

<b>Zeitschrift:</b>	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse
<b>Herausgeber:</b>	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
<b>Band:</b>	62 (1968)
<b>Artikel:</b>	Studien zur Vita Heinrich Seuses
<b>Autor:</b>	Holenstein-Hasler, Anne-Marie
<b>Kapitel:</b>	V: Formen des Dienstes
<b>Autor:</b>	[s.n.]
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-129213">https://doi.org/10.5169/seals-129213</a>

#### 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:** 03.02.2026

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

## 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»<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>.

Zwischen diesen Spielen und den in den folgenden Kapiteln geschilderten Kasteiungen<sup>3</sup> 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:<sup>4</sup> «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.

<sup>1</sup> 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.»

<sup>2</sup> Deutsche Schriften, S. 109, 28: «Von kintlichem andaht eins jungen anvahenden menschen.»

<sup>3</sup> Cf. Kapitel XIII–XVIII.

<sup>4</sup> 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<sup>1</sup>. Diese Bedenken entfallen jedoch, wenn man das VII. Kapitel neben höfische Tischzuchten stellt. Die Vergleichspunkte liefert eine Sammlung von Thomas P. Thornton<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. Ebenso bittet der Diener die Ewige Weisheit um ihre «zarten gegenwärtikeit» (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 anzugeben<sup>5</sup>.

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<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>, so schämt sich auch der Diener, wenn er sich gierig darauf gestürzt hat (25, 26).

<sup>1</sup> J.-A. BIZER, Henri Suso, a. a. O. S. 47.

<sup>2</sup> Höfische Tischzuchten, hrsg. von TH. P. THORNTON. Texte des späten Mittelalters. Berlin, 1957.

<sup>3</sup> Tischzuchten, a. a. O. S. 10.

<sup>4</sup> Tischzuchten, a. a. O. S. 38.

<sup>5</sup> Tischzuchten, a. a. O. S. 66.

<sup>6</sup> Tischzuchten, a. a. O. S. 24.

<sup>7</sup> Tischzuchten, a. a. O. S. 24.

Auch das Trinken in Gegenwart des Herrn war durch ein Zeremoniell geregelt: *Quomodo sit bibendum coram domino*<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Tischzuchten; Thesmophagia, a. a. O. S. 31.

<sup>2</sup> Tischzuchten; Thesmophagia, a. a. O. S. 22.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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<sup>1</sup>. 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 lichtmiss

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*<sup>2</sup>. Außer dem biblischen Vorbild des greisen Simeon

<sup>1</sup> CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Liber miraculorum II: De monacho, cui dominus panem durum et insapidum bene sapere fecit.*

<sup>2</sup> 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<sup>1</sup>. Daß ihre Vision der gleichen biblischen Quelle entsprang, liegt nahe. Ähnliches wußte bereits Caesarius von Heisterbach zu berichten<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup> – in die klösterliche Welt des jungen Mönchs. Anklänge an die Sprache des Minneliedes sind unüberhörbar, wenn er die Ewige Weisheit röhmt «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.

<sup>1</sup> O. KARRER, Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. München, 1926. S. 230/231.

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

<sup>3</sup> 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<sup>1</sup>, den Lebensbaum gleich mit der Frucht dieses Baumes, Christus<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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»<sup>4</sup>. 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

<sup>1</sup> Deutsche Schriften, S. 33, 23: Daz ich dich, lebendù fruht, eweklich werd niessende.

<sup>2</sup> AUGUSTINUS, De civ. Dei 13, 21. PL 41. Sp. 394.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> BERNHARD, Serm. in Cant. 48, 5. Cf. HI 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 Verbindungslien 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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Deutsche Schriften, S. 33.

<sup>2</sup> J.-A. BIZET, Minnesang, a. a. O. S. 101.

<sup>3</sup> G. LÜERS, a. a. O. S. 155.

<sup>4</sup> Lanzelet, hrsg. von K. A. HAHN, Frauenfeld 1845. Vers 1680. ... «in einen turn er in warf, da er sunnen noch den mänen sach». ULRICH VON LICHTENSTEIN, Frauen-dienst, a. a. O. S. 329 ff.

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

dù rein künigin in eren und wirdekeit	(111, 14)
obrest fürstin von himelrich	(112, 20)
himelfürstin	(113, 4 )
in dem himelschen hofe von dem frölichen ingesinde	(111, 8 )
allem himelschen her	(111, 15)
ein genemer dienst	(112, 31)

In offensichtlichem Widerspruch zur Vita steht demnach die Feststellung Bizets:<sup>1</sup>

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<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. Der Anlaß ist also derselbe, den L. Berthold für das Singen der Kontrafakte nennt<sup>4</sup>; 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<sup>5</sup>. 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.

<sup>1</sup> J.-A. BIZET, Minnesang, a. a. O. S. 32.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Deutsche Schriften, S. 109, 31 ff.

<sup>4</sup> L. BERTHOLD, Beiträge zur hochdeutschen geistlichen Kontrafaktur vor 1500. – Diss. Marburg, 1923. S. 26.

<sup>5</sup> S. o. S. 186 f.