

Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry

Autor(en): **Ruh, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **45 (1989)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878227>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry

I

Das Theologumenon von den zwei Augen oder Antlitzen der erkennenden Seele, deren eines auf die Zeit und die irdischen Dinge, das andere auf die Ewigkeit und die übersinnliche Welt ausgerichtet ist, gehört dem antiken und christlichen Neuplatonismus an und begegnet einem in der Patristik und im ganzen Mittelalter auf Schritt und Tritt.¹ Je nach dem Zusammenhang erfährt es unterschiedliche Auslegungen, aber die Formel als solche bleibt unverändert. So überrascht es, wenn wir in Wilhelms von St. Thierry früher Schrift *«De natura et dignitate amoris»*² lesen: *Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen anime . . . caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu . . . amor et ratio* (25, 21ff.). Liebe und Vernunft als Augen, die Gott zu sehen geschaffen sind: das ist in der Tat ein neues Konzept von den zwei Augen. Ihm gilt der Beitrag, den ich dem alten Freund zu seinem Ehrentag in die Hand legen möchte. Er wird es mir auch nicht übel nehmen, wenn ich auf seinen eigenen Weidegründen mein Futter hole.

Der Abschnitt über die zwei Augen der Liebe steht in folgendem Zusammenhang: Im Rahmen einer Art symbolischer Naturgeschichte der Liebe, die von ihrem Ursprung in Gott über das Jünglings- und Mannesalter in das der Weisheit zugeordnete und damit Gott am nächsten stehende Greisenalter führt, entwickelt Wilhelm eine *ars amoris* (1,1) – nach dem alten Ovid, der als *doctor artis amatorie* zitiert wird (3, 23–27), ist die Liebe eine Kunst, ja die «Kunst aller Künste» (*ars artium* 1,1) – am Modell der fünf geistlichen

¹ Die Belege sind unübersehbar und meines Wissens noch nie zusammengestellt worden. Die meisten Hinweise bieten J. Quints Eckhart-Ausgabe: s. vor allem Deutsche Werke II, 30, A. 1 u. 2; 218, A. 1, und G. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, 2 Bde., Münstersche Mittelalter-Schriften 35, München 1985, 1053 f. u. A. 778; dazu Register *sub*: «zwei Augen der Seele». – J. Rohmers kleiner Beitrag mit irreführendem Titel, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, *Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen âge* 2 (1927) 73–77, bietet nur ein halbes Dutzend Zitate von Johannes von La Rochelle, Dominicus Gundissalinus, Algazel, Avicenna.

² Ich zitiere nach der doppelsprachigen Ausgabe von M.-M. Davy: *Guillaume de Saint Thierry. Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*, *Bibliothèque des textes philosophiques* 7, Paris 1953 (i. F. *«De natura»*). Die Gliederung unterscheidet sich von der Migne-Ausgabe, PL 184, 379–408 (Konkordanz dazu bei Davy, 160 f.). Die deutsche Übersetzung von W. Dittrich/H. U. von Balthasar: *Wilhelm von Saint Thierry, Gott schauen, Gott lieben (Sigillum 21)*, Einsiedeln 1961, folgt dem Davy-Text. Dasselbe jetzt in: Dittrich/Balthasar, *Wilhelm von St. Thierry, Der Spiegel des Glaubens, Christliche Meister* 12, Einsiedeln 1981, 127–183.

Sinne. Er dürfte diese unmittelbar von Origenes übernommen haben, der sie als erster zur Doktrin entwickelt hat.³ Schon dieser Zusammenhang macht deutlich, dass Wilhelms Zweiaugen-Lehre nicht die traditionelle sein kann: die geistlichen Sinne kommen nur dem vollkommenen Menschen gnadenhaft zu und ihr einziges Objekt sind die *divina*. Wilhelm sagt dies so: Wie der Körper «so hat die Seele fünf Sinne, durch die sie in der Liebe mit Gott verbunden ist» (*quibus Deo conjungitur, mediante caritate*, 18, 23f.).

Wilhelm ordnet nun die geistlichen Sinne ihrem Rang entsprechend verschiedenen Arten der Liebe zu: die Liebe des Blutes (*amor carnalis*⁴), die Verwandtenliebe, dem Tastsinn, die Nächstenliebe (*amor socialis*) dem Geschmacksinn, die natürliche Liebe (*amor naturalis*) dem Gehör, die geistige Liebe (*amor spiritualis*), die Gottesliebe (*amor Dei*), dem Gesichtssinn. Diese Zuordnung als solche ist einigermaßen willkürlich wie die meisten allegorischen Gleichungen, sinnvoll indes die Verbindung von Gesichtssinn, dem Auge, und Gottesliebe, da sich diese im Sehen erfüllt.

