

Die Gestalt des 'dieners'
im Werke Heinrich Seuses

INAUGURAL - DISSERTATION
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln

vorgelegt von
GISELA BALDUS geb. Mares
aus Haan/Rheinland

Berichterstatter:

Prof. Dr. Quint
Prof. Dr. Tschirch

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Februar 1966

Vorwort zur Internet-Ausgabe

Die vorliegende Arbeit ist im Jahre 1966 gemäß den damals geltenden Bestimmungen der Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln durch Einreichung einer bestimmten Anzahl photomechanisch vervielfältigter Exemplare veröffentlicht worden. Wenige Jahre danach, im Juni 1971, ist die Verfasserin verstorben. Die weitere Entwicklung der Seuse-Forschung, der sie sich vor allem durch ihre Tätigkeit am Meister-Eckhart-Institut in Köln verbunden wusste, hat Gisela Baldus nicht mehr begleiten können.

Die Ergebnisse der Dissertation sind auch heute noch von wissenschaftlichem Interesse, da sie den damaligen Forschungsstand zuverlässig wiedergeben und eine solide Grundlage für die Weiterarbeit bieten. Zum aktuellen Forschungsstand, insbesondere zur Entwicklung der Dialogform im Werke Heinrich Seuses, sei nur auf folgende Abhandlung verwiesen: Markus Enders, Von der Wahrheits- zur Weisheitssuche im Dialog. Anmerkungen zur Entwicklung der Form des Dialogs im Werk Heinrich Seuses, in: Markus Enders, Gelassenheit und Abgeschiedenheit - Studien zur Deutschen Mystik [Boethiana, Bd. 82], Hamburg 2008, S. 223 - 245. Dort wird auch eingehend zu den Thesen der Verfasserin Stellung genommen.

Da die Studie seinerzeit nicht in Buchform verbreitet werden konnte, sind wir dankbar, dass sie nunmehr über den Kölner Universitäts-Publikations-Server (KUPS) der germanistischen Forschung besser zugänglich wird. Umbruch und Layout der ursprünglichen Textfassung wurden beibehalten, um dem Benutzer den Zugriff aus früheren Zitaten der Dissertation zu erleichtern. Hervorhebungen im Text, die von der Verfasserin im Originaltext durch Unterstrich oder Sperrung vorgenommen wurden, sind in Kursivschrift umgesetzt worden. Für die Internet-Version mußte die Druckfassung gescannt werden. Die hieraus entstandene Vorlage wurde mit einem Zeichensatz Mittelhochdeutsch der Schriftart *Mediaevum* überarbeitet, da die Verfasserin seinerzeit noch genötigt war, die mittelhochdeutschen Schriftzeichen maschinenschriftlich zusammenzusetzen. Vorsorglich werden die Benutzer gebeten, in Zweifelsfällen für die mittelhochdeutschen Textpassagen die Druckfassung heranzuziehen.

Köln, im Juni 2011

Prof. Dr. Manfred Baldus (Köln)

Ulrike Winkler geb. Baldus (Haan / Rheinland)

Prof. Dr. Christian Baldus (Heidelberg)

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Abkürzungsverzeichnis	V
Vorwort	1
Einleitung:	
Stellungnahme zur Diskussion um die Echtheit der Vita Seuses	3
Hauptteil:	
Die Gestalt des 'dieners' im Werke Heinrich Seuses	14
Teil I:	
Die Gründe für die Einführung der 'diener'-Gestalt (literarische Funk- tion und kulturhistorisches Motiv)	14
Allgemeine Vorbemerkung	14
2) Motivation der 'diener'-Gestalt bei Seuse selbst	16
3) Der Dialog bei Seuse	21
a) Quellen	21
b) Der Dialog in den einzelnen Wer- ken Seuses	29
aa) Der Dialog im BdW	29
bb) Der Dialog im Horologium sa- pientiae	33
cc) Der Dialog im BdeW	36
4) Der Dienst als Lebensform	42
a) Der Dienst in der Kultur des Mittelalters	43
b) Der Dienst in der Hl. Schrift	48
Teil II:	
Die Charakteristik des 'dieners'	50
1) Der 'diener' als sündiger Mensch	52
2) Der anfangende, zunehmende und vollkommene Mensch	60
3) Der 'diener' als minnende Seele	68

	Seite
4) Der 'diener' als Ritter	73
a) Die Terminologie	73
b) Die Darstellung der Ritterschaft	85
aa) Die Quellen für Seuses Rit- terbild	86
bb) Der Adel	88
cc) Der Adel bei Seuse	97
dd) Die Ritterschaft des 'dieners'	104
α) Die Ritterweihe	104
β) Bewährung und Vollendung des Ritters	118
γ) Die Minne	129
a') Motiv und Lohn der Ritterschaft	129
b') Die Minnedame des 'dieners'	134
c') Der Minnedienst des 'dieners'	143
d') Der himmlische Hof	146
c) Des 'dieners' Ermahnungen zur Rit- terschaft an seine geistlichen Töchter	152
Schlußwort	155
Literaturverzeichnis	156
Lebenslauf	

Abkürzungsverzeichnis

a.	Articulus
aaO	am angegebenen Ort
Abb.	Abbildung(en)
Abhdlg.	Abhandlung(en)
Abt.	Abteilung
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AfdA	Anzeiger für deutsches Altertum
Anm.	Anmerkung(en)
Arch.Frat.Praed.	Archivum Fratrum Praedicatorum
AT	Altes Testament
Aufl.	Auflage
Ausg.	Ausgabe
Bd. ,Bde	Band, Bände
BdeW	Büchlein der ewigen Weisheit
BdW	Büchlein der Wahrheit
Bibl.d.KV	Bibliothek der Kirchenväter
BvgA	Buch von geistlicher Armuth
Bx Suso	Bienheureux Suso
cap.	capitulum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
ders.	derselbe
Diss.	Dissertation
dt., Dt.	deutsch
DU	Der Deutschunterricht
DVS	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistes- geschichte
DW	Deutsche Werke (Meister Eckhart)
f.	für
fol.	Folio
frühmhd.	frühmittelhochdeutsch
frz.	französisch
Germ.	Germanistisch(e)
got.	gotisch
GrBfb	Großes Briefbuch
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
H.	Heft
hg.	herausgegeben
Hl.	Heilige
Horol.	Horologium sapientiae
Hrsg.	Herausgeber
Hs(s).	Handschrift(en)
ibid.	ibidem
i.e.	id est

Jg.	Jahrgang
Jh.	Jahrhundert
<u>Kap.</u>	Kapitel
KlBfb	Kleines Briefbuch, Briefbüchlein
Kl.Schr.	Kleine(re) Schriften
lat.	lateinisch
Lit.	Literatur
Lit.Gesch	Literaturgeschichte
MA	Mittelalter
M.E.	Meister Eckhart
MF.	Minnesangs Frühling
mhd.	Mittelhochdeutsch
MSD	Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12.Jh., hg.v. Müllenhoff-Scherer
NF.	Neue Folge
NT	Neues Testament
OGE	Ons geestelijk Erf
o.J.	ohne Jahr
p.	page, pagina
Par.an.	Paradisus anime intelligentis, hg. v. Ph. Strauch, Berlin 1919
PBB	Paul Braunes Beiträge = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
Pf(eiffer) II	Franz Pfeiffer, Meister Eckhart
PL	Patrologia Latina
qu.	quaestio
<u>RdU</u>	Rede der unterscheidunge
Realenzykl.f.prot.Theol. u.K.	Realenzyklopädie für protestanti- sche Theologie und Kirche
Real.-Lex.	Reallexikon der deutschen Literatur- Geschichte
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
S.	Seite(n)
Sp.	Spalte(n)
S.Th.	Summa Theologiae
s.v	sub verbo
Theol.	Theologische
Theol.QS	Theologische Quartalschrift
Theol.Stud.u.Krit.	Theologische Studien und Kritiken
Tr.	Traktat
u.a.	unter anderen
u.a.m.	und andere(s) mehr
u. ö.	und öfter

v.	von
Verf.Lex	„Verfasserlexikon“ = deutsche Literatur des Mittelalters
WB	Wörterbuch
Wirk.Wort	Wirkendes Wort
Wortgesch.	Wortgeschichte
Z.	Zeile
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum
ZfdPh ,	Zeitschrift für deutsche Philologie
Zs	Zeitschrift

Bei mehrbändigen Werken sind der jeweilige Band in römischen,
die Seitenzahlen in arabischen Ziffern angegeben, z.B.
DE BOOR,II,7 = De Boor, Bd.2, S.7
Bloße Zahlenangaben (etwa 217,32) beziehen sich auf Seite
und Zeile der Bihlmeyerschen Seuse-Ausgabe.

Vorwort

Die Gestalt des 'dieners' ist die Zentralgestalt in Seuses Werk. Im "Büchlein der ewigen Weisheit" erscheint sie als Dialogpartner der ewigen Weisheit; der 'diener' und die ewige Weisheit sind durch ein Minneverhältnis verbunden. Der Verfasser der Briefe an Seuses geistliche Töchter, zumal an Elsbeth Stagel, nennt sich wiederum 'diener'. Die 'Vita' Seuses schließlich stellt die innere Entwicklung dieses 'dieners' dar.

Das Ziel des 'dieners' ist es, auf dem mystischen Wege so weit fortzuschreiten, daß er die mystische und endlich auch die ewige unio mit der sapientia erlangen kann. Im Grunde stellt das gesamte Werk Seuses nur diesen Weg des 'dieners' dar und bietet damit indirekt einen Spiegel von Seuses mystischen Leben und seiner mystischen Lehre.

Betrachtet man diese wesentliche Funktion des 'dieners' so ist es verwunderlich, daß in der Seuse-Forschung bisher eine Untersuchung fehlt, die sich mit dieser Gestalt näher befaßt hätte. In der Literatur wird lediglich bei der Behandlung anderer Fragen zum Werke Seuses mehr oder weniger kurz zur Gestalt des 'dieners' Stellung genommen¹⁾. Allerdings geht man ständig bei der Interpretation dieser Gestalt von dem Gedanken aus, daß sich Seuse stets mit dem 'diener' identifiziere, wie dies in der 'Vita' geschieht²⁾; so herrscht in den bisherigen Ausführungen zur Gestalt des 'dieners' die Auffassung vor, der 'diener' sei die Schlüsselfigur, die über die historische

1) Hier ist allerdings J.A.BIZETs Werk, *Suso et le déclin de la scolastique*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1946, zu berücksichtigen. Nach K.RUH (*Wirkendes Wort* 7, 1956/57, S. 222f.) bietet BIZET eine Art "Seuse-Monographie". Auch sind C.GRÖBERs Ausführungen in seinem Buch "Der Mystiker Heinrich Seuse, Die Geschichte seines Lebens, die Entstehung und Echtheit seiner Werke", Freiburg/Br.1941, S. 190-217, beachtlich.

2) Vgl. 7,2-4.

Gestalt Heinrich Seuses Aufschluß gebe¹⁾. Die Eigenart der Rolle, die Seuse dem 'diener' gibt, blieb weitgehend unbeachtet.

Mit dieser Arbeit soll sich eine Darstellung des 'dieners', seiner Gestalt und seiner Funktion im Werke Seuses, den Arbeiten über das Christus- und Marienbild dieses Mystikers anschließen²⁾.

-
- 1) Vgl. u.a. P.STRAUCH, in: Allgemeine Deutsche Biographie, s.v.Suso, 37.Bd., S. 169-179, hier bes. S. 176,178; J.GÖRRES, Einleitung zu Diepenbrocks Seuse-Ausgabe, 4.Aufl., Regensburg 1884, S. 119f.; WENTZLAFF-EGGEBERT, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, 2.Aufl., Tübingen 1947, S. 127; ders., Heinrich Seuse, Lindau o.J.(1947), S. 32; u.a.m.
- 2) Vgl. Joseph BÜHLMANN, Christumystik und Christuslehre bei Heinrich Seuse, Diss. Freiburg/Schw. 1942; Hedwig MONHEIM, Heinrich Seuses Madonnenbild, Diss. Marburg 1952; Peter DEMPE, Die Darstellung der Mater dolorosa bei Heinrich Seuse, Diss.F.U.Berlin 1953

Einleitung:

Stellungnahme zur Diskussion um die Echtheit der Vita Seuses

Wer sich mit einer Gestalt aus den Werke Seuses befaßt, die nicht nur in den als echt gesicherten Schriften erscheint, sondern ebenso eine wichtige Rolle in der umstrittenen Vita spielt, muß zur Echtheitsfrage dieses Werkes Stellung nehmen, um die Beweiskraft zu bestimmen, die den Belegen aus der Vita zukommen soll. Die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der Vita ist nach wie vor noch nicht endgültig beantwortet¹⁾. Der Versuch Hellers²⁾, die Authentizität der Lebensbeschreibung Seuses zu untersuchen und eine Klärung der Echtheitsfrage³⁾ zu geben, hat viele Nachfolger gefunden, die weitgehend die positiven Stimmen verstärken⁴⁾; dennoch ist die Diskussion nicht als abgeschlossen zu betrachten, da weder Argumente noch Gegenargumente zwingend überzeugen; eine Reihe der angeführten Gründe hat lediglich einen höheren Grad von Wahrscheinlich-

-
- 1) Zur Geschichte der Diskussion um die Echtheit der Vita vgl. W.THIMME, Über Verfasserschaft und Zuverlässigkeit der Vita H. Seuses, in: Theol.Stud.u.Krit. 103 (1931), S. 372f.; GRÖBER, S. 112ff.; J.ANCELET-HUSTACHE, -Le Bienheureux Henri Suso, 1943, p. 56ff.; J.-A.BIZET, Suso et le déclin de la scolastique, p. 18ff.,26ff.
 - 2) Des Mystikers Heinrich Seuse O.Pr. Deutsche Schriften, Regensburg 1926, Einleitung, S. XXff.
 - 3) *ibid.*S. XXI
 - 4) Für die Echtheit entscheiden sich: K.BIHLMEYER, Besprechung der Hellerschen Seuse-Ausgabe, in: Theol. Revue 27 (1928), S. 82-88; R.SENN, Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses, Phil.Diss.Bern 1930; D.PLANZER, Das Horologium Sapientiae und die Echtheit der Vita des seligen Heinrich Seuses,, in: Arch.Frat.Praed. 1931, S. 181-221; W.THIMME, S. 371-428; C.GRÖBER; J.SCHWIETERING, Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd.3, Leiden und Köln 1953; J.-A. BIZET, Suso et le déclin de la scolastique, cap.II u. III (p. 22ff., besonders p.44)

keit für sich¹⁾. Als wichtigste Fragen im Streit um die Echtheit der Vita stehen zur Diskussion: die Echtheit der Prologe zum ganzen Exemplar und zur Vita²⁾, der technische Aufbau der Vita³⁾ und die Glaubwürdigkeit der verschiedenen Episoden und Visionen, die von 'diener' berichtet werden⁴⁾.

Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, über die Echtheit bzw. Unechtheit der Vita Seuse zu befinden. Ich schließe mich jedoch – nach den heutigen Stand der Diskussion – den Literaturstimmen an, die die Echtheit der Vita in ihren *wesentlichen Teilen* anerkennen⁵⁾. Hierzu haben mich folgende Überlegungen bestimmt:

1) Die stilistischen Untersuchungen zum Werk Seuses⁶⁾ führen zu dem Ergebnis, daß vom Stil her keine Bedenken gegen die Vita erhoben werden können. A.Nicklas spricht sich dahingehend aus, daß nur ein "Künstler der Nachahmung par excellence" so treffend kopieren könne, wie es geschehen sein müßte, wenn die Vita nicht von Seuse selbst herrühre. Der Stil der Vita sei der für Seuse typische Stil⁷⁾.

-
- 1) Auch K.RUH spricht von "Ermessensfragen" (Wirk.Wort 7,1956/57, S.222; ähnlich J.ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso,p,88:"On pourra discuter ensuite à l'infini"; aus dem Streit um die einzelnen Episoden seien hier zwei – vielleicht die umstrittensten – Begebenheiten herausgegriffen: die Geschichte vom Mörder im 26.Kap. der Vita und die vom bösen Weibe im 38. Kap. Zu Kap.26 vgl. einerseits K.RIEDER, Rezension der Bihlmeyerschen Seuse-Ausgabe, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 171.Jg. (1909), Nr. 6, S. 493 und andererseits GRÖBER, S. 135 u. THIMME, 8.382f.; zu Kap.38 vgl. die unterschiedliche Meinung von GRÖBER, S.138ff. u. ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p. 61ff.
 - 2) sieh hierzu HELLER, S. XXIff.; THIMME, S. 374ff.; GRÖBER, S.126; ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p.58f.
 - 3) sieh hierzu HELLER, S. XXVff.; GRÖBER, S. 126; THIMME, S. 378ff.
 - 4) sieh hierzu RIEDER, S. 494f.; HELLER, S. XXIXff.; THIMME,S. 381ff., besonders S. 391; ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p. 61ff.
 - 5) Vgl. S. 3 Anm. 4 .
 - 6) Hier ist besonders zu erwähnen: A.NICKLAS, Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse, Phil.Diss.Königsberg 1914
 - 7) *ibid.* S. 20

- 2) Senn kann, gestützt auf die Arbeiten von Nicklas und Heyer¹⁾ sich zur Echtheit des Stiles in der Vita bekennen²⁾ und Lichtenbergers Thesen gegen die Vita³⁾ widerlegen.
- 3) Planzer⁴⁾ hat in einem Vergleich der Vita mit dem sicher echtem Horologium sapientiae⁵⁾ festgestellt, daß das Horologium Vorlage für die Kapitel 2-4 der Vita war⁶⁾; Planzer hält auf Grund seiner Untersuchungen an der Echtheit der wesentlichen Teile des Werkes fest⁷⁾.
- 4) In den übrigen Werken Seuses gibt es Hinweise, die die Schilderungen der Vita wenigstens ihrem Kern nach glaubwürdig erscheinen lassen; es sei etwa die Stelle BdeW 205, 12ff. genannt, wo es heißt, daß der 'diener' bitteres Leiden, öffentliche Schande, harte Urteile über sein Leben und Ver-spottung ertragen muß⁸⁾.
- 5) Als besonderer Punkt sei - von den inhaltlichen Kriterien gegen die Echtheit der Vita - die Frage der übertriebenen Askese herausgegriffen. Das späte Mittelalter kannte tatsächlich die äußerst harte und krankhaft anmutende Askese, die besonders in den Frauenklöstern geübt wurde⁹⁾. Einen Einblick in diese Welt bietet jetzt die Arbeit von Blank über die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts¹⁰⁾. Im übrigen

- 1) C. HEYER, Stilgeschichtliche Studien über H. Seuses Büchlein der ewigen Weisheit, Phil.Dies.Kiel 1915, zugleich in: ZfdPh 46 (1915), S. 175-228 u. 393-443; nach ZfdPh zitiert.
- 2) Vgl. SENN, S. 14 u.19
- 3) in: Revue des Cours et Conférences, Paris 1909 u. 1910
- 4) Das Horologium Sapientiae und die Echtheit der Vita des seligen Heinrich Seuse, in: Arch.Frat.Praed. 1931, S. 181-221
- 5) Damit kam er einer Aufforderung RIEDERS (S. 495) nach.
- 6) Vgl. PLANZER, S. 198ff.
- 7) Vgl. ibid. S. 187
- 8) Vgl. auch noch BdeW 209,8ff. u. 215,27f.
- 9) Dieser Aspekt könnte von Bedeutung sein bei der Frage, welchen Anteil Elsbeth Stagel an der Vita hat; vgl. zu dieser Frage BIZET, Suso et le déclin de la scolastique, p. 44ff.
- 10) W.BLANK, Die Nonnenviten des 14.Jahrhunderts, Phil.Diss. Freiburg/Br. 1962; siehe hier vor allem S. 21ff.

ist hier noch ein weiterer Hinweis von Bedeutung: Seuse waren die Schriften des Cassianus vertraut¹⁾; Cassian war es aber gerade, der in das mittelalterliche Denken die Verbindung von Askese und Mystik einführte²⁾.

