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: [s.n.]

Kapitel: A: Einleitung

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: 02.07.2025

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

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.