Damit sind wir zum Zweiaugen-Abschnitt zurückgekehrt. Er lautet:

Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen anime, ab auctore (2) nature creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu, (3) ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione (4) semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero, (5) non tantum proficit; cum invicem se adjuvant, (6) multum possunt scilicet cum unus oculus efficiuntur, (7) de quo dicit sponsus in Canticis: «Vulnerasti cor meum, (8) o amica mea, in uno oculorum tuorum.» In hoc autem plurimum (9) laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum id est ratio, (10) Deum videre non potest nisi in eo quod non est, (11) amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. (12) Quid est enim quod ratio omni conatu suo possit apprehendere (13) vel invenire, de quo dicere audeat: Hoc est Deus meus? (14) In tantum enim solummodo potest invenire quid est, (15) in quantum invenit quid non est. Habet etiam ratio (16) suos quosdam tramites certos, et directas semitas quibus incedit; (17) amor autem suo defectu plus proficit, sua ignorantia plus apprehendit. (18) Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere; (19) amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere: (20) inde quippe processit; et naturaliter

³ P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, *Ons Geestelijk Erf* [i. F. OGE] 51 (1977) 327–366 (I); 52 (1978) 152–178; 257–295 (II); 53 (1979) 129–220; 321–404 (III), siehe III 199; K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, *Revue de l'ascétique et de la mystique* 13 (1932) 113–145.

⁴ Es überrascht, die Verwandtenliebe als *amor carnalis* eingestuft zu finden, nachdem die geistlichen Sinne als solche auf die *divina* ausgerichtet sind. Wilhelm stimmt indes mit seinem Freund Bernhard von Clairvaux überein, der gleichfalls den *amor carnalis* in einem sehr weiten Sinne fasst und in seinen höheren Formen uneingeschränkt positiv beurteilt. Das gilt für die Nächstenliebe, die die Liebe Gottes bereits voraussetzt, wie für die *compassio*-Liebe zum Gottmenschen Christus.

in suum spirat principium. (21) ratio majorem habet sobrietatem, amor beatitudinem. (22) Cum tamen, ut dixi, invicem se adjuvant, et ratio docet amorem, (23) et amor illuminat rationem; et ratio cedit in affectum amoris, (24) et amor acquiescit cohiberi terminis rationis; (25) magnum quid possunt. Sed quid est quod possunt? (26) Sicut proficere proficiens in hoc, et hoc discere non potuit, (27) nisi experiendo, sic nec communicare potuit inexperto; (28) quia sicut dicitur in Sapientia: «In gaudio ejus non commiscebitur extraneus.»

«Der Gesichtssinn, zum Sehen Gottes bestimmt, das natürliche Licht der Seele, vom Schöpfer der Natur entfacht, ist die sehrende Liebe.⁵ Es gehören aber zu diesem Gesichtssinn zwei Augen, deren Wimpern, wie es scheint, aus natürlichem Antrieb immerfort schlagen, um das Licht, das Gott ist, zu schauen: Liebe und Vernunft. Ist nun das eine Auge ohne das andere tätig, so bringt das wenig ein, unterstützen sie sich aber gegenseitig, vermögen sie viel, dann nämlich, wenn sie ein einziges Auge werden, von dem der Bräutigam im Hohenlied sagt: «Du hast mein Herz verwundet, o meine Freundin, mit deinem einen Auge» (4, 9). Darin aber mühen sich beide am meisten ab, und jedes auf seine eigene Weise, indem das eine Auge, die Vernunft, Gott nur schauen kann in dem, was er nicht ist, die Liebe aber sich nicht zufrieden gibt, bis sie in dem zur Ruhe kommt, was er ist. Denn was vermöchte die Vernunft mit all ihren Anstrengungen zu erfassen oder zu erforschen, um das Wort zu wagen: Das ist mein Gott? In dem Masse nämlich kann sie allein ergründen, was er ist, als sie erkennt, was er nicht ist. Hat doch die Vernunft ihre eigenen sicheren Wege und genauen Bahnen, auf denen sie vorangeht, während die Liebe durch ihr Hinschwinden besser voranschreitet und mehr erreicht durch ihr Nichtwissen. Die Vernunft scheint also durch das, was nicht ist, das was ist zu begreifen, die Liebe hingegen setzt hintan, was nicht ist, und freut sich, in dem was ist dahinzuschwinden. Gerade auf diese Weise schreitet sie voran und verströmt sich gemäss ihrer naturhaften Bestimmung in ihren Ursprung. Die Vernunft hat mehr Nüchternheit, die Liebe mehr Seligkeit. Wenn sie aber, so wie ich sagte, einander helfen, dann belehrt die Vernunft die Liebe und erleuchtet die Liebe die Vernunft. Die Vernunft weicht vor dem Affekt der Liebe, und die Liebe lässt sich die Grenzen, die die Vernunft setzt, gefallen. Auf diese Weise vermögen sie Grosses. Aber was ist es denn, was sie vermögen? Da ein Fortschreitender in diesen Dingen allein durch Erfahrung vorankommt und einsichtig wird, so kann er sich einem Uneinsichtigen nicht mitteilen, wie es denn im Buch der Weisheit heisst: «In seine Freude kann sich kein Fremder mengen» (Sap. 14, 10).»