- 6) Wichtig scheinen mir vor allem die Ausführungen Gröbers zur Echtheitsfrage zu sein. Die Echtheit sieht er nicht nur durch den Wortschatz bestätigt³⁾, sondern er weist auch nach, daß die Vita so genaue Angaben über die Familie Seuses⁴⁾, die Zeitumstände, das Kloster und die Stadt enthalte, daß ein Dritter als Verfasser des Werkes ausscheiden müsse⁵⁾. Sodann stehe die Lehre der Vita in keinem Gegensatz zu der der anderen Werke Seuses⁶⁾.

Breite Ausführungen widmet Gröber dem technischen Aufbau der Biographie und kommt zu dem Ergebnis, daß die Prologe zum ersten und zweiten Teil der Vita als echt anzusehen sind und die Vita selbst auf Elsbeth Stigel und Seuse zurückgeht. Gröber gesteht zu, daß Lücken in der Vita festzustellen sind, führt diese aber darauf zurück, daß Seuse einen Teil des Materials verbrannt hat; die in der Vita vorhandenen Einschübsel stammen nach Gröbers Meinung wahrscheinlich von einer Nonne in Töß, wohin das

1) siehe unten S. 23ff.

2) Vgl. BLANK, S. 31 Anm.1

3) Vgl. GRÖBER, S. 122f.

4) Vgl. *ibid.* S. 118; Gröber weist darauf hin, daß die Angaben über die Familie Seuses nicht geeignet sind, den 'diener' als Helden zu zeichnen – dies gegen die Deutung der Vita als Hagiographie.

5) Vgl. GRÖBER, S. 117ff.

6) Vgl. *ibid.* S. 124

Original nach Seuses Tod gelangte. Diese Einschlebsel rühren einmal daher, daß die Nonne aus ihrer Verehrung für Seuse die Schriften erweiterte, zum anderen daher, daß sie Erzählungen, die im Volk um den Dominikaner lebendig waren, Glauben schenkte¹⁾. Auch den Prolog zum Exemplar hält Gröber für echt²⁾.

- 7) Aus einer anderen Sicht greift Schwietering die Frage nach der Echtheit der Vita auf, indem er nach der literarischen Situation fragt, in der der Verfasser der Vita stand. Da die bisherige Forschung bei dieser Frage nur an die Legende gedacht habe, sei es zu der Folgerung gekommen, die Vita müsse auf Grund legendärer Episoden in ihr von einem Dritten herrühren³⁾. Schwietering vermag nachzuweisen, daß der Verfasser dieser Biographie ebensosehr in der Tradition des höfischen Epos stand wie in der der Legende. Dies zeige sich weniger in Anklängen an die ritterlich-höfische Kultur und Terminologie als durch die innere Struktur der Vita, die der des Epos im wesentlichen analog sei. Gerade dieser Ansatz Schwieterings dürfte von Belang sein, zumal Seuse, wie sich noch zeigen wird, den Gedanken der geistlichen Ritterschaft - über die höfische Terminologie hinaus - in sein Denken aufgenommen hat.

Neben diesen Erwägungen, die auf gesicherten Ergebnissen der Forschung beruhen, waren es noch folgende grundsätzliche Gedanken, die mich bestimmten, an der Echtheit der *wesentlichen* Teile der Vita festzuhalten. Es ist kaum anzunehmen, daß ein so reich überliefertes Werk wie die Vita Seuses⁵⁾ ohne Überarbeitung auf uns gekommen sein sollte. Ein Blick in die

1) Vgl. GRÖBER, S. 182f.

2) Vgl. *ibid.* S. 184; die Belege finden sich S. 184ff.

3) Vgl. SCHWIETERING, Autorschaft, S.151

4) Vgl. *ibid.* 8.153ff.

5) Zur Überlieferung des Exemplars vgl. BIHLMEYERS Seuse-Ausgabe, S. 3*-9*, zu den Hss. der Vita siehe *ibid.* S. 9*-11*.

Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts etwa¹⁾ läßt deutlich erkennen, wie vielfältig ein Text überarbeitet sein kann²⁾. Dabei erstrecken sich die Veränderungen, die die Originaltexte erfuhren, sowohl auf solche Stellen, die hinzugefügt worden waren, als auch auf Auslassungen von Textstücken³⁾. Je öfter ein solcher Text abgeschrieben wurde, um so mehr war er solchen Veränderungen ausgesetzt. Bei einem schon zu seinen Lebzeiten beliebten und bekannten Mystiker, wie Seuse es war⁴⁾, ist zu erwarten, daß durch häufiges Abschreiben seiner Werke sowohl mancher Zusatz als auch manche Lücke in den Texten entstanden sind. Wenn man bedenkt, daß die Vitenliteratur des späten Mittelalters in reichem Maße Visionen und Berichte kennt, die zur Verherrlichung des Heiligen und zur Darstellung seiner Vorbildlichkeit dienen, damit er als leuchtendes Beispiel für die andern dastehe⁵⁾, so ist es gewiß naheliegend,

-
- 1) Vgl. hierzu die Vorbemerkungen zu den Predigten und besonders zu den Traktaten sowie den reichen Variantenapparat in der kritischen Ausgabe der deutschen Werke Meister Eckharts von J. QUINT, erschienen im Kohlhammer Verlag, bisher Bd.1 (Predigten) 1958, Bd. 5 (Traktate) 1963.
 - 2) Vgl. auch K.RUH, *WirkWort* 7, 1956/57, S. 137
 - 3) Man vgl. als Beispiel von vielen die Überlieferung des Traktates 'Von abegescheidenheit', QUINT, *Meister Eckhart, Deutsche Werke*, Bd.5, S. 400-434, der trotz der schriftlichen Abfassung sowohl z. T. mit sekundärem (aus Seuses BdeW entlehntem) Schluß als auch mit unursprünglichen Plusstücken überliefert ist. Vgl. hierzu besonders die S. 387-391 der Vorbemerkungen zu diesem Traktat.
 - 4) Das BdeW z.B. war im 15.Jh. eines der beliebtesten Bücher mystischen Gehalts; es war in überaus zahlreichen Exemplaren vorhanden; vgl. BIHLMEYER, *Seuse*, S. 11* und BIZET, *Suso et le déclin de la scolastique*, p. 55f.
 - 5) Vgl. BLANK, S. 88-92.

daß auch der Vita Seuses "Novellen" und Visionen hinzugefügt wurden¹⁾. Man denke auch daran, daß Seuse sich - nach der Aussage des Prologs zum Exenplar²⁾ - gerade deshalb zu einer Redaktion seiner Werke entschloß, weil sich schon zu den Lebzeiten des Mystikers starke Veränderungen an den Texten ergeben hatten, als sie von Hand zu Hand weitergereicht wurden³⁾. Auf Grund dieser Erwägungen darf man wohl annehmen, daß Seuses Vita später mehr oder weniger verändert worden ist. Zu dieser Auffassung sind im übrigen alle Seuse-Forscher gekommen, die diese Frage berühren⁴⁾. Damit muß nun aber der Schluß gezogen werden, daß es sich bei der uns vorliegenden Vita *nicht* um die *Form* des Werkes handelt, die auf Seuse selbst zurückgeht⁵⁾. Hat die Vita Seuses aber Veränderungen erfahren, dann handelt es sich bei ihr nicht mehr um ein autobiographisches Zeugnis, das in *allen* Teilen ohne Prüfung hingenommen werden darf. Auch ist in Bezug auf den in der Vita ausgesprochenen Lehrinhalt eine kritische Haltung am Platze sowie in Hinsicht auf die Darstellung der sapientia und des 'dieners', die auch in diesem Werk in enger Beziehung stehen. Andererseits erscheint es mir aber nicht berechtigt, bei der Vita von einer *Hagiographie* zu sprechen, also von dem Werk eines Dritten *über* Seuse. Dagegen sprechen auf den ersten Blick

1) Zu den Visionen vgl. THIMMEs Unterscheidung der Visionen (S. 391):bildhafte Visionen und Offenbarungen, bei denen das Bildhafte nur symbolische Bedeutung hat.

2) Vgl. BIHLMAYER, Seuse, 4,1-8

3) Vgl. auch Seuses Aufforderung an Leser und Schreiber in den separat vom Exemplar überlieferten Hss. des BdeW, den Text nicht zu ändern (325,18ff. u. Anm.). Vgl. auch W.STAMMLER, Kleine Schriften, S. 51.

4) Vgl. THIMME, S. 423ff.,bes.S. 425; PLANZER, S. 187; GRÖBER, S. 182f.; ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p. 87f.

5) Vgl. auch ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p.88

bereits die zahlreichen Stellen in diesem Werk, an, denen die Berichte den Helden nicht verherrlichen, sondern eher seinen Ruhm Abbruch tun könnten¹⁾; eine solche Erscheinung ist der Tendenz einer Hagiographie nicht angemessen. Zudem darf der Begriff der "Autobiographie" nicht so eng gefaßt werden, wie er heute verstanden wird. In der Vita liegt uns eine mittelalterliche Autobiographie vor, bei der, nach Bihlmeyer²⁾, die subjektive Ehrlichkeit des Verfassers den Vorrang verdient gegenüber der objektiven historischen Richtigkeit. Wenn Seuse aus der Rückschau³⁾ und in der Absicht, seinen Lesern ein belehrendes Beispiel zu geben, manche Episode seines Lebens etwas anders mitteilt, als sie in der Realität gewesen sein mag, so läßt eine solche Tatsache noch nicht zu, das ganze Werk deshalb als unecht und dem Leben Seuses nicht entsprechend zu bezeichnen. Man darf bei einer mittelalterlichen Biographie nicht erwarten, daß jede Aussage so, wie sie dasteht, wörtlich zu verstehen sei. Thimme⁵⁾ weist auf Seuses Phantasie hin, und Gröber betont, daß Seuse auch als Dichter begriffen werden muß⁶⁾.

Planzer konnte Kapitel 2-4 der Vita als echt nachweisen⁷⁾; die Kapitel 46-53 wurden in ihrer Echtheit nie angezweifelt; damit darf man dann wohl sagen, daß die Vita *als Ganzes* auf Seuse zurückgehen wird, ohne daß man damit etwas über die Echtheit einzelner Episoden aussagt.

-
- 1) dies auch gegen RIEDERs Meinung, "daß 'anmutige Kloster-Novellen' zur Verherrlichung Seuses nach dessen Tod zusammengestellt wurden" (S. 494f.). Vgl. auch GRÖBER, S.117f.,143.
 - 2) Die Selbstbiographie in der Mystik des Mittelalters, in; Theol. Quartalschrift 114 (1935), S. 504-544, bes.S. 531
 - 3) Vgl. BIHLMEYER, Seuse, S.132f.
 - 4) Vgl. GRÖBER, S. 124.
 - 5) Vgl. S. 386, 388.
 - 6) Vgl. S. 153; GRÖBER zitiert dort BIHLMEYER, Selbstbiographie, Theol.QS 114 (1933), S. 530f.
 - 7) Vgl. oben S. 5 Nr. 3 und die zugehörigen Anmerkungen.

Vielleicht würde man am bestem von einer *überarbeiteten Autobiographie*, und zwar im mittelalterlichen Verständnis des Begriffs, sprechen. Auch wenn Seuse selbst nicht der letzte Redaktor des Werkes war¹⁾, muß die Vita nicht den Aussagewert über Seuse schlechthin verlieren. Selbst J. Ancelet-Hustache, die die Echtheit der Vita in Zweifel zieht, kommt zu dem Schluß: "Même si Suso n'est pas le dernier rédacteur de sa biographie, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'historicité de cette oeuvre doive être mise en doute dans ces principaux traits"²⁾.

Indem ich mich so der Meinung anschließe, der wesentliche Teil der Vita sei echt, entscheide ich nicht darüber, wo sich gegebenenfalls Zusätze oder Änderungen gegenüber dem von Sause redigierten Text finden. Fragen um die Echtheit bestimmter Kapitel der Vita sollen hier nicht näher behandelt werden und ihre Beantwortung an dieser Stelle nicht erfolgen. Es erscheint mir geradezu wesentlich, vor der endgültigen Klärung dessen, was zum ursprünglichen Bestand der Vita gehört und was nicht, das eindeutig als echt gesicherte Werk Seuses näher zu untersuchen. Dieser Untersuchung will die vorliegende Arbeit dienen, indem sie die Gestalt und die Funktion des 'dieners' in Seuses echten Werken herausheben will³⁾. Das Ergebnis der Arbeit dürfte dann auch für eine weitere Diskussion um die Authentizität der Vita von Belang sein, zumal gerade die unterschiedliche Darstellung der Gestalt des dieners in der Vita und in den anderen Werken Seuses als Kriterium für die Unechtheit der Vita

1) Sogar BIHLMEYER, Selbstbiographie, Theol.QS, S. 533 gesteht eine solche Möglichkeit zu.

2) Bx Suso, p.9 f.; vgl. auch ANCELET-HUSTACHE, Maître Eckhart et la mystique rhénane, p. 155

3) Da, wo auf die Vita eingegangen wird, werden diese Belege deutlich als solche gekennzeichnet und ggfs. zur Echtheit der Passage Stellung genommen.

genannt wird; So schreibt J. Bernhartl): "Die groteske Praxis des Asketen und der Held mancher recht entbehrlichen Episode entweichen vor der Gestalt des Eckhart-Jüngers, der im 'Büchlein der Wahrheit', im 'Büchlein der ewigen Weisheit' doch wahrlich ein anderer ist". Muschg²⁾ sieht im der Vita die "geschichtliche Gestalt Seuses bis zur Unkenntlichkeit verwandelt", und J. Ancelet-Hustache³⁾ hält es nicht für wahrscheinlich, "qu'un pieux religieux ait pu aussi livrer à tout le monde, dans une Vie publiée par lui-même, le secret de ses mortifications qui devait rester entre Dieu et lui". Sie stimmt damit Heller⁴⁾ bei, der Seuses Askese zwar nicht für unglaubwürdig hält, aber doch der Auffassung ist, daß die Darstellung der Begebenheiten in der Vita eine für Seuse ungewöhnliche Indiskretion verrät. Man könne kaum an denselben Menschen denken, wenn man Seuses Haltung und Erwähnung der Askese im Büchlein der ewigen Weisheit und den Briefen an Elsbeth Stagel mit der Darstellung seiner selbst auferlegten Leiden in der Vita vergleiche. Daß Seuse seine Kasteiungen in der Vita bewußt zur Schau stelle, sei unvereinbar mit seiner aus den echten Werken bekannten Selbstlosigkeit⁵⁾.

-
- 1) Joseph BERNHART, Vom Geistesleben des Mittelalters, Ein Literaturbericht, in: DVS 5 (1927), S. 202f.
 - 2) Walter MUSCHG, Die Mystik in der Schweiz 1200-1500, Frauenfeld/Leipzig 1935, S. 259.
 - 3) Jeanne ANCELET-HUSTACHE, La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge, d'après la chronique de Töss, Paris 1928, p. 26.
 - 4) Vgl. dort S. XXXVIII-XLII.
 - 5) Vgl. HELLER, S. XLIf.; J. ANCELET-HUSTACHE glaubt den Unterschied in folgendem Vergleich zu fassen: "Toutes proportions gardées, il en est de la Vie, comparée aux œuvres authentiques, comme des Evangiles apocryphes par rapport aux vrais Evangiles. La physionomie qui en est le centre est si rayonnante que les pages en reçoivent toujours quelque lumière et cependant presque tous les traits sont grossis et déformés" (Bx Suso, p.89).

Alle diese Seuse-Forscher erkennen einen entscheidenden Unterschied zwischen dem 'diener' der Vita und dem der übrigen Werke Seuses.

Ich will versuchen, zunächst den 'diener' in den echten Werken zu erfassen und ihn in seinen wesentlichen Merkmalen darzustellen. Da Seuse nun am 'diener' seine Mystik exemplifiziert, muß diese und die ihr eigenen Aussageformen notwendig in die Darstellung einbezogen werden.

Hauptteil: Die Gestalt des 'dieners' im Werke Heinrich Seuses

Teil I: Die Gründe für die Einführung der 'dieners'-Gestalt

(literarische Funktion und kulturhistorisches Motiv)

1) Allgemeine Vorbemerkung

Zu den eindeutig echten Werken Seuses zählen das "Büchlein der Wahrheit", das "Horologium sapientiae", das "Büchlein der ewigen Weisheit", die beiden Briefbücher (Großes Briefbuch¹⁾ und Briefbüchlein²⁾ sowie die erste Predigt "Lectulus noster floridus"³⁾. Über die Umstrittenheit der Vita wurde bereits in der Einleitung berichtet; das sogenannte Minnebüchlein bleibt außer Betracht, da sich gegen seine Echtheit ernste Bedenken erheben⁴⁾.

Für die Untersuchung der Gestalt des 'dieners', wie sie dieser erste Teil bieten soll, sind vor allem die drei Dialogwerke Seuses von Bedeutung, d.h. das "Büchlein der Wahrheit" (BdW), das "Horologium sapientiae" (Horol.) und das "Büchlein der ewigen Weisheit" (BdeW)⁵⁾.

-
- 1) Der 28. Brief (=Bihlmeyer, S. 486-494) oder das "Testament der Minne" ist wahrscheinlich nicht echt, Vgl. BIHLMAYER, S. 118* f. und Anm. S. 119*. GRÖBER, S. 188, spricht sich jedoch für die Echtheit des Briefes aus.
 - 2) Vgl. 373, 22ff. : "do er uss allen sinen brieffen diz klein ding zesamen machote und daz ander dur kürzrung underwegen liess"
 - 3) Auf diese Predigt weist Seuse selbst hin als auf seine Predigt (vgl. 131, 29). Es spricht manches dafür, auch die Predigt "Iterum relinquo mundum et vado ad patrem" (529ff.) als echt anzusehen. Die Echtheit der übrigen Predigten ist umstritten. Interessant ist die Tatsache, daß alle Seuse-Predigten im Kölner Taulerdruck (1543) erschienen sind. - Zur Echtheit vgl. noch ANCELET-HUSTACHE, Bx Suso, p. 51.
 - 4) Vgl. BIHLMAYER, S. 109*-111*
 - 5) Zur Frage, ob das Horol. oder das BdW eher entstanden sei, vgl. die gegenüber BIHLMAYER (S. 102*, 105*, 108*f.) neuere Auffassung von GRÖBER (S. 105-111) und SCHAEFER (S. 106-112), nach der das Horol. als das früher entstandene Werk anzusehen ist. Vgl. auch BIZET, Suso et le déclin de la scolastique, p. 56ff.

