, 42) S. 46.

[2] Cf. 1. Kor. 3, 2.

[3] «Über die Jungfrauen» I, 6, 31 (PL 16, 197 C.) Übersetzung von H. Rahner, Mater Ecclesia, a. a. O. S. 50.

Die Brüste sind die zwei Testamente, ihnen entträufelt als Milch für Kindlein des Heiligen Geistes schlichte und süße Lehre ... Trinkt euch satt an der Kirche trostreicher Brust, am Wort der zwei Testamente! [1]

Auch dieses Motiv erlitt die für das Mittelalter typische Verengung auf Maria hin und ging des ekklesiologischen Aspektes mehr und mehr verlustig. Bei Mechthild von Magdeburg steht bereits die Gottesmutter anstelle der Kirche und nährt alle Stände der Christenheit [2]. Die Vision ist freilich nur vor dem Hintergrund der typologischen Bezüge zu verstehen, die Mechthild zweifellos gekannt hat. Doch mit dem Anruf der Gottesmutter als Person sind die Ansatzpunkte für die Weiterentwicklung – die allerdings einem Verkümmern gleichkam – greifbar: Der Symbolgehalt tritt in den Hintergrund und gibt mehr und mehr einem individualistischen Denken Raum. H. Rahner hat im Zusammenhang mit dieser Wandlung des Stils von der «menschlich rührenden weihnachtlichen Innerlichkeit» gesprochen, «die immer mehr auf die *Ichbeziehung der Geheimnisse* achtet» [3].

Dies ist zugleich die Entwicklungslinie der Legenden, die soviel Gewicht auf persönliche Gnadenerweise legen und generell den typologischen Hintergrund der absorbierten Motive «vergessen». Was heilsgeschichtliches Symbol war, wird hier im individuell-geschichtlichen Rahmen zum «Wunder». Zwei typische Beispiele finden sich bei Caesarius von Heisterbach in den Legenden «De indocto abbate, qui de uberibus beatae Mariae suxit et praeditus est in scientiae» und «De clerico, qui sanctae Mariae tam devote servivit, ut ... virgo Maria dedit ei ad sugendum ubera, ut sanus fieret» [4]. Zwei wesentliche Funktionen der Mater Ecclesia, das *Lehren* der Unwissenden und die *Heilung* der Sünder, gleiten hier in den körperlichen Bereich ab und veräußerlichen. Weitere Belege bringt K. Bihlmeyer im Zusammenhang mit der Vision Seuses [5].

Das merkwürdige Schweben zwischen entsinkendem geistigem Gehalt und zunehmender Verkörperlichung ist in der Vita noch greifbar. Es ist nicht ein «lipliches trank» (50, 8), das die Jungfrau dem Diener spendet,

[1] Isaiaskommentar III, 66; PL 116, 1079. Der Kommentar gehört ev. eher dem karolingischen Theologen Haimo von Auxerre an. Übersetzung: H. RAHNER, Mater Ecclesia, a. a. O. S. 59.

[2] MECHTHILD VON MAGDEBURG, a. a. O. I. Buch, Nr. 22.

[3] H. RAHNER, Gottesgeburt, a. a. O. S. 392.

[4] CAESARIUS VON HEISTERBACH, Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum. Hrsg. von Aloys Meister. – Rom, 1901. Liber III n. 23, n. 75. S. 152 und S. 198.

[5] Deutsche Schriften, S. 51, Anm. 4.

dennoch bleibt ihm ein «vil kleines, weiches knǫlleli» im Mund zurück, das die Eigenschaften des Manna hat, wohl eine entfernte Erinnerung an das Himmelsbrot, den Leib Christi, den die Kirche ihren Kindern spendet.

Der heiligen Person, die von Seuses Vision erfährt, wird als Beweis für die Echtheit, als «urkùnde der warheit», gesagt, die *Lehre*, die aus des Dieners Mund komme, werde in Zukunft «vil begirlicher und lustlicher» zu hören sein (50, 29). Auch dies kann eine Reminiszenz an die Allegorie von den Brüsten der Kirche sein, aus denen *wie Milch die Lehre* quillt; nachdem er selbst so gestärkt worden ist, erquickt der Diener auch seine Zuhörer damit.

Wenigstens anmerkungsweise muß hier auf das Motiv der nährenden Mutter in der bildenden Kunst hingewiesen werden. J. Schwietering [1] hat in seiner Untersuchung anhand der «Vierge de Dom Rupert» (Lütticher Museum) gezeigt, wie dieses Bild zu Beginn des 13. Jahrhunderts noch ganz als Symbol und Lehre verstanden wurde. Seine weitere Entwicklung im Spätmittelalter verläuft wohl ähnlich wie die Entwicklung der Legende.

Ein Vergleich mit der Vision vom Minnespiel [2] erleichtert die richtige Bewertung dieser Ergebnisse. Während dort der «Drang nach dem transrationalen Erleben» [3] nachweisbar ist und ein wesentlich mystischer Gehalt bestehen bleibt, wenn die Bilder abfallen, geht hier der Gedanke der «mystischen» Nahrung in reiner Bildhaftigkeit auf. Die Visionen von der Gottesmutter mit dem Kind werden nicht überschritten auf die eigentliche Idee hin, sondern sie sind das Endgültige und Eigentliche und werden als Selbstzweck dargestellt, nicht als Ausdruck von Unsagbarem. Dies sind Stilmerkmale, die G. Kunze und W. Blank für die Schwesternviten erarbeitet haben [4]. Es ist somit gerechtfertigt, Vita 49, 25–51, 16 als Hagiographie zu bezeichnen.

[1] J. Schwietering, Mittelalterliche Dichtung und bildende Kunst. ZfdA 60, 1923. S. 113–127.
[2] S. o. S. 218–239.
[3] G. Kunze, a. a. O. S. 89.
[4] G. Kunze, a. a. O. S. 92.
W. Blank, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. – Diss. Freiburg i. Br., 1962. S. 261.

V. Formen des Dienstes

Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf Kapitel VII–XII der Vita, auf jene Kapitel also, die stets als Beispiele für Seuses Minnedienst zitiert werden. Sie bilden innerhalb der Vita einen Block von ziemlich einheitlicher stilistischer Prägung. Gewohnheiten des täglichen Lebens, Bräuche im weltlichen Jahr und das Kirchenjahr geben die Anlässe zu Seuses «Dienst» [1]. Das Berichtete gibt aber nur einen Ausschnitt wieder, denn das XXXVI. Kapitel überliefert weitere Übungen. In jenem Rahmen erscheinen sie aber weit spielerischer als bloße Unterhaltung über göttliche Dinge, die nicht mit allzu großem Ernst belastet sind. Die Überschrift dieses Kapitels charakterisiert aber auch den Dienst im 1. Teil der Vita; es sind kindliche Andachtsformen eines jungen, anfangenden Menschen [2].

Zwischen diesen Spielen und den in den folgenden Kapiteln geschilderten Kasteiungen [3] scheint ein Abgrund zu liegen, der die innere Einheit der Vita gefährdet. Dennoch verbindet sie ein gemeinsamer Kern: die «andaht», durch die sich der Diener auf eine gegebene Form ausrichtet und sich ihr anverwandelt; Versuche also, von sich selbst entbildet zu werden. Über ihre Tauglichkeit freilich urteilt die Vita erst später.

P. Dempe hat in diesem Zusammenhang von «Ichdarstellung im Bild» gesprochen: [4] «Das erlebende Ich hat sich den geheiligten Stoff anverwandelt und bedient sich seiner zur 'religiösen Übung'.» Ob diese Formulierung nicht zu sehr auf ein Verfügen über den Stoff schließen läßt? Müßte nicht gleichzeitig gezeigt werden, wie sich der *Diener selbst dem Stoff*, der hier immer als vorgeprägte Form gegeben ist, *anverwandelt?*

Dieses Problem und die bereits angetönte Frage, ob Seuse sich hier als Minnesänger auf geistlichem Gebiet verstand, verlangt eine nähere Betrachtung der einzelnen Formen seines Dienstes.

[1] Cf. R. Senn, a. a. O. S. 38: «Der zugrunde liegende Ausgangspunkt ist nicht eine bestimmte aber unpersönliche Vorstellung, sondern ein raumzeitlich bestimmtes, persönliches Erlebnis.»

[2] Deutsche Schriften, S. 109, 28: «Von kintlichem andaht eins jungen anvahenden menschen.»

[3] Cf. Kapitel XIII–XVIII.

[4] P. Dempe, Die Darstellung der Mater dolorosa bei Heinrich Seuse. Stoff und Stil. Diss. Berlin, 1953 (Masch.), S. 126.

1. In weler ordnung er ze tisch gie

Bizet reiht die Haltung des Dieners bei Tische unter die Zahl der Bemerkungen, die den Diener über gewöhnliche menschliche Bedingungen hinauszuheben versuchen und darum den autobiographischen Charakter in Frage stellen [1]. Diese Bedenken entfallen jedoch, wenn man das VII. Kapitel neben höfische Tischzuchten stellt. Die Vergleichspunkte liefert eine Sammlung von Thomas P. Thornton [2]. Aus seiner Einleitung geht hervor, daß Tischzucht in der klassischen Zeit eine Selbstverständlichkeit war. Zur Zeit Seuses wurde sie auch in den niederen Ständen nachgeahmt und fand als literarische Gattung weite Verbreitung durch das ganze Spätmittelalter [3].

Beim Vergleich des VII. Kapitels mit den von Th. Thornton gesammelten Texten tauchen mehrere Parallelen zu Seuses «Tischzucht» auf. Bereits Tannhäusers ältester deutscher Text aus der Mitte des 13. Jahrhunderts forderte auf, beim Essen der Gegenwart Gottes zu gedenken [4]. Ebenso bittet der Diener die Ewige Weisheit um ihre «zarten gegenwùrtikeit» (24, 16).

Bei Tisch ladet er den Gast ein, zu seiner Rechten Platz zu nehmen, wie es dem Wirt auch in der Tischzucht der Clara Hätzlerin zufällt, dem Gast den Platz anzuweisen [5].

Nach den Regeln der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Thesmophagia, die später auch im deutschen Sprachbereich auftauchten, soll man nicht in die Schüssel greifen, ehe der Herr sich bedient hat, selbst wenn die Öffnung weit genug wäre [6]. So läßt auch der Diener der Ewigen Weisheit dem Herrn den Vortritt: «nu grife vor dar und isse mit dinem kneht» (24, 23).

Wie es im höfischen Bereich als unhöflich gilt, über die Speisen herzufahren [7], so schämt sich auch der Diener, wenn er sich gierig darauf gestürzt hat (25, 26).

[1] J.-A. Bizet, Henri Suso, a. a. O. S. 47.
[2] Höfische Tischzuchten, hrsg. von Th. P. Thornton. Texte des späten Mittelalters. Berlin, 1957.
[3] Tischzuchten, a. a. O. S. 10.
[4] Tischzuchten, a. a. O. S. 38.
[5] Tischzuchten, a. a. O. S. 66.
[6] Tischzuchten, a. a. O. S. 24.
[7] Tischzuchten, a. a. O. S. 24.

Auch das Trinken in Gegenwart des Herrn war durch ein Zeremoniell geregelt: Quomodo sit bibendum coram domino [1]. Es gilt, den Trunk zu bemessen, ungeachtet des Durstes. Solches Maß auferlegt sich auch der Diener in der Vita (24, 25–32).

Schließlich ist noch über die umständliche Teilung des Obstes zu sprechen (25, 19–25), wozu sich in den Thesmophagia analoge Formen finden. «De distributione ciborum» gibt dem Untergebenen Anweisungen, wie er das Brot des Herrn zu schneiden habe, wobei er die vor der Tür Stehenden nicht vergessen darf; denn auf diese Weise gibt er Gott einen Teil der Gaben wieder zurück [2]. Ein eigentlicher Opfergedanke steht – wie bei Seuse – hinter diesem Teilen. Bezeichnend für das Anfangsstadium des Dieners scheint mir der fehlende Bezug zu einer menschlichen Tischgemeinschaft; sein einsames Tun bewegt sich deshalb an der Grenze des Spielerischen.

Die Formel von der Übertragung «weltlicher» Formen in den religiösen Bereich ist hier mit Vorsicht zu gebrauchen, haben doch zweifellos religiöse Vorstellungen bereits auf die Ausformung des höfischen Tischzeremoniells eingewirkt, und es gilt hier J. Huizingas Hinweis auf das liturgische Element der Höflichkeit zu bedenken [3]. Die Scheidung in «weltlich» und «geistlich» schiene mir in diesem Zusammenhang eine Konstruktion neuzeitlichen Denkens. Dies mag, neben den bereits erwähnten Beispielen eine Stelle aus den Thesmophagia belegen, wo deutlich mit dem Bezug auf Noa das Einwirken des moralischen Schriftsinns sichtbar ist:

Bisz das der herr getruncken hat
Solt du nit essen spise wie vor
Sunder das dischtuch heb enbor
Mit dinen fingern das usstreck
Des herren kleidt do mit bedeck
Do mit wirstu der sunn genant
Der do bedeckt mit siner hant
Die scham des vatter als er lag
Von win, vnnd keiner witzen pflag [4].

[1] Tischzuchten; Thesmophagia, a. a. O. S. 31.
[2] Tischzuchten; Thesmophagia, a. a. O. S. 22.
[3] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. – München, 1928. S. 56.
W. Braun, Studien zum Ruodlieb, a. a. O. S. 92, sieht in der Schilderung des Zeremoniells bei den Mahlzeiten den benediktinischen Hintergrund.
[4] Tischzuchten; Thesmophagia, a. a. O. S. 30. Zit. nach der Übersetzung Sebastian Brandts, um 1490.

Die Tischsitten des Dieners der Ewigen Weisheit lassen sich ohne inneren Widerspruch zu dem bereits Gesagten auch als eigentliche Fortsetzung der *Liturgie* deuten. Seuse sieht sich in der Rolle des Liebesjüngers beim Abendmahl, wenn er sich gegen das Herz der Ewigen Weisheit neigt, die ihm zur Seite sitzt (24, 19). Durch das Trinken nimmt er – in Fortsetzung des Meßopfers – Anteil am Leiden des Herrn.

Wenn er schwerverdauliche Speisen gegen das minnewunde Herz des Gekreuzigten hebt, damit sie ihm nicht schaden, findet sich für diese Handlung ein Vorbild in den *Legenden* des Caesarius von Heisterbach [1]. Im Gegensatz zur Vorlage aber springt der Bericht der Vita nicht ins Wunderbare über.

Ein wunderbares Ereignis schiebt sich nun allerdings zwischen die Regel über das Trinken und jene über das Teilen des Obstes und durchbricht die stilistische Einheit. Die Assoziation «Obst» mag der Grund für den Einschub sein (25, 3–18).

2. *Wie er begie die liehtmiss*

Von einer verinnerlichten Legende, die auf Wunder verzichtet, könnte man im Zusammenhang mit der soeben erwähnten Anlehnung an Caesarius von Heisterbach sprechen. Im gleichen Verhältnis zu legendarischen Vorbildern steht die Lichtmeßfeier; auch hier ist das Tun Seuses von der Prägekraft der Legende geformt, und der Sprung ins Wunderbare wird hier ebenfalls nicht vollzogen.

Der Grund liegt wohl in der Tendenz des Kapitels, das äußere Tun geistig zu durchdringen. Dies wird bereits in der Vorbereitung auf den Lichtmeßtag sichtbar; der Diener bereitet eine dreisträngige, gewundene Kerze durch das während drei Tagen wiederholte Beten des Magnificat. Es ist anzunehmen, daß in diesen drei Tagen vor dem Fest in den Klöstern tatsächlich die für die Liturgie nötigen Kerzen gedreht wurden.

Auch das Folgende ist ganz auf die geistige Aneignung des Gehalts der Liturgie, vorab des Evangeliums vom Lichtmeßtag ausgerichtet. Wenn Seuse die Mutter bittet, ihm das Kind zum Kuß zu reichen, so ist dies gelebte Meditatio [2]. Außer dem biblischen Vorbild des greisen Simeon

[1] CAESARIUS VON HEISTERBACH, Liber miraculorum II: De monacho, cui dominus panem durum et insapidum bene sapere fecit.
[2] S. o. S. 195.

mag ein ähnliches Ereignis, das von Gertrud von Helfta überliefert wird, beispielhaft für seine Haltung gewesen sein. Von ihr wird berichtet, wie sie am Lichtmeßtag während der Messe das Jesuskind auf dem Schoß halten und herzen durfte [1]. Daß ihre Vision der gleichen biblischen Quelle entsprang, liegt nahe. Ähnliches wußte bereits Caesarius von Heisterbach zu berichten [2]. In den Schwesternviten wurde das Motiv bekanntlich zu einer eigentlichen Modeerscheinung.

Von ihnen unterscheidet sich die Vita hier ganz offensichtlich, geht es doch nicht darum, einen außerordentlichen Gnadenerweis zu schildern; vielmehr soll ein Beispiel betrachtender Nachfolge gegeben werden. Nicht als Wunderbericht, sondern als Exemplum gelebter Meditatio erschließt sich hier der Gehalt. Es wird hier zwar die Artverwandtschaft von Meditatio, Imitatio und Legende greifbar, gleichzeitig aber auch das Unterscheidungsmoment, das Seuses Haltung – oder vielmehr den Stil dieser Darstellung – charakterisiert. Während die Legende die Erfahrung der religiösen Wirklichkeit im körperlichen Bereich zu manifestieren sucht, liegt hier das Gewicht ganz auf der innerlichen Haltung.

3. Neujahr, Fasnacht und Maibaum

In den Kapiteln VIII, XI und XII bestimmen weltliche Bräuche die Form des Dienstes.

Das VIII. Kapitel (Wie er begie daz ingend jor) ist die konsequente Übertragung eines Volksbrauches – K. Bihlmeyer hat dessen tatsächliche Verbreitung zur Zeit Seuses nachgewiesen [3] – in die klösterliche Welt des jungen Mönchs. Anklänge an die Sprache des Minneliedes sind unüberhörbar, wenn er die Ewige Weisheit rühmt «mit lobe an schöni, an adel, an tugenden, an zartheit, an friheit ...» (26, 19) und sie «frölicher ostertag, mins herzen sumerwunne» nennt (27, 1). Seuse verfügt hier frei über vorhandene Formen, und aus ihrer Mischung entsteht sein ganz persönlicher Dienst.

[1] O. Karrer, Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittellater. München, 1926. S. 230/231.

[2] Liber III, n. 44: De monachis, quibus Maria dedit filium suum, dum cantarent illud responsorium «Verbum caro factum est et habitavit».

[3] Deutsche Schriften, S. 26, Anm. 3 ff.

Stärker als das VIII. betont das XI. Kapitel (Wie er begie die vasnaht) das Distanznehmen zur Welt, deren Treiben als «geburen vasnaht», als eigentliche Torheit erscheint. Auf die etwas abstrakten Vorstellungen eines geistlichen Spiels mit Gott folgt ein Traumgesicht mit wenig geistigem Gehalt. Es ließ sich an das Stichwort «vasnaht» anschließen, wirkt aber in der Kapitelreihe als Fremdkörper.

Stärker an die Vorstellungen der kirchlichen Tradition gebunden erweist sich die Verehrung des Kreuzes als geistlicher Maibaum. Beinahe alle Elemente des XII. Kapitels (Wie er begie den meigen) waren als Allegorese im Denken des 14. Jahrhunderts vorhanden. Die Vorstellung vom Kreuz als Lebensbaum ist bereits im Urchristentum mit der Deutung Christi als neuer Adam gegeben. Augustinus setzte, wie Seuse [1], den Lebensbaum gleich mit der Frucht dieses Baumes, Christus [2]. Wesentlich zur allgemeinen Verbreitung des Gedankens im Mittelalter mag Venantius Fortunatus mit den Hymnen «Vexilla regis prodeunt» und «Pange lingua, gloriosi/Praelium certaminis» beigetragen haben, die in die Karfreitagsliturgie aufgenommen wurden [3]. Bei Bernhard erscheint wieder, wie bei Augustinus, Christus selbst als der Baum des Lebens: «Kein Baum des Waldes läßt sich mit diesem Baum vergleichen ..., so ist doch die Weisheit Gottes, Christus, allein der Baum des Lebens, allein das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben gibt» [4]. Ähnlich hieß es bereits im Buch der Sprüche von der Weisheit Gottes:

> Lignum vitae est his qui apprehenderint eam,
> et qui tenuerit eam beatus (3, 18).

Wir stoßen hier wieder auf die selbstverständliche Identität der Ewigen Weisheit mit Christus, und zwar nicht nur mit dem überzeitlichen Logos der spekulativen Theologie, sondern mit dem gekreuzigten Christus der Bibel. Diese Erkenntnis mildert in etwa den abrupten Übergang zu den

[1] Deutsche Schriften, S. 33, 23: Daz ich dich, lebendù fruht, eweklich werd niessende.

[2] AUGUSTINUS, De civ. Dei 13, 21. PL 41. Sp. 394.

[3] Cf. die Rahmenstrophe des «Pange lingua», in der die vegetativen Elemente besonders deutlich sind:

> Crux fidelis, inter omnes
> Arbor una nobilis;
> Nulla silva talem profert
> Fronde, flore, germine:
> Dulce lignum, dulces clavos
> Dulce pondus sustinet.

[4] BERNHARD, Serm. in Cant. 48, 5. Cf. Hl 2, 3.

Kasteiungen des Dieners, deren Schilderung sich unmittelbar an die Verehrung des Maibaums anschließt. Unvereinbar sind die Gegensätze nur dem modernen Betrachter, dem diese Verbindungslinien entgehen, die sich letztlich alle aus der allegorischen Deutung der Schrift ergeben.

Dem Mittelalter war es geläufig, im Maibaum ein Bild des Kreuzes zu sehen [1]. Bizet bemerkt dazu:

> Il était de règle, au sortir des fêtes pascales, de présenter l'arbre de Mai comme une image de la Croix; le rapprochement n'impliquait aucune discordance dans l'esprit de la dévotion médiévale qui, avant de s'enfoncer dans la méditation angoissée de la Passion, pencha vers une interprétation joyeuse du mystère de la Croix [2].

Eine unmittelbare Übertragung liegt auch bezüglich der Blumen in der Vita nicht vor; Rosen, Veilchen und Lilien, mit denen der Diener seinen geistlichen Maibaum schmückt, sind die typischen Vertreter der Flora in den Schriften der Mystik und des Minnesangs [3]. Seuse verwendet hier stereotypes Bildgut, das formelhaft immer wiederkehrt.

Demnach bleibt in bezug auf die Motive wenig eigene Erfindung übrig. Die Eigenart Seuses ist jedoch gerade im XII. Kapitel besonders deutlich zu spüren. Sie zu erfassen, wäre Aufgabe einer stilistischen Untersuchung.

4. Höfische Vorstellungen

Reine höfische Formen haben wir bisher im Dienst der Ewigen Weisheit kaum gefunden. Eindeutig zu greifen sind sie aber im XXXVI. Kapitel. Dabei fällt sogleich auf, daß jener Dienst nicht der Ewigen Weisheit, sondern Maria geweiht ist.

Ihr windet der Diener zu Beginn des Monats Mai einen Kranz aus Frühlingsblumen (110, 26–111, 4). Als Belohnung sieht er in einem Gesicht den Himmel offen; Maria thront als «reine Königin in Ehren über allem himmlischen Heer» (111, 5–16). Gleich einer hohen Dame von ihrem Vasallen fordert sie seinen Dienst (111, 17–112, 5) und läßt ihn zur Strafe für fehlenden Eifer fern von Sonne und Mond gefangen liegen – ein ähnliches Los, wie Lanzelot und Ulrich von Lichtenstein es zu erdulden hatten [4].

[1] Deutsche Schriften, S. 33.
[2] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 101.
[3] G. Lüers, a. a. O. S. 155.
[4] Lanzelet, hrsg. von K. A. Hahn, Frauenfeld 1845. Vers 1680. ... «in einen turn er in warf, da er sunnen noch den mânen sach». Ulrich von Lichtenstein, Frauendienst, a. a. O. S. 329 ff.

Diese ausgesprochen *höfischen Züge des Marienbildes* mögen einige Zitate ergänzen:

dù rein kùngin in eren und wirdekeit	(111, 14)
obrest fùrstin von himelrich	(112, 20)
himelfùrstin	(113, 4)
in dem himelschen hofe von dem frôlichen ingesinde	(111, 8)
allem himelschen her	(111, 15)
ein genemer dienst	(112, 31)

In offensichtlichem Widerspruch zur Vita steht demnach die Feststellung Bizets: [1]

> La dévotion mariale de Suso s'adresse principalement, selon la tendance amorcée de son temps, à la vierge des douleurs. Elle a un caractère pénitenciel prononcé, qui exclut la fiction des galanteries courtoises.

Neben dem Bild der Schmerzensmutter war dem gotischen Zeitalter die Vorstellung des Jenseits als eines himmlischen Hofstaates, in dem Maria als Königin auftritt, seit Mechthild von Magdeburg geläufig [2].

Indessen gibt aber die Vita diesen Schilderungen nicht allzuviel Gewicht. Im Unterschied zu Vita VII–XII werden sie nicht als Exemplum zur Nachahmung erzählt, sondern sollen die kranke Elsbet unterhalten [3]. Der Anlaß ist also derselbe, den L. Berthold für das Singen der Kontrafakte nennt [4]; auch diese Geschichten passen in den Rahmen der Rekreation, wo man in gelösterer Weise über Gott und heilige Dinge zu sprechen pflegte.

VI. Die Idee des Dienstes

Wie sich in der Einleitung ergeben hat, sieht die Literaturgeschichte im Dienst der Ewigen Weisheit einen in den geistlichen Bereich übersetzten Minnedienst [5]. Die Untersuchung hat nun gezeigt, daß keine eindeutige Tendenz besteht, vorwiegend *höfische Formen* zu imitieren. Die Frage bleibt offen, ob die *Idee zu diesem Dienst* dem höfischen Bereich entstamme.

[1] J.-A. Bizet, Minnesang, a. a. O. S. 32.
[2] G. Weise, Die geistige Welt der Gotik. DVjS-Buchreihe, Bd. 25. – Halle, 1939. S. 159 ff. Zur höfischen Luft der Mariendichtung cf. auch W. Muschg, a. a. O. S. 89.
[3] Deutsche Schriften, S. 109, 31 ff.
[4] L. Berthold, Beiträge zur hochdeutschen geistlichen Kontrafaktur vor 1500. – Diss. Marburg, 1923. S. 26.
[5] S. o. S. 186 f.

Als einen der wesentlichsten Charakterzüge der höfischen Gesittung hat G. Weise «die Tendenz zu einer verkünstelnden Stilisierung der Lebensformen» [1] herausgestellt. Die Verwandtschaft mit der Haltung Seuses springt in die Augen. Was der Dichter dem höfischen Publikum vermittelte – «nicht Gelehrsamkeit, sondern eher ritterlich-höfische Lebenshaltung» [2] – ist dem Prolog gemäß auch das Ziel der Vita. Mit ihrer Tendenz zur Stilisierung ist sie also eindeutig einem Zug ihrer Zeit verpflichtet. Bewußt begnüge ich mich damit, diese Übereinstimmung zwischen weltlicher und geistlicher Literatur festzustellen und klammere die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit aus [3], um das Werk selbst nach der Idee des Dienstes zu fragen.