Eines ist klar in diesem vielfach missverstandenen Text, und darauf weist schon der Kontext hin: Die Augen *ratio* und *amor* sind beide auf Gott

⁵ «Sehrende Liebe», *amor desiderii* (*De contemplando Deo* 5, 33 f.) darf als Definition von *caritas* gelten. Doch übt Wilhelm, so wenig wie seine Zeitgenossen, keine Konsequenz im Gebrauch von *caritas* und *amor*. Wenn hier der Gesichtssinn der *caritas* zugeordnet wird, so hindert dies den Verfasser nicht, gleich anschliessend vom Auge des *amor* zu sprechen. Er hält es mit Origenes, der einmal erklärt: «Wenn man von der Liebe Gottes spricht, braucht man nicht nach dem Unterschied von ἐρᾶν *amare* und ἀγαπᾶν, *diligere* zu suchen. Wenn einer von Gott sagt, er sei die Liebe (*amor*), wo doch der Hl. Johannes sagt, er sei die *caritas* (1 Joh. 4, 8), so braucht man sich deswegen nicht zu schämen» (*In Cant.*, PG 13, 70 CD, zit. Verdeyen III, 322). Wilhelm selbst schreibt in seiner *Expositio super Cantica canticorum* (i. F. *Expositio*) 6, 10 f. (s. A. 7): *qui utrum amor dicatur, an caritas, an dilectio, non refert*, gibt dann aber doch anschliessend eine Definition der drei Begriffe.

gerichtet, wobei das eine erkennen kann, was Gott nicht ist, das andere Gott zu sehen erstrebt, wie er ist. Das ist der apophatische und affirmative Weg der Gotteserkenntnis des Dionysius Areopagita. Und weiterhin: Es bedarf des Zusammenwirkens, die beiden Augen müssen ein einziges werden. Dies geschieht durch gegenseitiges «Helfen»: die Vernunft belehrt die Liebe, die Liebe erleuchtet die Vernunft. Sie werden zu einem Licht, nämlich in der *visio*.

Wenn man Wert darauf legt, dass Wilhelm die Augen Vernunft und Liebe der vollkommenen Form der Liebe, der Gottesliebe, zuordnet und man den Gesichtssinn mit der *caritas* gleichsetzt, so erscheint das eine Auge, die Vernunft, als der Liebe zugehörig. Das wäre ein Leitsatz des späteren Wilhelm: *Amor ipse intellectus est*, die Liebe selbst ist eine Form von Erkenntnis.⁶ Indes bestätigt der Folgetext eine Vorwegnahme dieser neuen Erkenntnisweise der *divina* nicht, auch wenn ein Ansatz dazu nicht zu verkennen ist. Ihn aber dem ganzen Text zu unterstellen, wäre Willkür.

Verdeyen hat diesen Weg beschritten, indem er unseren Text mit Hilfe von vier Stellen der Spätwerke *Expositio super Cantica canticorum* und der *Epistola ad Fratres de Monte Dei* erklärt.⁷ So gesehen sind *ratio* und *amor* zwei verschiedene Etappen des geistlichen Lebens und den göttlichen Gaben *scientia* und *sapientia* gleichzusetzen. Es ist rein methodisch unbedenklich, Wilhelm mit Wilhelm zu interpretieren, was Verdeyen ausdrücklich fordert,⁸ allein die Texte als solche stehen dem entgegen: es handelt sich hier und dort deutlich um verschiedene Ausformungen der *ratio-amor*-Relation. Das wird der zweite hier vorzuführen Text deutlich machen.

Zuvor aber ist eine *Crux* des *De natura*-Textes zu erörtern. Was heisst hier *defectus* und *ignorantia*, die *amor* fördern? Inwiefern freut sich *amor*, «in dem was ist dahinzuschwinden» (*deficere*), wobei er sich *naturaliter in suum spirat principium*? Von ihrer Wirkung her decken sich *defectus* und *ignorantia*. Letzteren Begriff wird Wilhelm später nicht mehr mit *defectus* verbinden: er lässt an das apophatische Erkennen im Sinne des Dionysius

⁶ Dazu Verdeyen (A. 3) III, 376 ff.

⁷ Verdeyen I, 355 ff.; III, 164 ff.; ausserdem Verdeyen, *De invloed van Willem van Saint-Thierry of Hadewijch en Ruusbroec*, OGE 51 (1977) 3–19, 7 ff. Die Bezugstexte sind: *Expositio* 28, 27 ff.; 92, 2 ff.; 136, 5 ff.; *Epistola ad Fratres de Monte Dei* 196. Ich zitiere beide Texte nach den Sources-Chrétiennes-Ausgaben von J.-M. Déchanet (Nr. 82 und Nr. 223).

⁸ Verdeyen, OGE 51 (A. 7), 8. Anlass zur Interpretation des Frühwerks mit Hilfe des Spätwerks ist die wohl richtige Ablehnung der Gleichsetzung von *ratio* und *amor* mit den augustinischen Seelenkräften *intellectus* und *voluntas*.

denken, das sicher, nachdem es der *ratio* zugeordnet wurde (s. o), nicht gemeint sein kann.⁹ Verdeyen ist der Ansicht, *defectus* (und *ignorantia*) bezeichne den Verlust des *ratio*-Gebrauchs in der Einheit der Liebe.¹⁰ Das kann nicht zutreffen, da es Wilhelm ja gerade auf die Vereinigung der beiden Augen *ratio* und *amor* ankommt. Gemeint ist vielmehr die mystische Entfremdung (*alienatio*) als Korrelat zur Entrückung (*raptus*). Diese, ein *ascensus*, der jäh und unerwartet erfolgt, ist naturgemäss von kurzer Dauer: ihr folgt der *descensus* in den *defectus*.