In diesen Werken tritt der 'junger' (BdW) oder discipulus (Horol.) und 'diener' (BdeW) als Gesprächspartner der Wahrheit (BdW) oder Weisheit (bzw. sapientia) auf. Sowohl in der Entwicklung des Dialogs als auch in der Ausgestaltung der Person des 'junger-discipulus-diener' ist eine Steigerung bis zum BdeW festzustellen, wo sich diese Gestalt in vollendeter Ausprägung und als 'diener' bezeichnet findet.

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als ob auch die Briefbücher in ihrer literarischen Form Aufschluß über die Gestalt des 'dieners' geben könnten; gerade in der deutschen Mystik findet sich erstmals die Briefform in deutscher Prosa¹⁾. Dies ist vor allem bei Heinrich Seuse und Heinrich von Nördlingen der Fall²⁾. Der Brief als Literaturgattung hat bei Seuse aber noch nicht seine volle Ausprägung gefunden. Von Seuses Briefen sagt Steinhausen mit Recht: "Nicht alle konnten auf der gleichen Höhe stehen, auf der Höhe Susos. Von diesem formbegabtesten Mystiker besitzen wir zwar Briefe,... Aber die Briefform scheint hier nur künstlich verwandt zu sein: es sind geistliche Ermahnungen, Predigten,..."³⁾. So stellen die Briefbücher Seuses zwar inhaltlich wichtige Quellen dar, ihre literarische Form ermöglicht uns jedoch nicht, Schlüsse auf die Gestalt des 'dieners' zu ziehen.

1) Zur Geschichte des Briefes: Georg STEINHAUSEN, Geschichte des deutschen Briefes, Berlin 1889.

2) Vgl. ibid. S.12-14.

3) ibid. S.14; vgl. auch BIHLMEYER, S. 119*; RIEDER, S. 498

2) Motivation der 'diener'-Gestalt bei Seuse selbst

Wenn wir nach einer Begründung dafür suchen, warum Seuse die Gestalt eines 'dieners' in sein Werk einführt, so finden wir eine erste Antwort in Prolog zum BdeW. Der 'diener' ist hier das Bild, hinter dem sich der Verfasser des Werkes verbirgt, aber nicht als bestimmtes Individuum, sondern wie ein Lehrer nimmt er "aller menschen person" (198,1) an; er erscheint in der "person" eines vollkommenen Menschen und des Sünders und redet im "bilde" der minnenden Seele, "dar nah als dü materie ist", und zwar "in einer *gelichnúze eins dieners*, mit den dü Ewig Wisheit redet" (198,3-5)¹⁾. Die Gestalt des 'dieners' umfaßt also die verschiedensten Formen menschlichen Seins und nicht etwa nur die Persönlichkeit Seuses. Der 'diener' ist hier 'gelichnúze'. Anders verhält es sich in der Vita. Dort legt sich Seuse direkt diesen Namen zu; er identifiziert sich hier mit dem 'diener': "Es waz ein brediger in tútschem lande, von geburt ein Swabe ... Der hat begird, daz er wurde und hiesse

1) Die Übersetzung dieser Stelle im Verfasser-Lexikon IV, 176 (=E.KREBS) scheint mir nicht exakt zu sein: "...redet zuweilen in der minnenden Seele Bild, dann wie eben die Materie ist, in der Gestalt eines Dieners,..." Der 'diener' ist nicht ein Bild neben den andern genannten, sondern hinter ihm sollen sich alle diese Formen menschlichen Seins und Verhaltens verbergen. Der Fehler liegt m. E. in der Übersetzung des 'dar nah' (198,3), das nicht temporal verstanden werden darf, sondern die Bedeutung "danach wie, gemäß den" (Horol.:secundum!-p. 10-) hat und so die Verschiedenheit der vorher genannten Bilder erklärt. Vgl. die entsprechende Stelle im Horol. (p. 10), wo dieselben Bilder genannt werden, jedoch nicht der discipulus, der stattdessen schon weiter oben als Gesprächspartner der sapientia bezeichnet wurde, so daß im Horol. also gar keine Schwierigkeit an dieser Stelle entsteht. HELLER übersetzt wie Krebs. Richtiger ist die Übersetzung DENIFLES (S.307 seiner Seuse-Ausgabe). Man beachte, daß immer nur ein 'diener' als Gesprächspartner erscheint, nie etwa "die minnende Seele" oder "der Sünder".

ein diener der ewigen weisheit (7,2-4). Vita 8,4f. beschreibt einen entscheidenden Einschnitt in Seuses historischem Leben und bezeichnet ihn dort als 'diener'; das III. Kapitel der Vita endlich berichtet von Seuses Beginn der 'gemahelschaft' mit der ewigen Weisheit, und hier heißt es: "Er gedahte: 'warfen, wie ist dis so war! und sprach frilich in im selb: "gewerlich, ez mûs reht sin, si mûs reht min lieb sin, ich wil ir diener sin'" (14,2-4). Die Gründe für die Wahl der 'diener'-Gestalt, die Seuse in Prolog zum BdeW nennt, unterscheiden sich mithin von den aus der Vita aufgeführten im wesentlichen dadurch, daß die ersteren im 'diener' ein *literarisches Mittel* sehen, das den Lehrzweck der Schrift besser unterstreicht, während die in der Vita genannten eher die psychologische Situation Seuses wiedergeben.

Eine literarische Funktion wird auch der Gestalt des discipulus (im Horologium sapientiae) zugewiesen: "... nec est taliter accipiendum, quasi discipulus fuerit ille talis, de quo sapientia in persona propria solum intenderit, vel qui sapientiam solus pre ceteris tantum amaverit, vel cui sapientia tot et tanta fecerit, sed revera *pro quolibet in genere dictum habeatur*¹⁾. Siquidem per modum doctoris nunc loquitur in persona hominis perfecti, deinde in persona imperfecti; nunc in persona alicuius qui affectuose Cristum diligit, et in fide atque dilectione eum sibi desponsat, deinde in persona peccatoris qui deum pro suis excessibus flebiliter exorat. Et sic diversimode stilum vertit secundum quod tunc materie congruit" (p. 10)1).

Wieder ist es die Absicht zu lehren, die Seuse bestimmt, die verschiedenen Formen des menschlichen inneren Zustandes (der Vollkommene, die Braut Christi, der bereuende Sünder) im discipulus zusammenzufassen, nicht aber wird Seuses historisches

1) Hervorhebung (kursiv) von mir.

2) Vgl. oben S.16 zur entsprechenden Stelle in BdeW und Anm.1 auf S. 16.

Leben dargestellt. Indem Seuse so nicht sein eigenes Leben direkt mitteilt, sondern indirekt durch eine literarische Gestalt lehrt, richtet er sich an alle Menschen. Seine Lehre soll Allgemeingültigkeit besitzen. Diesen Gedanken betont Seuse auch im BdeW: "Er meint dar inne ein gemein lere geben, da beidú, er und ellú menschen, mugen an vinden, ein iekli-cher daz, daz in an gehōret" (197, 26ff.). Damit kann sich jeder Fragende, jeder Mensch im 'diener' wiederfinden. Die Lehre selbst ist der Heiligen Schrift entnommen und in den Mund der ewigen Weisheit gelegt¹⁾; durch diesen objektiven Lehrgehalt wird der Charakter der Allgemeingültigkeit dieser Lehre noch verstärkt.

Auch die Briefe der Briefbücher betonen die didaktische Absicht Seuses und die Allgemeingültigkeit der Lehre, die er vermittelt. Zwar scheint es zunächst so, als seien die Briefe nur für bestimmte Personen, nämlich Elsbeth Stagel und andere geistliche Töchter Seuses, bestimmt; der Verfasser wendet sich jedoch, wie aus dem Vorwort zum Großen Briefbuch deutlich wird, an die Allgemeinheit; hier hebt er sogar hervor, daß er nicht nur für die zu seiner Zeit Lebenden, sondern auch für die Menschen der späteren Jahrhunderte schreibe: "Die (i.e. die Briefe) sante ein diener der ewigen wiszheit hin und her sinen götlichen fründen und meinet, daz er ein minnebotte gottes si ze dir und se einem ieklichen hertzen mit namen, die ietze eint oder noch künftig sint, die der valschen minne wen urlob geben und die ewigen wiezheit wellen se einem einigen geminten lieb nemen" (405,5ff.).

Auf diesem Wege scheint es Seuse möglich, auf die Menschen helfend einzuwirken: "ob vil liht ieman me in dem selben gebresten were,..., daz den och gehulphen wurdi' (197,6ff.) und: Es ist nahe alles in tōgenlicher wise us geleit; vil stat hie

1) Vgl. 197,15-21 und 328,2-7

in lere wise, das ein vliziger mensche im selben us kiesen sol se andehtigen gebeten" (198,6ff.).

Will das BdeW nun dem Einzelnen in religiösen Schwierigkeiten einen Weg weisen, so ist Seuse im Horol. bestrebt, eine grundsätzliche Besserung der Zeit¹⁾ anzuregen, vor allem will er die Menschen zu neuer religiöser Haltung aufrufen: "At vero divina sapiencia, de salute cunctorum sollicita, ... in presenti opere intendit principaliter non quidem informare nescientes, ... sed reaccendere extinctos, frigidos inflammare, movere tepidos, indevotos ad devocionem provocare, ac sompno negligencie torpentes ad virtutum vigilanciam excitare" (p.9).

Beiden Werken ist die didaktische Tendenz gemeinsam. Wird zur Verwirklichung dieser Absicht nun einerseits eine Gestalt eines discipulus-diener in das Werk eingeführt, so wird andererseits in diese Belehrung der *Dialog* als wesentlicher Bestandteil²⁾ hineingenommen. Dies ist der Fall bei BdW³⁾, Horol. und BdeW. Der Dialog erscheint als das Mittel, das die Intention des Autors am besten verwirklicht. Dabei werden beide Stilmittel: die Gestalt des 'dieners'⁴⁾ und der Dialog miteinander verknüpft, indem gerade diese Gestalt Dialogpartner ist. Seuse begründet nicht nur die Einführung einer literarischen Figur ('junger', 'discipulus', 'diener'), sondern er motiviert auch das Stilmittel des Dialogs: "Und die lere git er also vür in vrag wise, dar umb daz si dest begirlicher sie,

1) Vgl. Horol. p.9: "Sed heu modernis temporibus mundo iam senescente, hic amor divinus in multorum cordibus tantum refriguit, ut pene sit extinctus"

2) J.BÜHLMANN, Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse, Luzern 1942, weist S.16f. darauf hin, daß auch in manchen Trostbüchern des MAs der Dialog als wesentlicher Bestandteil zum Trostgrund gehört.

3) Vgl. S.327,30-328,2

4) und entsprechend die des 'junger' und discipulus

nüt daz er der si, den es an gehöret, oder daz er es von im selber hab gesprochen" (197,26ff.), und entsprechend im Horol.: "Notandum quoque quod locucio ista tantum ad interrogationem discipuli et responsionem sapiencie, vel econverso, solum posita est ad fervencio-rem modum tradendi; neo est taliter accipiendum, quasi discipulus fuerit ille talis, de quo sapiencia in persona propria intenderit..." (p.10). Seuse wählt also das *fiktive Gespräch*, um seine Lehrabsichten verwirklichen zu können. Ähnlich werden im BdeW und Horol. die Visionen diesem Zweck untergeordnet; sie sind als "figurata locucio" (Horol.p.10) und als "usgeleitú bischaft" (197,23) zu verstehen.

So begründet Seuse seine Stilmittel aus der lehrhaften Tendenz der Werke. Die Absicht zu lehren und ihre Verwirklichung ist ihm dabei viel wichtiger als ein ausgefeilter schöner Stil; er bittet darum, "ut sermo imperitus et incultus, eciam si barbarum aliquid fortassis sonare videatur, non displiceat" (Horol. p.10); er will nicht die "vicia arcium sermonicalium" beheben, wo er durch eine "fervida locucione" die "vicia animorum" bessern kann²⁾.

Die Gestalt des 'dieners' und die Anwendung des Dialogs gehören bei Seuse eng zusammen. Sie sind wesentlicher Bestandteil der mystischen Lehrdichtung Seuses, da in ihnen die größte Möglichkeit liegt, die erstrebte Belehrung zu verwirklichen. Das Kunstmittel des Dialogs entwickelt sich in Seuses Werk vom BdW über das Horol. bis zum BdeW. Parallel hierzu verläuft eine Entwicklung der inneren Gestalt des 'dieners', die für diese Arbeit von entscheidender Bedeutung ist. Ich wende mich daher zunächst der Entwicklung des Dialogs bei Seuse zu.

1) ebenso BeW, 197,13ff. :das "kosen" mit der ewigen Weisheit "geschah nit mit einem liplichen kosenne"; vgl. auch SENN, S.58

2) Vgl. Horol. p.10; hier läßt sich übrigens eine Parallele zur didaktischen Literatur des späten MA feststellen, vgl. F.VOMHOFF, Der "Renner" Hugos von Trimberg, Diss. Köln 1959, S.29

3) Der Dialog bei Seuse

a) Quellen

Aus Seuses eigenen Aussagen wurde bereits erläutert, warum er mit Vorliebe die Dialogform wählt; er hat sich durch didaktische Grundsätze leiten lassen.

Mit der Wahl des Dialogs bringt Seuse nichts eigentlich Neues¹⁾, denn schon die Scholastik kannte diese Form. So schreibt Grabmann²⁾: "Man kann von ungedruckten lateinischen Vorlagen in der Schule des großen Albertus reden, in welchen die von Heinrich Seuse und anderen deutschen Mystikern gewählte Dialogform vorweggenommen erscheint." Es sei hier etwa auch an Pseudo-Augustinus erinnert, in dessen "Dialogus Quaestionum"³⁾ und "Liber de cognitione verae vitae"⁴⁾ der Dialog durchgängig im ganzen Werk angewandt ist, im letzteren als Lehrgespräch zwischen 'Magister' und 'Discipuli'. Auch *mystische* lateinische Dialogwerke lassen sich vor Seuse nennen; hier, ist vor allem an Bonaventuras "Soliloquium" zu denken⁵⁾. Die 'Consolatio Philosophiae' des Boethius mag zudem von Einfluß auf die mystischen Dialogwerke gewesen sein⁶⁾. Auch ist Seuse nicht der erste, der ein dialogisches mystisches Werk in *deutscher* Sprache verfaßt: Mechthild von Magdeburg ist ihm hierin mit ihrem Werk "Das fließende Licht der Gottheit" schon vorausgegangen. E. Underhill weist auf die

1) Wir müssen hier selbstverständlich die Dialoge des höfischen Epos außer Betracht lassen, da wir uns hier mit dem (mystischen) Dialog in Prosa befassen.

2) Mittelalterliches Geistesleben II, 600

3) PL 40, 733ff.

4) PL 40, 1005ff.

5) Vgl. hierzu BÜHLMANN, S.14f. u. Anm. 71, in der auch auf Augustinus' 'Soliloquia' hingewiesen wird. Sieh auch R. BANZ, Christus und die minnende Seele, Germ.Abhdlg., 29.H. (1908), S.52f.

6) Zu einem möglichen Einfluß auf Seuse und dessen Gestalt der ewigen Weisheit vgl. SENN, S.90 und PLANZER, S.205

Vorliebe für den Dialog in mystischen Texten hin¹⁾; W.Oehl erwähnt zudem noch die Grundlage aller dialogischen mystischen Literatur: das Hohelied des Alten Testaments²⁾. Zur Zeit Seuses³⁾ und nach seinen Lebzeiten lassen sich viele dialogische, besonders didaktisch-mystische Werke nachweisen. So ist, um nur wenige Beispiele zu nennen, an des Franziskaners Marquard von Lindau "Eucharistie-Traktat"⁴⁾ zu denken, der als Dialog zwischen Jünger und Meister geschrieben ist. Es sei noch das "Malogranatum" des Gallus von Königsaal⁵⁾ aufgeführt, das das Lehrgespräch zwischen Pater und Filius als literarische Form wählt. Auch die "Imitatio Christi" kennt den Dialog; im dritten Buch ist der fragende Partner - für uns interessant festzustellen - ein "servus".

Die Frage nach der Vorlage für den Dialog bei Seuse könnte nun folgendermaßen beantwortet werden:

- 1) Seuse waren die scholastischen Dialoge bekannt;
- 2) ihm waren andere Beispiele mystischen Inhalts vorgegeben;
- 3) ihm war aus der Bibel das Hohelied des Alten Testaments vertraut.