Einen Schlüssel zum Selbstverständnis Seuses gibt uns das Horologium mit dem Dictum: Sapientis est ordinare [4]. Der Prolog des Exemplars weist in dieselbe Richtung. Es soll gezeigt werden, in «weler *ordenhafti* ein reht anvahender mensch sol den ussern und den inren menschen richten nah gotes aller liepsten willen» [5], und wie man mit «rehter ordenhafti» zur letzten Wahrheit gelangt [6]. An entscheidender Stelle im letzten Kapitel der Vita taucht der Begriff wieder auf [7].

Nach 1 Cor. 10, 31 [8] darf nichts dieser Ausrichtung auf Gott entgehen; keine Fähigkeit des Körpers und Geistes bleibt von dieser Durchdringung der ganzen Existenz unberührt. Dies ist der Sinn des Rates der Väter, der nach Horol. 172 in jedem Augenblick, selbst bei den alltäglichsten Verrichtungen, zu befolgen ist [9].

[1] J. Weise, a. a. O. S. 74.

[2] H. Brinkmann, Zu Wesen und Form mittelhochdeutscher Dichtung. – Halle, 1928. S. 19: Der Dichter ist Erzieher zu höfischer Bildung und sittlichem Handeln. Das gilt besonders vom höfischen Roman. Der Held des Epos wird als Vorbild gepriesen, seine Tugend zur Nachahmung empfohlen, ... Der Hörer soll daran «ein saelic bilde nemen».

[3] Cf. den Aufsatz von M. Wehrli: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Worte und Werte. Festschrift für Bruno Markwardt. – Berlin, 1961.

[4] Horol. 210, 25.

[5] Deutsche Schriften, S. 3, 4.

[6] Deutsche Schriften, S. 3, 17.

[7] Deutsche Schriften, S. 192, 14.

[8] Sive ergo manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.

[9] Horol. 172, 22 ff.: Sive igitur comedas, sive bibas, sive aliquid aliud facias, semper hec vox pii patris resonet in auribus tuis, ...: Fili my ad cor redeas, ab omnibus quantum possibile est teipsum abstrahendo. *Mentis oculum* semper in puritate et tranquillitate custodias, *intellectum* a formis rerum infirmarum preservando. *Voluntatis affectum* a curis terrenorum penitus absolvas, summo bono amore fervido semper inherendo. *Memoriam* quoque iugiter sursum elevatam habeas,

Die Übungen im VII–XII Kapitel samt den darauf folgenden Kasteiungen machen allerdings nur einen Teil dieser «brevis doctrina» zur Durchformung des Lebens aus; sie sind der vorbereitende Teil, der nach 52, 6 der Vita nur den «äußeren Menschen» erfaßt und später innerlich überholt werden muß. Über ihren Sinn wird uns weiter unten das Horologium Aufschluß geben.

Vorerst haben wir uns der mittelalterlichen Auffassung von «doctrina» und «philosophia» zu erinnern, die mit diesen Begriffen den Lebensvollzug selber meint, und zwar den Lebensvollzug in Christus, der die Summe der Weisheit ist [1]. (Damit ist auch wieder der Gedankenkreis der Gottesgeburt berührt [2].)

Aus dieser Auffassung erwächst die hohe Bedeutung des Beispiels, der Imitatio, die sich sowohl auf Christus selbst als auch auf christus-förmige Menschen – Heilige – bezieht. Was hingegen nur mit Worten verkündet wird, überzeugt nicht: «... eorumque doctrina [3] non ex vita atque exerciciorum frequencia, sed ex affirmacione processit sola» [4].

Deshalb stehen die Altväter in so hoher Ehre, weil sie «die geübtesten und gelebtesten» [5] sind.

Treuer Diener und Nachfolger Christi aber kann nur jener sein, der sich in brüderlicher Liebe für die andern verpflichtet fühlt:

> Siquidem fidelis servus et prudens apostolici ordinis ymitator existens, non solum sibi sed et saluti animarum et proximorum utilitati intendere fraterne caritatis obligacione tenetur [6].

Der Diener bittet deshalb um Anweisung, wie das Brot für die «parvuli» zu brechen sei und erhält das bereits zitierte «Sapientis est ordinare» zur Antwort, und zwar geschieht diese Ausrichtung auf Christus «exemplo magis quam verbo» [7]. Mit dem Stichwort «parvuli» fällt uns die Lösung

per contemplacionem divinorum ad superna tendendo, ita ut *tota anima* tua *cum omnibus potenciis* suis et *viribus in deum* collecta, unus fiat spiritus cum eo: In quo summa perfeccio vie cognoscitur consistere. Hec igitur brevis doctrina pro vite tue formula tibi sit tradita, in qua summa summarum tocius perfeccionis consistit.

[1] S. o. S. 200 f.
[2] S. o. S. 218.
[3] S. o. S. 200 f.
[4] Horol. 152, 21.
[5] Deutsche Schriften, S. 328, 4.
[6] Horol. S. 210, 10.
[7] Horol. 210, 9.

der schwierigen Frage zu, weshalb die Vita so ausführlich den Dienst des Dieners schildere, der später als überholt erklärt wird. «Parvuli» heißen nämlich nach 1 Cor. 3, 1 [1] jene, die noch nicht geistig (spiritualiter), sondern immer noch irdisch (carnaliter) denken. Diesen Unmündigen gebührt leichtere Speise [2].

Die Vermutung, Vita VII–XII sei den parvuli als Anfängern im geistlichen Leben zugedacht, bestätigt das Horologium in überraschend deutlicher Weise. Der Schüler bittet die Ewige Weisheit: «... da modum aliquem hanc gratiam (desponsationis) secundum diversos gradus participandi ... Nec universalia ut soles documenta de hac re proponas, sed ad singularia ac particularia et quedem levia et conmunia descendas, tamquam si nutrix parvulis suis lac prebeat, non solidum cibum» [3].

Hierauf gibt die Ewige Weisheit konkrete Anweisungen, weil Beispiele mehr zu bewegen vermögen als Worte [4]. Es folgt ein analoger Bericht zum Namen-Jesus-Kult im IV. Kapitel der Vita [5]; für das Verhalten bei Tisch [6], den Neujahrstag [7], die Fasnacht [8] und den Maibeginn [9] werden Übungen vorgeschlagen, wie es die Überschrift zum 7. Kapitel in Aussicht stellte: «... quomodo per cottidiana quedam *levia exercicia* debeant se continue in eiusdem amore renovare» [10].

So gesehen, haben wir also in den oben untersuchten Formen des Dienstes Illustrationen zum Horologium vor uns, die als Exempla für die Schüler dienen mochten. Der Verdacht, Seuse habe sich selbst in Szene gesetzt, entfällt. Wir haben im «Diener» vielmehr eine Rollenfigur vor uns wie im «discipulus» des Horologium, ein objektiviertes Ich also, das gerade durch diese Stilisierung darstellbar geworden ist. Die Berichte sind darum, wie J.-A. Bizet formuliert, «commandées plutôt par l'intention d'édifier que par le désir de se raconter» [11]. *Lebenshaltung* wird also hier, genau wie im ritterlich-höfischen Roman, vermittelt.

[1] Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus: tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam, ...
[2] Zu dieser Unterscheidung cf. Bernhards Ansprachen zum HL 1, 1.
[3] Horol. S. 219, 13 ff. 20 ff.
[4] Horol. S. 221, 11.
[5] Horol. S. 221, 14–223, 3.
[6] Horol. S. 223, 14.
[7] Horol. S. 224, 31–225, 16.
[8] Horol. S. 225, 16–25.
[9] Horol. S. 225, 25–32.
[10] Horol. S. 215, 14.
[11] J.-A. Bizet, Henri Suso, a. a. O. S. 85.

Die *Finalität dieser Lebenshaltung* in der Vita wurde bereits als Ausrichtung auf Gott umschrieben. Der Vergleich mit der Theologie des Rittertums setzt die Untersuchung des Militia-Gedankens in der Vita voraus.

C. GEISTLICHES RITTERTUM

«Des menschen leben uf disem ertrich ist nit anders denn ein riterschaft.» (Vita 55, 19).

Mit «minnereicher und ritterlicher Romantik» sei die Vita umrankt, bemerkt C. Gröber [1] und verweist auf die Kapitel 20 und 44 [2]. Nun markiert aber das 20. Kapitel einen Einschnitt von kapitaler Bedeutung. Es soll deshalb untersucht werden, ob der Militia-Gedanke tatsächlich nur als Rankenwerk eingeflochten wurde, oder ob er Wesentliches zur Aussage der Vita beiträgt und den Kontext zu erhellen vermag, vielleicht darüber hinaus sogar für die Struktur bedeutsam ist.

Bevor wir uns der Interpretation der Einzelheiten zuwenden, gilt es, die Stellung des Kapitels innerhalb der Vita zu bedenken. Es nimmt das eigentliche Leitmotiv, den *Weg zur Gelassenheit* wieder auf, das erstmals im 6. Kapitel im Zusammenhang mit einer Erscheinung Meister Eckharts kurz erwähnt wurde. Von ihm begehrte der Diener zu wissen, «wie dù menschen in got stůndin, dù der nehsten warheit mit rehter gelassenheit ane allen falsch gern gnůg werin», und welches die beste Übung hiezu wäre. Auf die bedeutsame Antwort des Meisters wird noch zurückzugreifen sein: «er sol im selb nah sin selbsheit mit tiefer gelassenheit entsinken, und ellù ding von got nùt von der creatur nemen, und sich in ein stille gedultkeit sezzen gen allen wùlfinen menschen» [3]. Von Johannes Fůterer erfährt er, ebenfalls in einem Gesicht, «daz mit [4] wetůnders und nùzers dem menschen weri, denn da der mensch in gelassenheit von got im selber gedulteklich us giengi und also got dur got liessi» [5].

[1] C. Gröber, a. a. O. S. 118.
[2] Das Thema «Ritterschaft» erscheint außerdem in den Deutschen Schriften ausdrücklich an folgenden Stellen: 36, 7 – 48, 22 – 64, 15 – 91, 34 – 205, 8 – 240, 26 ff. – 252, 14 – 362, 14 – 365, 15 – 310, 22 ff. – 398, 12.
[3] Deutsche Schriften, S. 23.
[4] Wohl ein Erratum. Sinngemäß: «nit wetůnders und nùzers ...»
[5] Deutsche Schriften, S. 23.

Die selbstgewählten Übungen mit ihrem starken Ich-Bezug verdrängen dieses Thema, bis der Diener im 19. Kapitel darauf verwiesen wird, daß er immer noch in sich selbst verhaftet sei:

> «lůg inwert genote, so vindest du dich selb noch eigenlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren ůbungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene frůmd widerwertikeit ...» [1].

Ähnlich schildert das BdW den Übergang zu einer neuen Phase:

> Es waz ein Mensche in Cristo, der hatte sich in sinen jungen tagen geůbet nach dem ussern menschen uf ellù dù stùke, da sich anvahendù menschen pflegent ze ůbenne, und beleip aber der inr mensch ungeůbt in sin selbs nehsten gelazenheit und bevand wol, das im neiswaz gebrast, er enwiste aber nit waz. Und do er daz langù zit und vil jaren getreib, do wart im eins males ein inker, in deme er wart getriben zů im selben, und ward in im gesprochen also: du solt wissen, daz inrlichù gelazenheit bringet den menschen zů der nehsten warheit [2].

Wichtig scheint mir in diesem Bericht der Hinweis auf das seelische Unbehagen, das ihn erfaßte. (... und bevand wol, das im neiswaz gebrast, er enwiste aber nit waz.) H. Delacroix schildert diesen Zustand, der eine neue Stufe mystischer Erfahrung einleitet, folgendermaßen:

> «... période d'inquiétude, d'oscillation, de malaise, où le sujet cherche sans savoir nettement ce qu'il cherche, se sent vaguement dirigé, sans savoir où on le mène, fait effort pour renoncer à l'effort et s'abandonner à la passivité qui s'ébauche ...» [3]

Das 19. und 20. Kapitel bieten Illustrationen zu diesem Entwicklungsprozeß. Während das 19. Kapitel in didaktischer Absicht den Vorgang in eine Art Lehrgespräch kleidet, bringt das 20. Kapitel die berühmte Vision von der Einkleidung des Ritters. Die deutlichen Parallelen zur höfischen Ritterschaft verleiten zu einer einseitigen Interpretation, welche den Gehalt zu spielerischer Nachahmung verharmlost.

Dabei ist jedoch zu bedenken, daß eine *Meditation* von Job 7, 1 die folgenden Bilder evoziert. Das oben S. 195 ff. über Seuses Verhältnis zur Schrift Gesagte muß deshalb auch hier berücksichtigt werden; m. a. W.: wir haben uns den Gehalt, den das Stichwort «Militia» für Seuse haben mochte, zu vergegenwärtigen. Neben der Deutung von Job 7, 1 in der

[1] Deutsche Schriften, S. 54, 19 ff.
[2] Deutsche Schriften, S. 326, 6 ff.
[3] H. Delacroix, Les grands mystiques chrétiens. Paris, ²1938. S. 346. Zit. Bizet, Henri Suso, a. a. O. S. 196.

kirchlichen Tradition haben wir die sich assoziativ ergebende Verknüpfung mit der paulinischen Vorstellung der Waffenrüstung und des weiteren mit dem Begriff der «Militia christiana» einzubeziehen.

Eine gewisse Künstlichkeit dieses Vorgehens läßt sich nicht bestreiten, ist doch das höfische Rittertum selbst, besonders in der Darstellung des höfischen Romans, ohne das Ferment der Militia christiana nicht denkbar [1]. Weil Seuse aber mit den Schriften der Väter auch in direktem Kontakt stand, läßt sich die Trennung methodisch rechtfertigen. Eine allfällige Einseitigkeit soll das Kapitel über sein Verhältnis zum höfischen Rittertum korrigieren.

I. Job 7, 1 in der Tradition der Kirchenväter

Aus dem Kontext gelöst, weckt die Stelle «Militia est vita hominis super terram» (Job 7, 1) die Assoziation an Aktivität, ja geradezu an Aggressivität. Dies widerspricht dem zentralen Thema des Buches Hiob, dem geduldigen Ausharren in der Versuchung und dem duldenden Über-Sich-Ergehen-Lassen der Widerwärtigkeiten; in den fixierten Bezeichnungen «der geduldige Job» und «der leidende Job» drückt sich diese allgemeine Vorstellung aus. Diese Züge stehen auch in den Interpretationen der Kirchenväter im Vordergrund [2].

1. Interpretationen der Väter bis zu Gregors «Moralia in Job»

a) Job als Vorbild der Geduld

Tertullian «De Patientia» [3]

> O felicissimum illum quoque, qui *omnem patientiae speciem* adversus omnem diaboli vim expunxit, ...
> Neque enim a respectu Dei tot doloribus avocatus, ille est; sed constitit nobis *in exemplum et testimonium*, tam spiritu quam carne, tam animo quam corpore patientiae perpetrandae; ut neque damnis saecularium, nec amissionibus carissimorum, nec corporis quidem conflictationibus succidamus.

(cf. auch unten S. 266 unter Militia)

[1] Cf. M. Wehrli, Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. – In: Worte und Werte. Festschrift für Bruno Markwardt. Hrsg. von G. Erdmann und A. Eichstaedt. Berlin, 1961.

[2] Für die Zusammenstellung war ich auf die Register der «Patrologia», ed. Migne angewiesen, deren Zuverlässigkeit von sehr unterschiedlichem Wert ist.

[3] PL, Bd. 1, Sp. 1382 ff.

HIERONYMUS «Epistola LIII» [1]

«Job exemplar patientiae».

AUGUSTINUS widmet in seinem Traktat «De Patientia» der Geduld Jobs das XI. Kapitel [2].

> Talem illum Job sanctus expertus est, utraque tentatione vexatus, sed in utraque *stabili patientiae robore* et *armis pietatis* invictus.

Hervorzuheben ist die psychologische Umschreibung der Geduld als *Willenshaltung*. Die Ausrichtung des Willens auf Gott ist das einzige, was ihm nicht genommen werden kann. So erscheint die Patientia letztlich dennoch als *aktives Prinzip:*

> Ubi autem ista perpessus in Deo suo mansit immobilis, ejus affixus est voluntati, quem non posset ammittere nisi propria voluntate; et pro iis quae perdidit eum qui abstulit tenuit, in quo inveniret quod nunquam periret ...

Seine Geduld bewahrt er sowohl in körperlichem Leiden als auch gegenüber seiner Frau und seinen Freunden. Sie wird zum Heilmittel gegen Unverstand und Torheit [3].

Nicht Sündenstrafe ist der Grund seines Leidens, sondern die Erprobung seiner Geduld [4]. – Ähnlich führt der Weg Seuses zur Gelassenheit nach Meister Eckharts Rat über das geduldige Ertragen wölfischer Menschen [5].

b) Verleumdung, Demütigung, Verlassenheit

TERTULLIAN cf. unter a. «amissionibus carissimorum».

HILARIUS «Tractatus in CXVIII Psalmum» [6]: («Redime me in calumnis hominum.»)

Job ist das Beispiel eines Menschen, der den Verleumdungen seiner Nächsten ausgesetzt ist. «... sub nomine fratrum inimici sunt, sub nomine amicorum hostes sunt.»

[1] PL, Bd. 22, Sp. 545.
[2] PL, Bd. 40, Sp. 615.
[3] PL, Bd. 40, Sp. 616.
[4] PL, Bd. 44, Sp. 305 «De Perfectione justitiae hominis». Cf. die Frage des Dieners S. 56, 13.
[5] S. o. S. 78.
[6] PL, Bd. 9, Sp. 618.

AUGUSTINUS «In Psalmum LV», Vers 13 [1]

> [Job] remansit solus a facultatibus, solus a familia, solus a filiis ...

CASSIODOR «Expositio in Psalterium» Psalm 37, 11–13 [2]

In dem von Freunden und Verwandten verlassenen Menschen sieht Cassiodor den beispielhaft leidenden Job.

In ähnlicher Weise wird Job in den «Deutschen Schriften» Seuses genannt:

> Paulus waz diser welt ein hinwerf; *Job* und Tobias giengen daz selb pfad [3].

Wie durch das Verhalten seiner Schwester große Schmach auf den Diener fällt und selbst jene vor ihm fliehen, «die vor sin gesellen waren», setzt er sich selbst zum Schicksal Jobs in Beziehung:

> So er rat zů sinen frùnden sůchte, so kertan sù ir antlùt unwertlich von ime. Do gedahte er an den armen Job und sprach: «nu můß mich der erbarmherzig got trôsten, sid ich von aller der welt gelassen bin» [4].

Die Parelle der in den Kapiteln 23, 24 und 25 geschilderten Leiden zur Verlassenheit Jobs ist offensichtlich [5].

c) *Sinn der Versuchung durch das Leiden*

Sinn des Leidens ist die Erprobung. Weil Job sie bestand, wurde er zum Exemplum.

Der Gedanke der Erprobung geht aus Job 7, 1, der für unsern Zusammenhang zentralen Stelle, selbst hervor. Die Septuaginta setzt «Erprobung, Prüfung, Versuchung» anstelle des engern Begriffs «militia» der Vulgata. Ein Reflex davon findet sich bei Gregor d. Gr. in den «Moralia» [6].

TERTULLIAN «De fuga in persecutione» [7]

Gott gibt dem Teufel Gewalt, Job zu versuchen, damit dieser sich bewähre. Der Teufel hätte jedoch keine Gewalt über Job, wenn sie ihm nicht von Gott eingeräumt würde.

[1] PL, Bd. 36, Sp. 660.
[2] PL, Bd. 70, Sp. 275 f.
[3] Deutsche Schriften, S. 367, 25; 440, 22.
[4] Deutsche Schriften, S. 71, 8 ff.
[5] S. u. S. 296.
[6] S. u. S. 269.
[7] PL, Bd. 2, Nr. 105.

AMBROSIUS «De Paradiso» c. 2 [1]

> Denique hujus malitia Job sancti viri fecit esse virtutem et patientiam clariorem. Hujus malitia justitiam ejus exercuit; ut certaret et vinceret, et victoriam corona sequeretur. Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur.

AUGUSTINUS «In Ioannis Evangelium tractatus XLI; c. 9» [2]

> Ideo autem ille probatus est, non quia latebat Deum coronandus, sed ut innotesceret hominibus imitandus.

« De Perfectione justitiae hominis » [3] c. XI.

> Job quare tanta passus
> Non enim propter multa peccata ejus factae sunt ei multae contritiones, sed propter probationem patientiae.

« Confessiones » 10, 28; cf. auch 10, 32.

> Ist «des Menschen Leben auf der Erde nicht Versuchung» ohne Unterlaß?

d) Militia

Der scheinbare Untergang ist ein glorreicher Krieg; in diesem Paradoxon liegt die Parallele der Leiden Jobs zur Militia Christi.

HILARIUS «Tractatus in LXVIII Ps.» [4]

> Sancto enim Job post illud universarum passionum gloriosissimum bellum ... Dominus revelavit dicens: (Job XXXVIII, 16 f.).

ZENO hebt in seinem «Tractatus de patientia» [5] hervor:

> Ultramorem diabolus pugnat, sed Job dissimulando plus pugnat.

AMBROSIUS sieht in Job das christliche Paradoxon: [6]

> Fortior enim erat aeger Job quam sanus fuerat, secundum quod scriptum est quia «virtus in infirmitatibus consumatur» (2 Cor. 7, 9). Ergo et Job cum infirmaretur, tunc validior erat.

Die folgende Metapher jedoch klammert das Paradoxon aus:

> Hujus malitia justitiam ejus exercuit; ut certaret et vinceret, et victoriam corona sequeretur. Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur [7].

[1] PL, Bd. 14, Sp. 294 C.
[2] PL, Bd. 35, Sp. 1697.
[3] PL, Bd. 44, Sp. 305.
[4] PL, Bd. 9, Sp. 473 A.
[5] PL, Bd. 11, Sp. 317 f.
[6] PL, Bd. 14, Sp. 868 B.
[7] PL, Bd. 14, Sp. 294 C. Cf. Bd. 15, Sp. 1469 B.

HIERONYMUS betont, daß der Kampf einem unsichtbaren Feind galt [1].

AUGUSTINUS «De Patientia» [2]

> Talem illum Job sanctus expertus [3] est, utraque tentatione vexatus, sed in utraque stabili patientiae robore et armis pietatis invictus. Nam prius illaeso corpore cuncta quae habebat amisit, ut animus ante suae carnis cruciatum, subtractis rebus quas magni pendere homines solent, frangeretur, ...

« Sermones de Diversis » Sermo CCCXLIII [4]

> O virum putrem et integrum!
> o foedum et pulchrum!
> o vulneratum et sanum!
> o in stercore sedentem et in coelo regnantem!
> Si amamus, imitemur; ut imitemur, laboremus.
> Adjuvas certantem qui certamen indixit.

Das «certamen» Jobs vereinigt in sich dieselben Gegensätze wie die Militia Christi, in der Untergang und Sieg unlösbar verknüpft sind. Seine Militia ist deshalb Figura der Militia Christi und soll nachgeahmt werden [5].

In Job 29, 14 taucht eine Allegorese der Kriegskleider auf:

> Justitia vestitus eram,
> et circumdedi mihi judicium sicut chlamydem [6].

Dazu gibt Augustinus folgenden Kommentar: [7]

> Nam et ista vestis belli magis solet esse quam pacis, ubi adhuc expugnatur concupiscentia, non ubi erit plena sine aliquo prorsus hoste justitia, novissima inimica morte destructa.

Die Militia ist zeitlich begrenzt (cf. Job 7, 1). Sie dauert nur solange, als die Concupiscentia nicht durch den Tod besiegt ist.

CASSIODOR «Expositio in Psalterium» Ps. XXXVII [8]

> Hic enim psalmus ... totus ad beati Job vivacissimam pertinet passionem, qui *superator* fuit vitae mortalis, carnis suae *debellator, triumphator* ingentium suppliciorum; scilicet ut poenitentibus onera sua reddantur

[1] PL, Bd. 26 «Commentarii in librum Job», Sp. 671 A.
[2] PL, Bd. 40, Sp. 615.
[3] Auch hier ein Reflex der griechischen Variante von Job 7, 1.
[4] PL, Bd. 39, Sp. 1511.
[5] Cf. für diesen Zusammenhang den folgenden Abschnitt e.
[6] Die Vulgata dagegen gibt folgende Variante: Iustitia indutus sum et vestivi me sicut vestimento et diademate iudicio meo.
[7] De Perfectione justitiae hominis» PL, Bd. 44, Sp. 305.
[8] PL, Bd. 70, Sp. 271.

levia, dum gravissimae tentationis referentur exempla. Consuetudo est enim Scripturae divinae, ut cum *exercitatissimus miles Christi* afflictus dicitur, *tironis* inde animus efficacius imbuatur.

Die Ausdrücke superator, debellator, triumphator stempeln Job wiederum zur Figura Christi.

Seine Militia wird zum Vorbild für den Knappen (tiro), womit wie bei Seuse der Anfänger im geistlichen Leben gemeint sein dürfte, cf. Vita 55, 25: «Bis riter! Du bist unz her kneht gesin, und got wil, daz du nu riter siest.»

e) Job Figura Christi

TERTULLIAN «De Patientia» [1] c. XIV

Job wird durch sein Unglück *gekreuzigt*. Er harrt in Geduld aus und gleicht dadurch dem Urbild der Geduld, Christus.

ZENO «De Job» [2]

Job ... Christi imaginem praeferabat:
Job justus, verax, dives fuit.
Job diabolus ter tentavit.
Job facultates, quas habuit, amisit.
Job ulceribus maculatus est. etc.

HIERONYMUS «Commentarii in librum Job» [3]

Job, qui dolens, vel magnum interpretatur, figuram Christi portavit.

AUGUSTINUS «Sermo ad Catechumenos» [4]

Ergo humiliatum Job exaltavit, elatum diabolum humiliavit ...

Die Erniedrigung Jobs wird mit der Erhöhung Christi am Kreuz in Beziehung gesetzt und erhält daher ihre Sinngebung. Weil Job sich gänzlich ergab wie Christus am Kreuz und nicht mehr nach dem «fines» Gottes fragte, erhielt er alles zurück.

[1] PL, Bd. 1, Sp. 1328 A.
[2] PL, Bd. 11, Sp. 439 ff.
[3] PL, Bd. 26, Sp. 655 B.
[4] PL, Bd. 40, Sp. 633.

« De peccatorum Meritis et Remissione »[1]:

« Job praevidit Christum ad passionem venturum »

« De Natura et Gratia »[2]

Job prophezeite Christus, weil er sich der Sünde enthielt.
CASSIODOR cf. unter *d*), s. o. S. 267.

2. *Gregor der Große*

Es rechtfertigt sich, den Beitrag Gregors des Großen zur Interpretation des Buches Job gesondert darzustellen, weil seine « Moralia in librum Job » für die Spiritualität des Mittelalters von hervorragender Bedeutung waren:

> Grégoire est donc bien un écrivain original. Il l'était au regard de ses contemporains. Si, aux modernes, il le paraît peu, c'est que sa grande figure a dominé tout le moyen âge, et que les thèmes grégoriens ont imbibé profondément toute la spiritualité de la chrétienté occidentale [3].