In diesem Sinne, vielleicht angeregt von Wilhelm, wird Richard von St. Viktor von der *caritas deficiens* sprechen.¹¹ Er begründet sie christologisch, und das ist es genau, was dem Leser in unserm Zusammenhang zum Verständnis fehlt. Wilhelm durfte indes bei seinen Lesern voraussetzen, dass der *descensus* Christi, seine Menschwerdung und mit ihr seine Erniedrigung, Schmach, Leiden und Tod, die alleinige Voraussetzung nicht nur unseres Heils, sondern auch unserer Liebesvereinigung mit Gott ist. Immer wieder nach den Aufschwüngen und Verzückungen, *improvisae theophanie* (*De natura* 13,31), muss der *descensus* im *defectus* erfahren werden. Wilhelm handelt darüber in *De contemplando Deo* 10, den *Meditativae orationes*¹² X, 4ff. und schliesslich in *De natura* selbst, n. 40.¹³

Versteht man den *defectus*, so erhellt sich auch der Folgetext. Die «Freude» im *deficere* «in dem was ist», nämlich in der eigenen Lebenswirklichkeit, nimmt vorweg, was der *defectus* verheisst, nämlich den erneuten *ascensus*

⁹ So auch Verdeyen I, 357f. gegen J.-M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est*, *Revue du moyen âge latin* 1 (1945) 361, A. 34.

¹⁰ «*Defectus et ignorantia amoris* signifient dès lors que dans l'unité amoureuse on perd l'usage normal de la raison, ses chemins fixes et ses sentiers bien tracés»; «La raison atteint Dieu en ce qu'il n'est pas, mais l'amour ne peut se contenter de ce contact indirect; il veut découvrir Dieu dans ce qu'il est, dans sa propre essence, même au risque de perdre la raison naturelle» (I, 358).

¹¹ *De quatuor gradibus violentae caritatis*, hg. von G. Dumeige, *Textes philosophiques du moyen âge* 3, Paris 1955, n. 42ff.

¹² Hg. von J. Hourlier, *Sources Chrétiennes* 324, Paris 1985.

¹³ Wenn ich richtig sehe, wird hier zum ersten Mal im Hinblick auf die Menschwerdung Christi vom *Consilium Trinitatis* gesprochen. Dass der Sohn sich dem Menschen darbietet «verachtet, als unwertester aller Menschen, als Mann der Schmerzen und erfahren in der Schwachheit» (Jes 53,3), ist eine Art Rechtsbeschluss der Dreieinigkeit. Diese Vorstellung wurde namentlich von der volkssprachlichen Literatur aufgegriffen: Bereits im 12. Jh. im St. Trudperter Hohen Lied 2, 18ff. und vom Priester Konrad (*Altdeutsche Predigten* III, hg. von A. E. Schönbach, Graz 1891), 75, 32ff.; 115, 40ff.; im 13. Jh., am anschaulichsten und eindrucksvollsten, Mechthild von Magdeburg im *Fließenden Licht der Gottheit* III 9.

(die positive Formulierung von Verlust und Mangel ist gerade bei Wilhelm eine häufige Stileigenart): Der *defectus* ist so etwas wie der Garant der Rückkehr zu seinem Ursprung in der göttlichen Liebe, zu dem sich die Seele «verströmt». *Spirat* bezeichnet die Art der Bewegung: nicht in Stufen, wie es der Schluss des Traktats ausdrücklich festhält: *in ascensu... ad principium suum* soll der Aufsteigende wissen, *non sic esse gradus huius ascensionis sicut gradus scale*, (53,17–54,22), sondern, wie man hinzufügen darf, als ein Hinströmen nach der Art des Heiligen Geistes.

II

In der *«Expositio super Cantica canticorum»*, die zum Spätwerk Wilhelms, also des Zisterzienser-Mönchs von Signy, gehört, greift Wilhelm in der Auslegung von HL 1,14 *Oculi tui columbarum* noch einmal das Bild von den zwei Augen auf:

Duo sunt oculi contemplationis, ratio et amor. Et secundum quod dicit Propheta: «Divitiae salutis sapientia et scientia» (Jes. 33,6), alter secundum scientiam, quae sunt humana; alter vero divina scrutatur secundum sapientiam. Cum vero illustrantur a gratia, multum se adjuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem, fitque columbinus intuitus, simplex ad contemplandum, prudens ad cavendum. Fiuntque saepe duo isti oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, ratio transit in amorem et in quendam spiritualem vel divinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet rationem (92,2–14).

Ich kann hier auf eine Übersetzung verzichten, da der Text keine begriffsbedingten Verständnisschwierigkeiten bietet. Die zwei Augen der Kontemplation, die man mit den Augen der Liebe im ersten Text gleichsetzen darf, *ratio* und *amor*, werden gleich zu Beginn auf Grund von Jes 33,6 der *scientia* und *sapientia* zugeordnet (die beim späten Wilhelm eine bedeutende Rolle spielen). *Ratio* als *scientia* ist auf die menschlichen (*humana*), *amor* als *sapientia* auf die göttlichen Dinge (*divina*) ausgerichtet. Das ist ein beträchtlicher Unterschied zum *«De natura»*-Text und der entscheidende Grund, weshalb die beiden Texte nicht aufeinander hin interpretiert werden dürfen.¹⁴ Eindeutig ist, dass Wilhelm hier auf das alte, neuplatonische Modell

