

Verwischte Linien

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **62 (1968)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

drängt zur *Imitatio*, und gerade durch diese Angleichung wird der Diener der Ewigen Weisheit selbst zum *Imitabile*, wie aus dem Zusatz zum Briefbüchlein deutlich hervorgeht¹. Hagiographische Züge weist auch ein ähnlicher Bericht im XLV. Kapitel der *Vita* auf, das C. Gröber als hübschen Lückenbüßer taxiert². 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 erlauben, 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 «götlich künftig aventure» 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 «schieer alles sinnes 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 «übig 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 hierher, 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 überfließen¹.

Wesentliche Ergänzungen bieten die Untersuchungen von Banz, Lüers und Berger².

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 nährt³. Dieses Bild findet sich bereits bei Isaias für das erlöste Jerusalem:

Laetamini cum Ierusalem et exultate 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 adfluatibus 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, «sügen» 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 aufgebaut. 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: II. 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 knölleli» 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 «urkunde 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. Schwietering¹ 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 Minnespiel² 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 haben⁴. 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.