Die Zitate in den « Deutschen Schriften »[4] beweisen, daß Seuse die « Moralia » kannte. Zudem entsprach die Haltung Gregors der seinen, war doch auch Gregor der Große vorwiegend Praktiker, der sich mit den Schwierigkeiten des Alltags auseinandersetzte [5]. Auch muß man sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß der Kommentar aus Ansprachen entstanden ist, die Gregor vor Mönchen in Konstantinopel zwischen 579 und 589 gehalten hat [6]. Er folgte dabei dem Text des biblischen Buches, ohne sich um eine Systematisierung seiner Ausführungen zu bemühen, was einen Überblick beinahe verunmöglicht. Im Hinblick auf die Vita empfiehlt es sich, von seiner Interpretation von Job 7, 1 auszugehen.

[1] PL, Bd. 44, Sp. 161.
[2] PL, Bd. 44, Sp. 283.
[3] GRÉGOIRE LE GRAND, Morales sur Job. Introduction et notes de R. Gillet O. S. B. Traduction de A. de Gaudemaris O. S. B. Sources chrétiennes. Paris, 1952. S. 14.
[4] Cf. Anm. zu 383, 3; 388, 20; 455, 12; 505, 9; 521, 10.
[5] GRÉGOIRE LE GRAND, a. a. O. S. 15: « L'intuition première du mystique est l'expérience de la transcendance divine communiquant sa force toute-puissante à une faiblesse, la nôtre ... – Pour un esprit concret comme celui de Grégoire, la même expérience sera ressentie dans une sensibilité qu'auront aiguisée les difficultés de chaque jour, l'infirmité du corps, la misère de l'homme constatée en soi et dans les autres, toute la postérité, en un mot, du péché d'origine.
[6] GRÉGOIRE LE GRAND, a. a. O. S. 10.

Gregor berücksichtigt sowohl die Septuaginta als auch die Vulgata [1]. Seiner Ansicht nach sind «tentatio» (Septuaginta) und «militia» (Vulgata) jedoch nur in der äußerlichen Wortgestalt verschieden, dem Sinne nach bezeichnen sie dasselbe.

> Hoc in loco [Job 7, 1] translatione veteri nequaquam militia hominis, sed tentatio vocatur. Sed si utriusque verbi sensus aspicitur, diversum quidem est quod exterius resonat, sed unum eumdemque concorditer intellectum format [2].

Von großer Bedeutung ist die Bemerkung, die «*tentatio*» sei dem Leben des Menschen *nicht nur akzidentell beigegeben*, sondern der *Sinn* der irdischen *Existenz* liege darin, daß sie als ständige Erprobung vollzogen werde.

> Notandum vero, quod haec eadem vita hominis non tentationem habere dicitur, sed ipsa tentatio esse perhibetur [3].

In der Übersetzung der Vita schimmert etwas von dieser Auffassung durch: «Militia est etc.; des menschen leben uf disem ertrich ist *nit anders* denn ein riterschaft» (55, 19).

Daraus ergeben sich bestimmte Folgen für das *Verhältnis zur Zeit*. Es ist bereits angelegt in Job 7, 1 f. als Spannung auf das Ende hin [4]. In der Deutung des zeitlichen Aspekts wählt Gregor statt «tentatio» den Begriff «militia», weil sich damit deutlicher die Vorstellung einer zeitlichen Ausdehnung verbinden läßt. Er betont vor allem die Vorläufigkeit und Endlichkeit:

> Vita nostra militia, quia ut haec, crescendo decrescit ac finitur [5]. ... quiddam nobis appellatione militiae amplius quam nomine tentationis innuitur. Militia ergo est vita hominis super terram, quia et ... unusquisque dum quotidie ad vitae terminum per temporum augmenta tendit, augendo vitam, vivere desinuit [6].

[1] S. o. S. 265.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[3] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[4] *Militia* est vita hominis super terram, et, sicut dies mercennarii, dies eius. Sicut servus desiderat umbram, et sicut *mercennarius* praestolatur *finem operis sui*, ... Cf. auch Job. 14, 14: Putasne mortuus homo rursum vivat? *Cunctis diebus*, quibus nunc *milito*, *exspecto*, donec *veniat immutatio* mea.
[5] PL, Bd. 75, Sp. 807.
[6] PL, Bd. 75, Sp. 807.

> Militia est vita ..., quia dum per spatia temporum crescere appetit ab eodem spatio, quod pendendo colligit, crescendo pertransit [1]. Dies itaque hominis vera et aeterna sapientis recte mercennarii diebus comparantur, quia praesentem vitam, viam non patriam, militiam non palmam deputat [2].
> [Zu Job 11, 14: Cunctis diebus, quibus nunc milito, exspecto donec veniat immutatio mea.] Qui itaque immulationem suam tanto desiderio exspectat, quam sit de resurrectione certus insinuat; et cursus vitae praesentis quantum despiciat innotescit, qui hunc militiam appellat. Per militiam quippe semper ad finem tenditur, et quotidie conclusionis terminus exspectatur [3].

Sehr deutlich geht aus diesen Zitaten hervor, daß die Militia-Vorstellungen Gregors mit dem Bewußtsein von der Vorläufigkeit der irdischen Existenz verknüpft sind; das gegenwärtige Leben ist der Weg, nicht die Heimat. Die Militia/Tentatio ist Phase, Durchgang zur Heimat [4]. Das Mittelalter, auch hierin Gregor verpflichtet, wird dafür den Begriff der «terra aliena» setzen, der vom mittelalterlichen Bildungsgedanken nicht zu trennen ist. M. Bindschedler führt dazu aus:

> Die terra aliena, das Exil oder das «ellende», wie das deutsche Wort lautet, scheint dem mittelalterlichen Lehrer wie dem Dichter eine unerläßliche Voraussetzung für alle «Erfahrung», nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren, der geistigen Welt [5].

Seuses «Abenteuer», von denen die Vita im Anschluß an seine Ernennung zum Ritter berichtet, müssen auch von diesem Gesichtspunkt her beleuchtet werden [6].

Ihrem Wesen nach ist die Militia bei Gregor militia *spiritualis*, denn der ständige Kampf ist Folge der Sünde. Im Sündenzustand wird der Mensch geboren und trägt darum den Feind in sich selbst.

> ... inserto infirmitatis vitio nascimur, et quasi nobiscum hostem deducimus, quem cum labore superamus ... [7]

In diesem Sinn wird Job bereits in der Einleitung vorgestellt als «Job, qui certamen spiritalis pugnae sustinuit» [8].

[1] PL, Bd. 75, Sp. 808.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 808.
[3] PL, Bd. 75, Sp. 994.
[4] Cf. AUGUSTINUS: «Usus est quod acceperat, tanquam bonus viator; possedit, non possessus est.» «De Tempore Barbarico». PL, Bd. 40, Sp. 704.
[5] M. BINDSCHEDLER, Der Bildungsgedanke im Mittelalter. DVjS 29, 1955. S. 34.
[6] S. u. S. 302 ff.
[7] PL, Bd. 75, Sp. 805.
[8] PL, Bd. 75, Sp. 517.

Job wird mit einer belagerten Stadt verglichen und diese Metapher nach allen Seiten hin ausgeführt [1]. Seine Militia wird als *Verteidigung* geschildert; der Wortschatz der Metapher bleibt im Feld der Patientia, des Ertragens und Erdauerns. Als einzige «Waffe» wird der Schild genannt, der lediglich der Abwehr dienen kann [2].

Zur Patientia tritt die Humilitas hinzu, ja sie ist der eigentlich tragende Grund für die Haltung des Erdauerns und Ausharrens. «Tunc vero in Deo plene proficiscimus, cum a nobis ipsis funditus defecerimus» [3]. Die Verwandtschaft mit Seuses zentralem Anliegen der Gelassenheit ist hier offensichtlich.

In der Haltung der Humilitas wird sichtbar, weshalb Job als Figura Christi gedeutet werden kann, denn die Demut erhält ihren Sinn aus dem Beispiel, das der Erlöser hinterlassen hat:

> Quid enim in hac vita aliud quam dejectionem, sputa, ludibria, mortemque intuentium oculis ostendit? Sed per haec infima transitur ad summa, per haec dedecora quae praecedunt aeterna nobis et gloriosa pollicentur [4]. Nam quia beatus Job venturi Redemptoris speciem teneat, etiam nomine demonstrat. Job quippe interpretatur dolens [5].
> Unde et necesse fuit ut etiam beatus Job, qui tanta incarnationis ejus mysteria protulit, eum quem voce diceret et ex conversatione signaret; et per ea quae pertulit, quae passurus esset ostenderet; tantoque verius passionis illius sacramenta praediceret, quanto haec non loquendo tantummodo, sed etiam patiendo prophetaret [6].

Es wird nun immer deutlicher, wie eng die Militia Jobs mit dem Christusförmig-Werden im berühmten Programm der Vita verknüpft ist.

Aus den «Moralia» lassen sich aber auch Hinweise entnehmen, welche für die *Struktur der «Vita»* bedeutsam sind. In «Moralia» 24, 25–36 [7] beschreibt Gregor einen dreifachen Wechsel von Erprobung und Tröstung, von «tristitia» und «laetitia». Ohne diese Feststellung pressen zu wollen und den Anspruch zu erheben, damit das Strukturproblem der «Vita» zu lösen, ziehe ich kurz des Leben Seuses zum Vergleich heran. Ich folge dabei den Formulierungen R. Gillets in seiner Einführung zu den «Moralia»: [8]

[1] PL, Bd. 75, Sp. 518–520.
[2] PL, Bd. 75, Sp. 519.
[3] PL, Bd. 76, Sp. 241.
[4] PL, Bd. 76, Sp. 340.
[5] PL, Bd. 75, Sp. 525.
[6] PL, Bd. 75, Sp. 524.
[7] PL, Bd. 76, Sp. 300–307.
[8] «Morales», a. a. O. S. 56.

Dieu fait passer les élus de la tristesse à la joie ... en trois périodes de leur vie: au moment de la conversion, après les tentations qui suivent, enfin un peu avant la mort.

1. Phase: «*au moment de la conversion*»

Das 1. Kapitel schließt die Schilderung der Unruhe, in welche die Furcht vor der Entscheidung den Diener trieb, mit den Worten: «Dar umbe gie er ellend und lieblos und enzoh sich mit groser gezwungenheit, daz im dur na wart ein grôssù sûsekeit» [1]. Diese Süßigkeit erfährt er in der Vision am Agnestag, die seine Konversion besiegelt und ihn mit tiefer Freude erfüllt. «Die kreft siner sele waren erfùllet dez sûssen himelsmakes ... Diser himelscher smak bleib im dur na vil zites und gab im ein himelsch senung nah got» [2].

2. Phase: «*après les tentations qui suivent*»

Die folgenden Erprobungen, in der Sprache der Vita «die Schule der Gelassenheit», bilden die auf das 19. und 20. Kapitel anschließenden «Abenteuer» in der Fremde der Welt [3]. Sie finden ihren Abschluß im 32. Kapitel der «Vita», das den «fröhlichen Ostertag» des Dieners schildert, wo ihm als eine Art Vorwegnahme des Zustandes himmlischer Vollendung «wunsches gewalt» gewährt wird [4].

3. Phase: «*un peu avant la mort*»

Als Exempel irdischer Vollendung (im Sinn der dritten Stufe bei Gregor dem Großen) tritt im 2. Teil der «Vita» Elisabeth Stagel, die geistliche Tochter, an die Stelle des Dieners. Ihren glücklichen Heimgang kennzeichnen «göttlicher Frieden», «stille Ruhe», «fröhliches Erwarten» der Todesstunde [5].

[1] Deutsche Schriften, S. 10, 7.
[2] Deutsche Schriften, S. 11, 14.
[3] S. u. S. 302 das Kapitel «Die aventùre als Erfahrung der Ohnmacht».
[4] S. u. S. 309 das Kapitel «Der fröhliche Ostertag».
[5] Deutsche Schriften, S. 194, 16. S. u. S. 317 das Kapitel «Des Dieners geistliche Tochter».

II. Militia christiana

Dem Geist der Bergpredigt steht jeglicher Kriegsgedanke diametral gegenüber. Merkwürdigerweise finden sich dennoch zahlreiche kriegerische Metaphern in den Schriften des Neuen Testaments, auf die später die kirchliche Theologie immer wieder zurückgriff. A. von Harnack kommt in seiner Studie «Militia Christi» [1] zu folgendem Ergebnis:

> Zu den *sittlichen Ermahnungen* muß man sich wenden, wenn man die Geschichte des kriegerischen Elements in der älteren Kirche aufklären will; denn nur in ihnen hat es sich entwickelt. Hier begegnet uns sofort bei Paulus eine Anzahl von kriegerisch lautenden Ermahnungen und Bildern, und wir gewahren, daß sie ihren Ursprung an den Bildern der alttestamentlichen Propheten haben [2]. Bei der ausgeführtesten Allegorie dieser Art (Eph. 6, 10–18) ist dies besonders deutlich. Zugleich aber zeigt eben die Ausführung, daß wirklich A(!)lles, die Waffenrüstung und der Kampf, rein geistlich gemeint ist. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich um das «Evangelium des Friedens» handelt. Dadurch wird der ganzen Schilderung der Charakter einer *erhabenen Paradoxie gegeben und das militärische Element im Grunde wieder aufgehoben.* (Hervorhebungen vom Verf.)

Eine Übersicht über die einschlägigen Stellen soll dies erhärten.

1. Militia bei Paulus

a) Die Waffenrüstung als christliches Paradoxon

Einzelheiten der *Waffenrüstung* nennen Eph. 6, 13–17 und I Thess. 5, 8. Es kommen vor: armatura Dei; lorica iustitiae; pedes calceati; scutum fidei; galea salutis; gladius spiritus, quod est verbum Dei; lorica fidei et caritatis; galea spes salutis.

[1] A. v. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.
Neudruck Wissenschaftliche Buchges. Darmstadt, 1963. S. 12.

[2] Cf. Sapientia 5, 17: Ideo accipient regnum decoris et diadema speciei de manu Domini;
quoniam dextera sua teget eos
et bracchio sancto suo defendet illos.
Accipiet armaturam zelus illius
et armabit creaturam ad ultionem inimicorum.
Induet pro thorace iustitiam
et accipiet pro galea iudicium certum,
sumet scutum inexpugnabile aequitatem.
Acuet autem duram iram in lanceam,
et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.

Häufig wird nur der Oberbegriff «*Waffen*» gebraucht.

Rm 6, 13 «Sed neque exhibeatis *membra vestra arma iniquitatis* peccato; sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes et membra vestra *arma iustitiae* Deo.» Aus Rm 13, 12. 14 geht hervor, daß Christus selber anzieht, wer die Waffen des Lichtes anzieht. Die Geistigkeit der Waffen wie des Kampfes betont 2. Cor. 10, 3 f. Aus dem Zusammenhang schließlich, in dem in 2. Cor. 6, 7 «arma iustitiae a dextris et a sinistris» genannt werden, wird vollends *das Paradoxon dieser Militia deutlich, die im Ertragen von Drangsalen jeglicher Art besteht.*

Wenn hier das ohnmächtige Preisgegebensein geradezu zum Stigma der Militia gemacht wird, leuchtet in dieser Metapher das Paradoxon, das zentrale «Ärgernis» des christlichen Glaubens auf: «...; nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam; quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei fortius est hominibus» 1 Cor. 1, 23–25.

b) Der Kampf für das Evangelium

Die ausführlichste Umschreibung dieses Kampfes gibt 2 Cor. 10, 3–5:

> In carne enim ambulantes *non secundum carnem militamus.* Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi ...

Im selben Kapitel folgt *eine eigentliche Illustration zum Begriff des geistigen Kampfes* in der Schilderung der Leiden, die der Apostel um des Evangeliums willen ertrug. Ich zitiere sie ausführlich, weil sich in Seuses «Abenteuern» eine gewisse Ähnlichkeit mit den Leiden des Apostels Paulus findet [1].

> ... in itineribus saepe, periculis fluminum, periculis latronum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in solitudine, periculis in mari, periculis in falsis fratribus; in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate. Praeter illa, quae extrinsecus sunt, instantia mea cotidiana, sollicitudo omnium ecclesiarum. Quis infirmatur et ego non infirmor? quis scandalizatur, et ego non uror? Si gloriari opportet, quae infirmitatis meae sunt gloriabor: Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui est benedictus in saecula, scit quod non mentior (2 Cor. 10, 26–31).

[1] S. u. S. 306.

Der Ruhm dieser Militia liegt ausdrücklich in der Schwachheit um Christi willen. Wiederum wird das «Ärgernis» sichtbar: anstelle äußerster Kraftanstrengung tritt äußerste Selbstpreisgabe.

> ... et [Deus] dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: *cum enim infirmor, tunc potens sum* (2 Cor. 12, 9 f.).

Die übrigen Belegstellen brauchen die Kampfmetapher als feste Formel, die den Hintergrund des Korintherbriefs voraussetzt [1].

2. *Militia christiana in der Lehre der Kirchenväter*

a) *Griechische Väter*

Clemens von Alexandrien betont die Gewaltlosigkeit der Militia Christi, die kein Blut vergießt und deren Waffen nicht verwunden können [2].

Origenes wurde der Vater des Gedankens, daß der *Asket*, der sich weltlicher Geschäfte enthält (ihm sollte bald der Mönch folgen), der eigentliche Streiter Christi sei [3]. «Dieser führt einen unablässigen Kampf wider die Sünde, ja er sieht Dämonen [4] und zwingt sie in heißem Ringen nieder; er, und nur er ist also der Soldat, den Paulus im Epheserbrief schildert ... Die Waffen dieser Krieger sind Gebet, Fasten, Meditation, gute Werke, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und Enthaltsamkeit» [5]. Ausdrücklich wird die Geistigkeit des Kampfes betont [6].

[1] Cf. Phil. 1, 27–30; 2, 25; 4, 3; Kol. 2, 1; 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 3.

[2] PG Bd. 8, Sp. 235 «Cohortatio ad gentes» ...; Christo autem, pacificum carmen ad limites usque terrae afflanti, *pacificos* suos *milites* congregare non licebit? Congregavit quidem, o homo, sanguine et verbo *incruentum exercitum*, cui regnum coelorum tradidit ... Ita nos Apostolus pacifice ordonat. Haec nostra sunt arma, vulneribus prorsus impervia ...

[3] «De princ.» III, 2. 5; IV, 24. Lomatzsch, 21, p. 316 f. u. p. 454. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 98.

[4] In Iesu Nave hom. 4. Lomatzsch, 11, p. 46. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 100.

[5] A. v. Harnack, S. 28. Cf. In Iesu Nave hom. 16. Lomatzsch, 11, p. 150. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 102.

[6] In Iesu Nave hom. 15. Lomatzsch, 11, p. 130. Zit. A. v. Harnack, a. a. O. S. 102.

Der Miles Christi ist Gefangener Christi, ja Besiegter. Die Militia-Vorstellung kann somit zum Bild der mystischen Gelassenheit werden, die einen «Untergang» impliziert [1]. Es findet sich auch bereits der Gedanke der mystischen Stufen, der Seuses Militia-Idee prägt [2].

Im Hinblick auf die Vita Heinrich Seuses ist die folgende Stelle als seltene Parallele zu Seuses «Ritterschuhen» hervorzuheben.

> (Die Kämpfe, die das AT erzählt, sind geistlich zu verstehen, ebenso wie Matth. 11, 12.) «Oremus ergo, ut *et nostri pedes* tales sint, tam speciosi, tam validi, qui possint, calcare cervices inimicorum, qui possint ita caput calcare serpentis, ut calcaneum nostrum mordere non possint» [3].

CYRILL VON JERUSALEM betont den ekklesiologischen Aspekt der Militia. (Wie bereits im Zusammenhang mit der Theologie der Gottesgeburt, fehlt er auch in der Militia Seuses [4].) Der *Name*, der einige Zeit vor der Taufe gegeben wurde, ist Berufung zur Militia. Durch die *Taufe* tritt der Mensch aus dem Lager des Teufels in das Lager Christi über. Christus prägt dem Getauften das «militare sigillum» ein. Durch die *Confirmatio* verleiht er die Waffenrüstung [5].

JOHANNES CHRYSOSTOMUS betont in seinem Kommentar zum Epheserbrief den passiven Charakter der Militia Christi. Es gilt, die «insidias diaboli», nicht (offene) Kämpfe und Kriege zu bestehen [6], ein Gedankengang, der sich sehr gut mit Seuses Ausgesetztsein in der Welt, das auf seine Berufung zur Militia folgt, vereinbaren läßt. Die Parallele wird noch

[1] In Num. hom. 18. LOMATZSCH, 10, p. 227. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 99. «Adscendens in altum captivam duxit captivitatem. (Eph. 4, 8): «Utinam ergo me et captivum habeat semper Christus Iesus, et me ducat in praedam suam, et ego tenear eius vinculis alligatus, ut et ego dici merear 'Vinctus Iesu Christi' sicut Paulus de semetipso gloriatur.»
In Iesu Nave hom. 15. LOMATZSCH, 11, p. 136. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. p. 102. «Si recte sub Iesu duce militamus, debemus in nobismet ipsis abscindere vitia.»

[2] In Iesu Nave hom. 11. LOMATZSCH, 11, p. 110. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 101. «Saepe diximus, duplicem esse Christianorum pugnam. *Perfectis* quidem et *talibus*, qualis erat Paulus et Ephesii ... adversus spiritualia nequitiae in coelestibus, *inferioribus* vero et *nondum perfectis* pugna adhuc adversus carnem et sanguinem geritur.»

[3] In Iesu Nave hom. 12. LOMATZSCH, 11, p. 113 ff. Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 101. Cf. u. S. 295.

[4] Cf. oben S. 223.

[5] PG Bd. 33, Sp. 334 «Procatechesis» I.

[6] PG Bd. 62, Sp. 158 «In Epistolam ad Ephesios Commentarius»: Et induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. Non dixit «Adversus pugnas», neque, «adversus bella», sed «Adversus insidias»; neque enim incaute et aperte nobiscum bellum gerit inimicus, sed ex insidiis.

deutlicher durch den Hinweis «Mundus in Scriptura malos homines aliquando significat.»

b) Lateinische Väter

TERTULLIAN setzt die Armatura als Allegorese des sittlichen Verhaltens ein [1]. Die eigentlichen Milites Christi sind die *Märtyrer*. Sie werden ermahnt, die Mühsal der Kerkerhaft als Exercitium auszuhalten [2]. Ihre Waffenrüstung ist die Armatura nach Eph. VI, 11 [3]. Im Märtyrer offenbart sich am deutlichsten die *Paradoxie* der Militia Christi:

> Exurimur: hic est habitus victoriae nostrae, haec palmata vestis, tali curru triumphamus [4].

In mystischer Verinnerlichung entspricht dem leiblichen Tod der Märtyrer der Weg zur Gelassenheit, der das «wetůnde undergene» miteinschließt [5]. A. v. Harnack schreibt zur weiteren Entwicklung des Topos [6].

> In dem nächsten Jahrhundert nach Tertullian sind die Predigten und die Ermahnungen in der abendländischen lateinischen Kirche angefüllt von den militärischen Bildern des Soldatendienstes, der militärischen Disziplin und des Kampfs. Man darf geradezu sagen, daß dieses Schema und diese Bilder die häufigsten unter allen waren, und daß besonders Cyprian, dessen Traktate und Briefe mehr gelesen wurden als die heiligen Schriften, sie vollends eingebürgert hat. Alle hier einschlägigen Stellen zu sammeln, wäre ein zweckloses Unternehmen. Es genügt, die Hauptgesichtspunkte kennen zu lernen, unter denen die «militia Christi» (auch caelestis militia) dargelegt und angewendet wurde:
>
> 1) die Taufe bleibt das «sacramentum», der Fahneneid
> 2) Christus ist der «imperator»
> 3) Sind alle Christen «milites», so sind doch die Konfessoren und Märtyrer die eigentlichen Krieger, bzw. die Offiziere Gottes; denn sie streiten mit den Dämonen und kämpfen sie durch ihre Bekenntnisse, ihre Wunden und ihren Tod nieder.

[1] «De virg. vel. 15» Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 109: confugit virginitas ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clypeum.
«De virg. vel. 16» Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 109: induc armaturam pudoris, circumduc vallum verecundiae, murum sexui tuo strue, qui nec tuos emittat oculos, nec admittat alienos.

[2] «Ad Martyres», PL, Bd. 1, Nr. 624.

[3] «De corona», PL, Bd. 2, Nr. 77.

[4] «Apol.» 50, Zit. A. v. HARNACK, a. a. O. S. 105.

[5] Cf. Deutsche Schriften, S. 440, 25 u. 441, 1 f.

[6] A. v. HARNACK, a. a. O. S. 40.

Für unsern Zusammenhang muß der Kommentar des HIERONYMUS zum Epheserbrief gesondert erwähnt werden, bildet er doch die Grundlage zahlreicher späterer Kommentare [1]. Er gibt vor allem den wesentlichen Gedanken weiter, daß Christus selber Armatura sei.

> Ex his quae infra legimus, et his quae in Scripturis omnibus de Domino Salvatore dicuntur, manifestissime comprobatur, omnia arma Dei quibus nunc indui iubemur, intellegi Salvatorem; ut unum atque idem sit dixisse Induite vos omnia arma Dei; quasi dixerit: Induite Dominum Jesum Christum (Rom XIII, 14). Si enim cingulum veritas est, et lorica justitia est: Salvator autem et veritas (Joan. XIV, 6), et justitia nominatur (1 Cor. 1, 30), nulli dubium quin ipse et cingulum sit et lorica. Itaque juxta haec, ipse erit et praeparatio Evangelii pacis et scutum fidei, et galea salutaris, et gladius spiritus, quod est verbum Dei, et vivens sermo et efficax, et acutus super omnem gladium ex utraque parte acutum (Hebr. IV, 13). Quae autem alia arma Dei possumus existimare, quibus induendus est qui habet adversum diaboli dimicare versutias excepta virtute, quae Christus est [2].

Damit ist die *Militia* ausdrücklich mit dem zweiten Punkt des Programms der Vita verknüpft, mit dem *Gebildet-Werden mit Christus* [3].

Bei PETRUS CHRYSOLOGUS findet sich eine Stelle, die das *Paradoxon* der Militia Christiana besonders betont:

> «De injuria aequo animo toleranda»
> Quanta sit coelestia philosophiae magnitudo, quanta virtus militiae Christianae, hodie docuit Dominus, sic dicendo: Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram (Matth. V) [4].

BENEDIKT VON NURSIA nahm den Militia-Gedanken in seine Mönchsregel auf, ein Vorgang von geradezu unabsehbarer Bedeutung, wenn man den Einfluß seiner Regel auf die Geistigkeit des Mittelalters bedenkt. «Das Leben des Mönchs ist nach den Worten des heiligen Benedikt ein Kriegsdienst, der Christus, dem wahren König, geleistet wird» [5]. Miles Christi wird der Mönch durch Verzicht auf den eigenen Willen. Aus dieser Willenshingabe erwächst seine Kraft:

[1] SMARAGDUS, «Collect. in Epist. et Ev.», «Hebdomada XXII post pentecoste» PL, Bd. 102, Sp. 491–495. RHABANUS MAURUS, «Expositio in epistolam ad Ephesis» PL, Bd. 112, Sp. 466 ff. HAYMO VON HALBERSTATT, «Homiliae in Epp. Pauli» Homilia III. PL, Bd. 118, Sp. 808.