¹⁴ Ich erlaube mir, nochmals auf Verdeyens Interpretation (o. S.106 mit A. 7–10) zu verweisen. Sieht dieser beide Zweiaugen-Texte zusammen, so verweist die übrige Forschung schlicht von einem auf den andern, ohne die Unterschiede zu beachten; s. die Ausgaben von Davy und Déchanet; J.-A. Baudélet (*L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint Thierry*, Paris 1985,

zurückgreift, wonach das eine Auge in die Zeit, das andere in die Ewigkeit blickt. Offensichtlich will der Verfasser beide Modelle miteinander verbinden. Das führt zur überraschenden Aussage, dass bei ihrem gegenseitigen «Helfen» *amor* die *ratio* belebt und diese *amor* erleuchtet. Ist das Erleuchten nicht das eigentliche Geschäft der Liebe? *amor illuminat rationem* lasen wir im früheren Text. Aber vielleicht darf man das *clarificare* nicht mit *illuminare* gleichsetzen,¹⁵ sondern muss es als rationales Klarlegen verstehen. In diesem Falle braucht man keinen Funktionstausch als Vorwegnahme des Ineins beider Erkenntnisweisen anzunehmen. Jedenfalls wird so oder so auf das Miteinander der beiden Augen abgehoben. «Öfter werden beide Augen ein Auge.» «Öfter»: wohl immer wieder neu im *transitus*. Dieser – «die Vernunft geht in Liebe über» – setzt nun wiederum das Stufenmodell voraus. Beide Vorgänge, die gegenseitige Durchdringung von *ratio/amor* und der Übergang der *ratio* in *amor*, meinen indes dasselbe: die *unitas spiritus*. Dieser Akt unterliegt nicht unserer Verfügbarkeit, ist vielmehr ein Werk der ausserordentlichen göttlichen Gnade. Der *intellectus* als «göttlicher», scharf abgegrenzt vom *intellectus humanus*,¹⁶ hat nichts mehr mit der menschlichen «Natur» zu tun, es ist der *intellectus*, der mit dem *amor dei* zusammenfällt: *amor ipse intellectus est*.¹⁷

III

Wenn ich richtig sehe, geht die Wirkungsgeschichte der zwei Erkenntnis-
augen *ratio* und *amor* nur vom Zweiaugen-Abschnitt im «*De natura*»-Traktat

133f.) meint im Hinblick auf «*De natura*» bemerken zu dürfen: «Ce n'est pas une nouveauté dans l'enseignement de Guillaume» (133), muss dann aber doch anmerken, dass der «*Expositio*»-Text «weiter führt»; auch stellt er die Verschiedenheit der Typen fest, die wir mit «Durchdringung» und «Übergang» voneinander abheben, sieht aber darin zwei «Lösungen», die zur Interpretation anstehen, auf die er indes verzichtet (134). J. Delesalle (*Amour et lumière. Le premier chant de l'«Expositio super Cant. Cant.» de G. de St. Th.*, in: *Kartäusermystik und -mystiker 3, Analecta Cartusiana 55*, Salzburg 1982, 1–145) verzichtet – zum Vorteil seiner Darstellung – auf den Rückblick auf den «*De natura*»-Text (72f.).

¹⁵ Das bestätigt 136,24 *ratio vero ab amore illuminatur*, was der Aussage in «*De natura*» 25 entspricht. Der ganze Abschnitt 136 nimmt die Zweiaugen-Lehre der «*Expositio*» wieder auf, nur treten an Stelle der zwei Augen die Rechte und die Linke des Bräutigams.

¹⁶ Sieh «*Expositio*» 80,1ff. ... *Quod enim naturali intellectu intellegit anima, capit; illo autem intellectu (spirituali) non tam capit quam capitur* (5ff.).

¹⁷ Zu diesem wichtigen Leitsatz des späteren Wilhelm s. vor allem J.-M. Déchanet, *amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, *Revue du moyen âge latin* 5 (1945) 349–374; Verdeyen (A. 3) III, 376–391; Baudalet (A. 14), 241–245.

aus, den die Überlieferung Bernhard von Clairvaux zugeschrieben hat.¹⁸ Sein Erfolg ist bemerkenswert, in der Zitation wie in den Abwandlungen, die er gefunden hat. Der Nachweis kann in diesem Zusammenhang freilich nur als Skizze und in aller Vorläufigkeit geleistet werden.¹⁹ Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen auf volkssprachliche Texte, nicht nur, weil sie mir rascher zur Hand sind, sondern weil ihnen, wie mir scheinen will, im Rahmen der Wirkungsgeschichte ein spezifischer Stellenwert zukommt.

Nach G. Schleusener-Eichholz bietet die Hoheliedparaphrase des Landri von Waben (zwischen 1176–1181) die früheste Zitation der zwei Augen Wilhelms. Aber das ist ein nachweisbarer Irrtum.²⁰ Was die zweite bedeutende volkssprachliche Hoheliedauslegung des 12. Jahrhunderts, das St. Trudperter Hohelied (um 1160),²¹ betrifft, so bedürfte es einer besonderen Untersuchung, um die Herkunftsfrage der zahlreichen Zweiaugen-Auslegungen dieses Werks zur erörtern.²² Die überwiegend mariologische Deutung sowie die Unwahrscheinlichkeit, dass eine Handschrift nach Deutschland gelangt ist, schliesst die Benutzung der *«Expositio»* mit einiger Sicherheit aus. Die Hoheliedexegese aber macht wiederum die Benutzung des *«De natura»*-Textes wenig wahrscheinlich. Endlich wird die Quellenfrage durch den Umstand erschwert, dass das Augenpaar Liebe-Vernunft als solches fehlt; es liegen

¹⁸ Der Name Bernhards sorgte für eine breite Überlieferung. Andererseits ist die äusserst schmale Tradierung der *«Expositio»* – ein einziges Manuskript ist bis auf unsere Tage erhalten geblieben – dafür verantwortlich, dass der Zweiaugen-Text der Hoheliedauslegung kaum die Möglichkeit einer Rezeption hatte.