Man brauchte damit eigentlich nicht weiter nach einer Anregung zu dieser Form zu suchen. Dennoch scheint mir eine Quelle von besonderem Werte zu sein: die Collationes des

-
- 1) E.UNDERHILL, *Mystik* (Übersetzung), München 1928, S.328; BANZ bietet S.52ff. einen Überblick über die mystische Dialogliteratur.
 - 2) W.OEHL, *Deutsche Mystiker*, Bd.I (Seuse), Kempten und München 1910, S. 11
 - 3) Vgl. auch BÜHLMANN, S.14f.
 - 4) veröffentl. u. behandelt von A.J.HOFMANN, *.Germ.Forsch. NF. Nr.7*, Tübingen 1960; zum Dialog bei Marquard vgl. dort S. 249f. und K.RUH, *Bonaventura deutsch*, S.54; über Marquards Beziehungen zu Seuse vgl. BIHLMEYER, S.152*. Es ist aufschlußreich zu sehen, welche Fülle von Handschriften A.AMPE in OGE 34 (1960), S.394-401 für Dialogwerke bietet, die bei der Verbreitung der Werke Marquards in den Niederlanden entstanden sind.
 - 5) Sieh die Inkunabel von 1487

Cassian¹⁾, die Seuse kannte. Planzer weist daraufhin, daß Seuse wahrscheinlich in Anlehnung an Cassian sein *Horologium* in 24 Kapitel eingeteilt habe²⁾. Schon Bihlmeyer konnte zum 22. Kapitel des BdeW feststellen daß sich Seuse auf die 1. *Collatio Cassians* bezieht³⁾. Dieses Kapitel hat eine lateinische Parallelfassung im *Horologium*⁴⁾. Nun ist Kapitel 22 des BdeW auszugsweise und ohne die dialogische Form in einer Überlieferungsgruppe (ß-Gruppe)⁵⁾ des Eckhartischen Traktats 'Von abegescheidenheit'⁶⁾ als Schluß dieses Traktats überliefert; so kam Bihlmeyer zu der Meinung, Seuse habe diesen Teil des BdeW von Meister Eckhart übernommen⁷⁾. Diese Auffassung konnte Schaefer überzeugend widerlegen, indem er nachwies, daß Seuse in *Horol.* (p.169ff.) die Lehren und z. T. den Wortlaut der 1. *Collatio Cassians* übernommen hat und diese dann in BdeW in deutsche Sprache übertrug. Zugleich hat Schaefer damit die These Gröbers⁸⁾ und Bizets⁹⁾ gestützt, daß das

-
- 1) PL 49 und CSEL 13/II; TILLMANN, *Der Dialog bei Mechthild*, Diss. Marburg 1933, S.7 weist übrigens auf die Notwendigkeit hin, neben den allg. Quellen des Dialogs die spezielle für die einzelnen Mystiker zu finden. Evtl. ist dies für Seuse *Cassian*. Die Vermutung WACKERNAGELS (*Gesch. d. dt. Lit.*^I 2, 429), Seuse habe die Dialogform dem *Lucidarius* entlehnt, ist zumindest problematisch, vgl. BIHLMAYER, S.104*, Anm.2, BANZ, S.372, BÜHLMANN, S.14f., Anm.69; vgl. andererseits aber HEYER, S.210.
 - 2) Vgl. PLANZER, S.208, Anm.2
 - 3) Vgl. BIHLMAYER, S.288 Lesarten zu Z.8: mehrere Hss. Bieten am Rande die Notiz: "In collacionibus patrum de fine monachi Moyses ..."; sieh die Anm. zu Z.8ff.
 - 4) *Horol.*p.169ff.
 - 5) Vgl. QUINT, M.E., DW 5, S.387f.
 - 6) Der Traktat wurde 1956 neu herausgegeben von E.SCHAEFER; vgl. jetzt die krit. Ausg. der Werke Meister Eckharts von J.QUINT, Bd.5, S.400-438.
 - 7) Vgl. BIHLMAYER, S.288, Anm. zu Z.8ff.
 - 8) Vgl. GRÖBER, S.105-111
 - 9) Vgl. BIZET, *Suso et le déclin de la scolastique*, p.56ff.

Horol. vor dem BdeW entstanden sein muß indem er feststellte, daß eine so enge Anlehnung des Wortlauts im Horol. an die erste Collatio des Cassian nicht über einen mittelbaren Weg – und das wäre hier das BdeW – möglich sei¹⁾.

Damit ist Seuses Kenntnis der Collationes des Cassian nachgewiesen²⁾. Diese Collationes aber sind *in dialogischer Form* geschrieben.

In Cassians Collationes findet das Gespräch statt zwischen "Germanus"³⁾ und je einem der Altväter⁴⁾. Wesentliches Kennzeichen der Collatio ist ihr *Gesprächscharakter*. In unserem Zusammenhang sind die Erläuterungen für die Wahl der Dialogform, als Collatio, bemerkenswert. In der Anmerkung a zu PL 49,477 wird der Begriff 'collatio' durch die Definitionen des Smaragdus Abbas und Isidors (Buch II "De Summo Bono") erklärt. In diesen Begriffsbestimmungen findet sich zugleich die Begründung dafür, daß das Gespräch zur Lehre besonders geeignet sei. So bestimmt Smaragdus Abbas: "Collatio ... est confessio, collocutio et confabulatio, ubi de Scripturis divinis, aliis conferentibus interrogantiones, conferunt alii congruas responsiones; et sic quae diu latuerant occulta, conferentibus fiunt perspicua". Noch deutlicher heißt es bei Isidor: "Cum sit ... utilis ad instruendum lectio, adhibita tamen collatione majorem intelligentiam, praebet. Melius

1) Vgl. hierzu SCHAEFER, S.103ff., besonders S.107–112

2) Vgl. auch noch Vita 105,28f.; 106,34f.

3) Zu "Germanus" siehe PL 49,483 Anm. a

4) PL 49,477: "Collationes itaque Patrum Auctori visum est inscribere familiares congressus et colloquia, quibus ipse ejusdem collega Germanus de rebus spiritualibus, et ad vitae monasticae perfectionem praecipue spectantibus cum Patribus, sive anachoretis illustrioribus, diversis in locis contulerunt, eorumque doctrinam, monitiones, institutiones ac regulas diligentissime exquisierunt et exceperunt;" man vgl. hierzu auch die Absicht Senses, im Horol. das religiöse Leben allgemein (p.9) und im besonderen die Klosterdisziplin (siehe etwa p.43ff., 214) zu bessern.

est enim conferre, quam legere. Collatio autem docibilitatem facit. Nam propositis interrogationibus cunctatio rerum excluditur, et saepe objectionibus latens veritas approbatur. Quod enim obscurum, aut dubium est, conferendo cito perspicitur". Wir wollen an dieser Stelle nicht weiter auf den Begriff der 'collatio' eingehen¹⁾; es sei als wesentlich vermerkt, daß schon bei Smaragdus Abbas und Isidor der zur Lehre geeignete Charakter des Gesprächs betont wird, indem bei ihm Einwände und Fragen sofort geklärt werden können. Die Eignung zur Lehre, die dem Gespräch als besonderes Merkmal innewohnt, veranlaßte auch Seuse, die Dialogform im BdW, Horol. und BdeW zu wählen. Er fügt diesem Gedanken jedoch noch einen zweiten hinzu: Seuse glaubt, in der lebendigen Gesprächsform die Leser besser ansprechen zu können: "ad fervenciosem modum tradendi" (Horol. p.10); "die lere git er also vür in vragwise, dar umb daz si dest begirlicher sie" (BdeW, 197, 26f.). Seuse hat nun für die genannten Passagen des Horol. (p.169ff.) und des BdeW (Kap.22) nicht nur den gedanklichen Gehalt teilweise aus Cassian übernommen, sondern zugleich die äußere Form des Dialogs, in der dieser Gehalt geboten wird. Auf den Seiten 109-111 seiner Arbeit hat Schaefer Belege gebracht, aus denen diese Tatsache eindeutig hervorgeht. Es sei hier als Beispiel für die z. T. wörtliche Übernahme des Gedankens wie auch der Dialogform eine Stelle aus Seuses Horol. mit Cassian verglichen:

DISCIPULUS: Quis in hoc fragili corpore potest huic spirituali theorie semper affixus esse?

SAPIENCIA: Nullus mortalium potest huic contemplacioni iugiter inherere. Sed ideo dictum est, ut scias, ubi mentis tue intentionem debeas habere fixam, et ad quam destinacionem semper anime tue revoces intuitum. Quam cum potuerit optinere mens

1) Es sei hier verwiesen auf die ausführliche Anm.1 zu den 'Rede der unterscheidung', QUINT, M.E., DW 5, S.312f. Man vgl. außerdem die kurze Darstellung der Bedeutung von 'collatio' im Mittelalter in RGG, 1.Bd., 3.Aufl.1957, Sp.1850.

gaudeat, et a qua distractam se doleat, atque suspiret quocienscumque se ab illo intuitu deprehenderit separatam¹⁾.

Diesem Textstück entspricht bei Cassian:

Germanus: Quis ergo potest, fragili carne circumdatus, ita esse huic theoriae semper affixus, ut numquam cogitet de fratris adventu...

Moyses: Inhaerere quidem Deo iugiter et contemplationi ejus, quemadmodum dicitis, inseparabiliter copulari, impossibile est homini ista carnis fragilitate circumdato. Verum oportet nos scire ubi mentis nostrae intentionem debeamus habere defixam, et ad quam destinationem semper animae nostrae revoce-
mus intuitum; quam cum potuerit obtinere mens, gaudeat, et a qua distractam se doleat atque suspiret; totiesque se a summo bono sentiat recidisse, quoties se ab illo intuitu deprehenderit separatam fornicationem judicans...²⁾

Aus der Gegenüberstellung dieser beiden Texte wird deutlich, daß Seuse sowohl die Frage wie auch die Antwort in der von Cassian vorgegebenen Form übernommen hat. Die wörtliche Übereinstimmung der beiden Texte geht hier so weit, daß man fast meinen möchte, Seuse habe aus dem Cassian abgeschrieben, wobei er lediglich die Frage des Germanus kürzte und in der ersten Hälfte der Antwort einige Wendungen änderte (Sed ideo dictum est, ut scias statt Verum oportet nos scire z. B.) sowie den Plural "wir" in die singularische Anrede "du" umwandelte.

Über Schaefer hinaus kann man noch auf weitere Übereinstimmungen des Horol. mit Cassian hinweisen³⁾. Als Beispiel sei

1) Horol. p.171f.; vgl. zu den anschließenden Sätzen des Horol. Cassian, Praefatio zu den Collationes, PL 49,482, die wohl als Quelle für den dort ausgesprochenen Gedanken anzusehen sind.

2) 1.Collatio, cap.XII (PL 49,497)

3) Vgl. auch BIHLMeyerS allgemeinen Hinweis S.288 Anm. zu Z.8ff.

genannt Kapitel I der ersten Collatio (PL 49,482f.) und Kapitel III im Horol. (p.169ff.), und hier besonders p.169/170. Die Übereinstimmungen sind nicht so augenfällig wie an der vorher zitierten Stelle, dennoch ist eine Abhängigkeit ohne Mühe festzustellen. Wörtliche Entlehnungen sind: "non solum actuali, verum etiam theorica virtute flagrabant" und "rudimentis militiae spirit(u)alis". Seuse kleidet den Text jedoch im Gegensatz zu Cassian in die Form von Frage und Antwort. Interessant ist sodann noch Seuses Übernahme des Bildes von der Flaumfeder für die Seele¹⁾. Das Bild stammt aus Cassian, Collatio IX,4 (PL 49,774f.): De nobilitate animae, plumae vel pennulae comparata. Eine Übertragung findet sich bei Seuse im BdeW (309,17ff.), wohingegen die Stelle in Horol. fehlt (vgl. p.204); an der inhaltlich anschließenden Stelle benutzt das Horol. dann die Collatio IX,6, die sich ins Deutsche übertragen im BdeW findet.

Bei der Abhängigkeit des Horol. von den Collationes des Cassian einerseits und des BdeW von Horol. andererseits²⁾ liegt nun die Vermutung nahe, daß Seuse für diese beiden Werke auch die Dialogform in Anlehnung an Cassian gewählt hat, zumal Seuse diese Form schon vorher, wenn auch noch in unvollkommener Weise, nämlich im BdW, angewandt hat.

Aus all dem geht hervor, daß Seuse keine neue Form der Darstellung in seinen Werken wählt. Auch die personifizierte sapientia findet sich schon vor Seuse als Gesprächspartnerin: bei Mechthild von Magdeburg und Gertrud der Großen³⁾. Dennoch ist bei Heinrich Seuse etwas Bemerkenswertes und Neues festzustellen: er findet vom rein lehrhaften Dialog zum echten Gespräch im BdeW. Damit übertrifft Seuse auch die späteren

1) Das Bild findet sich auch – deutlich an Cassian angelehnt – in der in ihrer Echtheit noch umstrittenen Predigt Pfeiffer II, Nr.109 (S.354ff.) an der Stelle 360,8ff.

2) Vgl. SCHAEFER, S.103–112

3) Vgl. BÜHLMANN, S.15 Anm.70

Dialogwerke wie den Eucharistie-Traktat und das Malogranatum, die den sachlich-lehrhaften Ton nicht aufgeben. Das Malogranatum zeigt dies sehr deutlich, indem es die zu beantwortende Frage jeweils am Ende des voraufgegangenen Kapitels in den Mund des 'Filius' legt, gleichsam als Überschrift des folgenden Kapitels, das dann die Antwort darstellt¹⁾. Marquard von Lindaus Dialogkunst vervollkommnet sich nicht mit dem fortschreitenden Werk, sondern es läßt sich eher umgekehrt feststellen, daß Marquard die dialogische Form wieder vernachlässigt²⁾. Daß Seuse durch den persönlichen Ton, den er im Horol. und erst recht im BdeW trifft, etwas Neues bringt³⁾, wird deutlich, wenn man bei Schaefer liest, daß "der persönliche Gesprächscharakter,... für ein ausschließlich literarisches Werk ungewöhnlich ist."⁴⁾ Bei Seuse findet sich nun tatsächlich ein Dialog - in einem ausschließlich literarischen

-
- 1) Man vgl. etwa die verschiedenen Kapitel der distinctio III des ersten Buches, p.liiijv ff.
 - 2) Vgl. zur Charakterisierung des Dialogs bei Marquard A.J. HOFMANN, S. 249: "Die Belehrung schreitet also nicht einer inneren Logik gehorchend, von Kapitel zu Kapitel vor, die einzelnen Stücke werden vielmehr nur durch das Medium des Dialogs miteinander verknüpft. Kurze Gespräche zwischen dem Jünger und dem Meister bilden die Überleitung, an deren Ende der Jünger jeweils die Frage stellt, über die im folgendem Kapitel gesprochen werden soll. ...Im übrigen erweckt der Traktat den Eindruck, als sei Marquard der Dialogform allmählich müde geworden".
 - 3) Seuse übertrifft auch Mechthild vom Magdeburg, deren Dialoge durchaus schon innere Anteilnahme verraten. Aber abgesehen davon, daß Mechthild den Dialog nicht durchgehend anwendet (ihr Werk ist ein Tagebuch!), findet bei ihr das Gespräch mit Personifikationen statt. Vgl. hierzu vor allem TILLMANN, S.74-82; sieh auch HEYER, S.211.
 - 4) SCHAEFER, S.134; Schaefer sieht einen solchen persönlichen Gesprächscharakter bereits in einigen Adressen an die Leser eines Traktats (hier dachte Schaefer an den Eckehartisehen Traktat 'Von abegescheidenheit', den er auf Grund dieser Adressen ggfs. eher als Collatio verstanden wissen wollte), doch weist schon QUINT in den Vorbemerkungen zu dem Traktat 'Vom abegescheidenheit' (M.E.,DW 5, S.399) darauf hin, daß solche Adressen "auch in Schriftwerken ganz geläufig (sind)" und noch nicht ausreichen, um einen persönlichen Gesprächscharakter zu bewirken.

Werk¹⁾-, der auf der persönlichen Beziehung der Gesprächspartner beruht; damit aber hat Seuse den Dialog in der Prosa zu einer Hochstufe geführt.

Vom BdW über das Horol. zum BdeW läßt sich nun eine Entwicklung der Kunst des Dialogs erkennen, die für die Gestalt des 'dieners' nicht unerheblich ist. Die Wandlung vom lehrhaften Gespräch im BdW zum lebendigen Dialog in BdeW soll daher hier in knappen Zügen nachgezeichnet werden.

b) Der Dialog in den einzelnen Werken Seuses

aa) Der Dialog in BdW

Das BdW setzt ein mit einem Prolog, in dem Seuse - ähnlich wie beim Horol. und BdeW - die Erklärungen vorausschickt, die er für das richtige Verständnis des Werkes als wichtig erachtet²⁾; so gibt er in kurzen Zügen die Vorgeschichte des Werkes wieder: ein junger Mensch sucht rechte Gelassenheit und die Kunst des Unterscheidens zu lernen. Sein Fragen und Fortschreiten auf diesem Wege wird als Dialog zwischen der 'Wahrheit' und dem 'junger' dargestellt "nach der wise einer usgeleitē bischaft" (328,1). Wie bei den andern beiden Dialogwerken sind auch hier die Gedanken der mitgeteilten Lehre der Hl. Schrift sowie den Lehren der Kirche entnommen.³⁾

Nach diesen Einführungen des Prologs erwartet der Leser ein dialogisch gestaltetes Werk. Das erste Kapitel jedoch läßt jeden Dialog vermissen; es stellt eine "Einleuchtung" der Wahrheit dar und ist somit eher eine "Kurzabhandlung" eines der Dialogpartner. Zwar sind die folgenden Kapitel in Frage

1) Seuse schreibt gerade andern zu Hilfe und Lehre, vgl. etwa 197,26ff.

2) Vgl. S.326-328

3) Vgl. S.328,2-8

und Antwort aufgeteilt, dennoch ist der echte Gesprächscharakter nicht vorhanden. Im zweiten und dritten Kapitel folgen den Fragen des 'jungers' kürzere oder längere Erklärungen der 'warheit'. Da die Fragen meist lauten „Was ist das?“ oder „Wie ist dieses oder jenes zu verstehen?“, muten die ersten Kapitel an wie ein *Frage- und Antwortschema des Katechismus*. Das vierte Kapitel zeigt predigtähnliche Züge. Die nur vier Fragen des 'jungers' (auf fünfeinhalb Seiten)¹⁾ werden breit beantwortet, wobei die Ausführungen der Antwort nach erstens, zweitens, drittens geordnet sind. Bei der Erläuterung der Gelassenheit geht die 'warheit' nach der Methode der freien Interpretation vor, wie sie aus der mittelalterlichen Predigt bekannt ist; sie erklärt in dieser Weise die zwei Wörter: sich lassen.

Bis hierhin ist von einem Gesprächscharakter noch nichts festzustellen, es findet sich nur die äußere Aufteilung des Stoffes in Frage und Antwort. Der Charakter dieses Dialogs ist sachlich-belehrend und verrät keinen persönlichen Anteil der Gesprächspartner aneinander. Es geht lediglich um die Erläuterung bestimmter Fragenkomplexe. Diese Tatsache kommt gut dadurch zum Ausdruck, daß der 'junger' jeweils dann, wenn ein solcher Komplex behandelt ist, dies zusammenfassend ausspricht und sich dem neuen Fragenkreis zuwendet, so etwa:

331,10-12 *Der junger sprach: Ich merk wol daz ich*

bin komen uf die gruntru̅ri der nehsten einvelti-
keit, für die nieman inbaz mag kommen... (*Ende Kap.*
II)

331,16f. *Der junger: Ewig¹ warheit, wie hein sich*

aber²⁾ die kreaturen ewklich in gotte gehalten?
(*Anfang Kap. III*)

333,4-7 *Der junger: Von der kreaturen gewordenli-*

chem usbruche habe ich die warheit wol verstanden.

1) Vgl. S.333-338

2) Hervorhebung (kursiv) von mir

Ich horti *nu*¹⁾ gerne von dem durchbruche, wie der mensch durch Cristum sol wider in komen und sin selikeit erlangen (*Anfang Kap.IV*).

Diese Methode der Dialogführung entspricht etwa der Marquards oder Gallus von KönigsaaIs, die das zu behandelnde Thema als Überschrift eines Kapitels setzen.

Innerhalb des fünften Kapitels des BdW²⁾ ändert sich der Dialog. Die Fragen und Antworten werden lebhafter und intensiver. Wir können nicht mehr von einem "Katechismus"-Schema sprechen; ebenso fehlen die langen Ausführungen der 'warheit', so daß der Leser nicht mehr an Kurzabhandlungen und kleine Predigten erinnert wird. Der Gesprächscharakter kommt nun zum Durchbruch.