[2] HIERONYMUS, «Comment. in Epist. ad Ephes.» PL, Bd. 26, Sp. 577 A.

[3] Deutsche Schriften, S. 168, 10.

[4] Sermo XXXVIII, PL, Bd. 52, Sp. 306 B.

[5] H. EMOND, Geistlicher Kriegsdienst. In: A. v. HARNACK, Militia Christi, a. a. O. S. 133.

Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisque abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero Regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis [1].

Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda [2].

3. Die monastische Tradition

Die Allegorese der Waffenrüstung in Eph. 6 wurde fortan im Sinne der benediktinischen Spiritualität in extenso kommentiert. Dabei blieb man ganz innerhalb des bereits durch die Tradition umrissenen Bezirks der Militia spiritualis. Die Militia saecularis als geschichtliche – und doch wohl auch von den Mönchen erfahrene «Wirklichkeit» – hinterließ in den Kommentaren, soweit ich sie überblicken kann, keinen Reflex. Der offensichtliche Widerspruch der Rüstung aus «patientia» und «mansuetudo» [3] zur weltlichen Ritterschaft wird nicht diskutiert; das Mönchstum erscheint als in sich geschlossene Welt.

Dies entspricht der Feststellung W. Brauns [4], der von einem Abstand spricht, der Christentum und Waffenhandwerk durch viele Jahrhunderte innerlich voneinander entfernt gehalten habe. «Militia christiana und Militia saecularis blieben unüberbrückbare Gegensätze» [5]. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Formel «conversio militiae», die für den Eintritt Adliger ins Kloster gebraucht wurde [6]. Ebenso deutlich formuliert G. Erdmann: [7]

[1] Prolog 6 – nach C. BUTLER «Benedicti regula monasteriorum» [3]1935. Zit. bei EMOND, a. a. O. S. 133.

[2] Prolog Nr. 104.
Cf. auch Cap. 1, 2; 61, 24; 2, 54 der Regel.
S. o. S. 264 Augustinus zur *Willenshingabe als aktives Prinzip*.

[3] M. BINDSCHEDLER, Seuses Begriff der Ritterschaft, a. a. O. S. 237, bemerkt zur Untersuchung A. v. HARNACKS: «Eine Erweiterung dieser Begriffsgeschichte in Richtung Mittelalter und Neuzeit ist m.W. noch nicht im Zusammenhang erfolgt.» Auch hier können nur einige Linien angedeutet werden.

[4] W. BRAUN, Studien zum Ruodlieb; Ritterideal, Erzählstruktur und Darstellungsstil. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. NF. Berlin 1962.

[5] W. BRAUN, a. a. O. S. 31.

[6] W. BRAUN, a. a. O. S. 31 Anm. 42; cf. auch G. ERDMANN, a. a. O. S. 183 «Desertio militiae».

[7] C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart, 1935.

Die tiefe Kluft, die in alter Zeit zwischen Frömmigkeit und Kriegertum bestand, hatte sich auch im Begriff der militia Christi ausgeprägt: die «Ritterschaft Christi» war unkriegerisch und stand im Gegensatz zur militia saecularis. Sie bestand in Gebet und Askese, in guten Werken und geistlicher Wirksamkeit oder auch im Martyrium für den Glauben; mit dem Waffenhandwerk vertrug sie sich nicht. Die tatsächliche Überbrückung der Kluft durch die Idee des christlichen Rittertums machte sich in der fest gewordenen Sprache der Begriffe nur langsam geltend.

Im folgenden zitiere ich einige Belege für den Militia-Gedanken *im monastischen Mittelalter*.

SEDULIUS SCOTUS

«State ergo»: Ne moveamini de acie, sed stabilem figite gradum super petram Christum.
«Succincti lumbos»: Zona continentiae quia igitur lumbi in generatione semper accipiuntur et semine, videtur nobis accinxisse lumbos suos, qui nequaquam uxeri debitum reddit, nec servit libidini.
«Loricam justitiae»: Sicut lorica multis circulis et hamulis intexitur, ita justitia diversis virtutum connectitur speciebus.
...
«Et calceati pedes»: Docet fiduciam praedicationis opportunae et importunae, ut calceatus audenter ambulet [1].

In Zusammenhang mit Eph. 6, 16 [2] kommt Sedulius nochmals auf den Panzer zu sprechen und gibt die folgende Deutung, die mir für die monastische Grundhaltung typisch erscheint:

«Sumite ... scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignita restinguere» ... «Et loricam» inquit: *charitas* ipsa nempe est quae vitalia pectoris nostri circumdans atque communiens, lethalibus perturbationum objecta vulneribus, contrarios retundit ictus, nec ad *interiorem hominem* nostram jacula zabuli penetrare permittit, *omnia suffert, omnia patitur, omnia sustinet* [3].

RHABANUS MAURUS:

Ex his quae infra legimus, et his quae in Scripturis omnibus de Domino salvatore dicuntur, manifestissime comprobatur *omnia arma Dei*, quibus nunc indui iubemur, *intellegi Salvatorem*, ut unum atque idem sit dixisse:

[1] «Collect. in Epist. ad Eph.» PL, Bd. 103, Sp. 210.
[2] «...; in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea exstinguere.»
[3] PL, Bd. 103, Sp. 211.

Induite vos omnia arma Dei, quasi dixerit: *Induite Dominum Jesum Christum;* si enim cingulum veritas est, et lorica justitia, Salvator autem et veritas et justitia nominatur, nulli dubium quin ipse cingulum sit et lorica [1].

WALAFRID STRABO gibt in seinen «Glossa ordinaria» zu Eph. 6, 11 ff. ebenfalls eine ausführliche Deutung der Armatura-Allegorese, während der Militia-Gedanke stark in den Hintergrund tritt [2].

HAYMO VON HALBERSTATT

Nolite confidere in vestra fortitudine, neque in meritis vestris, neque in potentia principium hujus saeculi, sed in Domino et potentia virtutis ejus confortamini. «Induite armaturam Dei» ...
Tunc induunt electi Christum, quando virtutes quae in Christo sunt, peradjutorium illius assumunt ... omnes virtutes quas scitis in illo esse in vos assumite ...
Appellatur agnus et leo et vitulus. Induite vos justitiam, veritatem, patientiam, charitatem, castitatem, mansuetudinem. Estote agnus, id est mites; leo, fortes in fide ... [3]

Als Beispiel eines «miles Christianus» zieht HILDEBERTUS CENOMANENSIS Job heran. Hier ist von äußeren und inneren Kämpfen die Rede; erstere betreffen aber nicht weltliche Ritterschaft, sondern die Versuchung von außen.

Oportet, ..., strenuum Christi militem fortissimam in se civitatem Ninive subvertere, et ejus superbum regem, id est diabolum superare, qui quam fortissimus est ... Vincit enim omnia labor improbus, et conscendit ad ardua virtus. Hujus militiae formam beatus Job in se ostendit et docet, qui hujus hostis graves tentationes et rebelliones, damno rerum amissarum, filiorum orbitate, propriae carnis maceratione expertus est. Experto igitur credendum est, qui tam exteriorem quam interiorem cum eo habuit pugnam.
Sed miles Christi asperitate verborum non movetur, nec in desperationem trahitur ...
Licet autem tot certamina intus et extra sustinuerit ...
Sed tamen militem quicunque in Christi militia vult exerceri, satagat imitari, et ut expeditius militet, mole terrenorum non impediatur nego-

[1] PL, Bd. 112, Sp. 466 ff. «Enarrat. in Epist. ad Eph.».
[2] PL, Bd. 114, Sp. 599 ff.
[3] PL, Bd. 118, Sp. 808 «Homiliae in Epp. Pauli. Homilia III».

tiorum, quia juxta illud Apostoli: «Qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet» (1 Cor. 19, 15). Et alibi: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis» (2 Tim. 2, 4) [1].

Zu diesem Kampf sind jene Waffen nötig, welche die Allegorese im Epheserbrief aufzählt. Als Lohn steht die «perfecta Dei cognitio» in Aussicht:

> Pro hoc acquirendo, militia est vita hominis super terram, sicut autem homo temporaliter accipitur, sic et vita.

Nachdem er so Epheserbrief und Job im einen Gedankenkreis der Militia-Vorstellungen verknüpft hat, bezieht er alles Gesagte auf das Urbild Christus:

> Opportet igitur nos milites esse Christi, ut cum eo vivamus in gloria, quoniam equitatus ejus nostra salvatio, *et tota vita ejus in militia* fuit super terram. Unde «Contristatus sum in exercitatione mea» (Ps. 54, 3). Et ejus vita, nostra debet esse disciplina; passus est enim pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia ejus [2].

Wir dürfen festhalten: *Form und Gesetz der «militia spiritualis» ist Christus.*

Von besonderem Gewicht ist der Kommentar RICHARDS VON ST. VIKTOR zu Hohelied 3, 8. In der Deutung der Armatura folgt er zunächst den übrigen Kommentatoren. Er hebt dann besonders den *Triumph der Humilitas* hervor: «In illa milites Christi contra hostes vires accipiunt» [3], und anerkennt somit das christliche Paradoxon. Das Schwert ist die Liebe Gottes; durch sie war die Seele Jesu verwundet. Daran knüpft er den für die bernhardinische Mystik typischen gefühlsbetonten Compassio-Gedanken und bereichert so die Tradition der Militia Christi mit dem Moment des *Mitleidens aus Liebe.* Über den allegorisch-sittlichen Gleichniswert hinaus, der bisher im Vordergrund stand, kann die Militia nun zum Bild mystischer Leidensnachfolge werden:

> Pro his, o homo, te vulneret gladius amoris, et pertranseat animam tuam gladius doloris. Iste gladius bis acutus est, amore vulnerat, et sic intelligentiam aperit mentemque illuminat [4].

[1] Sermones de diversis: De militia Christiana. PL, Bd. 171, Sp. 867 f.
[2] Dito.
[3] Explicatio in Cant. Cantic. PL, Bd. 196, Sp. 440 C. Im Kontext: In illa milites Christi contra hostes vires accipiunt, nam ibi fortitudo Dei infirmata est, ut nos roboraremur.
[4] PL, Bd. 196, Sp. 442 B.

Eine Sonderstellung nimmt BERNHARDS VON CLAIRVAUX «Liber ad Milites Templi» ein. Hier wird vom Mönchtum her ein Brückenschlag zwischen weltlicher und geistlicher Ritterschaft versucht. Charakteristikum bleibt aber auch hier der Gegensatz: «Quantum ab invicem differant Dei saeculique militia» [1]. Aus dem Widerspruch sucht sich Bernhard zu retten, indem er aus den Rittern Mönche macht. Während aber bei Haymo von Halberstatt [2] «agnus» und «leo» noch Bilder für das innere Paradoxon der Christusnachfolge waren, das als fruchtbare Spannung erlebt wird, fällt das Bild bei Bernhard in die Widersprüchlichkeit der Militia christiana und der Militia saecularis auseinander:

> [Milites templi] cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, *monachos* videlicet, *an milites* [3].

Den geschichtlichen Rahmen, in welchen diese Äußerung zu stellen ist, suchen die beiden folgenden Kapitel zu umreißen.

4. Militia christiana in der Legende

Der fragmentarische Überblick über den theologischen Gehalt der Militia-Allegorese bedarf der Ergänzung durch eine wenigstens skizzenhafte Darstellung der *zunehmenden Annäherung zwischen Kirche und Soldatenstand, die sich de facto unter dem Druck der geschichtlichen Verhältnisse ergeben hat,* während sich die Bibelkommentare bis ins hohe Mittelalter hinein mit stereotypen Wiederholungen des Gedankengutes der Väter begnügten.

W. Braun hat sich in seiner Studie zum «Ruodlieb» mit der stufenweisen Annäherung des Verhältnisses von Kirche und Kriegerstand befaßt [4], welche die Herausbildung eines christlichen Ritterideals ermöglichte. Er fand diese Entwicklung – mit G. Erdmann – in der Geschichte der Legende gespiegelt. Ich kann mich darum hier mit einer Skizzierung seiner Ergebnisse begnügen.

a) In der vorkonstantinischen Zeit gehören alle Legenden aus dem Soldatenstand zum Typus der Passio. Der Miles Christi ist Märtyrer [5].

[1] «Liber ad Milites Templi» PL, Bd. 182, Sp. 926 A.
[2] S. o. S. 282.
[3] PL, Bd. 182, Sp. 927 B.
[4] W. BRAUN, a. a. O. S. 32 ff.
[5] Vgl. hiezu o. S. 276.

b) Seit Konstantin war ein christliches Herrscherideal möglich, von der Ausbildung einer christlichen Standesethik für den Soldatenstand konnte aber nicht die Rede sein. In der «Vita Martini» ist der Zwiespalt zwischen Soldatenstand und christlichem Liebesgebot noch unüberbrückbar; der Heilige ist eher Mönch denn Soldat und verweigert den Kampf: «Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet» [1].

c) Während Jahrhunderten hielt die Legende am Motiv der Conversio in Gestalt einer späteren Mönchwerdung fest [2]. Odo von Cluny war der erste, der in der «Vita Geraldi» über diesen Status hinausführte. «... die Erfüllung bestimmter Pflichten, nämlich Schutz der Christenheit, Vogt der Witwen und Waisen, Wahrer des Rechts und des Friedens zu sein, sei die dem *Adel* zukommende Form der Militia Christi, die auf andere Weise vom *Märtyrer* durch Standhaftigkeit im Glauben bis in den Tod, von den *Bekennern* durch ihren Kampf für die Wahrheit und von den *Mönchen* durch Gotteslob, Gebet und Heiligung ihres Lebens geleistet werde. Einer conversio militiae bedarf es hier also nur insofern, als der Ritter die Aufgaben seines Standes nicht nur irdischer Ziele oder um seines eigenen Ruhmes, sondern um Gottes willen auf sich zu nehmen hat ... An die Stelle des Legendentypus von der conversio militis tritt die Vita des ritterlichen Heiligen» [3].

d) Schließlich bezeichnet der «Ruodlieb» den Punkt, wo das in der Legende zuerst literarisch gestaltete Bild *ritterlicher Militia Christi* in den Bereich der weltlichen Dichtung hinübertritt [4]. Bezeichnenderweise aber wurde die mittelalterliche Ritterdichtung zunächst nicht von den Rittern selbst, sondern von den Mönchen und Geistlichen für die Ritter geschaffen [5]. Für unsern Zusammenhang bedeutungsvoll erscheint mir die Feststellung W. Brauns, der Ruodlieb sei eine Frucht der benediktinischen Klosterkultur [6]. W. Braun definiert diese Dichtung nach rückwärts und vorwärts als «umformende Zusammenfassung des in seiner [des Dichters] Bildungswelt Lebendigen zu einem weit in die Zukunft hinausgreifenden Wunschbild eines christlich erneuerten und verwandelten Lebens» [7].

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß der Ordo-Gedanke des Rittertums zwar mit dem Ideenkreis der Militia christiana eng verbunden ist, daß wir aber anderseits seit Odo von Cluny zunehmend mit der Eigengesetz-

[1] W. Braun, a. a. O. S. 34.
[2] W. Braun, a. a. O. S. 34.
[3] W. Braun, a. a. O. S. 34 f.
[4] W. Braun, a. a. O. S. 44.
[5] W. Braun, a. a. O. S. 70.
[6] Cf. o. S. 279, Ansatzpunkte in der Benediktinerregel.
[7] W. Braun, a. a. O. S. 106.

lichkeit des christlichen Rittertums zu rechnen haben, *von der sich die mönchische Militia betont abhebt* [1]. Dies wird bei der Untersuchung von Seuses Rittertum zu berücksichtigen sein.

5. *Militia christiana und Kreuzzüge*

Das Ideal christlichen Rittertums, das im «Ruodlieb» erstmals Gestalt annimmt, weist bereits auf die klassische Zeit des höfischen Rittertums um 1200 hin [2]. Dazwischen aber schieben sich die Äußerungen der frühen Kreuzzugszeit mit ihren viel härteren und dem Geist des Christentums widersprechenden Zügen. Hier nun veräußerlicht das spannungsgeladene Paradoxon der Militia christiana, das im «Ruodlieb» unter Einfluß der monastischen Tradition ausgehalten wird, zum Begriff des «heiligen Krieges» [3].

Nach C. Erdmann [4] finden sich die ersten Äußerungen des neuen Geistes nicht in der Kirchenlehre, sondern in Zeugnissen aus der Praxis [5]. «Die tatsächliche Überbrückung der Kluft durch die Idee des christlichen Rittertums machte sich in der fest gewordenen Sprache der Begriffe nur langsam geltend [6]. Die begriffliche Anerkennung des bewaffneten Kampfes für die Kirche als Militia Christi, als Gottesdienst, mit andern Worten die Verpolitisierung einer religiösen Vorstellung, wurde durch Gregor VII. vollzogen [7].

Von nun an ist die Militia Christi ein doppeldeutiger Begriff. Die zunehmende «Parallelisierung *militärischer* und *mönchischer* Großtaten» in den Viten des 11. Jahrhunderts «bringt die kirchlich-kriegerische Grundstimmung scharf zum Ausdruck» [8]. «... Ganz von selbst stellte sich der Gedanke einer Zusammengehörigkeit von heiligem Leben und helden-

[1] In der Praxis äußert sich dieser Sachverhalt im Verbot des Waffentragens für Mönche und Kleriker, sowie im Verbot, sich an Kreuzzügen zu beteiligen, es sei denn als Seelsorger. Cf. C. ERDMANN, a. a. O. S. 310.

[2] W. BRAUN, a. a. O. S. 31; Cf. auch S. 42, wo die wesentlichen Unterschiede zwischen Ruodlieb und klassischer höfischer Dichtung herausgestellt werden.

[3] In diesem Zusammenhang ist Bernhards von Clairvaux Versuch zu sehen, die äußere Wirklichkeit der Kreuzzüge mit dem Geist des Mönchtums zu vereinen. Cf. oben S. 284.

[4] C. ERDMANN, a. a. O. S. 71 f.

[5] C. ERDMANN, a. a. O. S. 75 (Schwertleite) und S. 77 (Schwert- und Fahrtensegen).

[6] C. ERDMANN, a. a. O. S. 183.

[7] C. ERDMANN, a. a. O. S. 186.

[8] C. ERDMANN, a. a. O. S. 262 f.

haftem Kriegertum ein, insbesondere im Hinblick auf die Heidenkämpfe»[1]. So konnte der Kreuzzug zu einem ritterlichen Gottesdienst werden, den man als die wahre Aufgabe des Kriegerstandes der profanen Militia gegenüberstellte[2].

Das *Dienst-Lohnverhältnis* weltlichen Vasallentums wurde insofern in den geistlichen Bereich übertragen, als ein wichtiges Argument der werbenden Kreuzzugspredigt die Sündenvergebung war, die als Lohn in Aussicht gestellt wurde[3]. F.-W. Wentzlaff-Eggebert bemerkt dazu:

> Dem Lehensgedanken gleicht sich die Kreuzzugsideologie besonders leicht an, weil Gott im heiligen Krieg der Kriegsherr ist, aus diesem Lehensverhältnis des Ritters zu Gott die selbstverständliche Teilnahmepflicht erwächst und Gott den Lohn für die Dienste des Kreuzritters festlegt und nach dem Lehensrecht zu diesem Lohn verpflichtet erscheint[4].

Die große Bedeutung des Dienst-Lohngedankens spiegelt sich in der deutschen Kreuzritter-Dichtung[5], wobei besonders Hartmanns von Aue Kreuzlied symptomatisch ist (MSF 209, 37), das den Lohngedanken nicht nur auf das Seelenheil, sondern gleichzeitig auf irdische Anerkennung ausrichtet[6] und damit grundsätzlich den «Wert der Welt und ihrer Ordnung» anerkennt. Im Lied 218, 5 erscheint darum sein Entschluß zur Fahrt auch von «schildes ambet» her als beispielhaft für seinen Stand[7] und entspricht damit seiner *ritterlichen êre*.

[1] C. Erdmann, a. a. O. S. 263. Vgl. als Ergänzung hiezu J. Bumke, a. a. O. S. 112 ff. u. S. 147 über den Einfluß der Militia christiana auf den Ritterbegriff.

[2] Eine eigentliche *Verritterung des Transzendenten* läßt sich in diesem Zusammenhang bereits im 11. Jahrhundert nachweisen.
Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters; Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin, 1960, S. 12 f.: «... bei der Belagerung von Jerusalem soll die Vision eines himmlischen Ritters mit leuchtenden Waffen den letzten Anstoß zur Eroberung der Stadt gegeben haben (15. 7. 1099). In eine ähnliche Richtung deutet die häufige Erscheinung von Engeln und Heiligen als Mitkämpfer im Kreuzfahrerheer. Ritter in weißen Rüstungen kommen dem Heer zu Hilfe, Engel und Heilige eilen ihm voran. Der Erzengel Michael und der heilige Georg, die als Mitstreiter christlicher Heere schon vor den Kreuzzügen verehrt wurden, werden zu besonderen Schutzheiligen der Kreuzfahrer.

[3] C. Erdmann, a. a. O. S. 316 f.

[4] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsidee und mittelalterliches Weltbild. DVjS 30, 1956, S. 77.

[5] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsgedanke, a. a. O. S. 191, 198, 199.

[6] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 198.

[7] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 201.

Die Theologie des Leidens und der Askese, welche wir als Charakteristikum der aus der Zeit der Kirchenväter übernommenen monastischen Militia-Auffassung herausgestellt haben, wird durch den Lohngedanken überdeckt [1]. Selbst wenn Seuse von den Ausläufern der Kreuzzugsidee noch berührt worden wäre, dürfte ihr Beitrag zur Ausformung seiner geistlichen Ritterschaft kaum wesentlich sein. Das Bild, das F.-W. Wentzlaff-Eggebert von dieser späten Zeit entwirft, mag dies belegen:

> Alle Entbehrungen dienen nur dem Ziel, der Vergeltung Gottes am Tage des Gerichts vorzubeugen. Eine innere Wendung zu Gott ist damit nicht verbunden. Das Kreuz selbst hat seinen Symbolwert für die compassio des Menschen mit dem Leiden Christi verloren. Nach Neidharts, Freidanks und Tannhäusers Kreuzliedern und Sprüchen ist der Weg frei zur reinen Didaxe und zum Morale. Er öffnet sich im dichterischen Werk des Strickers [2].

III. Militia christiana als Weg zur Gelassenheit in der Vita

Als Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung steht nun fest, daß «militia christiana» in erster Linie ein Terminus des geistlichen Lebens war, der dessen extreme Pole der *äußersten Anstrengung* in der Askese einerseits und des *Absterbens* und *Untergangs* anderseits umspannt und somit gerade durch das in ihm enthaltene Paradoxon den Weg zur Christusförmigkeit zu bezeichnen imstande ist.

Der Begriff wurde doppeldeutig durch die Verbindung mit der Gedankenwelt des Rittertums, wobei aber zu beachten ist, daß *monastische* und *ritterliche* Militia christiana als zwei Möglichkeiten im Sinne des mittelalterlichen Ordo-Gedankens grundsätzlich unterschieden wurden. F.-W. Wentzlaff-Eggebert hat dafür die zugespitzte Formulierung geprägt, Grundlage des mönchischen Ritterideals sei der christliche *Opfergedanke*, während der *Lohngedanke* in den Vorstellungen des höfischen Ritterideals, gerade und insofern es Militia christiana sein will, dominiere [3].

[1] Cf. auch F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsidee, a. a. O. S. 77: Man könnte in etwas zugespitzter Formulierung soweit gehen, daß man den christlichen Opfergedanken als Grundlage für das mönchische Ritterideal ansieht, während der christliche Lohngedanke, eng verbunden mit den Vorstellungen des mittelalterlichen Lehenswesens, als Grundlage des höfischen Ritterideals erscheint.

[2] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 315.

[3] S. o. S. 287.

Ebenso zugespitzt stelle ich nun bezüglich der Ritterschaft Seuses die Frage, ob sie monastischer oder höfischer Art sei [1], wobei wir entsprechend seiner Situation von vorneherein mit Mischformen zu rechnen haben. Vorerst nehmen wir eine Charakterisierung zur Kenntnis, die für das gängige Seusebild der Literaturgeschichte typisch ist.

> Mit der höfischen Vorstellungswelt zeigt sich die religiöse Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts schon durch die in ihr so häufig begegnenden Bilder und Vergleiche der ritterlichen Waffentätigkeit verbunden [2]. An und für sich ist der Gedanke des geistlichen Kämpfertums wesentlich älter und hat er bereits in der Zeit der Kirchenväter Eingang in die christliche Literatur gefunden ...
>
> Als Erbteil der vorausgehenden Zeit, wenn auch in weniger grobdinglicher Fassung und nur noch selten als handgreifliches Ziel auf den Kampf gegen die Ungläubigen oder gegen die Mächte der Finsternis bezogen, haben die ritterlichen Vorstellungen in der religiösen Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts noch immer ihre Bedeutung besessen. Nach wie vor begegnen Aufforderungen, die kriegerische Rüstung anzulegen, unter Christi Banner zu fechten, im Kampf wie ein echter Ritter standhaft und mutig auszuharren ... [3].
>
> Neue Vorstellungen verbinden sich mit den herkömmlichen Motiven, wenn Seuse etwa das Nacherleben der Passion als Knappendienst auffaßt ... [4].
>
> Am weitesten in der «Verritterung» der Vorstellungen geht wohl Seuse, wenn er die Wechselfälle des geistlichen Lebens als von Gott gesandte Aventüren betrachtet, zu denen ihn ein Bote des Himmels eigens mit der ritterlichen Kleidung ausgerüstet und durch den Hinweis auf die Taten der berühmten Helden der weltlichen Dichtung gestärkt hat ... [5].

G. Weise bemerkt dann, die kriegerischen und ritterlichen Motive stammten zwar aus der Tradition des christlichen Schrifttums, doch sei in ihrer mehr höfischen Zuspitzung ein wesentlicher Unterschied «zwischen der frühen ritterlichen Periode des 11. und 12. Jahrhunderts und der Zeit der Hochgotik festzustellen» [6].

> Den zunehmenden Einfluß des höfischen Elements wird man vor allem in einer fortschreitenden Entheroisierung, in einer Abschwächung der kriegerischen und ritterlichen Vorstellungen zu glättender Eleganz und zu dem kleineren Format einer mehr mondän gefärbten Zierlichkeit und Anmut erblicken dürfen [7].

[1] Zur höfischen Militia christiana s. o. S. 284 u. 286.
[2] Cf. hiezu die Stellenangaben bei Banz, a. a. O. S. 65 ff.
[3] G. Weise, Die geistige Welt der Gotik. – Halle, 1939. S. 153.
[4] G. Weise, a. a. O. S. 155.
[5] G. Weise, a. a. O. S. 156.
[6] G. Weise, a. a. O. S. 156.
[7] G. Weise, a. a. O. S. 156.

Zu G. Weises Feststellungen sind die folgenden Bemerkungen und Vorbehalte zu machen:

1. Weise erwähnt die Tradition der Väter, berücksichtigt aber die Eigenart dieses geistlichen Kämpfertums nicht, in dem «das militärische Element im Grunde genommen wieder aufgehoben wird» [1]. Ferner stellt er nicht in Rechnung, daß diese Tradition im Mönchtum durch das Mittelalter hindurch lebendig bleibt und für Seuse eine direkte Beeinflussung noch wahrscheinlich ist.
2. Den Verlust der «grob-dinglichen Fassung» der Vorstellungen vom religiösen Kampf, die «fortschreitende Entheroisierung» führt Weise auf den Einfluß des höfischen Elements zurück. Im Lichte der monastischen Tradition besehen, kann aber der Miles christianus gar nicht entheroisiert werden, weil er seinem Wesen nach ein unkriegerischer Held ist.