¹⁹ Innerhalb des lateinischen Schrifttums war es zuerst Ivo in der *«Epistola ad Severinum»* (23 ff.) (Ausgabe von G. Dumeige, zusammen mit Richards von St. Viktor *«De quatuor gradibus violentae caritatis»*, s. A. 11), der den Text, in sehr freier Weise, aufgegriffen hat. Weitere Adaptationen in der lateinischen Literatur bei Schleusener-Eichholz (A. 1), I. 981, 1054–1059.

²⁰ Die Autorin (A. 1) referiert S. 704 eine von J. Bonnard (*Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge*, Paris 1884) S. 165 zitierte Stelle, die indes einer andern und sehr viel späteren Hohelieddichtung angehört (Bonnard handelt nur bis S. 162 über Landris Paraphrase). Die Taubenaugen sind in dieser späteren Dichtung *«charité»* und *«entendements de verité»*. Die Zurückführung auf Wilhelm ist möglich, indes keineswegs sicher. Vollends aus der Luft gegriffen ist die Aussage von Schleusener-Eichholz, Landris Werk lehne sich *«am stärksten an den [Kommentar] des Wilhelm von St. Thierry an»*, wobei zusätzlich offen bleiben muss, ob bei der obwaltenden Konfusion von zwei verschiedenen Texten der eine oder andere gemeint ist.

²¹ Ausgabe von H. Menhardt (*Rheinische Beitr. u. Hilfsbücher z. germ. Philol. und Volksk.* 21), Halle (Saale) 1934.

²² S. zur Orientierung Schleusener-Eichholz (A. 1), 712–716; U. Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hoheliedauslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, *Studia humaniora* 2, Düsseldorf 1985, 269, 305, 315. – Ich glaube jetzt zu wissen, welches die wahre Quelle der Zweiaugen-Stellen des St. Trudperter Hohenliedes sind: Gregor der Grosse, *Moralia* VI 37.57.

höchstens Ableitungen davon vor, und diese sind auch vom Typus Auge der Ewigkeit-Auge der Zeit aus denkbar, so etwa im Blick auf «vernunftliche minne-bruoderliche minne» (79, 33 ff).

So dürfte ein Abschnitt im 18. Brief der Hadewijch (um 1250) die früheste Adaptation von *De natura* 25 sein, ein Befund, der schon längst bekannt und gewürdigt worden ist.²³

«(80) Dat zien dat naturleec inde ziele ghescapen es, dat es caritate. Dat sien heuet .ij. oghen, dat es Minne ende redene. De redene en can gode niet ghesien sonder in dat hi niet en es; Minne en rust niet dan in dat hi es. Redene (85) heuet hare vrie pade, daer si hi begaet. Minne gheuoelt ghebreken; nochtan ghebreken vordertse meer dan redene. Reden vordert in die dinc die god es bi dier dinc die god niet en es. Minne settet achter die dinc die god niet es (90) ende verblidet hare daer si ghebrect in die dinc die god es. Redene heuet meer ghenoechleecheit dan Minne. Mer Minne heuet meer suetlicheiden van salicheiden dan redene. Doch hulpen dese twee hen herde sere onderlinge: Want redene leert (95) Minne, ende Minne verlicht redene. Alse redene dan valt in begherten van Minnen ende hare Minne dwinghen laet ende benden ten steke der redenen, soe vermoghense een ouer groet werc: dat en mach nieman leren sonder met gheuoelne (100). Want de wijsheit en minghet hare daer toe niet, te dien wonderleken nyede ende te dien grondelosen te ondersoekene die alle wesen verborghen es, sonder ghebrukene van Minnen. In dese bliscap en mach niet werden gheminghet de vremde.»

Der Text hat gegenüber der Vorlage mehrere Auslassungen und ein Plusstück. Unübersetzt bleibt²⁴: 2 *in hoc visu* bis 4 *palpitantes*; 4 *Cum alter conatur* bis 9 *ratio*; 12 *Quid est* bis 15 *quid non est*; 20 *inde quippe* bis *spirat principium* (die *Crux* des Textes!). Zusatz nach 27 *inexperto* ist: «Want de wijsheit» bis «ghebrukene van Minnen»: eine Begründung zu «dat en mach nieman leren sonder met ghevoelne». – Die unvergleichliche Selbständigkeit der grossen niederländischen Begine macht es schwer, ihr Quellen nachzuweisen. Hier aber, wo sie übersetzt, zeigt sich ihre Beherrschung des Lateins. Überraschen kann das bei ihrem hohen Bildungsstand nicht.

Ebenfalls dem 13. Jahrhundert gehört die *Leipziger Predigten*-Sammlung an, das heisst deren erstes Teilkorpus mit den Predigten 1–25.²⁵ In der 4. Predigt über *Illumina oculos meos* (Ps 12, 4) ist zu lesen:

²³ Jan van Mierlo, Hadewijch en Wilhelm von St. Thierry, OGE 3 (1929) 45–59; Verdeyen, *De invloed* (A. 7), 5–9. Ausgabe: J. v. Mierlo, Hadewijch: Brieven (Leuvense Studiën en tekstuitgaven), Antwerpen–Brüssel–Gent–Leuven 1947.