Dieser Wechsel in Dialog innerhalb des BdW ist nicht willkürlich, sondern hat innere Gründe. Zu einem echten Gespräch gehört, daß die Partner sich gegenseitig verstehen, d.h. ihrem Verständnis der Dinge nach auf derselben Stufe stehen. Diese Bedingung konnte der 'junger' bisher nicht erfüllen. Er begriff alles nach menschlichem Denken und Verstehen, während die 'warheit' von einem übermenschlichen Begriff der Dinge ausging, der für den 'junger' wie ein Paradox erscheinen mußte. So kann er (Kap. I) Gottes Einfaltigkeit nicht mit der Mannigfaltigkeit in eins bringen³⁾; dasselbe Problem taucht für ihn ein zweites Mal auf (Kap. V)⁴⁾ gemäß seiner Anschauung und Denkweise, daß "Zwei contraria in eime sinde nach aller wise widerwerfent alle künste" (341,10f.). Da es für das göttliche über-logische Denken jedoch keine 'contraria' gibt,

1) Hervorhebung (kursiv) von mir

2) Sieh ab 341 ,24

3) Vgl. 329,21-330,4

4) Vgl. 340,30-32

stellt die 'warheit' denn auch fest: Ich und du bekommen einander nit uf einem rise ald uf einem platze; du gast einen weg und ich ein andern. Dine fragen gand us menschlichen sinnen, und ich antwürt us den sinnen, die da sint über aller menschen gernerke" (341,12_15)¹⁾. Damit der 'junger' aber lerne, die 'warheit' zu verstehen, erfährt er zugleich, welches der Weg zu diesem andern höheren Begreifen ist: "Du müst sinnelos werden, wilt du hin zû kommen, wan mit unbekennen wirt dū warheit bekant" (341 ,15f.)²⁾. In der Folgezeit geschieht es dann oft, daß er "sinnelos" wird und in diesem Zustand das Paradox von der Einheit in der Mannigfaltigkeit fassen kann³⁾, was ihm vordem unmöglich war. Er wird dadurch auf die höhere Wissensstufe gehoben, von der die 'warheit' ihm sagte, sie bilde die Voraussetzung für ihr gegenseitiges Verstehen. Indem er diese Sicht der Dinge gewonnen hat, kann er in ein echtes Gespräch mit der 'warheit' treten, das denn nun auch lebhaft wird und gelegentlich "widerwerfunge"⁴⁾ des 'jungers' bietet. Diese "widerwerfunge" – ein Kennzeichen des lebendigen, angeregten Gesprächs – beweisen, daß der 'junger' ein Gesprächspartner geworden ist und nicht mehr nur wie ein unwissendes Kind belehrt werden will. Trotz der Lebendigkeit des Gesprächs aber bleibt der Dialog sachlich-belehrend. Auch jetzt nehmen die Partner keinen persönlichen Anteil aneinander. Es geht nicht um eine innere Bindung der 'warheit' und des 'jungers', sondern nach wie vor um Belehrung.⁵⁾

-
- 1) Zur Frage der Paradoxie bei Meister Eckhart vgl. jetzt S. UDERT, Die Paradoxie bei Meister Eckhart und in der Eckhart-Literatur, Diss. Freiburg/Br. 1962
 - 2) Vgl. zu dieser Lehre auch den Begriff der "docta ignorantia" des Nikolaus von Cues und den der "geistlichen Armut" bei Meister Eckhart, bes. Pf.II, Pr.87
 - 3) Vgl. 341,17-23
 - 4) so etwa 344,4f.; 348,5f.; 348,12f.; 349,12f.; u. ö.
 - 5) Ähnlich wie in BdW ist der Dialog im Liber positionum (Pf. II,S.631ff.) zu finden, der anfangs als Gespräch zwischen 'meister' und 'junger' gestaltet ist, dann aber die konsequente Durchführung verliert, so daß gelegentliche Einwerfungen oder "ein vräge" den Gesprächscharakter verraten müssen.

Es läßt sich, um zusammenzufassen, zum Dialog im BdW sagen: es ist ein Dialog, der Wahrheit im Sinne von wahrem Wissen lehren will. Er ist entsprechend sachlich-lehrhaft und ohne persönlichen Bezug der Gesprächspartner zueinander. Der eigentliche Gesprächscharakter fehlte in der ersten Hälfte des Werkes noch; er trat erst zutage, als der Fragende von der Stufe des bloß logischen Denkens auf die Ebene eines höheren Begreifens der Dinge gehoben wurde und damit erst ein Verstehen dessen möglich wurde, was die 'warheit' lehrte. Die Bezeichnungen 'junger' und 'warheit' entsprechen dem lehrhaften Charakter des Werkes und seinem Ziel: Wahrheit, wahres Wissen zu erkennen.

bb) Der Dialog im Horologium sapientiae

Wenden wir uns dem Dialog im Horol. zu, so fällt als erstes auf, daß die Gesprächspartnerin des discipulus, der an die Stelle des 'junger' tritt, nicht die veritas, sondern die sapientia ist. Man möchte – analog zum vorher besprochenen Werk – daraus schließen, daß es nicht das Ziel dieser Schrift ist, Wahrheit, wahres Wissen zu lehren, sondern zur Weisheit zu führen. Es wird sich erweisen müssen, ob dies zutrifft. Man findet jedoch schon eine erste Berechtigung für diese Annahme in der Tatsache, daß es nicht die Absicht des Autors ist, Wissen zu vermitteln, denn er sagt: "At vero divina sapientia, ..., in praesenti opere intendit principaliter non quidem informare nescientes, eo quod iam repleta sit terra scientia domini, sed reaccendere extinctos, frigidos inflammare, movere tepidos..." (p.9). Dies ist auffallend, da es sonst einem mittelalterlichen Topos entspricht, Wissen mitzuteilen, damit die Unwissenden zu Wissenden werden. So sagt z. B. auch Meister Eckhart im 'buoch der goetlichen troestunge': "ensol man niht lêren ungelêrte liute, sô enwirt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lêren noch schriben. Wan dar umbe lêret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret

gelêret".¹⁾

Der Dialog ist im Horol. nicht konsequent durchgeführt. Was ihn jedoch wesentlich von dem Dialog des BdW unterscheidet, ist die Eigenschaft, daß er auf einem persönlichen Verhältnis der Gesprächspartner beruht. Kap. I des ersten Buches des Horol. berichtet davon, wie der discipulus, "cumque processu temporis aliquantulum crevisset, cepit habere cor valde amorosum" (p.1.6); sein Herz erwählt sich schließlich die ewige Weisheit zu seiner Dame. Immer wieder begegnen die Ausdrücke amor, dilectio, soror, sponsa²⁾ für die Bezeichnung des Minneverhältnisses zwischen ihm und der sapientia. Allein schon hieraus erhellt, daß von einem rein lehrhaften Dialog im Horol. keine Rede sein wird. Im Horol.³⁾ berichtet die sapientia von ihrem Leid bei der Kreuzigung und von den Qualen, die ihre Menschheit dabei erlitt⁴⁾. Sie schildert dies in bewegten und bewegenden Worten, so daß sie bei ihrem Gegenüber Mitempfinden hervorrufft. Der Dialog ist stellenweise geradezu durch emotionale Züge gekennzeichnet⁵⁾. Die Lehre der sapientia an den discipulus heißt, auf Erden und in der Zeit zu verzichten und zu entsagen, ja, in der Nachfolge Christi zu leiden⁶⁾, damit für den zeitlichen Schmerz ewige Freude und unendlicher Lohn gewonnen werde. Es ist Weisheit, kurzes Leid für lange Freude zu ertragen;

1) QUINT, M.E., DW 5, S.60,28-61; sieh auch die zugehörige Anm. 224 (S.104f.), wo auf Literatur zum Wissens-Topos hingewiesen wird; beachte besonders: E.R.CURTIUS, in: Roman.Forsch., Bd.54(1940),S.132

2) Vgl. z.B. p.16f.

3) Vgl. zur Charakterisierung des Horol. GRÖBER, S.82ff.

4) Vgl. etwa liber I cap. III

5) Vgl. etwa Horol. p.129; vor allem sieh die Anreden des discipulus an die sapientia

6) Vgl. liber I cap. II

die Umkehrung wäre töricht¹⁾. Mit einer so gearteten Lehre, in solchem Tone vorgetragen, ist es möglich, "reaccendere extinctos, frigidos inflammare, movere tepidos". Vom rechten Verhältnis der Werte überzeugt – indem sie nämlich das Ewige dem Irdischen vorziehen²⁾, werden die Menschen dieses Ewige erstreben und damit zur Weisheit gelangen.

Auch da, wo der *discipulus* nach dem Verständnis einer Lehre fragt, also nach dem rechten Wissen strebt, ist die Antwort so gehalten, daß ihn statt Wissen Weisheit gelehrt wird; so wird z.B. das Studium der Hl. Schrift folgendermaßen erläutert:

"...tres modi sunt studendi atque docendi sacram scripturam. Primus modus est carnalis, quem habent hii in quibus habundat littera sine spiritu: ... Secundus modus est animalis, et est in hiis qui simplici quidem oculo in actu scolastico ea que ad salutem necessaria sunt querant ... Tercius vero qui et spiritu-
alis est eorum qui toto cordis affectu ad ea que perfeccionis sunt se viribus omnibus extendunt, studiose operam dantes, ut sicut intellectus eorum sciencia, sic et affectus eorum divina sapiencia repleatur; et sicut proficiunt in cognicione veri, sic et in amore summi boni..." (p.155). Die *sapientia* lehrt ihren *discipulus* also, mehr als Wissen zu erlangen, auch mehr als ein hohes Schulwissen, denn erst da, wo neben dem Geist auch alle andern Kräfte des Menschen wirken können, wo der Mensch inneren Anteil nimmt, gelangt er zu der "cognitio veri", die verbunden ist mit dem "amor summi boni". Die Lehre der *sapientia* führt mithin weiter als die der 'warheit', die den 'junger' zum überlogischen Begreifen führen wollte. Sie weist aber auch in eine anders Richtung: wollte die Wahrheit das menschliche *Wissen* überhöhen, so will die *sapientia* den ganzen Menschen ansprechen. Damit aber zeigt sie dem *discipulus* den Weg zur *Weisheit*, was im Namen der Gesprächspartnerin deutlich wird.

1) Vgl. etwa p.18,ff

2) Vgl. p.12,2-6

Man kann den Dialog im Horol.in folgender Weise charakterisieren: Er ist stellenweise durch die berichtende Aussageform unterbrochen. Das typische Kennzeichen dieses Dialogs und das, was ihn von Dialog des BdW abhebt, ist die persönliche Bindung der Partner aneinander, auf deren Grundlage das Gespräch erst zustande kommt. Da, wo der *discipulus* Wissensfragen stellt, wird er über das Wissen hinaus zur Weisheit geführt. Entsprechend wandelt sich die Gesprächspartnerin von der 'warheit' zur *sapientia*.

cc) Der Dialog in BdeW

Konnten wir im vorigen Abschnitt feststellen, daß statt der 'warheit' des BdW die *sapientia* im Horol. Gesprächspartnerin geworden war, so fällt nun auf, daß nicht mehr der 'junger' oder *discipulus*¹⁾ mit der Weisheit redet, sondern ein 'diener'. Daß die *sapientia* hier als 'weisheit' Gesprächspartnerin bleibt, läßt vermuten, daß es auch im BdeW nicht um Wissen, sondern um Weisheit geht. Welche Bedeutung aber hat der Wandel der anderen Person, des 'junger' in einen 'diener'? Der *discipulus* nimmt eine Mittelstellung ein, wenn man in Betracht zieht, daß "discipulus" für das Mittelalter nicht nur die Bedeutung "Lernender, Schüler" hatte, sondern auch "eyn underteniger"²⁾ bedeuten konnte. Im Horol. selbst heißt es vom *discipulus* "Ipsa sponsa, et ego eius *servulus*; ipsa magistra, et ego eius *discipulus*" (p. 20). Der Hauptton liegt dann, wie die Beibehaltung des Namens sagt, auf dem (Weisheit) lernenden *discipulus*³⁾. Heißt es im BdeW nun 'diener', so steht zu erwarten, daß sich in diesem Werk der eine Dialogpartner als Diener des anderen versteht, d.h. sich als im Dienst der Weisheit betrachtet. Wie ist dieser Dienst zu verstehen und welcher Art ist das Dienstverhältnis?

1) Vgl. in der Hl. Schrift (NT), wo es stets heißt: Dixit Jesus *discipulis* suis, was mit "Jesus sprach zu seinen Jüngern" wiedergegeben wird.

2) DIEFENBACH, Glossar, S. 184 s. v. *discipulus*

3) Vgl. auch p. 149ff.: der lernende *discipulus* in der Vision

Zunächst fallen in BdeW die gehäuften Ausrufe auf, wie etwa *eya, o, ach, we, wafen*, die den Dialog eine lebhaft und gefühlsbetonte Note geben. Die sachlich-belehrende Atmosphäre des BdW ist hier ganz verlassen. Schon im Horol. ließ sich dieser Wandel feststellen, dennoch behielt das lateinische Werk gegenüber dem BdeW einen ruhigeren Zug. Diese lebhaft-emotionale Sprechweise spiegelt sich auch in den Anreden des 'dieners' an die ewige Weisheit. Kaum eine Anrede findet sich ohne schmückendes Attribut (*zart, schön, minniglich, süß*); auch ist die Adresse an die Partnerin so häufig wie nur möglich angewendet; der 'diener' redet die ewige Weisheit nicht nur zu Beginn seines jeweiligen Fragens und Sprechens an, sondern immer wieder innerhalb eines Einwandes und einer Frage. Dies ist ein Kennzeichen des lebendigen realen Gesprächs, das m. E. hier gut eingefangen ist und das fiktive Gespräch des BdeW auszeichnet. Nicht mehr die einmalige knappe Frage nach Wissen ist gestellt, sondern das ständig neue Sich-Zuwenden zum Partner wird im BdeW kunstvoll dargestellt. Der 'diener' vermag nicht seine Fragen zurückzuhalten, wiewohl er gelegentlich meint, er dürfe wohl kaum mit seiner hohen Gesprächspartnerin in solcher Form reden, wie etwa: "Herre, so ist ein ding in minem herzen, ge-törste ich daz zû dir gesprechen? Ach, sûzer herre, wan ge-tröste ich nu mit dinem urlob mit dir disputieren als der heilig *Jeremias* ! Zarter herr, nu zûrn nit und hõr es gedultklich!" (236, 4ff.)¹⁾. Entsprechend sind nun auch die Inhalte der Fragen und Antworten nicht darauf gerichtet, den Verstand anzusprechen, sondern das Gemüt. Das 'herze' ist es auch, das die Fragen stellt, dabei ist es stets teilnehmend und beteiligt; es jubelt oder jammert, ist beglückt oder seufzt, so etwa: "Eya, zarter herr, dar nah jamert min herze, dar nah el-lendet minem müte, von der horti ich dich gerne sprechen. Nu

1) Vgl. auch 291,24f.

spriche, min einiger uzerwelter trost, ein einiges wörtli ze miner sele" (223,15ff.); oder: "Ach herzkliches, unbegriffenliches güt, dis ist ein liebú stunde, dis ist ein sűzes nu, und in dem műz ich dir uf tůn ein verborgen wunden, die min herze noh treit von diner sűzen minne" (226,15ff.); "Wafen, wafen, wa bin ich hin verfűret? Wie bin ich so gar verwiset, wie ist min sel so gar zerflossen von des geminten vrűntlichen sűzen Worten!" (227,5ff.). Die hier zitierten Stellen zeigen nicht nur die lebendige, stellenweise überschwengliche Sprechweise im Bűchlein der ewigen Weisheit, sondern sie verraten auch etwas über die Art der Beziehung zwischen den Gesprächspartnern: sie ist ein Minneverhálnis des 'dieners' zur 'weisheit'. Damit wird zugleich ersichtlich, warum es im BdeW nicht mehr möglich ist, von einem 'junger' zu sprechen, sondern von einem 'diener'. Der 'diener' steht im Minnedienst der ewigen Weisheit. Aus dieser besonderen Art des Verhálnisses ergibt sich auch der Hauptinhalt der Gespräche: es geht um die Unterscheidung der rechten (i. e. gűttlichen ewigen) Minne von der falschen (irdischen vergänglichchen) Liebe. Die wahre Liebe besteht in der Nachfolge des bitteren Leidens Christi, der Weisheit, das diese in ihrer Menschheit für die Menschen ertragen hat; die falsche Minne wendet sich trűgerischen irdischen Freuden zu. Im Mitleiden mit dem Geliebten zeigt sich die wahre Minne, die später auch mit Christus die ewige Freude teilen darf. Diese Minne ist auch wahre Weisheit: "Usser den minneklichen liden nim ich ein vűlliges ersetzen mins kleinen verdienens. Hier inne lit min volkommnú gerechtikeit; dis betrachten heis ich ewig wisheit,..." (254,27ff.)¹⁾. Die irdische Liebe verleiht nur kurze, weil vergänglichliche Freuden.

Damit führt der Weg, den das BdeW zeigt, zur Weisheit, und zwar in doppeltem Sinne: einmal zum weisen Verhalten, indem

1) Vgl. auch 256,15-18

der 'diener' die wahre Minne erwählt, und zum anderen führt ihn diese Minne zur unio mit der Minnerin, die er sich erkoren hat, der 'wisheit', Gott.

Im BdeW ist gegenüber dem Horol. der Dialog wieder konsequent durchgeführt. Das Gespräch wirkt echt und organisch; die Redeanteile der Partner sind je nach den Erfordernissen kurz oder länger; der Dialog enthält Einwendungen und andere Bestandteile, die lediglich einer inneren Anteilnahme oder einem Erstaunen Ausdruck geben, wie dies auch beim echten Gespräch der Fall ist. Zugleich wird in einem solchen "lebensnahen" Gespräch das Minneverhältnis der Partner glaubwürdig. Im BdeW ist darüber hinaus der Schritt von der lehrhaften Prosa zur Dichtung in Prosa getan¹⁾.

Wir können nun, nach der Betrachtung des Dialogs in Seuses Werk, folgendes als Ergebnis zusammenfassen:

Vom BdW führt eine Linie über das Horol. zum BdeW. Am Anfang steht bei Seuse das unpersönliche Lehrgespräch, das erst allmählich von einer Form des Katechismus-Schemas zum lebhafteren Dialog führt. Im lateinischen Werk des Mystikers wird das Gespräch persönlich geprägt durch die innere (Minne-)Beziehung der Partner zueinander. Ziel des dialogischen Werkes ist nicht mehr Wahrheit, sondern – diese übergreifend – Weisheit. Diese Tendenz wird noch intensiver im BdeW verfolgt. Hier erhält das fiktive Gespräch ein so kunstvolles Gepräge, daß es dem tatsächlichen Gespräch völlig angeglichen ist²⁾.