Ohne den formalen Einfluß des höfischen Elements anzuzweifeln, versuche ich nun, das Seusebild G. Weises durch eine Untersuchung zu ergänzen, die der Frage nachgeht, wie denn Seuse selber seine Ritterschaft auffaßte. Meine Darstellung darf sich aber nicht auf jene Stellen beschränken, wo wörtlich von Ritterschaft die Rede ist; denn vorerst kann noch nicht feststehen, in welchem Maß die Ideen des Verfassers unter dem Zwang der vorgegebenen Sprachformen höfische Färbung – und das besagt für jene Zeit spielerisch gefärbte Zierlichkeit – annehmen mußten[2]. Wichtige Aussagen sind somit dem Kontext zu entnehmen.

Anmerkungsweise sei – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – auf einige Wendungen im Horologium verwiesen, die eindeutig die Vertrautheit Seuses mit Wortschatz und Vorstellungsgehalt der patristisch-monastischen Militia-Allegorese belegen:

> *Horol. 29, 6–26:* (mit auffallenden Parallelen zur Berufung zur Ritterschaft in der Vita:)
>
> Hec est enim via per quam itur, hec porta per quam introitus ad desideratum finem conceditur. Qua propter depone nunc omnem cordis tui formidolosum timorem, et indue animum virilem. Constanter age et in acie fortiter mecum consiste; quia non decet famulum deliciari, ubi viderit dominum suum tam strennue decertare. Respice oculo mentali numerum forcium David; inter quos si spiritualiter eterno regi mili-

[1] S. o. S. 274 Zit. A. v. HARNACK. Zur Auffassung der «passio» als Knappendienst S. o. S. 268.

[2] Cf. hiezu J. SCHWIETERING, Autorschaft, a. a. O. S. 121.

taturus annumerari desideras, necesse est ut pristinam ignaviam deponas, et exemplo trium forcium David, inter prospera videlicet et adversa equanimiter te habendo, tamquam per mediam aciem inimicorum transeas, ..., teipsum videlicet exponendo laboribus cunctis, ut eius solius pareas beneplacito voluntatis. Induere sicut gygas stola bellica; accipe armaturam meam. Non precedat sed sequatur armiger dominum suum; quia de calice de quo bibi potaberis, et adversa que pertuli, tu quoque pro posse spiritualiter pacieris. Nempe cor tuum ob cottidianam mortificacionem sensualitatis racioni contrariantis, et inpetum multarum tribulacionem te dileccioni mee disponencium angustiabitur, et quodammodo sudore sanguineo perfundetur ...

Horol. 122, 26–29

Non tantum solent homines mundani terreno militi strennue in torneamento decertanti intendere, quantum tota celestis frequencia favere et intendere solet homini spirituali viriliter militanti in via.

Horol. 136, 16 f.

... per quod milites probatissimi in acie Christi constituti strictissime examinantur.

Horol. 170, 7–10

Et ideo ex hiis omnibus brevissimam perfeccionis formulam, quatuor verbis expressam, prout rudimentis milicie spiritualis congruit, peto michi tradi.

Horol. 170, 33–171, 2

Puritas namque cordis inter omnia exercicia spiritualia sibi quodammodo tamquam quedam finalis intencio, ac laborum omnium retribucio, que in hac vita miles Christi emeritus recipere consuevit, sibi vendicat principatum.

1. Von wetůndem undergene

Nachdem die Vorarbeiten gemacht sind, haben wir uns nochmals den Zusammenhang, in den sie sich einfügen, zu vergegenwärtigen. Wir gingen S. 261 und f. von der Feststellung aus, das 20. Kapitel der Vita markiere mit der Berufung zur Ritterschaft einen wichtigen Einschnitt im Leben Seuses. Nach den Aussagen 52, 6–53, 4 ist die erste Stufe abgeschlossen [1]. Der Diener tastet nach der neuen Lebensform, was das

[1] Do der diener sôlich ůbig leben nach dem ussern menschen, als da vor enteil stat geschriben, hat gefůret von sinem ahtzehenden jare unz uf sin vierzegst jar, und ellù sin natur verwůstet was, daz nùt me dur hinder waz, denn sterben ald aber von derley ůbunge lassen, do ließ er dur von, und ward ime von got gezôget, daz

19. Kapitel zum Ausdruck bringt, indem es mit einer Frage schließt: «owe, wenn sol ich iemer ein reht gelassenr mensch werden?» [1]

Das 20. Kapitel wahrt den Zusammenhang, insofern es dieselbe Problematik darstellt, doch erscheint der Diener hier auffallend «naiv» und unbelehrt. Es geht hier weniger um die Fortsetzung einer Entwicklungsgeschichte – der Diener ist ja im 19. Kapitel ausführlich über das Wesen der Gelassenheit [2] belehrt worden – sondern in pädagogischer Absicht soll hier ein neues Exempel die Eigenart der neuen Stufe demonstrieren. An der Figur des Dieners soll vorerst sichtbar werden, daß sich die menschliche Natur auf jeder Stufe erneut gegen den Willen Gottes sträubt. *Diese Spannung zwischen den eigenen Vorstellungen und der «rehten ordenhafti», der sich der Mensch einzufügen hat, wird S. 55, 1–58, 3 zum eigentlichen Kompositionsprinzip.*

55, 7–13 schildert sein Aufatmen, nachdem ihm die äußern Übungen abgesprochen worden sind. Es wird aber sogleich als vermessen bewertet, weil es nicht dem Maß entspricht, das ihm von Gott her gesetzt ist. Den Gegensatz zwischen seinem Sinnen und dem, «was got über in hate gedaht» unterstreicht der Schmerzensruf «owe».

Als Inbegriff der Wünsche des Dieners steht in bedeutsamer Häufung das Wort «gemach», das nach Lexer [3] Ruhe, Wohlbehagen, Bequemlichkeit, Annehmlichkeit und Pflege ausdrückt. Nach Trübner [4] erscheint «gemach» des öftern in Verbindung mit Ruhe und Frieden und steht in Gegensatz zu allem, was diese stört. Es kann sogar für den Himmelsfrieden und die Seligkeit stehen. Aufschlußreich für unsern Zusammenhang ist Trübners Hinweis auf das Zustande-Kommen der übertragenen Bedeutung aus der allgemeinen Bedeutung «Zimmer»:

> Der Bauer, der müde vom Felde heimkehrt; der Jäger, der aus dem Walde das erlegte Wild nach Hause trug; der Ritter, der nach langer Kriegsfahrt ermattet der heimatlichen Burg zuritt – sie alle empfanden die bergenden Räume des Hauses als eine Stätte der Ruhe und des Behagens. Daher tritt neben den konkreten Sinn die Bedeutung von Gemach als Bequemlichkeit, Ruhe [5].

dù strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein gůter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er můsti noch fùrbaz gedrungen werden in einer anderley wise, sůlti im iemer reht beschehen.

[1] Deutsche Schriften, S. 54, 32.
[2] Deutsche Schriften, S. 54, 1–8.
[3] M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. – Stuttgart, [30]1961.
[4] Trübners Deutsches Wörterbuch. – Berlin, 1939. Bd. 3, S. 86.
[5] Trübners Deutsches Wörterbuch, a. a. O. S. 86.

Ebenso verlangt der Diener, ermattet von den übermäßigen Anstrengungen der Askese, nach Ruhe:

> «nu dar, lieber herr, nu wil ich hinnan fùr ein můssig und ein fries leben han, und wil mir wol lassen sin. Ich wil minen turst mit win und mit wasser wol bůzen, ich wil ungebunden uf minem strosak schlafen, des ich dik mit jamer han begert, daz mir daz gemach vor minem tod von got wurdi. Ich han mich selber gnů lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan fùr gerůwe» [1].

In dieser Verfaßtheit nun wird er in einer «Entsunkenheit» zum Ritterdienst berufen und assoziiert mit dem Stichwort «riterschaft» höfische Bilder des Wohlbehagens: «Ich pflege hinnan fùr vil lieber mins gemaches» [2]. Von den mit «gemach» evozierten Wunsch-Vorstellungen eines mondän verfeinerten höfischen Lebens hebt sich umso schroffer die geistliche Ritterschaft Gottes ab:

> Du wenest, got hab dir dinù joch ab geleit und dinù band hin geworfen, und sùlest nu gemaches pflegen: es gat noch nit also, got wil dir dinù band nit ab legen, er wil sù allein endren und wil sù vil swerer machen, denn sù ie wurden [3].

Der Bericht will offensichtlich demonstrieren, daß der Mensch auf dem Weg zur Gelassenheit immer wieder aus der in eigenem Wollen und aus eigenen Vorstellungen vorweggenommenen Ruhe aufgescheucht werden muß. Daraus erklärt sich die Unvertrautheit des Dieners mit den Forderungen der geistlichen Ritterschaft, welche die Vita an dieser Stelle präsumiert. Wir stoßen hier auf die fiktive Haltung einer Rollenfigur, die nicht mit der tatsächlich gelebten Erfahrung Heinrich Seuses identisch sein kann, der ja im Horologium mit der Verwendung der Begriffe «militia spiritualis» und «militia Dei» belegt hat, daß ihm die monastische Tradition durchaus geläufig war [4].

Eine ähnliche Beobachtung machte R. Senn [5] bezüglich des Gesprächs mit dem Knappen im 44. Kapitel der Vita. Wird der «tumbe» Diener, wie ihn Christine Pleuser in diesem Zusammenhang nennt [6], im 20. Kapitel über geistliche Ritterschaft belehrt, so hat er im 44. Kapitel den Un-

[1] Deutsche Schriften, S. 55, 7–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 55, 29.
[3] Deutsche Schriften, S. 56, 6–10.
[4] Cf. Horologium, S. 169. S. o. S. 290 f.
[5] R. Senn, a. a. O. S. 60.
[6] In: Seuse-Studien, a. a. O. S. 153.

erfahrenen im weltlichen Bereich zu spielen. Die Bemerkungen Senns über den literarischen Charakter dieser Unterweisung, deren didaktische Absicht die Frage nach der Eigenerfahrung Seuses in den Hintergrund drängt, lassen sich mit umgekehrten Vorzeichen auch auf die Situation des Dieners im 20. Kapitel anwenden, können wir doch einem Mönch die gänzliche Unerfahrenheit in geistlicher Ritterschaft nach all dem Gesagten nicht zuerkennen. Nur aus der Bildungsabsicht der Vita erklärt sich diese Darstellungsweise. Anhand der Figur des Dieners, die in der Art eines Mannequins durch verschiedene Situationen hindurchgeführt wird, soll der Leser zu bestimmten Einsichten gelangen.

Wir kommen nun zur näheren Interpretation der Investitur des Dieners zum geistlichen Ritter. Die Vita setzt als Ausgangspunkt die Betrachtung eines heiligen Textes. Wie gewohnt sitzt der Diener in seinem Betstuhl (55, 18); die Beschäftigung mit der Schrift gehört zu seinen täglichen Gewohnheiten. Wir haben sie nicht als bloße Lektüre zu verstehen, sondern als ein Tun des ganzen Menschen, bei dem Gedächtnis, Gefühl und sinnenhafte Vorstellungen gleicherweise wie die intellektuellen Fähigkeiten beteiligt sind [1]. Dicht und logisch nicht ganz zu entwirren ist denn auch das Geflecht der Assoziationen, das sich aus der Lektüre von Job 7, 1 ergibt. Als Aufhänger greife ich einige Stichworte heraus: Job – Militia – Ritterschuhe und Ritterkleider – Knecht/Ritter – Leiden.

Offensichtlich haben die visuellen Vorstellungen dieser Investitur zum geistlichen Ritter in der Schwertleite ihr weltliches Vorbild. Beschränkt man sich aber auf diesen Vergleich, stößt man auf sinnstörende Schwierigkeiten; denn nach den Angaben der Vita (52, 8) war der Diener zu jenem Zeitpunkt ungefähr vierzig Jahre alt und stand somit auf der Höhe des Mannesalters, ein merkwürdiger Gegensatz zum Jünglingsalter, in dem der höfische Knappe die Schwertleite empfing. Ferner fehlt in der Vita die Übergabe der Waffe; es ist lediglich von der Rüstung die Rede. Bildgehalt und Sinngehalt lassen sich somit schwerlich zur Deckung bringen, wenn man sie ausschließlich aus der Perspektive des weltlichen Rittertums betrachtet: Wirkt ein Ritter ohne Waffen nicht als klägliche Figur – etwa Rennewart im Willehalm – und gibt sich einer nicht der Lächerlichkeit preis, wenn er als reifer Mann nachholen will, was Sache des Jünglings ist?

Die Schwierigkeit entfällt, wenn wir diese Formen als Bild-Gewand für Vorstellungen aus der Tradition der Väter erkennen. Wir haben bei

[1] S. o. S. 195–197.

CASSIODOR das Verhältnis «miles-tiro» als Bild für die Stufen des geistlichen Lebens gefunden. Job ist Miles (in Seuses Sprache «Ritter»), dessen Vorbild die Seele des Tiro (in Seuses Sprache des «Knechts») durchtränkt [1].

ORIGENES unterscheidet in der Militia spiritualis ebenfalls zwei Stufen. Während auf der unteren Stufe der Kampf gegen Fleisch und Blut geht, haben die «perfecti» gegen geistige Mächte zu bestehen [2].

Beim Problem des unbewaffneten Ritters ist zunächst die auffallende Übereinstimmung der Illustration mit den Aussagen des Textes zu beachten; im Bild fehlen die Waffen ebenfalls. Über die Angaben des Textes hinaus wird die Ausrüstung des Ritters lediglich durch einen Gürtel, einen Schild und einen Topfhelm ergänzt [3]. Helm und Schild dienen aber ausschließlich der Defensive. Die Übereinstimmung mit GREGORS DES GROSSEN Kommentar zu Job ist auffallend. Auch dort hat die Militia Verteidigungscharakter, einzige «Waffe» ist der Schild. Das Hauptgewicht liegt auf der Haltung des Ertragens und Ausharrens [4]. Dieselbe Auffassung läßt sich in der monastischen Tradition belegen [5].

Unmotiviert erscheint in der Illustration der Gürtel. Gerade er aber ist in der Armatura-Allegorese (nach Eph. 6, 14) ein oft zitiertes Komponens monastischer Askese [6]. Merkwürdigerweise hebt der Bericht der Vita die «riterschůh» besonders hervor. Auf sie richtet sich hauptsächlich die Aufmerksamkeit des Dieners. «Calceati pedes in praeparatione evangelii pacis» heißt es in Eph. 6, 15, und in entsprechender Deutung taucht das Motiv in den Kommentaren auf [7]. Einen möglichen Bezug zu Seuses geistlicher Ritterschaft darf man vielleicht in der Tatsache sehen, daß die Vita in den folgenden Kapiteln von einer eigentlichen Aussendung des Dieners in die Fremde der Welt berichtet.

Noch bestimmender als in der Armatura-Allegorese wird die theologische Tradition als eigentliche Norm greifbar, wenn wir nach dem Sinn der geistlichen Ritterschaft fragen. Typus ist vorerst Job (Vita 55, 19). Nach dem Ausweichversuch wird der Diener unerbittlich auf das Gesetz seiner Militia verwiesen. Er bezeichnet sich selbst als unaufhörlich durch

[1] S. o. S. 268.
[2] S. o. S. 276, Anm. 6.
[3] Abb. 9, S. 151; cf. hiezu die Angaben K. BIHLMEYERS, Deutsche Schriften S. 51*.
[4] S. o. S. 272.
[5] S. o. S. 280 ff.
[6] S. o. S. 281 bei SEDULIUS SCOTUS.
[7] S. o. S. 277, S. 281.

das Leiden Erprobten (Vita 56, 10–18). Diese Erprobung ist nach den Worten der Vita wie bei GREGOR DEM GROSSEN eine Erprobung bis zum Äußersten [1]. Eine bedeutsame Rolle spielt in der typologischen Deutung die Dreizahl der Versuchungen Jobs; er wird dadurch Figura Christi, der ebenso vom Teufel dreimal versucht wurde [2]. Drei künftige Leiden werden auch dem Diener genannt (Vita 57, 1–24), dreifach sind die im 21. Kapitel geschilderten seelischen Nöte.

Demütigung [3], Verleumdung [4] und Verlassenheit [5] sind die über Job [6] wie über den Diener verhängten Leiden. Diese Angleichung an das Vorbild Jobs ist per definitionem auch eine Angleichung an Christus, ein Christusförmig-Werden [7]. Die Vita drückt diesen Bezug bildhaft aus: Wie dem Diener in solcher Weise das Wesen der Militia dargetan worden ist, wirft er sich bebend vor Angst «krùzwise» auf die Erde und gleicht sich durch sein Gebet dem Herrn am Ölberg an: [8]

> Der diener erschrak hier ab, daz ellù sin natur erzitrete, und wust uf toblich und viel da nider an die erde in krùzwise, und růfte zů got mit schriendem herzen und mit hùwlender stimme und bat in, *mǒht es sin, daz er in denne ùberhůöe dez groſsen jamers dur sin milten veterlichen gůti; mǒhti es aber nùt sin, daz denn der himelsch wille siner ewigen ordnung an ime volbraht wurde* [9].

Deutlich kommt der Bildungsgedanke zum Ausdruck in der Bitte, es möchte ihm gemäß der ewigen Ordnung geschehen. An dieser Stelle ist nochmals an die Regel Benedikts zu erinnern, die den Mönch auf Grund seiner Willenshingabe in den Ordo der Militia Christi einreiht [10].

[1] Vita 56, 18: Du můst ze grunde in allen dingen gesůchet werden, sol dir recht beschehen. – GREGOR D. GR., Tunc vero in Deo proficiscimus a nobis ipsis funditus defecerimus. Cf. o. S. 272.

[2] S. o. S. 268.

[3] Deutsche Schriften, S. 57, 7–10: wan in dinen vordren ůbungen wurde du in den lùten gross erhaben, aber hie wirst du under geschlagen und můst ze nihtù werden.

[4] Deutsche Schriften, S. 57, 12 ff.: und es wirt geschehende, daz an dien steten, da du sunderlich lieb und trùw sůhst, daz du da gross untrùw und gross liden und ungemach wirst habende.

[5] Deutsche Schriften, S. 57, 19 ff.: und wil dich lassen darben und torren, daz du baide, von got und von aller der welt solt gelassen werden, und můst von frùnden und vienden berlich durehtet werden.

[6] S. o. S. 264, S. 270 und 282.

[7] S. o. S. 268, 279 u. 283.

[8] Cf. Lk. 22, 42 ff.; Mt. 26, 38 ff., 42 ff.; Mk. 14, 34 ff., 39.

[9] Deutsche Schriften, S. 57, 25–30.

[10] S. o. S. 279.

Ich komme zu folgendem Ergebnis: In ihrer spirituellen Bedeutung ist Seuses Militia-Auffassung eindeutig mit der patristisch-monastischen Linie verknüpft. Es fällt auf, daß die Vita keinen ritterlichen Heiligen wie Georg, Sebastian und Mauritius nennt, die von den Kreuzfahrern besonders verehrt worden waren und Seuse durch die Legenda aurea bekannt sein mußten [1]. Von der Kreuzzugdichtung trennt ihn ein noch radikalerer Unterschied, insofern der dort dominierende Lohngedanke hier durch die Betonung der Leidenshingabe verdrängt wird. Was wir als Paradoxon der Militia bei Paulus erarbeitet haben, trifft auch für die Militia Seuses zu [2], der sich mit Vorliebe auf unkriegerische Heilige beruft, in denen der Untergang des Eigenwillens in äußerster Demut oder im Martyrium manifest wird [3]. Ihr Gesetz ist letztlich das Gesetz des Weizenkorns, das stirbt, um fruchtbar zu werden: «In dem undergang werdent ellù ding volbracht. Do Cristus gesprach: In manus tuas, zehant do waz es: Consummatum est» [4]. «Sigelos werden ist gotes frùnden han gewunnen» [5].

Es muß nun jeder Verdacht entfallen, Seuses Rittertum könnte bloß spielerische Beschäftigung gewesen sein. Vielmehr deckt es sich in seiner inneren Gesetzmäßigkeit mit dem Grundgesetz des christlichen Lebensvollzugs, das J. Leclercq in seiner Einleitung zu einer Sammlung von Texten Bernhards von Clairvaux [6] folgendermaßen umschrieben hat:

> Gerade von (...) seinem Standorte aus macht uns der Mystiker das christliche Mysterium greifbar, sichtbar und zum einleuchtenden Beispiel nach seinem Grundgesetze: «Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bringt es keine Frucht; ist es aber in den Tod gegangen, so bringt es viele Frucht» (Joh. 12, 24). Der Mensch muß sich zurücklassen, um über sich hinauszuwachsen; und je mehr er sich zurückläßt, desto mehr erstarkt er oder, besser gesagt, erstarkt und wirkt in ihm die Gnade.

[1] Cf. C. Erdmann, a. a. O. S. 77. S. o. S. 287.
[2] S. o. S. 274 ff.
[3] Cf. Deutsche Schriften, S. 367, 21–368, 1.
[4] Deutsche Schriften, S. 167, 9.
[5] Deutsche Schriften, S. 166, 14.
[6] Bernhard von Clairvaux, Die Botschaft der Freude. Texte über Askese, Gebet und Liebe. Licht vom Licht, Neue Folge III. Mit einer Einleitung von J. Leclercq. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1953. S. 24.

2. *Der Hund mit dem Fußtuch*

Unmittelbar an die Berufung zur Ritterschaft schließt sich das Erlebnis mit dem Hund an, der in den Kreuzgang des Klosters eingedrungen war und mit einem Stück Tuch ein wildes Spiel trieb.

Der Diener sitzt in seiner Zelle und überdenkt die neuen Einsichten. «... in fror, wan es winter was ...» [1] setzt der Bericht hinzu. Wir erinnern uns, daß bisher die Jahreszeiten und einzelnen Tage meist nur im Hinblick auf ihre Funktion im Kirchenjahr oder in ihrer Bedeutung für die Übungen des Dieners Erwähnung fanden. Hier aber wird der Diener der Eigengesetzlichkeit der nicht stilisierten Natur unterworfen.

Dann vernimmt er gar in seinem Innern die Anweisung wahrzunehmen, was außerhalb der von ihm in mühvoller Zucht beherrschten Welt vor sich geht: «tů uf der celle venster, und lůg und lern!» [2] Es ist nicht mehr die vertraute Welt der Meditation, nicht mehr die Einkehr in die gewohnten bergenden Räume, in denen ihm die neue Einsicht aufgeht, sondern das ungezähmte, wilde Spiel eines Hundes: «Er tet uf und lůget hin: do sah er einen hund, der lùf enmitten in dem krùzgang und trůg ein verschlissen fůsstůch umbe in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem fůstůch; er warf es uf, er warf es nider, und zarte lǒcher dar in» [3].

In dieser kurzen Schilderung ist die Eigenart des spielenden Hundes trefflich eingefangen. Wir ermessen den ganz neuen Standort des Verfassers, wenn wir uns das Verhältnis der höfischen Dichtung zum Tier vergegenwärtigen. H. Naumann [4] schreibt dazu, nachdem er die große Tierfreudigkeit der ritterlichen Kultur erwähnt hat:

> Meist aber fehlt jedes Bemühen um Einfühlung in Wirklichkeit und Eigenart des tierischen Daseins, um eine Deutung vom Tier selbst her; man hat gar nicht die Absicht, sich in das Wunder des tierischen Lebens hineinzuspüren. Man deutet es so vom Menschen her, wie man etwa das Kind vom Erwachsenen her deutet. Es gibt fast so wenig wirkliche Tiere

[1] Deutsche Schriften, S. 58, 4.

[2] Deutsche Schriften, S. 58, 5. Man denkt hier unwillkürlich an die «Confessiones», wo Augustinus im 12. Kapitel des 8. Buches durch die Stimme eines Knaben oder Mädchens aus der «grabenden Selbstschau» gelöst wird: «Nimm es, lies es, nimm es, lies es!» – Der Ort ist dem des letzten Gespräches mit Monika ähnlich, das Augustin an einem Fenster, das in den Garten innerhalb des Hauses ging, mit seiner Mutter führte (9. Buch, 10. Kapitel).

[3] Deutsche Schriften, S. 58, 6–9.

[4] H. Naumann, Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums. In: Handbuch der Kulturgeschichte I. – Potsdam, 1936. S. 186.

wie wirkliche Kinder in diesem Bereich ... So eben erscheint auch das Tierische nicht in seiner vitalen Wirklichkeit, in seinem Eigenleben, sondern in seiner Funktion für den Menschen.

Freilich ist die Naturbeobachtung noch nicht Selbstzweck. Das in seiner Eigenart erkannte Spiel mit dem Fußtuch wird zum Gleichnis für den Menschen, der sich aber gerade auch im Gleichnis nicht mehr als Beherrscher fühlt, wie das etwa für die im «Erec» erwähnten Hunde selbstverständlich ist [1], sondern als den diesem andern Preisgegebenen: «Also sah er uf und ersufzet inneklich, und ward in ime gesprochen: 'reht also wirst du in diner brůder munde'» [2].

Damit ist die thematische Verknüpfung mit den vorausgegangenen Leidensprophezeiungen gegeben, mit denen sich der Diener eben noch befaßt hat. Nach den Angaben der Vita legt er sich die Deutung nicht selbst zurecht, sondern 'es wird in ihm gesprochen'. Tatsächlich ist die Deutung des mit dem Fußtuch spielenden Hundes durch die Bilder des 21. Psalmes vorgegeben, den die Tradition der Kirche auf Christus bezieht. Für die Todesnot des Gerechten, welcher dem Spott und der Verachtung preisgegeben ist, setzt der Psalm das Bild des geöffneten Löwenrachens und wütender Hunderudel:

Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?
Longe a salute mea verba delictorum meorum.
...
aperuerunt super me os suum,
sicut leo rapiens et rugiens
...
Quoniam circumdederunt me canes multi,
concilium malignantium obsedit me,
...
Erue a framea, Deus, animam meam,
et de manu canis unicam meam [3].

Ebenso setzt Psalm 59 (58) 7 das Bild des kläffenden Hunderudels für die feindlich gesinnten Menschen.

Convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes
et circuibunt civitatem.

[1] «hunde, die smannes willen tâten». «Erec» 7155–7183.
[2] Deutsche Schriften, S. 58, 9.
[3] Ps. 21, 1–2. 14. 17. 21.

Diese Bilder mögen u. a. jene typologischen Vorstellungen des Mittelalters mitbestimmt haben, welche den Hund für die Heidenwelt oder gar für den Teufel setzten [1]. Der Abstand Seuses von dieser Denkweise läßt sich anhand des Preisliedes Hildegards von Bingen auf die Kriegsschar der Apostel ermessen, das mit verwandten Bildern arbeitet [2]. Näher steht ihm die Art, wie in «Taulers Bekehrung» das Motiv der streunenden Hunde behandelt wird: «Und als er es allerminnest wenet, so sint im die hunde uf dem halse und lagent ime vil me, danne e» [3]. Was hier als Bild der Verfolgung steht, wird jedoch in der Vita zum Ausdruck der Erfahrung des Preisgegebenseins.