²⁴ Ich beziehe mich i. F. auf den oben zitierten lateinischen Text mit interner Zeilenzählung.

²⁵ S. ²Verfasserlexikon V, Sp. 695–701; ergänzend V. Mertens, *Studien zu den Leipziger Predigten*, PBB 107 (1985) 240–266. Ausgabe: A. E. Schönbach, *Altdeutsche Predigten I*, Graz 1886. – In der Textwiedergabe führe ich, und das gilt auch für die folgenden mhd. Texte, wegen der besseren Lesbarkeit für Nichtphilologen, einige kleinere orthographische Vereinfachungen durch.

«die ougen des geistes, der sin zwei: ein ouge der verstantnisse und daz ander der gerunge . . . Diz ist das rechte ouge, da von Salomon spricht in canticis: vulnerasti cor meum, sponsa, in uno oculorum tuorum (HL 4,9) . . . Erne spricht niht: «Du hast mich gewunt mit einem ougen», sunder «mit eime diner ougen» .i. per unionem utriusque oculi, daz si die minne mit der einunge beider ougen. Er wil daz du die verstantnisse und die gerunge zu samene spannes und lazes der uz gen einen schin als von eime ougen, daz si die minne mit der warheit» (22,10–23,4).

Es liegt hier eine ausgezeichnete freie Verwendung des «*De natura*»-Textes vor. Der Prediger benutzt ihn für seine Ausführungen über die Gottesminne nicht als Zitatblock, sondern als Anstösse zu eigenen Gedanken. Er übersetzt auch nicht; für die Einheit der beiden Augen, auf die es ihm ankommt, findet er durchaus eigene Worte. Er hat auch die nähere Umgebung des Zweiaugen-Textes zur Kenntnis genommen: er verwendet, abgewandelt, die fünf geistlichen Sinne, die zu jenem hinführen (23,22–25).

Noch ein dritter Text mit den Augen der Liebe und Vernunft gehört dem 13. Jahrhundert an: die Hermetschwylter Predigt²⁶ Nr. 5 über HL 6.8. Der Text, eingebunden in Ausführungen über Liebe und Sehen, ist noch nicht gedruckt; ich zitiere nach der einzigen Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek cod. 1908.

«Nu ist ein gemeiner louf: Swer dekein [irgendein] ding minnet, swaz er minnet daz sieht er gerne. Wan also spricht Salomon in der bischaft buoch: «Wa din minne ist, da sint ouch dinú ougen gerne».²⁷ Ouch ist da von geschriben in Genesi, daz die kúneginne irú ougen warf an Josephen (Gen. 39,7). Und also dez glichez dú sele, die da siche [krank] ist [vor Liebe] oder verlanget nach götlicher minne, die sieht got gerne an mit iren beiden ougen: daz ist mit dem ougen dez verstentnússes und mit dem ougen der minnen. Wann also spricht Daud: «Minú ougen sint allezit gerichtet uf zu dem herrn» (Ps. 24,15). Wan wissent, daz dirre ougen eins nüt verveht [taugt] noch enhilfet ane daz ander. Wan und were daz wol, daz du den herrn oder got wol nur ansehest mit den ougen dez verstans und sin niht enminntest (45), und also hin wider umbe: und minnest du got, und enbekennest sin niht, nochtenne so bist du ein ouge» (44f.).

Der Prediger entnimmt dem «*De natura*»-Text allein, dass ein Auge ohne das andere nichts taugt (*Cum alter conatur sine altero, non tantum proficit* 4f.), will aber nicht wie Wilhelm beide Augen in einem vereinen, sondern hebt nur das Miteinander von Erkennen und Lieben hervor: anders wäre der gottschauende Mensch – im negativen Sinne – einäugig.

Auch die 11. Predigt dieser Sammlung spricht die zwei Augen an: «die ougen der sele daz sint die ougen dez verstentnússes und der begirde» (117).

²⁶ S. ²Verfasserlexikon III, Sp. 1120f.

²⁷ Ich finde die Stelle nicht in den «*Proverbia*» («bischaft buoch»?) und anderswo.

Die Auslegung hat indes nichts mit Wilhelms Text gemeinsam.

Eine mittelniederdeutsche Hoheliedparaphrase des 15. Jahrhunderts²⁸ ist zur Hauptsache christologisch ausgerichtet, und das gilt auch für die Auslegung der zwei Augen im Anschluss an HL 4,9 (*vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum*), eine Stelle, die auch Wilhelm zitiert.

«Dat vordere oghe der sele dat is de leve gades, dat luchtere oghe ist de vernumpft. Mit dem luchteren oghe kan de sele nicht ghesen, wo erlick ere bole [wie herrlich ihr Liebhaber] Cristus is. Aver mit deme vorderen oghe, dat is mit der leve, dar sach se ene so scharp mede an, dat sin herte an deme vaderliken schote so vorwundet wart, dat he an kranckheyt in dessem iamer mit uns vil. Se vorwundede ene noch eins in deme cruce beth an den doth» (201,14–22).

Dem linken Auge der Vernunft wird hier – gegen Wilhelm – keine Erkenntniskraft zugeschrieben, das Auge der Liebe allein vermag Christus so zu treffen, dass er sich dem Menschen in seinem Elend gleichmacht und für ihn verwundet am Kreuze hängt bis in den Tod. Dies wiederum ist durchaus im Geiste Wilhelms geschrieben: Der *defectus*, der in *De natura* angesprochen wird, schliesst ja Menschwerdung und Kreuzestod des Gottessohnes mit ein.

