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: B: Der Diener der ewigen Weisheit

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: 16.07.2025

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

B. DER DIENER DER EWIGEN WEISHEIT

I. Das Bild der Ewigen Weisheit

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

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

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

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

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

1. Konkordanz zwischen Vita und Heiliger Schrift

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

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

Vita 12, 4 [1]

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

Weisheit 8, 2

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

Vita 12, 7

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

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

Vita 12, 11

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

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

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

Vita 12, 19

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

Sprüche 4, 1

Audite filii, disciplinam patris

Vita 12, 20

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

wan si git iren minnern jugent und mugent,

Sprüche 4, 5. 7–10

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

Sprüche 4, 13

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

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

Weisheit 8, 7

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

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

Weisheit 8, 3

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

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

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

Sprüche 4. 8 (= Horol. 16, 10)

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

Sprüche 8, 18

Mecum sunt divitiae et gloria
opes superba et iustitia.

Sprüche 8, 21

ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam.

Sprüche 3, 16. 18 (= Horol. 16, 7)

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

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

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

Vita 12, 24–26

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

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

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

Weisheit 7, 14

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

Sprüche 3, 1. 2. 4

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

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

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

Vita 12, 26–13, 1

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

Sprüche 8, 22–31, bes. 8, 30

cum eo (Domino) eram cuncta componens

Sprüche 3, 19

Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia

Vita 13, 1

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

Sprüche 3, 24. 26 (= Horol. 17, 5)

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

Vita 13, 2–5

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

Weisheit 8, 17. 18

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

Vita 13, 5

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

Prediger 4, 6

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

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

Sprüche 17, 1

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

Vita 13, 9

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

Sprüche 6, 10 (= Horol. 7, 23–28)

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

Sprüche 21, 17 (= Horol. 7, 23–28)

...
qui amat vinum et pinguia non ditabitur.

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

Vita 13, 26

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

Vita 13, 27–31

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

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

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

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

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

Vita 13, 31–14, 1

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

Prediger 7, 26

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

Vita 14, 8–10

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

si swebte hoh ob im in einem gewùlkten throne

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

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

Sirach 24, 7

Ego altissimis habitavi
et thronus meus in columna nubis.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Folgerungen*

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

[1] A. Haas, Rez. Leclercq.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diesen Mangel an Präzision stellt auch U. Weymann fest:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Im Schnittpunkt der Einflüsse: Die Vision vom Minnespiel

1. Der Einfluß der Patristik

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

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

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

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

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

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

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

Vorerst lasse ich den Bericht der Vita in extenso folgen:

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

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

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

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

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

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

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

a) Erbe der antiken Philosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Sapientia-Verbum und Trinitätstheologie

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

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

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

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

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

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

c) *Taufgeburt*

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

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

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

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

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

d) Gottesgeburt und Brautmystik

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

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

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

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

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

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

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

[5] Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Gestaltungsprozeß

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[2] Deutsche Schriften, S. 195.

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

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

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

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

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

3. Bemerkungen zum Wortschatz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1] Deutsche Schriften, S. 333.

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

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

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

[5] S. o. S. 230.

4. *Einfluß des Minnesangs*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[4] G. LÜERS, a. a. O. S. 240.

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

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

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

IV. Verwischte Linien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Formen des Dienstes

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

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

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

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

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

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

[3] Cf. Kapitel XIII–XVIII.

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

1. In weler ordnung er ze tisch gie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Wie er begie die liehtmiss*

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

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

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

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

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

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

3. Neujahr, Fasnacht und Maibaum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Höfische Vorstellungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. Die Idee des Dienstes

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

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

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

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

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

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

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

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

[4] Horol. 210, 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. GEISTLICHES RITTERTUM

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

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

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

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