Wurde ihm die Deutung des Erlebnisses eben noch eingesprochen, vollzieht der Diener nun aus eigenem Willen den entscheidenden Sprung zur Selbstpreisgabe, indem er seine Zustimmung gibt:

> Er gedaht in im selb: «sid es anders nùt mag gesin, so gib dich dar in, und lůg eben, wie sich daz fůsstůch [4] swigende ùbel lat handlen; daz tů och du!» (58, 11–13).

Bisher hat er sich selbst zu formen versucht, fortan wird er von außen her geformt werden, wobei wiederum das Paradoxon bedeutsam wird, das bereits im Militia-Motiv enthalten war; dieser Formungsprozeß wird wesentlich ein Entstaltet-Werden sein. Die Fußtuch-Szene ist somit ein erster Schritt zur existentiellen Erfahrung dessen, was in der Berufung zur Ritterschaft in eine allgemein geläufige Allegorese gefaßt war. Wir entdecken hier eine erstaunliche Dichte der Komposition, die den zentralen Gedanken des neuen Abschnittes einen Schritt weiter in die gelebte Erfahrung hineinführt: Das Ziel ist nicht im selbstbestimmten «formare» sondern nur in der Zustimmung zum «fieri» zu erreichen [5].

[1] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, a. a. O. S. 34, verweist auf Rhabanus Maurus, «De rerum natura».
Der Teufel als hellehunt begegnet schon im alem. Georgslied (Vers 59) aus dem Ausgang des 9. Jhs. Neumann (Anm. zum Gregorius, Vers 332) vermutet Verknüpfung mit griech.-röm. Cerberus-Vorstellungen.

[2] «Schwertumgürtet
Entließ das Lamm dich
Unter die wütenden Hunde ...»
Zit. bei E. Benz, a. a. O. S. 38.

[3] Taulers Bekehrung. Krit. untersucht von H. S. Denifle. Straßburg 1879, S. 76.

[4] Bei Cassian ist das Linnen das Zeichen der Abtötung. Cassian, Collationes I, 47. c. 3. Sämmtl. Schriften. 2 Bde. Kempten 1879.

[5] Cf. hiezu die Bemerkung von Peter Schäublin. «All die qualvollen und selbstquälerischen Exerzitien, denen er sich, gegen außen abgeschirmt, bis dahin unterworfen hat, weiten sich zur Fähigkeit der Hingabe an die anderen, denen er sich

Wie die Zusätze zum Briefbüchlein in Spruchform belegen, die nach Art der Kontrafakte als geistliche Unterhaltung zirkulieren mochten, muß dem Freundeskreis Seuses der innere Zusammenhang zwischen der Berufung zur Ritterschaft und der Fußtuch-Szene unmittelbar einsichtig gewesen sein. Hinter 397, 11–14 [1] steht die Figur Jobs. Seinem Vorbild gemäß muß der Gottesfreund Demütigung, Verleumdung und Verlassenheit ertragen [2]. Das Fußtuch taucht bereits als Chiffre für den der Mißhandlung preisgegebenen Menschen auf, und als weiteres Element aus dem Bereich der oben erwähnten Einflüsse im 20. Kapitel erkennen wir das Bild der streunenden Hunde, wobei sich die sprachliche Formulierung deutlich an Psalm 21 anlehnt. Zwanglos kommt in der Antwort der Ewigen Weisheit die geistliche Ritterschaft hinzu, die durch die Berufung auf das Vorbild der Märtyrer deutlich als Militia spiritualis gekennzeichnet wird [3].

Wir erinnern uns nun, daß der Diener schon im 6. Kapitel durch Meister Eckhart darauf verwiesen worden war, alle «wùlfinen menschen» [4] geduldig zu ertragen. Dahinter stehen wohl ähnliche Vorstellungen wie in der Fußtuch-Szene, und es fällt auf, daß sie auch hier bereits mit der Frage nach der Gelassenheit – der Ausdruck taucht an dieser Stelle erstmals auf – in Zusammenhang gebracht werden. Der Rat des Meisters

zuvor verweigert hat. Diese Schilderung spiegelt den wesentlichen 'ker' in Seuses Leben, seine Befreiung von 'sich'. Wer glaubt, Seuses Werk nur mit großen Vorbehalten würdigen zu dürfen, der werfe dieses Erlebnis und seine Folgen in die Waagschale, um zu einer ungetrübt positiven Einschätzung zu gelangen.
P. SCHÄUBLIN, Zur Sprache Jakob Boehmes. – Diss. Zürich, 1964. S. 187.

[1] Herzenfrȯd han ich verlorn,
ze grossem leid bin ich geborn.
Min grossù clag die lit dar an,
daz ich mûss sin ein armer man.
K. Bihlmeyer verweist auf Job Kap. 3 ff.

[2] Eigenwillen mûß ich lan,
ich mûß durch got gezomet gan.
Er hat mir min er da hin,
menglichs fûsstûch mûss ich sin.
Die ùblen hund hant mich zerkretzet,
bȯse zungen hant mich geletzet
cf. Ps. 21, 14. 17. 21.

[3] Schow die martrer unverdrossen,
die ir blût durch got hant vergossen!
Ir frumen ritter, gehabent ùch wol,
kein liden ùch erschrecken sol!

[4] Deutsche Schriften, S. 23, 12. S. o. S. 261.

bleibt freilich ohne Echo. Ohne die Problematik der selbstquälerischen Übungen, die über das Maß eines gesunden Empfindens hinausgehen, zu verneinen, erkennen wir in ihnen insofern ein bedeutsames Element in der Struktur der Vita, als sie den Versuch einer Selbsterlösung ad absurdum führen. Erst nach diesem Scheitern aus innerer Notwendigkeit kann deshalb das Stichwort «Gelassenheit» wieder aufgenommen werden.

3. Die Aventùre als Erfahrung der Ohnmacht

Die auf die Investitur bis zum Schluß des 1. Teils der Vita folgenden Kapitel sträubten sich gegen eine Zusammenschau, solange die Echtheitsfrage und das damit verknüpfte Problem der Autobiographie im neuzeitlichen Sinn den Blickpunkt bestimmten. Auch der Vergleich mit dem *äußerlich* verstandenen Bild des Minneritters versagt hier. J. Schwietering hat mit seinem Aufsatz «Zur Autorschaft der Seuse Vita» [1] die Diskussion aus der Stagnation gelöst, indem er darlegte, daß nicht nur einzelne Motive auf den höfischen Roman verweisen, «sondern vor allem Aufbau und Gliederung im Sinne einer Kontinuität des Geschehens» [2]. Demnach folgt nun für den Diener auf die Investitur die Reihe der «aventùren», die ihm wie dem weltlichen Ritter «sein eigenes Wesen erschließen» [3]. In diesem Sinn soll der Begriff im folgenden verwendet werden. Vorerst sollen hier die Thematik der «aventùren» und das vorläufige Ziel, zu dem sie am Schluß des 1. Teils der Vita hinführen, untersucht werden. Der Vergleich mit der aventùre des höfischen Romans bleibt einem abschließenden Kapitel vorbehalten [4].

Das 21. Kapitel beleuchtet nochmals die seelische Verfaßtheit des Dieners, die ihm zum Vorwurf gemacht worden ist; als in sich selbst Verhafteten erweisen ihn die Glaubenszweifel, die Schwermut und die Anfechtung wegen Simonie. Der Beginn des folgenden Kapitels faßt die im 19. und 20. Kapitel gewonnenen Einsichten zusammen:

> Do er vil jaren siner inrkeit hate pflegen, do ward er von got getriben mit mengerley offenbarunge uf sines nehsten heil, daz er dem och gnůg

[1] In: Mystik und höfische Dichtung. – Tübingen, 1960.
[2] J. Schwietering, a. a. O. S. 116.
[3] M. Th. Hofstetter, Suche und Weg in Wolframs «Parzival». NZZ 19. Juni 1966, Nr. 2702.
[4] S. u. S. 326.

sôlti sin. Was im eblich grosses lidens vieli uf dis gůt werk, daz waz ane zal und ane mass, wie menger sel och dur in gehùlfen wurdi [1].

«*Den Schritt aus dem Innern in ein noch unbekanntes Draußen*» (mit Bedacht entnehme ich diese Formulierung dem Aufsatz von M. T. Hofstetter) bezeichnet die Vita als «*usker uf sines nehsten heilsamen behulfenheit*» [2]. Es folgen drei Visionen, die wohl wegen dieses Stichwortes hier eingefügt wurden. Der eigentliche Spannungsbogen setzt sich im 23. Kapitel fort im Bericht über die dreifache Verleumdung wegen Raubes wächserner Votivgaben, wegen Vortäuschung eines Blutwunders an einem Kruzifix und wegen falscher Lehre. Verwundet mit «grosser unere und verschmeht» [3], gleicht er dem leidenden Job. Die Vita stellt ausdrücklich den Bezug zur Todesangst Jesu am Ölberg her [4] und tönt das Militia-Motiv an im Engel, der als Jüngling mit dem Psalmvers 30, 25 «Viriliter agite» fröhlich mahnend auftritt. Zu seinen Lebzeiten noch wird der Diener seiner Voraussage nach selbst einen fröhlichen Lobgesang anstimmen. Damit ist auf den Schluß des ersten Teils der Vita hingewiesen, der mit dem «frôlichen ostertag» endet [5].

Die Welt außerhalb des Klosters als Erfahrung des Ungeschütztseins, ja als Machtbereich des Bösen, ist auch das Hauptmotiv des 24. Kapitels. Die Schwester des Dieners bricht aus dem geistlichen Stand aus; auf einer Ausfahrt fällt sie in Sünde und entläuft: «do gie sù usser ir samnung und verlùf sich, er enwùst nit war» [6]. Der Bruder erfährt vorerst das Fremdsein im seelischen Bereich, denn seine Freunde wenden sich beschämt von ihm ab. In seiner Verlassenheit vergleicht er sich wiederum mit Job: «Do gedahte er an den armen Job und sprach: 'nu můß mich der erbarmherzig got trôsten, sid ich von aller der welt gelassen bin'» [7]. Es gilt, zeitliche Ehre zu opfern und menschliche Scham zu überwinden. Um die Schwester zu retten, gibt er sich selbst der Welt preis und tut einen weiteren Schritt im Vollzug seiner Berufung, «Fußtuch» zu sein, indem er zu ihr «in die tiefe Lache springt» [8].

[1] Deutsche Schriften, S. 63, 9–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 63, 8.
[3] Deutsche Schriften, S. 69, 8.
[4] Deutsche Schriften, S. 69, 11 «Und nam in sinen můt die totlichen angst, die Cristus leid uf dem berge.»
[5] S. u. S. 309.
[6] Deutsche Schriften, S. 70, 24.
[7] Deutsche Schriften, S. 71, 9.
[8] Deutsche Schriften, S. 71, 3.

Auffallend ist die genaue Bezeichnung des Tages, an dem er sich zu seiner Schwester aufmacht. Vordergründig gilt es, mit dem Hinweis auf den Agnestag, der auf den 21. Januar fällt, die kälteste Jahreszeit zu umschreiben. Weiter unten folgt der Ausruf: «Owe, zartù jungfrow sant Agnes, wie ist mir din tag so biter worden!» [1] Hier wird wohl an das Glück des ersten Anfangs erinnert, wo ihm am Agnestag in einem Gesicht die Freude der Vollendung geoffenbart wurde, die der Bericht mit den Begriffen «himelrich», «himelsches wunder», «himelsche blike», «sůsser himelsmak», «himelscher smak» und «himelsche senung nach got» wiederzugeben versucht [2]. Diese Evokation schafft den Kontrast zur aktuellen Situation. Wir haben uns zu vergegenwärtigen, daß Agnes Märtyrerin wurde, um ihre Jungfräulichkeit zu retten. Seine Schwester aber lebt ihm eine sündige Gegenlegende vor und hat sich mit ihrer Verfehlung den himmlischen Lohn verscherzt. Mit der indirekten Andeutung dieses Kontrastes wird eine Stilisierung erreicht, die sich ähnlich auch im 41. Kapitel belegen läßt, wo der Diener eine «spunzierende» Nonne auf den rechten Weg zurückzuführen sucht. Wiederum sind wir versucht, in der Angabe «eins tages umb sant Margareten tag» [3] nur eine Zeitbestimmung zu sehen. Auch hier erscheinen aber die tatsächlichen Verhältnisse bei genauerem Hinsehen als Umkehrung der Margareten-Legende: An Margarete trat auf dem Feld der Verführer heran; auf dem Feld sucht der Diener die verlorene Tochter und müht sich, sie zurückzuführen. Als sündiges Gegenbild bleibt die Nonne statt in der Tugend in der Sünde «standhaft». Margarete ließ sich eher das Haupt abschlagen, als daß sie ihren himmlischen Bräutigam verlassen hätte; die Nonne wollte sich eher das Haupt abschlagen, als daß sie ihre Sünde beichtete [4].

Wenn im Bericht die Schwester ihren Bruder mit dem guten Hirten vergleicht, der den verlorenen Schafen nachgeht, so könnte dies, abgesehen vom biblischen Gleichnis, auch eine Assoziation an die Märtyrerin Agnes sein, der als Attribut in Malerei und Plastik ein Lamm mitgegeben wird [5].

Die Gültigkeit des Begriffs «Gegenlegende» beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Motive, sondern charakterisiert auch die Figur des Dieners, die als das Gegenteil eines von der Macht Gottes geschützten

[1] Deutsche Schriften, S. 71, 29.
[2] Deutsche Schriften, S. 10 f.
[3] Deutsche Schriften, S. 136, 13.
[4] Deutsche Schriften, S. 136, 20.
[5] O. Wimmer, Die Attribute der Heiligen. – Innsbruck, 1964, S. 59.

und gestärkten Helden erscheint. Er rettet seine Schwester nicht durch eine machtvolle Tat, sondern in Kraftlosigkeit. Vom Sturz in den Bach durchnäßt, zitternd, frierend und weinend, ist er offensichtlich eine klägliche Figur, und seine innere Not – ein Begriff, den die Legende nicht kennt – übersteigt noch die äußere [1]. «Owe, min got, wie hast du mich gelan!» verweist eindringlich auf das Urbild der Ohnmacht, den leidenden Christus am Kreuz [2].

Im 25. Kapitel dominieren auf den ersten Blick die Schilderungen des derben Jahrmarktvolkes, die der Komik nicht entbehren. Thematisch fügen sich die Ereignisse in den Zusammenhang der vorausgehenden Kapitel; Demütigung, Verleumdung und Verfolgung, Angst und Ohnmacht widerfahren dem Diener. Scheinbar fehlt hier die Sinndeutung. Wir finden sie jedoch im Gebet: «Ich bevil dir hùt minen ellenden geist, und la dich erbarmen minen kleglichen tod, wan sù sind nahe bi mir, die mich wen tôden!» [3] K. Bihlmeyer verweist auf Psalm 21, 12, dessen Thematik wir bereits als verwandt mit dem Fußtuch-Erlebnis herausgestellt haben [4]. Hier nun taucht er in der Art eines Leitmotivs wieder auf und setzt die Leiden des Dieners zum Leiden des Herrn in Parallele.

Die Problematik der literarischen Vorbilder, die sich für die Begegnung mit dem Mörder im 26. Kapitel erbringen lassen und die autobiographische Echtheit in Frage stellen, entfällt vom Standpunkt unserer Betrachtungsweise. Die innere Einheit der Kapitelreihe wird dadurch nicht unterbrochen, sondern der Bericht greift lediglich das Thema angstvoller Verlassenheit und Ohnmacht nochmals auf. Ein Bezug zum leidenden Christus klingt in der Bitte des Mörders an, die an den rechten Schächer denken läßt: «Bitent got, daz er mir armen morder an miner jungsten hinvart dur ùch ze staten kome» [5].

«Von wassernot» (Kap. 27) schließlich schildert das Preisgegebensein an die elementaren Mächte. Er entrinnt mit knapper Not dem Ertrinken und Erfrieren. Und wiederum tendiert der Bericht daraufhin, seine Schwäche hervorzuheben. Selbst als Geretteter bleibt er eine klägliche Figur, das genaue Gegenteil eines wunderbar geretteten Legendenheiligen. Offensichtlich soll hier wiederum ein Existenzgefühl zum Ausdruck

[1] Deutsche Schriften, S. 71, 18: «... und waz siner inren not als vil, daz er der usren wenig ahtete.»
[2] Deutsche Schriften, S. 78, 14.
[3] S. o. S. 299 ff.
[4] Deutsche Schriften, S. 80, 24.
[5] Deutsche Schriften, S. 71, 24.

kommen, welches der Sicherheit des Legendentypus widerspricht [1]. In diesem Sinne müßten wohl die Feststellungen Ch. Pleusers [2] zur Übernahme traditioneller Bildelemente aus Legenden differenziert werden. Meiner Ansicht nach geht es hier nicht um die Demonstration der Erwählung durch besondere Gnadenerweise, sondern um die Erfahrung der Schwäche. Traditionelle Motive erhalten hier einen neuen Gehalt.

Dieser Haltung der Vita kommt der 2. Korintherbrief mit dem Lob der Infirmitas 11, 30 ff. sehr nahe: «Wenn denn gerühmt sein muß, will ich mich der *Erweisungen meiner Schwachheit* rühmen.» Wir erinnern uns nun der bereits oben gemachten Feststellung, der Ruhm der paulinischen Militia liege in der Schwachheit um Christi willen [3]. Nun fallen uns die Parallelen zwischen Seuses «Abenteuern» und den im selben Kapitel des 2. Korintherbriefes geschilderten Leiden des Apostels auf: Er ist Diener Christi «in Todesgefahren», «auf Reisen», in «Gefahren durch Flüsse», «in Gefahren durch Räuber», in «Gefahren unter falschen Brüdern», «in Gefahren vom eigenen Volk», in «Gefahren von Heiden» (für Seuse wohl die feindliche Welt jenseits der Klostermauern). Wie Paulus kennt der Diener die Mühsal durchwachter Nächte, Hunger und Durst, Fasten, Kälte und Blöße, dazu die Sorge um die Gemeinde der Gottesfreunde, das Mitleiden mit den Schwachen, das Erleiden von Ärgernis [4].

Wenn wir uns nach diesem gerafften Überblick erinnern, daß der Diener in jenem entscheidenden Zeitpunkt zu Beginn der neuen Erfahrungen «uf sînes nehsten heilsamen behulfenheit» gewiesen worden war, taucht die Frage auf, ob denn der Sinnzusammenhang gewahrt sei; ließ dieser Auftrag nicht *hilfreiche Taten*, etwa im Sinne der Abenteuer Erecs und Iweins erwarten? Indessen akzentuiert der Bericht nicht das Tun, sondern Passio und Compassio. Es wird deutlich, daß die Nächstenliebe hier vor allem unter dem Aspekt der Loslösung von sich selbst relevant wird.

Die letzten Kapitel des ersten Teils der Vita bestätigen diese Beobachtungen und bringen die ausdrückliche Deutung. In der für die didaktische Absicht geeigneten Dialogform enthält das 29. Kapitel eine Abrechnung mit Gott. Die zentrale Forderung wird wiederholt: «Du můst

[1] Als Beispiele wunderbarer Macht über das Element Wasser erwähnt H. GÜNTER, a. a. O. S. 166 ff. Felix von Nola, der den Flüssen befiehlt, Hilarion, der dem Meer befiehlt, ferner Dialogi III, c. 9. 10. 19. Cf. auch CAESARIUS VON HEISTERBACH, Liber Miraculorum III, a. a. O. S. 166, «De peregrinus in aquis submersis, de quibus submersis virgo Maria unum vivum obtinuit.»

[2] A. a. O. S. 147 f.

[3] S. o. S. 275.

[4] 2 Cor. 11, 23–29.

dir selb als gar under gan» [1]. Ein Hinweis auf die den Wölfen preisgegebenen Schafe nimmt das Leitmotiv des 21. Psalms wieder auf:

> Sih, dis ist der alte volkomen weg, den der lieb Cristus lert sin junger, do er sprach: «lůgent, ich send ù als dù scheflù under die wolfe» (86, 1 ff.).

Die äußerste *Erfahrung des Preisgegebenseins im Tod* steht noch bevor. Will die Vita bildnisgebend den Weg des Menschen bis zum Eingang in die «bloße Wahrheit» (Prolog) weisen, so muß in der exemplarischen Figur des Dieners auch diese Erfahrung enthalten sein. In diesem Sinn haben wir das 30. Kapitel «Wie er von lidenne eins males kam uf den tod» als normgebend für das Sterben zu lesen. Die Frage nach der psychologischen und physiologischen Wahrscheinlichkeit darf demnach in den Hintergrund treten.

Der Vers «Deus, Deus meus, respice in me» aus dem 21. Psalm geht dem «Erlebnis» als Verdichtung der Todesahnung voraus. Mit dem Hinweis, diesen Psalm habe der sterbende Christus in seiner Verlassenheit am Kreuz gesprochen, ist von Anfang an der Bezug zum Sterben des Herrn vorgegeben [2]. Ferner entnehmen wir dem deutschen Zusatz, daß der Tod hier als Erfahrung äußerster Verlassenheit dargestellt werden soll. Im *Tod als Inbegriff der Kraftlosigkeit* gipfeln die Leidenserfahrungen des Dieners: «do hindergie in ein kraftlosi, daz in duchte, daz im von amaht wölti gebresten und daz er iez můsti aller ding vergan» [3]. Nun erst erfüllt sich die Forderung «Du můst dir selb als gar under gan» [4], denn in der völligen Preisgabe seiner selbst liegt die Möglichkeit zur totalen Hingabe: «Sines geistes gegenwurf, under dannen do er also vergangen lag, waz nit anders denn got und gotheit, war und warheit na ewiger inswebender einikeit ... Nu nim ich einen lidigen abker von allen creaturen, und ker mich hin zů der blossen gotheit in den ersten ursprung der ewigen selikeit!» [5]

Auf diese äußerste Erprobung folgt im 31. Kapitel die lehrmäßige Auswertung der Leidenserfahrung. Sie wird als participatio mystica am

[1] Deutsche Schriften, 85, 30.
[2] Deutsche Schriften, S. 87, 6: «Den salmen sprach der ellend Cristus, do er an dem galgen des crůzes in sinen nôten von dem himelschen vater und von menlich gelassen was.»
[3] Deutsche Schriften, S. 87, 19 f.
[4] Deutsche Schriften, S. 85, 30.
[5] Deutsche Schriften, S. 88, 10. S. 89, 26.

Leiden Christi dargestellt, durch dessen Kraft alles zum ewigen Lob des Vaters gereicht [1]. Als Bild für die Nachfolge dient die ritterliche Gefolgschaft:

> Hier umbe wir, dez keiserlichen herren frumen riter, erzagen nit, wir, des wirdigen vorgengers edlen nachvolger, gehaben ùns wol und liden nit ungern (91, 34–92, 1).

Das Dienst-Lohn-Verhältnis überhöht der zentrale Gedanke der Militia christiana als Communio im Leiden, die zur Christusförmigkeit führt: «Mich dunket eins in der warheit: ob joch got glichen lon wôlti geben den lidenden und den nit lidenden nah disem lebene, gewerlich, wir sôltin dennoch den lidenden teil uf nemen allein durch der glichheit willen, wan lieb glichet und hùldet sich liebe, wa es kan ald mag» (92, 3–7).

Wenn im folgenden die Gemeinde der Leidenden mit dem Bild eines weiten Ringes, in dessen Mitte Christus Platz nimmt, zur Darstellung gelangt, denken wir unwillkürlich an die Vorbereitungen zu einem Turnier, wo sich die «frumen riter» um ihren «keiserlichen herrn» scharen. Doch sogleich zerfließen die Konturen und machen den hier auffallend unanschaulichen Vorstellungen vom Lebensbrunnen Platz:

> «... und sezzen dich, zarter truter unschuldiger bûle, enmiten under uns in den ring dero selben lidenden menschen, und zerspreiten ùnser turstigen adren wit uf ginende von grosser begirde gen dir, usklinglender, gnadenricher brunne ... (92, 16–19).

Nun, da der Mensch seiner selbst entbildet und aus Selbstverhaftung gelöst ist, wird er zur Christusförmigkeit befähigt: «... in diner gewaltigen vermùgentheit wirt ellù unglichheit abgeleit» (92, 27).

Wir haben in den auf die Berufung zur Ritterschaft folgenden Ereignissen eine Illustration zu 2 Kor. 4, 10 erkannt: «Allzeit tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leib umher». Das Leiden bleibt jedoch in der paulinischen Theologie nicht Selbstzweck, sondern bereitet die Offenbarung der Herrlichkeit vor: «... damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde.» Zu diesem Höhepunkt strebt die Darstellung der Vita im 32. Kapitel und schließt damit den ersten Teil [2].

[1] Deutsche Schriften, S. 90, 17; 91, 21.

[2] Ch. Pleuser verharmlost die Bedeutung der Schlußkapitel, wenn sie dazu bemerkt: «Die drei folgenden Kapitel [30. 31. 32.] sind nur noch Ausklang des ersten Teils der Vita,» a. a. O. S. 155.

4. *Der fröhliche Ostertag*

Die Worte «an dem frôlichen ostertag»[1] intonieren die festliche Gestimmtheit im letzten Kapitel des ersten Teils der Vita. Ausdrücke der Freude und des inneren Friedens wie «frôlich»[2], «ergezzunge»[3], «frid»[4], «frôd»[5], «frid und frôd»[6], «got und frid»[7], «wùnne und frôd»[8] bestimmen den Wortschatz. Es scheint mir wesentlich für das Verständnis dieses Kapitels, daß der Gehalt des Ausdrucks «ostertag» vorerst genau bestimmt wird. Dabei können wir uns auf die Studie von Werner Fechter stützen[9], deren Ergebnisse, wonach das Wort in *Minnesang* und *Epik* verschiedenen Gehalt hatte, für unsern Zusammenhang sehr aufschlußreich sind.

In die Nähe der kühnen Aussage Reinmars[10], die Herrin sei sein Auferstehungstag, mit dem ein neues Dasein anhebt, ist Seuses Formulierung S. 27, 1 zu rücken, wo er die Ewige Weisheit als seinen Ostertag preist. Die Metapher, «die weder einen Zeitpunkt noch eine Handlung oder eine Eigenschaft, sondern eine Person als Ganzheit in ihrer Bedeutung für den Sprechenden»[11] meint, ist offensichtlich dem *Minnesang* entlehnt. Seuse schließt den Kreis, indem er sie wieder in die religiöse Sphäre zurückführt[12].