Das letzte Beispiel, das ich anführe, ist aus franziskanischer Spiritualität herausgewachsen: der anonyme Traktat *Von der göttlichen Liebe* der ostfränkischen Handschrift Bamberg, Staatsbibliothek Ms.Lit. 178 v.J. 1508.²⁹ Hier liegt noch einmal wie beim frühesten Beleg, dem Hadewijch-Brief, eine Übersetzung vor:

«Nu ist zu mercken das die sel hat zwai augen mit den si got ansicht: das sind die vernufft und die lieb. Ain aug an [ohne] das ander ist nit genug, so si aber mit ein ander ir würckung haben, so ist ir würckung volkommen, also das si ain aug werden. Von welchem aug spricht der gespons in canticis canticorum am virden capitel: *«Vulnerasti cor meum»* etc, *«O mein freundin, du hast verwundet mein hercz in ainem deiner augen»*. Und die zwai augen haben gross arbeit, ein itlichs nach seiner weiss: Wen daz aug der vernufft mag gott nit sehen, wen allain in dem das er nit ist, aber die lieb hat nit ruw zu süchen wen allain in dem das er ist. Wen war um die vernufft mit aller irer vermüglkait, was mag si von got begreifen, von dem si mocht sagen: Das ist mein gott? Wen allain mag si so vil finden von gott was er ist, als vil si findt was er nit ist. Auch die vernufft hat ir steg und weg auf denen si wandelt. Aber die lieb nimt mer zü, so si erligt, und durch ir unwissen begreift si mer. Und dar um die vernufft die wirt gesehen das si zü nimt, so si würckt durch daz das nit ist in das das da ist, als wan die vernufft woll vernimt das gott nichs der ding ist die die sel erfert

²⁸ S. ²Verfasserlexikon IV, Sp. 84–87; Ausgabe: J. Lürssen, *Eine mittelniederdeutsche Paraphrase des Hohenliedes*, Germanist. Abhandlungen 49, Breslau 1917.

²⁹ Hg. von K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter II*, Münchener Texte u. Untersuchungen z. dt. Lit. d. Mittelalters 86, München-Zürich 1985, 233–247.

durch die funff sinn, das er nicks leiblichs ist und der gleichen. Aber das ist das best, so die vernufft lernt die lieb und die lieb erleucht die vernufft. Und die vernufft get in die begir der lieb, und die lieb lest sich genügen mit den enden der vernufft. Die vernufft und die lieb mögen etwas gross. Aber was ist das das sy vermögen? Wen als der der in disen dingen hat zügenumen und hat das nit mögen lernen wan allain in erfahrung, als so mag ers auch nit mit tailen dem ders nit erfahren hat, wen als geschriben ist im puch der sprüch am xiiij capitel: «In seiner frewd wirt nit vermischet der fremd» (240, 251–241, 274).

Diese Übertragung hat weniger Auslassungen als der Hadewijch-Text, sie neigt zur Kürzung, indem sie zusammenfasst. Das gilt zumal für den Beginn, dem von 4 *Cum alter conatur* an eine genaue und korrekte Übertragung bis 18 *proficere* folgt, nur unterbrochen durch die geschickte Zusammenfassung «Auch die vernufft hat ir steg und weg auf denen si wandelt» (*Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos, et directas semitas, quibus incedit* 15f.). Die schwierige Textstelle 19–21, die ja noch heute einer Interpretation bedarf (wie meine obigen Ausführungen dartun), ersetzt unser Verfasser durch eine eigene Begründung («als wan die vernufft» bis «der gleichen»). Von da an bis zum Schluss hält sich der Text wiederum genau an die Vorlage.

Wie der Hadewijch können dem unbekanntem Verfasser gute Latein-Kenntnisse bescheinigt werden, die in dieser Spätzeit und zumal in Deutschland nicht mehr selbstverständlich sind. Ungeschickt ist nur das (freilich in der Übersetzungsliteratur sehr häufige) «wird gesehen» für *videtur* (18) und «Die vernufft und die lieb mögen etwas gross» (*magnum quid possunt* 25). Dass der Autor unmittelbar aus Wilhelm *«De natura»*-Traktat geschöpft hat, beweist der Umstand, dass er diesen auch sonst verwertet hat.³⁰

Die besprochenen auf Wilhelms *«De natura»*-Traktat beruhenden volkssprachlichen Zwei-Augen-Texte sind nur eine Auswahl der tatsächlich vorhandenen. Sie vermögen aber doch zu zeigen, dass dieses neue Modell der Augen-Metapher für die Gotteserkenntnis sich erfolgreich neben dem alten des christlichen Neuplatonismus zu behaupten vermochte. Da es nicht nur einen Gegensatz festhält, sondern eine Zweiheit, die auf ein Ziel, nämlich Gott, gerichtet ist und ein Zusammenwirken erfordert, schliesst es mehr Möglichkeiten der Auslegung in sich als das Gegensatzpaar Zeit-Ewigkeit. Vor allem konnte es auch für mystische Gotteserkenntnis fruchtbar gemacht werden.

Kurt Ruh, Würzburg

³⁰ S. die Nachweise in meiner Ausgabe (A. 29), 243 A. 3, 7, 9; 240 A. 25–27.