Damit aber kann die Meinung Hirzels³⁾, das Mittelalter habe es trotz seiner Dialogfreudigkeit⁴⁾ nicht zum echten Dialog gebracht, nicht ohne weiteres auf Seuse angewandt werden. Hirzel

1) HEYER spricht von einem "affektvollen Zwiegespräch" (S.209); vgl. auch *ibid.* S. 212

2) Eine solche Entwicklung ist bei Mechthild von Magdeburg nicht festzustellen; bei ihr stehen gerade die durchgeformten Dialoge am Anfang; vgl. TILLMANN, S. 21

3) R.HIRZEL, *Der Dialog*, 2 Bde., Leipzig 1895

4) Vgl. HIRZEL, Bd. 2, S. 382,384; zum Dialog im MA vgl. auch WACKERNAGEL, *Kl. Schr.* II,72ff.

vermißt in den dialogischen Werken des Mittelalters die individuelle Charakteristik der Personen, die sowohl in Lyrik und Epos als auch in den geistlichen Spielen nur Typen darstellen¹⁾. Für ihn bietet erst die Renaissance den Boden, auf dem der echte Dialog als lebendiges Gespräch gedeihen konnte²⁾. Auch Rudolf Wildbolz³⁾ spricht dem Mittelalter die Fähigkeit zum echten Dialog ab⁴⁾, nicht etwa, "weil solche Zeiten kein wirklich dialogisches Menschentum⁵⁾ gekannt hätten, vielmehr weil sie überhaupt den Menschen an sich selbst ... nicht als Ganzheit zu seiner Entwicklung beachteten⁶⁾. Ich möchte meinen, daß Seuse in seinem "Büchlein der ewigen Weisheit" durchaus den echten Dialog⁷⁾ gefunden hat, so daß das Mittelalter in diesem Werk einen tatsächlichen Dialog besitzt.

1) Vgl. HIRZEL, S.382-384

2) Vgl. ibid. S.385

3) R. WILDBOLZ, Der philosophische Dialog als literarisches Kunstwerk, Bern u. Stuttgart 1952

4) Vgl. ibid. S.11

5) WILDBOLZ leitet den Dialog und Monolog aus einer ursprünglichen menschlichen Veranlagung her, die dia- und monologisch ist. Dabei charakterisiert er die beiden Richtungen in folgender Weise: "Das Menschentum jedoch, in welchem mit überwiegender Stärke Abschließung, Autarkie, Eigenmacht, Dasein aus der Einsamkeit heraus bestimmend ist, nenne ich monologisches Menschentum; dasjenige, welches vorzüglich in der Öffnung, in der Zuwendung, im Gespräche sich erfüllt, nenne ich dialogisches Menschentum;" (S.8). Wenn man will, kann man bei Seuse gerade vom einer "Zuwendung" sprechen, die sich zwar nicht an einen menschlichen Partner richtet, jedoch in ebenso intensiver und teilnehmender Weise an den göttlichen.

6) WILDBOLZ, S.11

7) Ich verstehe dabei unter "echtem Dialog" die vollendete Form des Zwiegesprächs und fasse den Begriff nicht so weit, wie es etwa TILLMANN bei seinen Ausführungen zu Mechthilds Dialogen tut; vgl. S.8, wo er bloße Anreden - die zweifelsohne zum Gespräch gehören - und Halbdialoge schon zu den Verformen des Dialogs rechnet und die stilisierten Wechselreden der Hymnenliteratur etwa als vollen Dialog faßt.

In der Entwicklung der Form des Dialogs spiegelt sich die Entwicklung des Verhältnisses der Gesprächspartner zueinander und das Ziel, das Seuse seinen drei Dialogwerken gibt:

aus dem sachlich-unpersönlichen Verhältnis. eines wißbegierigen Schülers zu seinem Meister (hier ist die Wahrheit selbst der Meister) wird eine persönlich bestimmte Beziehung eines Menschen zur Gesprächspartnerin; dieser Mensch wird als ganzer Mensch, nicht nur in seinem Intellekt, angesprochen. Das Verhältnis der Dialogpartner stellt sich als Minneverhältnis dar. Parallel hierzu wird aus dem 'junger' ein 'diener', der nicht mehr Wahrheit und Wissen sucht, sondern wahre Weisheit erstrebt. Seuse wendet sich also von der Suche nach Wahrheit einem höheren Ziel zu; in persönlichem Dienst soll der Mensch den Weg zum ewigen Logos, zur sapientia, finden. Dieser Weg führt nicht mehr über das Wissen, sondern ist ein Weg des Lebens, des Nachfolgens. Hieß es schon im BdW: nur das 'lâzen' führe zur 'wârheit', so heißt es nun darüber hinaus: nur das 'lîden' bringe den Menschen zur wahren 'wîsheit'. So stellt sich diese Entwicklung als Weg dar

von 'junger', der im 'lâzen' die 'wârheit' sucht,

zum 'diener', der in 'lîden' die 'wîsheit' erstrebt.

Die zweite Form ist die höhere für Seuse¹⁾; der 'diener' stellt damit die vollendetere Gestalt gegenüber den 'junger' dar.

Diese Entwicklung bei Seuse, die von der spekulativen zu einer Mystik des Lebens, d. i. aber eine praktische Mystik,

1) BIZET betonte in seinem Kölner Vortrag über Seuse (gehalten am 28. Mai 1962) ebenfalls den Weg Seuses zur Weisheit. Sein Lehrer auf diesem Wege sei Augustinus gewesen.

führt¹⁾, ist bezeichnend für die gesamte deutsche Mystik seit Meister Eckhart. Bei diesem großen Mystiker erreicht die spekulative Mystik ihren Höhepunkt und verklingt dann in den Werken seiner Schüler, um der praktischen Mystik ihren Platz einzuräumen²⁾. Auch bei Seuse findet sich das Interesse an der spekulativ bestimmten Mystik nur in BdW³⁾, dem Werk, das zeitlich an nächsten bei Meister Eckhart steht⁴⁾; in den späteren Werken ist die Mystik der Leidensnachfolge für Seuse charakteristisch.

4) Der Dienst als Lebensform

Seuse stellt seine Mystik weitgehend durch ein Dienstverhältnis dar. Dies wurde für die Gestalt des 'dieners' schon bei der Betrachtung des Dialogs im BdeW deutlich. Dieses Dienstverhältnis findet aber auch in den Briefbüchern Ausdruck. Es ist somit zu fragen, nach welchen Vorbildern sich Seuse hierbei richtet. Woher nimmt er die Quellen einer solchen Vorstellung? Seuse übernimmt zur Darstellung seiner Mystik in reichem Maße Bilder, Termini und äußere Formen aus der höfischen Kultur. Er paßt sein Denken und Lehren teilweise sehr eng der rituellen Lebensordnung an, wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit noch bestätigen wird. Es erstaunt nicht, daß ein solcher Mystiker dann auch die Form des Dienstes dieser Kultur entnimmt. Andererseits kennt der Dominikaner auch die vielfältigen Äußerungen der Hl. Schrift über den Dienst und das Dienen.

1) Typisch sind hierfür vor allem die 100 Betrachtungen, der Dritte Teil des BdeW (S.314ff.)

2) Vgl. J. QUINT, s. v. Mystik, in: Real.-Lex., Bd.2, 2. Aufl., Berlin 1962, S.544-568, bes. S.561

3) abgesehen von Kap. 46-53 der Vita

4) geschrieben 1326/27, vgl. BIHLMEYER, S.90*

Beide Bereiche zusammen werden die Quelle für Seuses "Dienst-
Mystik" sein.

Fragen wir zunächst, welche Stellung der Dienst in der mittel-
alterlichen Welt einnimmt.

a) Der Dienst in der Kultur des Mittelalters

Die hierarchische Ordnung, die die Welt des Mittelalters be-
stimmt, fordert den Unterschied von Herrschenden und Dienenden.
So kann Neumann¹⁾ schreiben: "Daß das Minneverhältnis als Dienst
genommen wird, diese immer wieder besprochene Tatsache ist übrige-
gens fast selbstverständlich in einer Zeit, die sich alle auf
Ehrfurcht und Abhängigkeit gegründeten Beziehungen am Dienst-
verhältnis darstellt oder darstellen kann²⁾. Die Rangordnung
findet sich sowohl im weltlichen wie im geistlichen Bereich.
Die einzelnen Stufen der Hierarchie sind durch äußere Symbole
deutlich voneinander abgehoben. Ein solches Kennzeichen der
Würde und Stellung ist im geistlichen Bereich etwa die Art,
wie die Stola getragen wird³⁾. Der weltliche Stand wird ebenso
durch bestimmte Insignien kenntlich gemacht, durch Fahne, Schild,
Krone oder Purpur und besonders durch das Schwert. Durch sol-
che äußeren Zeichen sind Würde und Rang einer Person einem je-
den ersichtlich.

Die das gesamte Mittelalter im wesentlichen bestimmende Form
des Dienstes ist der Ritterdienst, der sich als Dienst am
Herrn - Lehnsdienst - wie als Dienst an der 'vrouwe' -

1) F. NEUMANN, Walther von der Vogelweide und das Reich, in:
DVS 1(1923), S.503-528, zum "Dienst und Dienen" S.507

2) NEUMANN, aaO, S.507; vgl. auch BIZET, Suso et le Minnesang,
p.30f.

3) Vgl. J. DIEFENBACHER, Deutsches Leben im 12. und 13.Jahrhun-
dert, I, öffentliches Leben, 3. Aufl., 1919, S.54ff.

Minnedienst – zeigt¹⁾. Wenn einerseits zu sagen ist, daß der Dienst des Ritters, den er seinem Herrn leistet, aus der Lehnsverpflichtung herrührt, so findet andererseits auch der Minnedienst seine Erklärung zu einem großen Teil in der Vasallität²⁾ An den provençalischen Höfen konnte – nach dem dort geltenden römischen Erbfolgerecht – der Ritter durchaus einer Herrin verpflichtet sein, der er in höfischem Verhalten entgegenzutreten mußte, von der er den Lehnsring empfing³⁾ und mit der er im Lehnsverhältnis den Kuß austauschte⁴⁾. Damit sind – einige Kennzeichen aus diesem speziellen Verhältnis gegeben, die später das Minneverhältnis charakterisieren.

Der Dienst des Ritters beginnt nicht erst, wenn der Ritter schon erprobt und anerkannt ist, sondern bereits in der Knappezeit begleitet der zukünftige Ritter seinen Herrn auf Reisen, zum Turnier und in den Krieg. Während er dort seines Dienste leistet, lernt er das Ritter- und Kriegswesen kennen⁵⁾.

Für den höfischen Ritter genügt es jedoch nicht, ein tüchtiger Reiter und Kämpfer zu sein. Sein Dienen wird erst vollkommen, wenn er neben dem Dienst am Herrn den an der 'vrouwe' erfüllt. Der vollendete Ritter wird nicht nur durch das Attribut "ritterlich", sondern ebenso durch die

1) Diese beiden Formen werden schon in den mhd. Lexika deutlich hervorgehoben, vgl. etwa MÜLLER-ZARNCKE, I, 371 unter "dienst entbieten", sieh auch dort I, 372.

2) Vgl. E.WECHSSLER, Frauendienst und Vasallität, in: Zs. f. frz. Sprache u. Lit., XXIV(1902), S.159–190, hier: S.159

3) Vgl. ibid. S.174 Anm.63 u. S.179 Anm. 90

4) Vgl. WEOHSSLER, Frauendienst, S.72 u. S.166f. Anm.19

5) Vgl. A.SCHULTZ, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, 2 Bde., Leipzig 1889, hier: Bd. I, S.178f.

'hövescheit' charakterisiert¹⁾. -Das dem Ritter gebührende Verhalten erwirbt er sich im Minnedienst. Überdies sind Ritter- und Minnedienst nicht als getrennt voneinander zu betrachten; der Ritter vollbringt gerade ruhmvolle Taten und zeigt seine Tüchtigkeit im Kampfe zur Ehre seiner Dame; ihretwegen erträgt er Kampfesnot²⁾. Somit durchdringt der Minnedienst das gesamte ritterliche Leben. Der Ritter, der diese Stufe erreicht hat, dient erst vollkommen, d.h. dem Ideal der höfischen Zeit entsprechend. Hier ist anzumerken, daß die Verbindung von Ritter- und Minnedienst nicht mit dem Ursprung des Rittertums gegeben war, sondern eine typische Erscheinung der hochhöfischen Zeit ist³⁾.

Der Dienst in dieser hohen Form ist zugleich geeignet, den Ritter wertvoller zu machen, indem er ihn persönlich formt und vervollkommnet⁴⁾. Nur der Ritter, der erzogen ist zu echter Minne, die sich sowohl in Kampfestüchtigkeit und Mut als auch in 'hövescheit' zeigt, kann den Forderungen eines solchen Dienstes gerecht werden, und so schreibt Neumann zurecht:

"Es ist das besondere Erlebnis der eng höfischen von Frankreich beeinflußten, der - man gestatte mir den Ausdruck - "lyrischen" Erotik, daß der Mann im Minnedienst ganz abgesehen vom Erfolg seines Werbens seine seelischen Kräfte steigert, daß er durch den Minnedienst ethisch wertvoller wird"⁵⁾.

Damit wird aber zugleich ein Adel des Ritters durch sein Dienen begründet. Dienen ist nicht primär die Tätigkeit, die ein

1) Vgl. WECHSSLER, Das Kulturproblem des Minnesangs, 1.Bd., Halle 1909, hier: S.52; H. DE BOOR, Geschichte der deutschen Literatur, II. Bd., 4.Aufl., München 1960, hier: S.7; H.NAUMANN, Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums, in: Handbuch der Kulturgeschichte, hg. v. KINDERMANN, Potsdam o. J., hier: S.7

2) Vgl. DE BOOR, 11,9; SOHWIETERIRG, Autorschaft, S.157

3) Vgl. E. R. CURTIUS, Das ritterliche Tugendsystem, in: DVS 21 (1943), S.343-368, hier: S.367; WECHSSLER, Kulturproblem, S.50; DE BOOR, II, 7

4) Zur erzieherischen Kraft der Hohen Minne vgl. etwa H.NAUMANN, Ritterliche Standeskultur um 1200, in: NAUMANN/MÜLLER, Höfische Kultur, Halle 1929, S.1-77, hier: S.8; DE BOOR, II, 9 u. II, 11f.

5) NEUMANN, S.505

Untergebener verrichtet, sondern in der höfischen Zeit ist der Dienst der Weg zu einem Persönlichkeitsideal. Je besser jemand dient, um so mehr gilt seine Ehre und um so höher ist sein Adel, denn der dient vollkommen, der selbst vollkommen ist. Zugleich wird hier deutlich, daß "Adel" nicht mehr nur die Zugehörigkeit zu einem Stand bedeutet, sondern daß dieser Begriff persönliche Bildung und Leistung einschließt; neben der Bedeutung "Geburtsadel" erhält das Wort auch die des "Seelenadels"¹⁾. Die Qualität eines dienenden Ritters ist nun auch daran zu erkennen, welchem Herrn und welcher Herrin der Ritter dient. Der edle Herr verlangt einen edlen Dienst, und der vollendete Ritter dient nur da, wo vollendetes Dienen gefordert wird. Daher ist die Ehre des Herrn auch die des Ritters. Die hohe Wertung des Dienstes in Mittelalter spiegelt sich im übrigen in der Tatsache, daß der Dienst stets ein gegenseitiges Verhältnis darstellt, denn er begründet einen Anspruch des Ritters auf die 'triuwe' des Herrn²⁾. Indem so in Dienen das Dasein, die Entfaltung und der Adel eines Ritters bestehen, erhält der Dienst eine zentrale Funktion im Leben des mittelalterlichen Ritters, für den das Wort galt:

'stille, zühtic, dienesthaft,
daz sint driu houbetdinc'³⁾

Der 'diener' in höfischen Sinne ist – so dürfen wir sagen – der Ritter. Dem entsprechend finden wir bei Seuse denn auch in seiner 'diener'-Gestalt immer wieder die Züge des staufischen Ritters; im Verlauf der Arbeit wird hierauf noch wesentlich einzugehen sein. An dieser Stelle sei jedoch die Entwicklung der Ritter-Gestalt bis hin zu Heinrich Seuse kurz skizziert, um anzuzeigen, wie sich die staufische Ritterschaft in ihren Idealen bei einem Mystiker des späten Mittelalters

1) Sieh hierzu unten S.88ff.

2) Vgl. NEUMANN, S.524; DIEFFENBACHER, S.51f.; WECHSSLER, Frauendienst, S.161f.

3) entnommen aus; MÜLLER-ZARNCKE, s. v. 'dienesthaft', I,372

finden kann.

In der vorhöfischen Zeit diente der Ritter in Kampf und Krieg seinem Herrn; seine Hauptaufgabe war die eines Soldaten, indem er zum Reiterheer gehörte. Dieses Ritterbild wandelt sich entscheidend zur höfischen Zeit hin, in der es eine Verfeinerung und Ausgestaltung zu einer ethischen und ästhetischen Größe innerhalb der höfischen Gesellschaft erfährt. Der Ritter ist nun nicht mehr in erster Linie Krieger, sondern neben dem Dienst an Herrn tritt der Minnedienst, der letztlich sogar die Quelle für die Tüchtigkeit des Ritters wird. Der Ritter muß, um Ehre zu erlangen, nicht mehr nur der bewährte Kämpfer sein, sondern mehr noch der gebildete und edle Mann. Zum Spätmittelalter hin verliert die Funktion des Ritters als eines Soldaten mehr und mehr an Bedeutung; zugleich aber hat die höfische Kultur ihren Höhepunkt überschritten; die Ideale des hochmittelalterlichen Rittertums und Minnedienstes gelten nicht mehr. Entwickelt sich aber auf der einen Seite das Raubrittertum und statt der höfischen Geselligkeit und Minne eine ausschweifende, derbe Lebensweise¹⁾, so erhält sich das Idealbild des Ritters im geistlichen Bereich. Die Verfeinerung des Ritterideals in der höfischen Zeit und die Betonung des inneren Adels, den ein höfischer Ritter haben mußte, ermöglichen eine Übertragung des Ritterbildes in die geistliche Literatur. In dieser Literatur nun nimmt die Mystik den entscheidenden Platz ein, und hier finden wir die geistliche Ritterschaft. Am weitesten ausgeprägt wurde diese Vorstellung wohl bei Heinrich Seuse, dessen 'diener' ein solcher geistlicher Ritter ist und dessen Mystik weitgehend in die Formen des staufischen Rittertums gekleidet ist.

1) Die Texte in der Sammlung "Herbst des Minnesangs", hg. v. H. NAUMANN/G. WEYDT, Berlin 1936, belegen diese Wandlung.

b) Der Dienst in der Heiligen Schrift

Auch der religiöse Bereich kennt eine ausgeprägte Gliederung nach Stufen und Graden. Neben der Aufteilung der Gläubigen in Kleriker und Laien findet sich eine weitausgebaute hierarchische Ordnung innerhalb des Priesterstandes.