In der *Epik* dagegen wird die Metapher eher auf einen Zeitpunkt bezogen. In Hartmanns «Iwein» markiert sie eine «einmalige, entscheidende Wende»[13]. Die Zeitspanne leidvoller Prüfung, gewissermaßen die Fastenzeit, ist für Iwein zu Ende gegangen. Nach Reue, Schuldbekenntnis und gutem Vorsatz hat er von Laudine Vergebung erlangt. Seine Freuden sind vom Grab auferstanden: «ditz ist diu stunde, / die ich wol iemer heizen mac / mîner vreuden ôstertac» (8118–20). In ähnlichem Sinnzusammen-

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 4.
[2] 93, 13. 26. 28.
[3] S. 93, 6.
[4] S. 93, 17; 95, 3.
[5] S. 94, 27.
[6] S. 94, 30; 95, 32.
[7] S. 95, 22.
[8] S. 94, 3.
[9] W. Fechter, Ostern als Metapher in mittelhochdeutschen Dichtungen. PBB 85, 1963.
[10] «Si ist mîn ôsterlîcher tac» MF 170, 19.
[11] W. Fechter, a. a. O. S. 293.
[12] W. Fechter, a. a. O. S. 295.
[13] W. Fechter, a. a. O. S. 291.

hang steht das Wort auch im 32. Kapitel der Vita. Hier wie im «Iwein» ist der Bezug zum Ablauf des Kirchenjahres greifbar, wo ebenfalls auf die Leidenszeit die österliche Zeit als Inbegriff einer Zeit der Freude folgt.

In der zeitlichen Bestimmung zu Beginn des Kapitels haben wir also nicht eine Datierung in unserm Sinn zu sehen, sondern die Andeutung eines heilsgeschichtlichen Faktums, das den Rahmen für die persönliche Erfahrung vorgibt. Dasselbe beobachteten wir bereits im Zusammenhang mit dem Agnes- und Margarethentag [1], wo das Datum ebenfalls nicht der Orientierung im zeitlichen Vorher und Nachher diente, sondern den überzeitlichen Bezug zu heiligen Figuren herstellte. Die folgenden Ausführungen werden noch verdeutlichen, weshalb die Vita wohl bestimmte Tage nennt, auf Jahreszahlen jedoch keinen Wert legt [2].

Ein Unterschied zwischen der zitierten Stelle im «Iwein» und der Vita ist allerdings nicht zu übersehen. Hartmann braucht den Ausdruck «ostertag» als Metapher für die vollendete Freude, die auf den Durchgang durch das Leiden folgt; die Vita dagegen will den wesenhaften Nachvollzug und die endlich erreichte Einheit mit Christus darstellen. «Ostertag» umschreibt hier nicht nur die seelische Verfaßtheit des Dieners, sondern meint gleichzeitig eine mystische Wirklichkeit.

Zu Beginn des Kapitels begehrt der Diener von Gott zu wissen, «waz ergezzunge dù menschen in diser zit von got sôltin enpfahen, dù dur in menigvalteklich hetin geliten» (93, 6). Wir halten sogleich fest, daß hier nicht nach dem *ewigen* Lohn gefragt wird, sondern nach der Tröstung «in diser *zit*». Im dreifachen Wechsel zwischen «tristitia» und «gaudium», zwischen Erprobung und Tröstung in den «Moralia» Gregors des Großen [3] wäre nun die zweite Phase abgeschlossen, die im 19. Kapitel mit dem Eintritt in die Schule der Gelassenheit begonnen hat. Sie ist nun durchlaufen; denn in der Antwort, die der Diener von Gott her vernimmt, wird er erstmals zu den gelassenen Menschen gezählt. Gerade hier ist die Diskretion der Vita zu beachten, die jede Verherrlichung der Person des Dieners umgeht, indem sie nun von allen leidenden, gelassenen Menschen überhaupt spricht. Ferner stellt sich der Diener nicht als direkt in der zweiten Person Angesprochener dar, sondern an ihn richtet sich exemplarisch die Botschaft, die allen gilt und wohl absichtlich distanzierend von der zweiten in die dritte Person übergeht: «Frôwent *ùch* wol gemûteklich,

[1] S. o. S. 304.
[2] S. u. S. 316.
[3] S. o. S. 273.

ellù lidendù gelassnù menschen, wan *ire* gedultekeit sol herlich gelopt werden; ... *Sù* sind mit mir erstorben, *sù* son och mit mir frôlich erstan» [1].

Hier zitiert die Vita den zentralen paulinischen Gedanken des Sterbens und Auferstehens in Christus, wobei sie sich eng an Römer 6, 8 anlehnt: «Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo.» Wenn wir nun den ersten Teil der Vita als Ganzes überblicken, lassen sich deutlich zwei Phasen dieses «Sterbens» unterscheiden: eine erste vor der Berufung zur Militia, die sich als äußere Nachahmung des leidenden Christus in blutigen Kasteiungen verstand, und die vergeistigte Imitatio in der «Abenteuerreihe», die auf die Berufung folgte. Hier erwies sich das Sterben als Hingabe des Eigenwillens. Das 32. Kapitel spricht an anderer Stelle von der «Entgangenheit seiner selbst» [2] und von der «Verlorenheit des eigenen Willens» [3]. Nachdem er so immer und überall das Leiden Jesu an seinem Leib getragen hat, wird nun nach 2 Cor. 4, 10 auch das Leben Jesu an seinem Leib offenbar. Wir haben bereits erwähnt, daß Gal. 2, 20 (Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus) die meistzitierte Schriftstelle in den Werken Seuses ist. Durch alles Rankenwerk hindurch erweist sich nun dieses Wort als eigentlicher Zielpunkt des Bildungsweges in der Vita, ja geradezu als Prinzip ihrer inneren Einheit. Die für das späte Mittelalter typische Verengung auf die Askese hin ist hier nicht zu übersehen.

Österlicher Verherrlichung, die aber jeder Selbstverherrlichung konträr ist, wird der Mensch schon in dieser Zeit entgegengeführt. Diese für den noch folgenden zweiten Teil wesentliche Einsicht formuliert L. Boros, von den Paulus-Briefen ausgehend, folgendermaßen:

> Ein unfaßbares Ereignis: Der Mensch, der zweifelnde, innerlich zerrissene, unruhige und in sich unsichere, wird von der Herrlichkeit umstrahlt und wird ein Christus für seine Mitmenschen, Ebenbild Christi. «Wir bieten durch offene Verkündigung der Wahrheit uns selbst vor Gottes Angesicht dem Gewissensurteil eines jeden Menschen dar» (2 Cor. 4, 2–3). Denn: «Nicht uns selbst verkünden wir ja, sondern Christus Jesus als den Herrn ..., auf dessen Antlitz die Herrlichkeit Gottes leuchtend wurde» (4, 5–6). Dies aber immer im Bewußtsein: «Diesen Schatz tragen wir freilich in irdenen Gefäßen.» Woraus sich ergibt: auch der Über-

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 8–13.
[2] Deutsche Schriften, S. 94, 27.
[3] Deutsche Schriften, S. 95, 4. Cf. auch 340, 27, wo von der Gelassenheit als Lösung von «eigenschaf» die Rede ist und 336, 10–25, wo sie als Entwerden und Versinken in den Willen Gottes umschrieben wird.

schwang unserer Kraft ist Gottes eigen und kommt nicht von uns. «Allenthalben bedrängt, sind wir doch nicht erdrückt; ratlos, doch nicht mutlos; verfolgt, doch nicht verlassen; niedergeworfen, doch nicht verloren» (4, 7–10). In einem bedrängten, ratlosen, verfolgten und niedergeworfenen Menschen bricht der Überschwang des Wahrheitsleuchtens durch [1].

Auch nach E. Gilson betrachtet die Geistigkeit des Mittelalters die höchste Vollkommenheit dann als erreicht, «quand l'homme n'est plus que le sujet porteur de l'image de Dieu» [2].

Drei unschätzbare Gaben sind der Lohn des Menschen, der mit Christus gestorben und mit ihm neu erstanden ist: Wunsches Gewalt [3], göttlicher Friede und mystische Liebeseinung [4]. Ihre Bedeutung wird nun im weiteren Verlauf des 32. Kapitels entfaltet, wobei sich die Dreiheit als unteilbare Trinitas erweist. Die Bitte des Dieners, die Ewige Wahrheit möchte ihn tiefer in dieses Geheimnis einführen, soweit es in Worten überhaupt zu fassen sei, leitet zu einer längeren theologischen Erklärung über, die der Ewigen Wahrheit in den Mund gelegt wird. Wir erkennen darin eine Sinndeutung und gleichzeitig den krönenden Abschluß des vom Diener durchlaufenen Weges.

Knotenpunkt ist der Begriff der Gelassenheit, der nach rückwärts als totaler Verzicht («entsinkene im selben und allen dingen») [5] und nach vorwärts als Versinken in Gott («dero sin und můt sind als gar vergangen in got») [6] nochmals umschrieben wird. Als Folge davon erleben die gelassenen Menschen alles mit dem «Bewußtsein» Gottes: Sie sind «als gar vergangen in got, daz sù neiswi umb sich selber nùt wùssen, denn sich und ellù ding ze nemene in ire ersten ursprunge» [7]. Diese Einheit mit Gott ist eine Einheit des Willens: «Und dar umbe hein sù als großen lust und wolgevallen in einem ieklichen dinge, daz got tůt, als ob sin got lidig und můssig stande und es inen na ire sinne hab geben us ze wùrken» [8]. Aus der Identität ihres eigenen Willens mit dem Willen Gottes empfinden sie alles, was auf den Willen Gottes hin geschieht, als Auswirkung ihres

[1] L. Boros, Betrachtung über die Wahrhaftigkeit. – Orientierung, 31. Januar 1966.
[2] E. Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale. – Paris, 1948². S. 283.
[3] Cf. die Anm. K. Bihlmeyers: wunsches gewalt (optio bonorum) = Vermögen alles Heil und Segen zu schaffen.
[4] Deutsche Schriften, S. 93, 14–20.
[5] Deutsche Schriften, S. 94, 11.
[6] Deutsche Schriften, S. 94, 11 f.
[7] Deutsche Schriften, S. 94, 13 f.
[8] Deutsche Schriften, S. 94, 14.

eigenen Wollens. Sie stehen über äußerem Ungemach, das sie wohl noch empfinden, doch ist ihre Freude dauernd und vollkommen, weil sie durch die Lösung ihrer Selbstverhaftung, «von ire selbs entgangenheit» [1], in das göttliche Wesen aufgenommen sind, in dem es weder Leid noch Betrübnis, sondern nur Frieden und Freude gibt [2].

Ganz im Sinne der bernhardinischen Mystik wird hier die Einung als «unum consentibile» verstanden [3]. Die Sünde ist demnach nichts anderes als ein Mangel an Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und Mangel an «verlornheit des eigen willen» [4]. Wir dürfen den Passus 94, 10–95, 12 als eine Umschreibung der christlichen Freiheit deuten, die paradoxerweise nur jenem zuteil wird, der zuvor auf den Eigenwillen verzichtet hat. Wunsches Gewalt und Besitz des inneren Friedens, die erste und die zweite der Gaben, werden in diesen Erläuterungen nicht getrennt. Vielmehr geht aus dem Zusammenhang hervor, daß der Besitz göttlichen Friedens ebenso wie «wunsches gewalt» eine Folge des Durchbruchs ist, der in der Hingabe des Eigenwillens vollzogen wurde.

Wenn die Gabe des Friedens ein Wesensmerkmal der Vollendung ist, haben wir nach ihrer Funktion in der Struktur der Vita zu fragen. Ein Vergleich mit den «Confessiones» drängt sich auf: «... denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir» [5]. Auffallend ist die Parallele in der Einleitung der Vita, wo der junge Mönch als ungesammelter Mensch erscheint, der die Zielrichtung seines Lebens noch nicht erkannt hat:

> Hier inne waz er doch von got neiswi bewaret, daz er ein ungenůgde in im vand, wa er sich hin kerte zů den dingen, dù ime begirlich waren, und duht in als es weri neiswaz anders, daz sin wildez herz friden sôlte, und was im we in siner unrůwigen wise. Er hate alle zit ein widerbissen und konde doch im selb nit gehelfen, unz daz in der milte got dur von entledgot mit einem geswinden kere [6].

Unruhe und Ungenügen stehen auch hier am Ausgangspunkt des Weges. Sie sind nicht Gegenpole des Friedens, sondern notwendiger Motor der Bewegung auf das Ziel hin. Diesen Sachverhalt stellt E. Gilson dar, wenn er die Zielrichtung der Liebe wie folgt umschreibt: «... le fait sur lequel

[1] Deutsche Schriften, S. 94, 27.
[2] Deutsche Schriften, S. 94, 25–30.
[3] Cf. J. Bernhart, a. a. O. S. 38.
[4] Deutsche Schriften, S. 94, 30–95, 4.
[5] Confessiones, 1. Buch, 1. Kapitel.
[6] Deutsche Schriften, S. 8, 8–14.

repose toute conception chrétienne de l'amour, c'est que tout plaisir humain est désirable, mais qu'aucun ne suffit» [1].

Während nach E. Gilson die epikurische und stoische Askese rein negativ den Verzicht verlangte, ohne einen Ausgleich anzubieten, ist die christliche Askese positiv: «Au lieu de mutiler le désir en niant son objet, elle comble le désir en lui en révélant le sens» [2]. Wenn nichts von dem, was dem Menschen gegeben ist, seinen Wünschen genügen kann, liegt der Grund darin, daß sein Streben die Welt übersteigt. Es bleibt nur die Wahl, sich mit Gütern zu begnügen, die ihn unbefriedigt lassen, oder aber auf diesen Wunsch selbst zu verzichten. «Mais pour compenser ce renoncement», die Vita nennt es Gelassenheit, «qu'allons-nous donner à l'homme? Tout. Et c'est pourquoi les étapes du renoncement médiéval sont autant de conquêtes, les démarches victorieuses d'un désir qui lâche l'ombre pour la proie» [3].

Wenn wir nun mit geschärftem Blick die Vita auf das Thema des Strebens nach Frieden hin ansehen, bestätigt sich die Annahme, der Friede sei ein Wesensmerkmal der Vollendung, die nur der gelassene Mensch erreicht. Negativer Beweis dafür ist die große Unruhe, welche den Diener ergriff, als ihn die selbstgewählten Übungen mit ihrer starken Betonung der eigenen Leistung nicht aus seiner Selbstverhaftung zu befreien vermochten. Ich habe diese Phase, welche die Berufung zur Ritterschaft vorbereitet, oben Seite 262 darzustellen versucht. Sehr deutlich geht aus der dort zitierten Stelle aus dem Büchlein der Wahrheit hervor, daß die Unruhe nicht als Gegenkraft des Friedens zu deuten ist, sondern als jenes Prinzip, das den Menschen zum Eigentlichen treibt. Das BdW spricht vom 'Getriebenwerden zu sich selbst', was wir in diesem Zusammenhang wohl als 'Getriebenwerden zum Wesentlichen' verstehen dürfen, weil daraus die Einsicht resultiert, daß nur Gelassenheit den Menschen zur letzten Wahrheitserkenntnis befähige. Ausdrücklich formuliert das 19. Kapitel der Vita, es gelte, die höchste Kunst der Gelassenheit zu lernen, «dù dich in gôtlichen frid sol sezzen» [4]. Wir erkennen nun eine eigentliche Kompositionsklammer, deren erster Bogen vom Anfang bis zur Mitte reicht, während ein zweiter Bogen die Mitte mit dem Schluß des ersten Teils der Vita verbindet, wo sich die eben zitierte Verheißung im Glück des Ostertages erfüllt. Nun löst sich die Anspannung, nun fällt

[1] E. Gilson, a. a. O. S. 267.
[2] E. Gilson, a. a. O. S. 268.
[3] E. Gilson, a. a. O. S. 268.
[4] Deutsche Schriften, S. 53, 15.

die Conditio der Unruhe, «bis daß es seine Ruhe hat in Dir», weg. Sehr eindrücklich macht der Bericht dies greifbar im Lachen des Dieners, das aus seinem Innersten hervorzubrechen scheint: «... do sprang er uf und ward inneklich lachende, daz es in der kapell, da er inne waz, lute erhal» [1]. Hier wird die innere Beruhigung dessen, der sich am Ziel weiß, physisch sichtbar. Es spricht für die innere Wahrheit der Vita, daß sie an dieser Stelle diese bedeutsame Einzelheit erwähnt. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang, daß der Diener vor der Berufung zur Ritterschaft eine falsch verstandene Ruhe für sich vorwegnehmen wollte, eine Ruhe, die sein Eigenwillen diktierte, und die ihm von Gott abgesprochen wurde [2]. Diese Haltung ist nun überwunden, der Diener hat sich in das Maß eingefügt, das ihm von Gott her gesetzt ist.

Bedeutsam sind hier wie bei der Berufung zur Ritterschaft genaue räumliche Angaben eingeflochten. Galt es dort, ihn aus dem vertrauten Gemach hinauszuweisen, so ist der Diener nun aus der Fremde heimgekehrt zu echtem Bei-Sich-Sein im Kloster.

Im ganzen Bericht über den Ostertag des Dieners geht es letztlich um die Darstellung des Zustandes erreichten Friedens, oder bildhafter, des «himelriches». War in der Einleitung des Kapitels noch vom langen Warten der unruhigen Herzen die Rede [3], so schrumpft am Ende die zeitliche Perspektive in nichts zusammen; das Leben erscheint nur noch als teilweise vorweggenommene Seligkeit:

> Ich wil geswigen alles dez liehtrichen trostes und himelschen lustes, mit den got verborgenlich sin lidenden frùnde dik uf enthaltet. Disù menschen sind neiswi reht als in dem himelrich; waz in geschiht ald nùt geschiht, waz got tůt in allen sinen creaturen oder nùt tůt, daz kumt in alles zů dem besten. Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kan, sins lidens in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und frôd in allen dingen, und na dem tod folget im daz ewig leben [4].

Hier wird der gelebte Augenblick völlig transparent auf das «himelrich» hin. Wie aber haben wir diesen Begriff zu umschreiben? Es ist aufschlußreich, sich an die Häufung des Wortes «himel» in der Berufungsvision am

[1] Deutsche Schriften, S. 93, 27.
[2] S. o. S. 292 f.
[3] «Und wan langes beiten unrůwigen herzen we tůt, so sol fùr dis gegenwùrtiges stùndli eins einigen ogenblikes lang dis liep nit gesparet werden, denn nu an vahen und es eweklich niessen, als verr es denn die tôdemlich menscheit nach eins ieklichen gelegenheit minr und me mag erliden. Deutsche Schriften, S. 93, 21–25.
[4] Deutsche Schriften, S. 95, 28.

Agnestag zu erinnern [1]. Was dort als Verheißung für Augenblicke aufleuchtete, wird nun am Schluß des ersten Teils der Vita als Zustand der Erfüllung geschildert, auch dies ein Beleg für die sorgfältige und bewußte Komposition. Bezüglich des theologischen Gehaltes kommt uns der Schluß des 2. Teils der Vita ergänzend zu Hilfe, der in konzentrierter Form den mystischen Weg darstellt [2]. Wohl die wichtigste Illustration der Vita (Abb. 11 bei K. Bihlmeyer) ist deutend beigegeben. Dem Kommentar entnehmen wir den Hinweis, der für das Verständnis der Struktur der Vita grundlegend ist: «Das ganze figurenreiche Bild ... veranschaulicht ... den Werdegang der Mystik im einzelnen Individuum; der Weg ist durch eine kräftige rote Linie, welche die Figuren verbindet und jeweils in der Gegend des Herzens in ein Ringlein (der Seelengrund, vgl. 192, 4 f.) einmündet, bezeichnet» [3]. Dieses rote Ringlein entspricht dem «bilde gotes in den vernùnftigen gemůte, daz och ewig ist. Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betùtet die ewigen gotheit, flùssent us nah bildricher glichnùst kleinù ringlù, dù och bezeichen mugen den hohen adel ire vernùnftekeit» [4].

Die Illustration verdeutlicht einen wesentlichen Aspekt des Bildungsbegriffes, der die Eigenart der Vita prägt: Hier wird nicht in erster Linie eine kontinuierliche Entwicklung auf ein Ziel hin dargestellt, sondern der Durchbruch zu einer Wirklichkeit, die der Mensch von Anfang an in sich trägt, in der Illustration bildhaft mit den roten Kreisen angedeutet. Weil das Hauptereignis im Durchbruch zu dem besteht, was vor aller Erfahrung bereits existiert, hat die Vita wenig Interesse an der Darstellung einer zeitlichen Kontinuität und verknüpft das Ganze nicht kausal zu seelischen Zusammenhängen. Der Augenblick ist insofern von Belang, als der Mensch sich in ihm auf den Durchbruch vorbereitet oder sich dieser Durchbruch ereignet. Als «himelreich» haben wir demnach nicht ein Jenseits nach dem Tod zu fassen, sondern dieses Vergangensein in Gott als Ziel des mystischen Weges, das in jedem Augenblick erreicht ist, «da der mensch mit einem ufgebene sines frien willens sich got lasset» [5].

Im Nacheinander der Zeitlichkeit aber können diese Willensakte stets widerrufen werden:

[1] S. o. S. 304.
[2] Deutsche Schriften, S. 190, 2–194, 9.
[3] Deutsche Schriften, S. 54*.
[4] Deutsche Schriften, S. 192, 2–5.
[5] Deutsche Schriften, S. 161, 1. Zur Bedeutung des mystischen Weges cf. A. Winkelhofer, a. a. O. S. 229–231.

> Und disù vergangenheit mag nit wol ganz bliben, die wil lib und sel bi einander sind; wan so der mensch sich selb iez hat gelassen und wenet sin vergangen in gote nah des sinsheit, sich selber niemer her wider ze nemene, geswind in einem ogenblik so ist er und sin schalk her wider komen uf sich selben, und ist der selb, der er och vor waz, und hat sich aber und aber ze lassen [1].

Das Bild einer Perlenschnur drängt sich auf: Jede Perle wäre ein auf den ewigen Augenblick bezogener Akt in einem zeitlichen Augenblick. In solcher Reihung hat die Vita die Übungen des anfangenden und die Leiden des zunehmenden Menschen dargestellt. Die beiden entscheidenden Einschnitte in der *Berufungsvision am Anfang*, in welcher der «himelsmak» der erstmals aufblitzenden Erfahrung der eigentlichen Wirklichkeit den ersten «ker» bewirkt, und der *Berufung zur Ritterschaft* markieren die Stufen einer Ordnung, nach der sich der «widerfluß des geistes» in seinen Ursprung zu vollziehen hat.

Wenn der Stufenbau der Vita auf diesen Durchbruch in das Ewige und Eigentliche hin angelegt ist, muß die Zeitlichkeit als Fremde erscheinen. Wir haben bereits bei Gregor dem Großen den Zusammenhang zwischen den Militia/Tentatio-Vorstellungen und der Vorläufigkeit des Irdischen festgehalten, wonach das Leben nur Phase, Durchgang zur Heimat ist [2]. Terra aliena, Exil und «ellende» nennt sie das Mittelalter. Hier ist ein entscheidender Unterschied zwischen dem Job-Kommentar Gregors und der Haltung des Mystikers nicht zu übersehen: Die «Moralia» verstehen die Spannung auf das Ende hin vor allem bezüglich des leiblichen Todes. Die Vita setzt anstelle des leiblichen Todes den Durchbruch zur Gelassenheit als mystisches Sterben in Christus, das im Absterben des Eigenwillens das leibliche Sterben vorwegnimmt.

D. DES DIENERS GEISTLICHE TOCHTER

Je länger wir über dem ersten Teil der Vita verweilten und uns darin vertieften, desto deutlicher trat ihre Struktur zutage, die – genau dem Prolog der Vita entsprechend –, die Figur des Dieners auf der Stufe des anfangenden, zunehmenden und vollendeten Menschen zeigt. Wir treten deshalb an den zweiten Teil der Vita mit der Frage heran, was denn hier überhaupt noch zu sagen übrigbleibe.

[1] Deutsche Schriften, S. 161, 4–10.
[2] S. o. S. 270 ff.

Das 33. Kapitel stellt die geistliche Tochter des Dieners vor. Die folgenden drei Kapitel beschäftigen sich wieder, und zwar teilweise recht spielerisch, mit dem Beginn des mystischen Lebens. Geschichten über das Wirken des Dieners im Kreis der Gottesfreunde enthalten das 37., 39., 41. und 42. Kapitel. Breiten Raum nimmt die verleumderische Kindsunterschiebung ein (38. Kapitel), die thematisch dem 20. bis 31. Kapitel zugeordnet werden kann. Dazwischen schieben sich belehrende Gespräche über das Leiden (40. Kapitel). Allegoresen bringen das 43. u. 44. Kapitel mit der Serafsvision und dem Streitgespräch zwischen Seuse und dem Knappen [1]. Merkt man sich zudem die von C. Gröber als Einschübe bezeichneten Stellen [2], verstärkt sich der Eindruck des Disparaten. Ziemlich lose reihen sich hier anmutige Klostergeschichten, die nicht über das bereits im 1. Teil der Vita Gesagte hinausgehen. 155, 8 schließt mit dem Hinweis: «Mit sôlichen strengen ûbungen und mit gôtlichen bilden Jesu Cristi und siner lieben frùnden waz der anvang diser heiligen tohter gebildet».

Wir nehmen gern zur Kenntnis, daß der geistliche Vater selber die Tochter mahnt, diese eher kindliche Stufe zu überwinden [3]. Es folgt nun der theoretische Teil der Vita mit eigentlich mystischen Belehrungen, die nach bewährten Mustern [4] teilweise als Gespräch zwischen Lehrer und Schüler gestaltet sind (Kapitel 46–53). Ganz am Schluß wird der Faden der Vita nochmals aufgenommen und der selige Tod der Tochter geschildert.

So betrachtet, bildet der zweite Teil der Vita einen fast bedauerlichen Anhang, der die Geschlossenheit des Werks in Frage stellt. Wir stehen vor dem Problem, weshalb die erzählenden Teile nicht in den ersten Teil der Vita eingebaut wurden, ist doch ihr ergänzender Charakter teilweise so stark, daß wir sie bereits früher in die Untersuchung einbezogen haben.

Dem Verständnis öffnet sich ein neuer Weg, wenn wir den Aussagen über Seuses fröhlichen Ostertag vollen Wert beimessen, die sich im Wort des Galaterbriefes 2, 20 zusammenfassen lassen «Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus» [5]. Damit ist der dem Menschen vorgezeich-

[1] S. o. S. 293.
[2] C. Gröber, S. 180.
[3] Deutsche Schriften, S. 156, 1–3: Fro tother, es weri nu wol zit, daz du fùrbaz in ein nehers giengist, und dich uss dem nest biltlichs trostes eins anvahenden menschen uf erlupftist.
[4] Ch. Pleuser, a. a. O. S. 147; J. Bühlmann, a. a. O. S. 14 f.
[5] S. o. S. 309–317.

nete Weg durchlaufen; er hat in der Gelassenheit jene Haltung erreicht, welche dem Heilsplan Gottes, den Menschen zur Gottebenbildlichkeit zurückzuführen, keinen Widerstand mehr entgegensetzt: «Et haec hominis est perfectio, similitudo Dei» [1]. Wie Job ist er durch sein Leiden dem Urbild Christus gleich geworden. Das Verständnis für die Gesamtkonzeption der Vita hängt nun davon ab, ob wir den für das Denken jener Zeit selbstverständlichen Schritt zu vollziehen gewillt sind, wonach der Mensch durch die vollkommene Imitatio Christi selbst zum Imitabile wird. Wenn sich die geistliche Tochter am Exemplum des Dieners heranbildet, wird sie durch ihn, weil er selbst ja auf Christus hin transparent geworden ist, die Christusförmigkeit erreichen. Daß dies grundsätzlich von seiten des Dieners keine Anmaßung bedeutet, ergibt sich aus der Tatsache, daß zuvor ja seine Willenshingabe und die Preisgabe seiner selbst geschildert wurde. Zudem dürfen wir nicht übersehen, daß er damit in völliger Übereinstimmung mit der theologischen Tradition stand, die sich nicht zuletzt auf Paulus berufen konnte: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi» [2]. Indem die Gläubigen Paulus nachahmen, ahmen sie Christus nach [3] und werden dadurch ihrerseits zu Vorbildern – im Sinne des Mittelalters zu Vitenfiguren [4]. Diesen Exempelcharakter der Hauptfiguren betont die Vita, indem sie den Namen Seuses nur in der Einleitung nennt [5], um nachher stets vom «diener» zu sprechen. Ebenso wird die geistliche Tochter nur in der Einleitung zum zweiten Teil mit ihrem Namen eingeführt.

Paulus bereits verknüpft mit der Aufforderung zur Nachahmung die Vorstellung von der Glaubensverkündigung als einer geistlichen Vaterschaft: «... nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui» [6]. Gal. 4, 19 setzt dafür das Bild der Mutterschaft: «Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis.»

Im Gedankenkreis der Logosgeburt [7], der seinerseits eng mit der Lehre über die Kirche und Maria verknüpft ist [8], gelangte die Vorstellung der

[1] Zit. E. Gilson, S. 282: Guillaume de Saint-Thierry, Epist. ad fratres de Monte Dei, II, 16; PL 184, Sp. 348.

[2] 1 Cor. 11, 1. Cf. die weiteren Aufforderungen zur Nachahmung des Paulus 1 Cor. 4, 16; Gal. 4, 12; Phil. 3, 17; 2 Thess. 3, 7.

[3] 1 Thess. 1, 6.

[4] S. o. S. 259.

[5] Deutsche Schriften, S. 7, 1.

[6] 1 Cor. 4, 15; cf. Philemon 10 «... pro meo filio, quem genui in vinculis», ähnlich auch 3 Joh. 4.

[7] Zur Lehre über die Gottesgeburt s. o. S. 220 ff.

[8] S. o. S. 226.

geistlichen Vater- und Mutterschaft zur vollen Entfaltung. Die vollkommenen Seelen, in denen der Logos schon ganz Gestalt angenommen hat, können auch anderen Seelen das Logosleben schenken [1]. «Zur Kirche geworden, wirken sie nun mit zur Geburt und Erziehung anderer Kinder, indem sie im Schoße ihrer Seele wie in einem Mutterleibe den makellosen Willen des Logos gestalten» [2]. Weil das Verbum dem Willen des Vaters entspringt, kann der Mensch, dessen Wille mit dem Willen des Vaters identisch geworden ist, in seinem Herzen oder im Herzen eines andern den Logos weiterzeugen. Ebenso zeugt er Christus, wenn er die Veritas in seinem Intellekt empfängt oder weiterverkündet. Insofern er den Logos weiterzeugt, ist er Vater. Diesen Gedankengang finden wir ausgeführt bei Hugo von St. Viktor [3]. Er muß im Mittelalter weite Verbreitung gefunden haben, weil das Hervorbringen des Verbums im Glauben und das Nähren durch gute Werke Gegenstand der Brevierlektion der 3. Nokturn an Marienfesten war [4].

Auf die Struktur der Vita bezogen, erkennen wir nun, daß das Leben des Dieners dieser Gesetzmäßigkeit folgt. Elisabet Stagel wird erst eingeführt, als der Diener das Ziel der Gelassenheit erreicht hat und von ihm das Wort Hugos von St. Viktor gilt: «Si igitur eadem est voluntas tua et voluntas Patris, idem est filius tuus et Filius Patris» [5]. Fortan sind von ihm keine Fortschritte mehr zu berichten. Was er über sich selbst der Tochter erzählt, soll in ihr das Verbum weiterzeugen und nähren, oder, um in der bisher verwendeten Terminologie zu bleiben, es dient dazu, die Tochter zur Christusförmigkeit zu führen.

Stets ist mit der Vorstellung vom Zeugen und Empfangen des Logos auch das Nähren verbunden [6]. Während die Vita im Vater-Tochter-Verhältnis ersteres stillschweigend übergeht und, vielleicht bereits nicht mehr im vollen Bewußtsein dieser Zusammenhänge, einfach voraussetzt, spielen die Metaphern von Speise und Trank eine auffallend große Rolle.

Einen Ausgangspunkt finden wir in dem Joh. 4, 34 überlieferten Herrenwort: «Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me ...» Auf die Menschen in der Nachfolge Christi wendet die Vita dieses Bild

[1] Origenes. Methodius. Cf. H. RAHNER, «Gottesgeburt», a. a. O. S. 364, Anm. 54.
[2] Symph. II, 8. Zit. bei H. RAHNER, «Gottesgeburt», a. a. O. S. 364, Anm. 54.
[3] S. o. S. 226.
[4] S. o. S. 226.
[5] S. o. S. 226.
[6] Cf. die Ausführungen o. S. 230 sowie M. BINDSCHEDLER: Seuses Auffassung von der deutschen Sprache, in: Philologia deutsch. – Bern, 1965. S. 59 ff.

der Willenseinung an: «... sù werdent von in selb getriben mit einem jamrigen *turste* hin zů dem willen gotes und siner gerehtikeit und der wille gottes *smakt* in so wol ...» [1]

Durch seine Hingabe an den Willen des Vaters, die sich im Tod vollendet, wird Christus selbst zur Speise [2], und in Analogie dazu kann nun die gelebte Erfahrung des Dieners auf dem Weg zur Gelassenheit ebenfalls zur Speise für die ungeübte Tochter werden. (Es fällt übrigens auf, daß die Vita in der soeben zitierten Stelle ähnlich wie das 10. Buch der «Confessiones» das Bild der mystischen Speisung in die *Schlußbetrachtung* aufnimmt. Nachdem Augustinus seine Sorgen auf den Herrn geworfen hat, schließt er mit den Worten: «Nicht sollen mich schmähen die Hochmütigen, daß ich meinen Lösepreis vor Augen habe und esse und trinke *und spende davon* und mich als ein Armer daran zu sättigen verlange» [3].

Ausdrücklich stellt die Tochter den Bezug zu Christus her, wie sie den Diener um die geistliche Speise seiner Lehre bittet, die er nicht zu weit entfernt, sondern in seiner *eigenen Erfahrung* suchen soll. Wir finden hier genau den Vorstellungskreis des «alere verbum»:

> Si sprach: «herr, ich han gehôret sagen, daz der pellicanus sôlicher natur sie, daz er in sich selber bisset und sinù jungù *kind* in dem neste von *veterlicher minne* mit sinem eigen blůt *spiset*. Ach herr, und da mein ich, daz ir ze glicher wise also mir, ùwerm *turstigen kinde*, tůgent und mit *geischlicher spise* ùwer *gůter lere* fůrent, und nit ze verr sůchent, denn daz ir *ùch selb* nahe grifent; wan so es ùh ie neher ist gewesen in usgewùrkter wise, so es ie enpfenklicher ist miner begirigen sele» [4].

Der Diener erklärt sich bereit, ihr seinen – im Vergleich zu Meister Eckharts süßer Lehre – groben Trank zu reichen. In dieser Gemeinschaft zwischen Lehrer und Schülerin dürfen wir eine Analogie zur Eucharistiegemeinde sehen, in die auch die Leser eingeschlossen sind, weil sie ja durch die geistliche Tochter an der Erfahrung des Dieners teilhaben sollen [5].

In ähnlicher Weise wird die Liebes- und Todes-Erfahrung Tristans und Isoldes im Nachvollzug durch die Leser der «edelen herzen brot» [6]. Wir erinnern uns an dieser Stelle nochmals, daß auch der Diener in der An-

[1] Deutsche Schriften, S. 95, 4.
[2] Joh. 6, 35; Luc. 22, 19 f.
[3] Conf. 10, 43.
[4] Deutsche Schriften, S. 99, 1–9.
[5] Deutsche Schriften, S. 7, 12: «do schreib si es alles an, ir selb und och andren menschen ze einem behelfe, ...».
[6] Tristan V. 228–240.

gleichung an den sterbenden und auferstandenen Herrn durch einen geistigen Tod hindurchgegangen ist, ehe er seine Erfahrung als Speise reicht [1]. In diesem Sinn heißt es im 3. Brief des Briefbüchleins, heiliges Vorbild sei, wer «eintweder herzenblůt, ald aber libes und herzen blůt» vergossen hat [2].

Ein Gesicht umschreibt das Verhältnis des Dieners zu seiner Tochter in den folgenden Bildern:

> ... do waz im * vor in der selben gesihte, wie du ** kemist in gende fùr in stan, ..., und mit grossem ernst knùwetast du nider fùr in und neigtast din antlùt eben uf sin herz, und knùwetast also mit dinem geneigten antlùt uf sinem herzen ein gůt wil, ... Also nam der brůder wunder ab diner getùrstekeit, und doch do stůnd es dir als als heilklich ane, daz er es dir gůtlich gestatet. Waz dir da uf dem ellenden herzen geneiget der himelsch vater gnaden teti, daz weist du vil wol, und man sah es an dir; wan nah einer gůten wile rihtest du dich uf, – do ward din antlùt so frôlich und so gnadenrich gestalt, daz man es kuntlich brůfen mohte, daz dir got neiswas sunder gnaden hat getan und noh tůn wil dur daz selb herze, also daz got dur von gelopt und du getrôstet wirst [3].
>
> (* dem Diener, der seine Vision der Tochter ** in einem Brief mitteilt)

Offensichtlich soll hier die Mittlerfunktion des Dieners dargestellt werden. Die Begriffe «herz» und «getùrstekeit», denen wesentliches Gewicht zukommt, verweisen uns auf die Zusammenhänge mit der Johannesmystik, die wir für die Interpretation der Vision vom Minnespiel bereits beigezogen haben. Dort erkannten wir den Diener in der Imitatio des Liebesjüngers, der, am Herzen der Ewigen Weisheit ruhend, die Geheimnisse des Vaters erfuhr; Augustinus spricht vom «bibere in secreto» [4]. Nun stillt die Tochter ihre «getùrstekeit» am Herzen des Dieners, durch das der himmlische Vater zu ihr spricht. Die Reihe der Analogien erreicht hier eine beträchtliche Länge, erkennen wir doch das Ruhen des Logos am Herzen des Vaters, das Ruhen des Liebesjüngers an der Brust des Herrn und das Ruhen der Seele des Dieners am Herzen der Ewigen Weisheit als mögliche Bezüge. Eine ähnliche Reihe von Mittlerfunktionen erwähnt übrigens Elisabet Stagel in der Vorrede zu ihren Schwesternviten [5]. Vorbild der Heiligkeit ist der himmlische Vater, Mittler sein Sohn,

[1] Cf. für diesen Zusammenhang auch das bereits oben S. 259 Gesagte.
[2] Deutsche Schriften, S. 368, 1.
[3] Deutsche Schriften, S. 101, 15–28.
[4] S. o. S. 227.
[5] Das Leben der Schwestern von Töß, beschrieben von Elisabet STAGEL. Hrsg. von Ferd. Vetter. In: Deutsche Texte des Mittelalters. Bd. 6. Berlin, 1906. S. 12.

der die Heiligkeit des Dominikus, des Petrus und Thomas wirkt, so daß sie lautere Spiegel werden [1].

Was hier in eine bildhafte Formel gefaßt ist, wird lebend nachvollzogen. Es ist aufschlußreich, diese Nachfolge als eine Entfaltung des Christusbildes in einzelnen Zügen zu verfolgen. Im 16. Kapitel wird berichtet, wie Seuse eine Beichte über sein ganzes Leben ablegt (43, 13). Später erzählt er davon seiner Schülerin, um sie in die Anfänge des geistlichen Lebens einzuführen, wobei er seiner eigenen Erfahrung dadurch Verbindlichkeit gibt, daß er sie als Nachahmung der Büßerin Magdalena schildert [2]. Gewiß wären ihm Dutzende ähnlicher Büßerfiguren aus Viten und Legenden präsent gewesen, doch ist Magdalena gewissermaßen das Urbild aller, weil sie ihre Schuld Christus selber bekannte, während die andern, wie der Diener auch, bei einem Menschen, «der an gotes stat da sizzet» [3], beichten. «Dis bilde nam dù tohter vil eben in ir herze» [4] und bemüht sich, es nachzuahmen. Es ist bezeichnend, wie weit sie in der Reproduktion des biblischen Bildes geht, obgleich sie die räumliche Entfernung zwingt, ihr Bekenntnis auf eine Wachstafel zu schreiben: «Do stůnd ze hindrest dar an also: 'min gnediger herr, nu vall ich sùndiger mensch fùr ùwer fůsse und bit ùch, daz ir mit ùwerm minnerichen herzen mich widerbringent in daz gôtlich herz, und daz ich ùwer kind heisse in zit und in ewikeit'» [5]. Wie Magdalena zu Füßen des Herrn fiel, kniet die Tochter vor dem Diener. Hier geschieht jedoch mehr als bloße äußere Nachahmung, denn sie lebt in der Überzeugung, daß der Diener kraft seines minnereichen Herzens das Bild des Herrn repräsentiert. Seiner Mittlerfunktion bewußt, fragt dieser sich, wie Christus sich in analogen Fällen verhalten hat: «... waz sol ich, din diener, hier zů sprechen? ... Si sůcht die richeit dez herren in sinem knehte» [6]. Ehe er der Tochter gegenüber als Mittler des göttlichen Erbarmens auftritt, («daz du begert hast von gote dur den diener, daz ist beschehen»), kniet er selber als Bittender vor Gott und gibt seiner Bitte eine objektivierte Form, indem er an Matth. 9, 22 anknüpft [7].

[1] Für den wichtigen Begriff des Spiegels cf. Deutsche Schriften 92, 2; 97, 1; 172, 5; 237, 7; 242, 18; 263, 12; 277, 8.
[2] Deutsche Schriften, S. 99, 21–100, 4.
[3] Deutsche Schriften, S. 99, 28.
[4] Deutsche Schriften, S. 100, 5.
[5] Deutsche Schriften, S. 100, 15–18.
[6] Deutsche Schriften, S. 100, 20.
[7] Deutsche Schriften, S. 100, 30: Confide filia, fides tua te salvam fecit.

Daß wir mit diesen Hinweisen auf das Vater-Tochter-Verhältnis einen wesentlichen Zug im Denken Seuses herausgegriffen haben, bestätigt eine Untersuchung von P. E. M. Filthaut:

> Der Vater-Kindgedanke mit all seiner Vertraulichkeit, seinem Verstehen und Helfen findet in Seuses Anreden immer neue Ausdrucksformen: Meine herzlieben Kinder, liebe Kinder, zarte Kinder, meine Kinder, Gottes Kinder und meine viel Lieben, gute Kinder, gute Tochter, Frau Tochter, mein Kind, mein Herzenskind, mein liebes, wohlgeratenes Kind, mein zartes Kind. Weder Tauler und erst recht nicht Eckhart kennen diese trauten Anreden und die in ihnen zum Ausdruck kommenden geistlichen Bindungen und Verpflichtungen [1].

Wir haben uns abschließend mit dem Stellenwert dieser weitverzweigten Analogien im Lehrer-Schüler-Verhältnis zu befassen. Zu Beginn des zweiten Teils der Vita tritt die Tochter mit «hohen Fragen» an den Diener heran. In einem sanften Verweis läßt er sie wissen, sie hätte sich vorerst mit dem «ersten Beginn» zu befassen. Dazu gehört die Beschäftigung mit «gůten heiligen bilden». Was wir darunter zu verstehen haben, geht aus dem Kontext hervor: Es geht um die Angleichung an das Leben und Leiden Christi, die von Gottesfreunden exemplarisch vorgelebt worden ist. Sogleich wird aber die Vorläufigkeit dieser ersten Stufe betont, die schließlich im «Abfallen der Bilder» überwunden wird [2]. 155, 8 betont denn auch markant das Ende dieser Phase im Leben der Elisabet: «Mit sôlichen strengen ůbungen und mit gôtlichen bilden Jesu cristi und siner lieben frùnden waz der anvang diser heiligen tohter gebildet» [3].

Ch. Pleuser [4] weist darauf hin, daß Seuse, «der sehr zu differenzieren pflegt», Elsbet bis zum 45. Kapitel «geischlichù tohter» nennt, vom 45. Kapitel an jedoch «heiligù tohter» (154, 3). «Das Attribut 'heilig' erhalten bei Seuse nur Menschen wie die Seherin Anna, d. h. Menschen, die sich durch hohe Tugenden auszeichnen und deren Begnadung offenbar

[1] E. M. Filthaut, «Heinrich Seuse in dominikanisch-priesterlicher Sicht. In: Seuse-Studien, a. a. O. S. 289.

[2] Deutsche Schriften, S. 98, 16.

[3] Cf. auch 155, 15–20: Do disù heiligù tohter nah der gůten lere ires geischlichen vaters uf ellù stuk bildricher heilikeit wol waz nah dem ussern menschen geberret als ein lindes wehsli bi dem fùre, daz der forme dez insigels enpfenklich ist worden, und och dur daz spieglich leben Cristi der der sicherst weg ist, waz ordenlich lang zit gezogen, do schreib ir ire geischliche vater also: Fro tohter, es weri nu wol zit, daz du fùrbaz in ein nehers giengist, ...

[4] Seuse-Studien, a. a. O. S. 159.

ist. Elsbets anfangender Weg ist hier beendet: nach ihren schweren Übungen mußte sie ein christförmiges Leiden lernen und wurde durch beispielhafte Erzählungen auf den Weg gewiesen» [1].

Nun folgt die Unterweisung in hohen Fragen, die in «hohe Seligkeit» mündet [2]. Mit wenigen Andeutungen wird die Tochter am Schluß der Vita auf der Stufe der Vollendung gezeigt, soweit diese in der Zeit erreichbar ist [3]. Fortan sind Bilder überflüssig: «La din fragen fùrbaz sin, los selb, waz got in dir sprech!» [4] ruft der Diener der heiligen Tochter zu und erklärt damit seine Mittlerfunktion als überholt.

«Dir ist nu fùrbaz nit me ze tůne, denn gȯtlichen frid in stiller růw haben, und frȯlich ze beiten der stunde diner zitlichen vergangenheit in die volkomen ewigen selikeit» [5]. Mit den Schlüsselworten, die ich gesperrt habe, ist der Bogen zum Schluß des 1. Teils der Vita geschlagen. Der zweite Teil endet gleichsam mit dem 'ostertag' der Tochter [6], der sogleich überhöht wird durch ihren Tod und die Vollendung im Vergehen in die bloße Gottheit, das gleichzeitig als Parallele und endgültige Antwort auf die Frage des Dieners am Ende des ersten Teils zu deuten ist, womit denn Gott die leidenden Menschen ergötze. Betraf die Frage damals den Lohn in der Zeit, so wird sie hier in der Erscheinung der Tochter in ihrer überzeitlichen Erhöhung beantwortet [7].

Die bereits erwähnte Untersuchung von Ch. Pleuser bestätigt diese Ergebnisse. Sie betont eindringlich die große Bedeutung der geistlichen Tochter für die Kompositionsidee der Vita. Ch. Pleuser sieht für die Betrachtung der Vita zwei mögliche Blickpunkte, aus denen sich auch zwei Kompositionsschemata für die Vita ableiten lassen:

1. «Die Vita der E. Stagel selbst steht im Mittelpunkt. In einer Vorgeschichte, ähnlich der Vorgeschichte mittelhochdeutscher Epen, wird der Werdegang von Elsbets Lehrer berichtet, er hat schon 'mit leben ervolget, was er nun dur lere bewisen' kann ...»
2. Seuses Vita steht im Mittelpunkt ... Als er diesen Weg [d. h. geduldiges Ertragen aller Heimsuchungen, der Verf.] lange genug gegangen ist, kann er zum Lehrer anderer werden. So geht er lehrend und geduldig leidend seiner ewigen Rückkehr in Gott entgegen. Sein Leben und

[1] Seuse-Studien, a. a. O. S. 159.
[2] Deutsche Schriften, S. 194, 12.
[3] «als man es denn in der zit mag haben», Deutsche Schriften, S. 194, 13.
[4] Deutsche Schriften, S. 194, 15.
[5] Deutsche Schriften, S. 194, 18–21.
[6] S. o. S. 309.
[7] Deutsche Schriften, S. 194, 23–195, 2.

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

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

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

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

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

E. GEISTLICHES UND WELTLICHES RITTERTUM

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

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

[1] Seuse-Studien, S. 149 f.
[2] Seuse-Studien, S. 158. Hervorhebungen vom Verf.
[3] Seuse-Studien, S. 158 f.
[4] Seuse-Studien, S. 149.
[5] Kap. 23 bis 28. S. o. S. 302 ff.
[6] S. o. S. 309–326.

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

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

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

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

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

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

[1] S. o. S. 191 u. 302.
[2] S. o. S. 193.
[3] Seuse-Studien, a. a. O. S. 235.
[4] Deutsche Schriften, S. 149.
[5] Seuse-Studien, a. a. O. S. 239.
[6] Deutsche Schriften, S. 55, 30–56, 1.

wort sichert der Jüngling dem Diener diese Bewährung seiner Ritterschaft im Kampf zu [1]. Darin stimmen somit weltliche und geistliche Ritterschaft überein. Mit dem Hinweis auf die Ähnlichkeit betont aber die Vita zugleich die Andersartigkeit im Sinne einer Steigerung. Was der Jüngling hierauf an künftiger aventùre verheißt, widerspricht bereits völlig den höfischen Vorstellungen ritterlicher Bewährung. Zwar folgt der «usker uf sines nehsten heilsamen behulfenheit» [2], der auf den ersten Blick dem Wesen der Aventùren-Kette in den Artusromanen entspricht, die ebenfalls im Dienste des Nächsten steht und «ein einziger Weg der Hilfe, Befreiung, Erlösung anderer ist» [3]. Die Andersartigkeit ist aber offensichtlich, schenkt doch die Vita der Schilderung hilfreicher *Taten* wenig Aufmerksamkeit; sie richtet ihr Augenmerk auf das *Miterleiden*, nicht auf die «erbermde» im ritterlichen Sinn, die sich als hilfreiche Tat zum Schutz der Rechtlichkeit manifestiert und saelde und êre unmittelbar mehrt.

Höfische Analogien zu Seuses Sturz in Schmach, Unehre und äußerste Gefährdung dürfen aber nicht übersehen werden. Wie der Diener darin das Innerste seines Wesens erfährt, ebenso kommen die Artusritter in der Stufenfolge ihrer Kämpfe zu sich selbst [4], wobei die Selbstfindung wie bei Seuse ein Lösen der «selbstbefangenen Ichhaftigkeit» [5] bedeutet. Der Ritter beteiligt sich jedoch aktiv an der Wiederherstellung des Ordo, in welchem ihm das Höchstmaß menschlicher Möglichkeit als Achtung der Welt und Liebe Gottes zuteil wird, indem er sich «seiner Verstandeskräfte recht bedient, seinen Willen zügelt und steigert, dumpfe Triebe unterdrückt, das Gute erkennt, anstrebt und verwirklicht» [6]. Er *besteht* das Ausgesetztsein in die Fremde, in das feindliche Außen, und *verdient* sich damit selbst das Ziel der «saelde» und «êre», während der Diener in ungeschütztem Preisgegebensein an die feindliche Welt seine Ohnmacht erfahren muß, aus der ihn keine innerweltliche Macht erretten kann. Seine aventùre kann letztlich nicht bestanden werden, sondern ist Bereitung auf das gnadenhafte Ereignis des Sterbens und Auferstehens in Christus,

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

[2] Deutsche Schriften, S. 63, 8.

[3] P. Wapnewski, Hartmann von Aue. Sammlung Metzler. Stuttgart, 1962. S. 61.

[4] M. Wehrli, Roman und Legende im Hochmittelalter, a. a. O. S. 435.

[5] P. Wapnewski, a. a. O. S. 50.

[6] P. Wapnewski, a. a. O. S. 38.

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

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

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

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

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

[1] A. a. O. S. 436.
[2] S. o. S. 309 ff.
[3] S. o. S. 302–308.
[4] «Parzival» V. 312–319.
[5] A. Haas, Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach. – Berlin,1964. S. 131.
[6] A. Haas, a. a. O. S. 132.
[7] Cf. A. Haas, a. a. O. S. 132.
[8] Parzivals «Gotteshaß».

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

Die hier vorweggenommene Gleichsetzung der diemüte Parzivals und der Gelassenheit des Dieners muß begründet werden. L. Boros [4] gibt eine phänomenologische Erhellung der Demut, die den Kern beider Begriffe trifft. Er umschreibt sie als äußerste Kraft der Liebe, welche diese zur Selbstlosigkeit befähigt.

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

Indessen hat menschliche Demut nie den Charakter eines verwirklichten Seins:

> Das Ringen um die Demut ist ein Versuch, das Unvollendbare zur Vollendung zu bringen. Erst im Tode wäre der Mensch, wenn er zudem seinen Zustand bewußt nachzuvollziehen vermöchte, dermaßen seinshaft «von sich genommen», daß er fähig wäre, vollendet demütig zu sein, das heißt das vollendete Sein zu erreichen, indem er sich vollends verliert [6].

[1] A. Haas, S. 132.
[2] W. Bumke, a. a. O. S. 114.
[3] W. Bumke, a. a. O. S. 147.
[4] L. Boros, Der anwesende Gott. – Olten, 1964. S. 33 ff.
[5] L. Boros, a. a. O. S. 34.
[6] L. Boros, a. a. O. S. 41.

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

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

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

[1] L. Boros, a. a. O. S. 49 f.
[2] E. Przywara, Demut, Geduld, Liebe. Düsseldorf, 1960. Zit. Haas, S. 288. Vgl. hiezu o. S. 311.
[3] M. Wehrli, Roman und Legende, a. a. O. S. 435.

Verwandtschaft mit der Romanstruktur wird evident im Vergleich mit dem Aufbau der Schwesternviten der Elsbet Stagel, die formelhaft nach dem Schema 'Tugendstreben und nachfolgende Wunder' ordnet [1].

M. Wehrli weist in seinem Aufsatz «Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans» [2] auf den Zeitbegriff des klassischen Ritterromans hin: «Diese Zeit ... führt in ihren Ursprung zurück, den sie im Grunde nie verlassen hat. Sie tritt zurück in dem Maß, als sich das Wesen des Menschen vollendet» [3]. Entsprechend diesem Münden der Romanhandlung in das zeitlose «Märchenglück des Artusfriedens» [4] finden wir im Schlußkapitel des ersten Teils der Vita [5] jenen Zustand des inneren Friedens, den wir als «himelrich» bezeichnet haben [6]. «Der sele ruowe» und «des libes fröide» werden Parzival zuteil [7]; «frid und fröd in allen dingen» und ewiges Leben verheißt die Vita dem, der ihr Muster erfüllt [8].

[1] W. Blank, a. a. O. S. 152.
[2] M. Wehrli, Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans. Wirkendes Wort 10 (1960). S. 334–344.
[3] M. Wehrli, Strukturprobleme, a. a. O. S. 344.
[4] M. Wehrli, Strukturprobleme, a. a. O. S. 344.
[5] S. o. S. 309 ff. «Der fröhliche Ostertag».
[6] S. o. S. 315.
[7] Parzival 782, 29 f.
[8] S. o. S. 315. Deutsche Schriften, S. 95, 32.