Abgesehen von diesem institutionellen Aufbau der Kirche bietet die Hl. Schrift viele Belege, die den Dienst als Voraussetzung für den inneren Adel des Menschen vor Gott erklären. In der Schrift findet sich die paradoxe Aufforderung: 'Qui maior est vestrum, erit minister vester' (Matth. 23,11) und noch einmal: 'quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister: et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus', daran schließt gleich die Begründung an: 'Sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare' (Matth. 20, 26ff., vgl. auch Luc.22,26ff.). Damit wird das Dienen der Menschen untereinander geadelt, denn wenn sogar Christus kam, um zu dienen, wieviel mehr sollten dann die Menschen sich in derselben Weise verhalten. Noch höher erhebt den Menschen der Dienst an Gott: 'Si quis mihi ministrat, me sequatur: et ubi sum ego, illic et minister meus erit. Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus' (Joh.12,26), eine Formulierung, die fast an die Gefolgschaft und die Ehre eines mittelalterlichen Ritters erinnert. Die innere Zusammengehörigkeit von Herr und Diener wird auch in der Interpretation deutlich, die Joh.12,26 bei Meister Eckhart erfährt: "Tertio deus caritas est, quia se toto amat. Tertio consequenter, ad eandem gloriam nos amat, qua se ipsum amat. Dic illud: 'ut edatis et bibatis super mensam meam' etc. Item: 'ubi sum ego, illic et minister meus erit'¹⁾.

Auch über die Art und Schwere des Dienstes gibt die Hl. Schrift Auskunft: einerseits heißt es: 'ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat' (Ps.100,6), aber andererseits: 'servus

1) Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Bd.4, 5.53
(= Sermo VI, 1,n.55)

autem tuus exercebatur in justificationibus' (Ps.118,23). Daher besteht die in Sir.2,1 ausgesprochene Mahnung zu Recht : 'Fili accedens ad servitutum Dei, sta in iustitia, et timore, et praepara animam tuam ad tentationem'¹⁾. In der Bewährung beim Dienen besteht der Ruhm des Christen, d.h. die Anerkennung vor Gott. Der Dienst ist auch hier – wie beim Rittertum – eine ehrenvolle Aufgabe, die den Christen adelt, denn der Dienende hat teil an Gott: 'dicit Dominus, formans me ex utero servum sibi...' (Isaia 49,5).

Diese wenigen Belege mögen gezeigt haben, daß auch im religiösen Bereich der Dienst eine zentrale Funktion hat in der vervollkommnung des Christen, indem er ihn auf seinem Weg zu Gott zum Ziel führt.

Dieses Verständnis des Dienstes wie auch das der mittelalterlichen Kultur war Seuse bekannt; wir dürfen somit annehmen, daß neben den Ideen des Mittelalters zugleich die hierher gehörenden Texte der Schrift Seuse zur Wahl der 'diener'- Gestalt angeregt haben. Dies ist um so eher möglich, als die ewige Weisheit im Alten Testament alle die Attribute erhält, die das hohe Mittelalter einer höfischen Dame zulegte. Gerade diese "höfische" Charakterisierung greift Seuse auf²⁾, um dann als Ritter dieser Dame zu folgen.

Indem Seuse den Dienst an der ewigen Weisheit weitgehend in die Formen des höfischen Rittertums kleidet, verbindet er in besonderer Weise in seiner Mystik den Bereich des weltlichen Rittertums, dessen Formen zu Seuses Zeiten schon ihre Hochblüte erlebt hatten³⁾, mit dem religiösen Gedankengut. Diese Verbindung wird sich als typisch für Senses Mystik und ihre sprachliche Wiedergabe erweisen.

1) Diese Stelle findet sich als Leitwort im Malogranatum des Gallus von Königsaal; sieh auch oben S.22

2) Vgl. hierzu Spr.3,16 u. dazu Horol.p.16 sowie Vita 12,18-26

3) Vgl. etwa BIZET, Suso et le Minnesang, p.123: "La devotion chevalresque de Suso pour sa Dame, la courtoisie qu'il apporte à la servir étaient déjà marquées d'une note désuète au XIV^e siècle qui vit se précipiter le déclin des mœurs courtoisies".

Teil II: Die Charakteristik des 'dieners'

Nach den voraufgegangenen Ausführungen, die sich mit der literarischen Funktion und den Quellen der 'diener'-Gestalt befaßten, ist es am Platze, auf die Wesenszüge des 'dieners', wie er uns im Werke Seuses entgegentritt, einzugehen.

Halten wir uns noch einmal vor Augen, daß Seuse die dialogische Darstellungsform wählt, weil er sie für die Lehre, die er mitteilen will, als besonders geeignet ansieht¹⁾. Er kleidet das, was ihn als christlichen und mystischen Menschen bewegt und was er sich aus der Hl. Schrift beantwortet, in ein Gespräch zwischen einem Menschen, dem 'diener', und der ewigen Weisheit. Der 'diener' ist für alle fragenden Menschen gesetzt, da seine Fragen zugleich die vieler Christen sind; damit aber finden sich in der Person des 'dieners' auch alle Möglichkeiten menschlichen Seins und Verhaltens. Dies sagt Seuse selbst, wenn es in Vorwort zum BdeW heißt:

"Er nimt an sich,..., aller menschen person: nu redet er in eins *sündigen* menschen person, denne in eins *volkomen* menschen person, etwenne in der *minnenden* sele bilde..."²⁾

Damit gibt Seuse bereits an, wie der 'diener' charakterisiert sein soll: er soll die Züge des sündigen und vollkommenen Menschen tragen, dazu die der minnenden Seele, d.h. der Seele, die sich als Braut Christi begreift. Wir gehen daher mit der Erwartung an Seuses Werk, daß uns diese Gestalten auch nun im 'diener' begegnen. Und in der Tat genügt ein erstes Lesen der Schriften des Mystikers, um festzustellen, daß der 'diener' nicht nur als verzagter und jammernder Sünder dargestellt ist,

1) Sieh oben S.19f.

2) BdeW 198,1-3; vgl. auch Horol. p.10; vgl. oben S.16f.

der hochbeglückt ist, wenn er Gottes Barmherzigkeit erfährt, sondern auch als der 'diener', der aus innigster Minne zur ewigen Weisheit bereit ist zu leiden.

Beim Lesen der Schriften Seuses fällt jedoch ebenso deutlich auf, daß er es liebt, seine Terminologie der Sprache der höfischen Kultur anzupassen und darüber hinaus seine 'diener'-Gestalt weitgehend wie einen höfischen Ritter darzustellen. Auf diese Form des Seins, auf den Ritter, hat Seuse nicht im Vorwort zum BdeW hingewiesen. Dennoch dürfte uns diese Erkenntnis, daß Seuses 'diener' auch als Ritter erscheint, nicht zu sehr erstaunen; wir haben bereits festgestellt¹⁾, daß der höfische Ritter stets ein *Diener* war. Wenn wir zugleich die Welt des höfischen Dienstes als Quelle für Seuses Dienst-Mystik erkannten, so ist die Beziehung von 'diener' und Ritterschaft schon ersichtlich, auch wenn Seuse sie nicht im Vorwort zum BdeW erwähnt. Wir erwarten demnach, daß der 'diener' neben den genannten Formen eines Sünders und der minnenden Seele ebenso die Züge des Ritters in sich trägt. Eine solche Ausgestaltung der Person des 'dieners' als Ritter findet eine erste Begründung in Seuses persönlichem Bezug zur Welt des höfischen Rittertums: Heinrich Seuse selbst ist wahrscheinlich adeliger Herkunft; er stammt -so nimmt man noch an²⁾- aus dem Geschlecht von Berg³⁾. Bihlmeyer hält es für naheliegend, daß es sich dabei um das Konstanzer Patriziergeschlecht von Berg⁴⁾ handelt,

1) Vgl. oben S.43ff., bes.S.46

2) Man vgl. den von GRÖBER, S.11, geäußerten Verdacht gegen diese These. ANCELET-HUSTACHE, Ex Henri Suso, griff Gröbers Bedenken auf (p.12f. u. p.12 Anm.1). Beide Autoren halten es für möglich, daß nicht die Mutter, sondern der Vater den Namen Seuse trug.

3) Vgl. BIHLMEYER, S.66* u. Anm.3; BIZET, Suso et le Minnesang, p.21; die Meinung, daß sich Seuse nach der Mutter benannt habe, wird im Prolog des Drucks von 1512 vertreten - vgl. BIHLMEYER, S.71* u. Anm.5

4) Vgl. BIHLMEYER, S.67*

dessen Angehörige seit 1276 in Konstanz urkundlich bezeugt sind¹⁾.

Vor seinem Eintritt ins Kloster sah der junge Heinrich Seuse

wohl auch Turniere und ritterliche Kämpfe²⁾. Wahrscheinlich

hat er auch das höfische Epos und den Minnesang gekannt³⁾.

Dem Mystiker Heinrich Seuse war also die Welt des Rittertums vertraut.

1) Der 'diener' als sündiger Mensch

Eines der eindringlichsten Kapitel des BdeW ist Kapitel V

"Wie dū sele under dem krüz kunt ze einem herzklichen rüwenne und ze einem milten vergebenne"⁴⁾. Der 'diener' hatte zuvor⁵⁾

von der Qual Christi am Kreuz gehört; die ewige Weisheit zeigte ihm in Einzelheiten, wie der Leib des Gottessohnes gemartert

worden und von unzähligen Wunden verletzt war, so daß sie sa-

gen konnte: "Und dar umb so bin ich als gar us gegossen von

minnezeichen (=Wunden), daz man einer nadlen püntli nit möhti

han gesetzt an minem durmarterten libe ane sin sunderlich

minnezeichen" (210,13-16). All dies hat Christus gelitten aus

Liebe zu den sündigen Menschen; übergroß wie das Leiden ist

auch seine Liebe: "E hat man die verfarnen tag her wider braht,

e hat man alle ertorreten blümen wider ergrünet und ellú regen-

tröpfplú wider gesamnet, e man min minne ze dir und ze allen

menschen mug gezellen" (210, 10-13). Der 'diener', von solchem

Leiden aus so tiefer Liebe im Innersten getroffen, erkennt

sich als einen sündigen Menschen, der durch seine Sünden sein

'lieb', die ewige Weisheit, verloren hat. Er gerät in verzwei-

felnden Schmerz, in Weinen und Jammern über seine Treulosigkeit

gegen die ewige Weisheit und über den Verlust, den er durch

seine Schuld erlitten hat. Kaum gibt es einen Satz in diesem

1) Vgl. BIHLMEYER, S.68* u. Anm.1

2) Vgl. GRÖBER, S.15; A. STUCKI, Heinrich Seuse, der Gottesfreund, Basel 1951, S.19

3) Vgl. BIHLMEYER, S.145* u. Anm.4

4) S.211ff.

5) Ende Kap. IV, S.210,7ff

Abschnitt¹⁾, der nicht mit "Owe" oder "We" beginnt. In diesem Teil des Kapitels folgen die Sätze in überstürzter Eile und Kürze aufeinander und geben den inneren Zustand des 'dieners' überzeugend wieder:

"ach ir lebenden stein,
ir wilden rein,
ir liechten öwen !
wer git mir,
das daz inbrünstig vúr
mins vollen herzen
und daz heisse wasser miner kleglichen trehen
úch erweke,
das ir mir helfent klagen
daz grundlos leid, leid, herzleid,
daz min armes herze so tögenlich treit!
Owe, mich hatte der himelsche vater úber alle liplich
kreatur gezieret und im selber ze einer zarten, min-
neklichen gemahel us erwellet; nu bin ich im endrunnen!
Owe, ich han in verlorn, ich han min einges uzerweltes
liep verlorn! Owe und owe, und minem ellenden herzen
iemer we, waz han ich getan, waz han ich verlorn".²⁾

Das Leid um die Sünde führt dem 'diener' schließlich zu dem Gedanken, er könne seine Schuld nicht mehr gutmachen. Aus diesem Gefühl erwächst für ihn als Ausweg nur noch das Verzweifeln: "Owe sünd, war zú hastu mich braht. We, we, valschú welt, dem der dir dienet! ... Owe, lutrú consciencie, lediges, vries herz, wie ist dir so unkunt, wie es umb ein sündig, geladen, swärmütig herz stat! Owe ich armes wip, wie waz mir so wol bi minem gemaheln, und ich das do so wenig erkande!...We mir, daz ich ie geboren ward! Waz ist mir nu me ze tünne, denne daz ich mich selber verwerfe in daz abgrúnd dez leitlichen verzwiflens?" (212,20-213,5).

1) S.211,1 - 213,5. 2) S, 211, 11 - 19; teilweise Schreibung in Versen von mir.

In diesem Augenblick fühlt er sich von der ewigen Weisheit angerufen, die seine Augen auf die große Barmherzigkeit Gottes lenkt, die allen Sündern zuteil wird, wenn sie über ihre Schuld tiefe Reue empfinden. Nicht das Verzweifeln ist das Ende des Sünders, sondern die Hoffnung auf Gottes Gnade, die einen neuen Anfang gewährt. Im Schmerz über die Sündenlast hatte der 'diener' Sinn und Bedeutung des Leidens Christi vergessen, so daß die ewige Weisheit ihn erinnern muß: "ich bin es, dú den bitteren tod hat gelitten, daz ich dich wider lebent macheti. Ich stan hie bleich, blútvar und minneklich, als ich stünd an dem hohen galgen des kriuzes enzwüschent dem strengen gericht mins vatters und dir. ich bin es, din brüder, lüg, ich bin es din gemahel! Ich han als gar vergessen alles, daz du ie wider mich getet, als ob es nie were geschehen, ob du dich allein nu genzklich zú mir kerest und dich nit me von mir scheidest. Wesche dich in minem...blüte...und gewinne einen gúten müt!" (213,19-28).

Die ewige Weisheit bietet sich dem 'diener' als Mittler an zwischen ihm und dem Vater; durch den Kreuzestod hat sie "daz abgründe der grundlosen erbarmherzkeit...wit uf geschlossen" (215,15-17). Allerdings kommt es darauf an, daß der Mensch mit-leide mit Christus, denn um der Nachfolge willen starb Christus an Kreuz¹⁾. Diese Nachfolge erscheint dem 'diener' schwer und unangenehm; so fragt er naiv, aber menschlich verständlich, ob Christus nicht einen anderen Weg des Nachfolgens gewußt habe²⁾, denn das Nachfolgen tue weh³⁾, ebenso wie die von Christus geforderte völlige Gelassenheit⁴⁾. An diesen Stellen zeigt sich das Verständnis Seuses für die psychologische Lage des Menschen.

Im Gespräch mit der ewigen Weisheit erkennt der 'diener', welch übergroße Gnade ihm zuteil wird, und er gewinnt neuen Mut, indem er dem göttlichen Vater den gekreuzigten Sohn

1) Vgl. 208,28-30

2) Vgl. 205,30 - 206,3

3) Vgl. 207,8f.

4) Vgl.232,18

vorstellt, der sich für die sündigen Menschen hingegeben hat¹⁾. Der 'diener' möchte der ewigen Weisheit für die unermeßliche Gnade, die der Tod Christi bewirkt hat, 'voldanken' und glaubt, daß dies nur möglich sei, wenn er das Leiden des Herrn nachvollziehe²⁾. Die ewige Weisheit zeigt ihm den Weg, dies im übertragenen Sinne zu tun: er muß seinen Leib und seine Kräfte und das Überwinden seiner Schwäche in den Dienst Christi stellen³⁾.

Der Gedanke, daß durch Christi Kreuzesopfer die Sünden getilgt werden, findet sich noch einmal, und zwar zusammengefaßt, im 14. Kapitel des BdeW⁴⁾. Der 'diener' erfährt hier zugleich, in welcher Weise sich der Sünder verhalten muß, wenn er den Schatz der Gnaden erlangen will, der aus Christi Tod gewonnen ist: er soll seine Sünden bereuen, seine eigenen Anstrengungen zur Besserung aber nicht zu hoch anschlagen; sodann wende er sich Christi Sühne am Kreuz zu und gewinne aus der Buße des Herrn möglichst viel für sich, indem er mit Christus mitleide. In diese Buße füge er dann die kleine Besserung, die er als Mensch zu leisten vermag⁵⁾.

Dem Sünder bietet sich jedoch noch ein Weg zur Gnade. War Christus der Mittler zwischen dem Menschen und dem himmlischen Vater, so findet der Sünder noch eine Mittlerin zwischen sich und Christus: Maria. Das 16. Kapitel des BdeW beschreibt die Rolle Marias als 'mediatrix', die ihr auch in vielen mittel-

1) Vgl. 214,6-29; Gottes "Würde" beruht weitgehend auf seiner Barmherzigkeit, die er gerade im Vergeben der Sünde zeigt (499,5ff.), und in diesem Sinne hat die Sünde eine positive Seite (499,15f.).

2) Vgl. 215,8-16; zum Gedanken, daß nur Christus das "vollwertige" Opfer für den Vater ist und daß des Menschen Zuversicht in Christus besteht, vgl. auch QUINT, M.E., DW 5, S.267,1-268,5.

3) Vgl. 215,17-216,3

4) Sieh 258,1-13

5) Vgl. 258,16-29

alterlichen Weltgerichtsspielen zugewiesen wird¹⁾.

Daß der Sünder noch einer Mittlerin zwischen sich und der ewigen Weisheit bedarf, erklärt der 'diener' damit, daß Christus nicht nur Bruder des Menschen, sondern auch dessen Herr und als solcher für ihn ein strenger Richter ist²⁾.

Maria ist das "mittellos mittel aller sündere" (263,25f.), zu dem jeder sündige Mensch Vertrauen hat: "So doch ein sele ie sundiger ist, so si ie billicher dunket, daz si einen zûgang zû dir habe" (263,26f.). Darum wendet sich auch der 'diener' mit seiner Bitte an sie: "bis ein gnedigû mitlerin und sündere rin entzwûchent mir und der Ewigen Wisheit! Gedenk, gedenk, miltû uzerweltû kûnegin, daz du alle dine wirdikeit von ûns sündigen menschen hast ... Wie wôltest du heissen dû mûter der gnaden und der erbarmherzikeit, denn von ûnser ârbeitselikeit, die diner gnade und erbarmherzikeit bedurften?" (264,1-10)³⁾ Der Gedanke an Maria gibt jedem Sünder Zuversicht und

1) Man vgl. als Beispiel die Verse 720ff, des Berner Weltgerichtsspieles (aus einer Hs. des 15. Jhs. hg. v. W. STAMMLER, Texte des späten MAS, H.15, 1962, S.29):

Ein mûnsche ist gern nach einer art,
Als an im geborn wart.
Min art ist erbarmherczikeit,
Von geburt an mich geleit.
Das wil mich min gûti zwingen.
Vmb den sûnder mûs ich ringen.
Jch weri nie mûter worden din,
Wer nie enkein sûnder gesin.
Von dem sûnder hab ich gross ere.

Vgl.auch ibid. Anm. S.43 und ferner: T.MEIER, Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters, Berlin 1959, bes. S.24, 96ff., 106ff.

2) Vgl. 263,1-7

3) Die Vorstellung, daß Marias Ehre sich aus der Sündhaftigkeit der Menschen herleite, die hier auch von Seuse vertreten wird, ist gefolgert aus den Fragen nach dem Grund der Menschwerdung Christi. Die Thomisten lösten die Frage dahingehend, daß Christus nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Vgl. hierzu Berner Weltgerichtsspiel, S.43 Anm. u. T.MEIER, S.107, der auf Thomas v. Aquin, S. Th. III,1,3 verweist (=Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset).

Mut¹⁾, auch vor dem Richter, vor der ewigen Weisheit, Gnade zu finden²⁾.

Die Hinwendung des Sünders zu Christus und die Reue über die Sünden dürfen aber nicht bis zum Tage des Todes aufgeschoben werden. Dies könnte sich dann als ein großes Versäumnis herausstellen. So erfährt der 'diener' in der Vorstellung vom unvorbereitet sterbenden Menschen, daß zu einem guten Sterben ein Christus zugewandtes Leben gehört⁴⁾. Die Not des sterbenden Menschen greift dem 'diener' ans Herz, und er erkennt, daß er noch viel Fleiß und Übung aufwenden muß, um sein Leben so einzurichten, daß sein Sterben selig sei: "We mir, got, were ich also töt, sturbe ich ietztent, wie sôlt es mir ergan! Wie han ich noch so vil uf mir !" (286,19f.).

Der 'diener' als sündiger Mensch macht so die Erfahrung daß er sich Christus voll Vertrauen zuwenden darf und daß ihm Maria dabei als Mittlerin zur Seite steht. Er begreift aber auch, daß er die Gnade, die Christus ihm anbietet, annehmen und sich um sie bemühen muß in Reue und Mit-Leiden mit Christus, sonst könnte er sein Heil versäumen und dies in seiner Todesstunde bitter erkennen. Der 'diener' hat die Lehre der ewigen Weisheit an den Sünder wohl verstanden und faßt

1) Vgl. 264,19-21

2) Vgl. 267,11f.

3) Kap. 21 BdeW, S. 278ff.

4) Vgl. auch Seuses 6. Brief im KlBfb (S. 378ff.), wo er einer sterbenden Nonne rät, sich den Wunden Christi zu empfehlen und im Vertrauen auf sein Erlösungswerk zu sterben; bes. S. 379,6-24

sie zusammen in der Bitte: „Herr, gip mir ein leben, daz dir gevellig si, einen töd, der wol bereit si, ein ende, daz von dir gesichert si“ (320,12f.).

Die Lehre, die der 'diener' für sein eigenes Leben gewonnen hat, versetzt ihn in Sorge um die Seelen der Menschen, die ihr Denken und Handeln nicht auf das ewige Ziel ausrichten. Damit verhalten sie sich wie der unvorbereitet Sterbende und gehen einem unseligen Ende entgegen. Von ihnen sagt die ewige Weisheit dem 'diener': "Sû stant in tieffer blintheit, sù hant menig grozes vechten nach vrôden, dû in doch weder ze lieb noch ze ganzer vrôd niemer werdent" (219,15-17). Der 'diener', der erkannt hat, wie der Mensch die Erdenzeit nützen soll, ruft jammernd über sie aus: "Owe, ir tumben toren, wie wahset ûwer groz schade, wie meret ûwer grôzû verlust, wie lant ir das schön, daz edel, daz wunneklich zit da hin gan, daz ir kume oder niemer mugent widerbringen! (220,4-7). Der 'diener' erkundigt sich, ob solche Menschen 'unsinig' seien oder was von ihrem Verhalten zu denken sei¹⁾; er muß hören: "Do wen sù ungemach und lidenne von mir endrûnnen, und vallent enmitten dar in ... Sù vûrchtent den rifen und vallent in den schne" (220, 18-23). Der 'diener' entwickelt nun jedoch ein psychologisches Verständnis für den Menschen. Er wendet zunächst zugunsten derer ein, die die Leidensnachfolge nicht als Hauptaufgabe ihres Lebens ansehen: "Owe herr, so ist mûlich alt gewonheit ze lassenne" (221,3) und: "Herre, sù sint vil licht als geordnet in in selber, daz es inen unschedlich ist" (221,6f.) und noch einmal: "Herr, sù dunket nit, das sù so vil gehindert werden, ob echt daz, daz sù da minnent, ist in ein schine eins geistlichen lebennes" (221,15-17). Alle diese Einwände aber mildern nicht das Urteil der ewigen Weisheit, die ein Wehe über alle

1) Vgl. 220,16f.

die spricht, die ihre Zeit versäumen¹⁾. Nun sucht der 'diener' einen neuen Weg, die Menschen zum rechten Leben zu führen: er bittet die ewige Weisheit, von ihrer Liebe zu den Menschen zu sprechen; denn es seien "etlich^ú herzen als zarter natur, daz sú^ú schierer von minnen denn von vorhten gezogen werdent" (220, 20-22). Der 'diener' erweist sich also wieder als verständiger Fürbitter. Damit aber, daß der 'diener' einmal sich selbst als Sünder begriffen hat und erfahren konnte, in welcher Weise er leben und sich bessern soll, und damit, daß er zum andern sich mit Verständnis und Liebe um die Besserung der anderen Menschen müht, erweist er sich als prädestiniert zum *Seelsorger*. So sieht der 'diener' denn auch seine wesentlichste Aufgabe in der Seelsorge. Im KLBfb sagt er: "also sú^úlin wir nu naht und tag dar nach studieren, wie wir ell^ú herzen gebesren und gote usgenomenlich wol gevallen" (376,21-23), und an anderer Stelle des KLBfb charakterisiert er sich selbst in folgender Weise: "Mich dunket, ich sie sin (d.i. Gottes) karrer und var ufgeschürzet durch die lachen, wie ich dú^ú menschen uss der tiefen lachen irs sú^úntlichen lebens an die schóni bringe" (385,24-26). Ebenso zeigt sich der 'diener' als Seelsorger, wenn er seine Erfahrungen anderen mitteilt; so berichtet er im 15. Brief des GrBfb²⁾ von der Kraft der Reue, die aus einer Sünderin eine Minnerin macht³⁾. In der Predigt "Lectulus noster floridus"⁴⁾ erklärt er seinen Zuhörern die vier schwersten Leiden des menschlichen Herzens⁵⁾, deren eines das Zweifeln an Gottes

1) Vgl. 222,12-17

2) S.451-454

3) Vgl. 453,2-7; auch andere Erfahrungen, die er gemacht hat, gibt er verstehend weiter, so z. B. 368,18ff.: "Min kind, du gedenkst vil liht, wan dich got als vast an griffen hat, daz din^ú liden dú^ú aller grósten sien. Daz solt du nit gedenken. Ieder mensch lit im selber aller nehst; und hier inne vind ich mich selv och, daz underwilent in mir gedenk uf stúnden, die min liden gar grósklich wagen. Aber daz sol man got beveln".

4) S.495ff.

5) Vgl. 498,1-12

Barmherzigkeit ist. Dieser Zweifel führt den Sünder, der niedergedrückt über seine Schuld nachdenkt, schließlich zum Verzweifeln. In dieser Gefahr befand sich der 'diener' auch einmal¹⁾, und so kann er eine Lehre geben, die ihm in jener Situation ebenfalls zuteil wurde: er weist auf Gottes Barmherzigkeit hin, die gerade den Sündern einen Weg weisen will²⁾. Fassen wir die Gedanken dieses Kapitels kurz zusammen, so können wir feststellen, daß der 'diener' in eigener Erfahrung und in mitteilender Lehre den Weg des Menschen, der sündig vor Gott steht, in Seuses Weg darlegt. Das Grundverhalten des Sünders soll folgendes sein: er soll seine Schuld erkennen, sie bitter bereuen, sich dann aber vertrauend an Maria und Christus wenden und neuen Mut gewinnen; schließlich soll er seine Dankbarkeit für Gottes Barmherzigkeit im Mit-Leiden mit Christus zeigen, worin sich zugleich die größte Liebe des Menschen zu Christus erweist.

2) Der anfangende, zunehmende und vollkommene Mensch

Der 'diener' begegnete in dem voraufgegangenen Kapitel als der sündige Mensch vor Gott. Damit gab Seuse ihm an den genannten Stellen nicht eine bildliche Ausformung, wie er sie dem 'diener' als Ritter und minnende Seele verleiht, sondern in den Ausführungen, in denen der 'diener' als Sünder und als Seelsorger gezeichnet ist, stellt Seuse ihn realistisch und direkt dar als Mensch vor Gott.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott hat in der deutschen Mystik weitgehend eine Darstellung gefunden, die den Menschen als auf einem dreistufigen Weg zu Gott hin erfaßt. Es ist der Weg vom anfangenden über den zunehmenden (bzw. aufnehmenden) zum vollkommenen Menschen. Ein deutliches Beispiel dieser mystischen

1) Vgl. BdeW, Kap.5 u. oben 8.53ff.

2) Vgl.498,19ff.

Lehre findet sich etwa in dem schon erwähnten 'Malogranatum' des Gallus von Königssaal und dem deutschen Granatapfel-Traktat²⁾, der in einer Ausgabe der Werke des Geiler von Kaisersberg erschien (1510 und 1516). Diese beiden Werke seien denn auch hier als vorbildliche Beispiele für die Vorstellung vom dreigeteilten mystischen Weg angeführt.

Schon in Titel des Granatapfel-Traktats³⁾ findet sich die Dreigliederung: "Das buch granatapfel. im/ latin genant Malogranatus. helt in ym/ gar vil vnd manig hailsam vnd süsser vnderweysung vnd leer, den an/hebenden, auffnemenden, vnd vollkommen menschen,..."; in Traktat selbst werden die drei Teile gesondert bezeichnet: "Von dem anhebenden menschen"⁴⁾, "Von dem vffnemenden menschen"⁵⁾, "Von dem volko \bar{m} en menschen"⁶⁾.

Das Malogranatum ist noch bewußter gegliedert; im Prolog⁷⁾ werden Name ('Malogranatum') und Gliederung in Beziehung gesetzt und erläutert: E(Initiale)T dabo tibi/ Mustum malorumgranatorum meorum. Cantico. VIII... Ex quibus presentem librorum videlicet Malogranatum sic intitulum suis electis pro edificatione atque consolatione sua benigna dispensatione tribuere dignatus est qui reuera plenus est doctrina veritate et consolatione. qui etiam satis oonvenienter ac comparative a malogranato tali pomo nomen accepit. Nam ut dicit Papias malogranatum infra corticis rotunditatem multitudinem continet granorum. sic presens liber infra compendium sui tractatus multitudinem continet dogmatum et sententiarum diversorum

1) Vgl. oben S.22 u.49

2) Der Traktat ist keine oberdt. Übertragung des Malogranatum, wie etwa STAMMLER, Kl. Schr., S.140, RUH, Bonaventura deutsch, S.62. (u. ZfdPh 78, S.104) und andere annahmen; sieh dazu QUINT, M.E., DW 5, S.383f.

3) Vgl. GOEDEKE, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. 1, 1884, S.400 zu 14

4) Ausg. Straßburg 1516, fol.A iijv ff.

5) ibid. fol.C vj ff.

6) ibid. fol.E iiijv ff.

7) fol.aij

doctorum. Unde advertendum quod triplex ratio in granis malogranatorum est consideranda. videlicet paruitas. Ordo et candor seu rubicunditas...Et secundum hoc presens compendium in tres particulas est divisus *Primus ergo liber qui tractat de statu incipientium* notatur in paruitate granorum...*Secundus autem liber qui tractat de statu proficientium* notatur in ordine granorum malogranati. quia ibi est mira et quedam pulcra ordinis compositio. Sic liber secundus tractat de pulcro ordine perfectorum...*Tercius liber qui tractat de statu perfectorum* notatur in candore granorum malogranatorum. quia rubicunda sunt et perlucida. perfectorum namque status in sapientie studio consistit...

Es ist zu beachten, daß die drei Teile jeweils als liber bezeichnet sind, ebenso wie im deutschen Granatapfel-Traktat die drei Abschnitte als 'büch' (fol.Cv vb, fol.Cvj ra) oder als 'tractat'¹⁾ benannt sind.

Der Autor des Malogranatum versucht dann, den Inhalt seines Werkes dem jeweiligen Stand des Menschen anzugleichen. So behandelt der Liber I die Gnade Gottes, die Fragen um Sünde und Buße, Liber II befaßt sich mit den sieben Todsünden, den Tugenden und dem Verhalten in Versuchungen; Liber III schließlich spricht über das reine Herz, die Gaben des Heiligen Geistes, die göttlichen Tugenden, über Meditation und Verzückung, Tod und Auferstehung, kontemplatives und aktives Leben. Ähnlich verhält es sich im deutschen Granatapfel-Traktat²⁾.

Eine Anlehnung an diese Methode, jedoch ohne die typische und scharfe Dreigliederung finden wir bei Seuse vor allem in

1) fol. E iiij va; zum Begriff "Traktat" im MA vgl. auch das Vorwort zum 5.Bd. der Meister-Eckhart-Ausgabe (von QUINT), DW, S.VIIIf.

2) büch 1 spricht über Reue und Buße, die Torheit der weltlichen Weisheit und den Adel der Seele; büch 2 behandelt die Tugenden, die Betrachtung des Leidens Christi und den Schutz vor Sünden; tractat 3 zeigt die Abgeschiedenheit als Weg zur Vollkommenheit, spricht über das beschauliche Leben und die Betrachtung des Leidens Christi.

der Vita wieder, nicht so sehr dagegen in den übrigen Werken. So heißt es schon im Prolog zum Exemplar: "Daz erst (i. e. Buch = Vita) seit überal mit bildgebender wise von eim anvahenden lebene und git togenlich ze erkennen, in weler ordenhafti ein reht anvahender mensch sol den ussern und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen" (3,2-6). Man kann dies nicht allein aus der didaktischen Tendenz des Werks erklären, da diese auch in den anderen Schriften Seuses wiederzufinden ist¹⁾; in Vita aber wollte Seuse – anders als in den übrigen Werken – sein ganzes religiös-mystisches Leben mitteilen, so daß der Gedanke naheliegt, er habe das bekannte Schema vom anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen als Ordnungsprinzip für diese "Vita" gewählt. Hierfür könnte sprechen, daß in den Überschriften zu den einzelnen Kapiteln, die ja den Stoff ordnen und den Leitgedanken angeben, stets der Begriff "anfangender Mensch" mit der Erklärung dessen, was ihm zuträglich ist, gebracht wird²⁾. Dies ist der Fall bei den Überschriften zu Kap. I: "Von den vorstriten eins anvahenden menschen" (8,20), Kap. V: "Von dem vorspil götliches trostes, mit dem got etlichū anvahendū menschen reizzet" (18,13f.), die erst einmal die Vorbereitung zum eigentlichen Anfang behandeln; zu Kap. XXXIV lautet die Überschrift: "Von dem ersten begin eins anvahenden menschen" (99,21); in Kap. XXXV spricht er "Von den ersten bilden und lere eins anvahenden menschen, und wie sin Übunge son sin mit bescheidenheit" (103,2f.), und Kap. XXXVI befaßt sich mit "Von kintlichem andaht eins jungen anvahenden menschen" (109,29f.). Nachdem in der Vita in breiter Form auf den anfangenden Menschen eingegangen worden ist, heißt es endlich innerhalb des XXXVI. Kapitels: "Und seit im do den onderscheid eins anvahenden, zünemenden und volkomen nenschen, wie sich die misslich haltent in götlicher sússekeit" (113,20ff.).

1) Vgl. etwa oben S.17ff.

2) Ausnahmen: 59,29; 156,1ff. u.194,3ff.

Die Aufforderung, sich aus dem Status des Anfangenden zu erheben, spricht der Autor erst im XLVI. Kapitel des Werkes aus: "Fro tohter, es weri nu wol zit, daz du fürbaz in ein nehers giengest, und dich uss dem nest biltlichs trostes eins anvahenden menschen uf erlupftist. Tû als ein junger zitiger adler, da mite daz du die wolgevahsen vetchen, ich meine diner sele obresten krefte, erswingest in die hõhi dez schõwlichen adels eins seligen volkomen lebens" (156,1ff.). Auch hier verzichtet der Verfasser der Vita darauf, die drei Stufen des mystischen Weges gleich breit darzustellen; er verweist lediglich darauf, daß dem anfangenden Stadium das vollkommene folgen muß.

Der Schluß der Vita greift den Gedanken noch einmal auf, indem die 'tohter' sagt: "gelopt sie dû ewig warheit, daz ich von ûweren wisen und leblichen Worten so schon bewiset bin dez ersten beginnes eins anvahenden menschen, und der ordenlicher mittel midens und lidens und ûbens eins zûnemenden menschen, und mit gûtem unterscheide in togenlicher wise der aller nehsten blossen warheit" (194,5-8).

In den übrigen Schriften Seuses finden wir den Gedanken des anfangenden zunehmenden und vollkommenen Menschen zwar auch, jedoch in weit abgeschwächerter Form als in der Vita. Das dreigeteilte Schema des menschlichen Heilsweges ist als solches nicht zu erkennen. Abgesehen von einigen wenigen Stellen im BdeW, finden sich vor allem in den Briefbüchern Anklänge an den mystischen Weg, eine Tatsache, die nicht erstaunt, da die Vita weitgehend aus den Briefen an Elsbeth Stagel entstanden ist¹⁾. Aber auch die Briefbücher bieten nicht einen so stufig entwickelten Gedanken, wie wir ihn in der Vita noch feststellen konnten. Bihlmeyer sieht in der in sich geschlossenen Lehre der Briefbücher eine Entwicklung vom gerade bekehrten zum mystisch vollendeten Menschen²⁾, also einen mystischen Weg.

1) Vgl. BIHLMAYER, S.117*

2) Vgl. BIHLMAYER, S.117*f. u. Ann.

Dieser Weg folgt jedoch nicht der mystischen Dreiteilung in die Stufen des anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen.

Es seien einige Beispiele der übrigen Schriften Seuses hier angeführt.

Der 1. Brief des KlBfb berichtet "Von eins anvahenden menschen ledigen vonker von der welt zû got" auf das Wort: *Regnum mundi et omnem ornatum saeculi contempsit propter amorem domini mei Jesu Christi* (360ff.)¹⁾. Im 2. Brief weist Seuse darauf hin, daß stets im Anfang des mystischen Lebens die Verwirrung droht: "Ein anvahender mensch, e daz der in got beliplich gevestnet werde, der mag als reht lihte veriert werden" (366,7f.)²⁾. Der 'diener' teilt auch den Weg mit, einer solchen Gefahr zu entgehen: "Ich kan hier zû nit besserz vinden, denn daz sich ein mensch, als verr er mag, ordenlich allen ustragenden sachen entsage und in sich selber einen weg mache und in im selber belibe" (366,8-11). Ähnlich heißt es an anderer Stelle, daß der erst im Anfang stehende Mensch mutig den ersten 'tjost' hinter sich bringen muß im geistlichen Streit, "der da lit an einem frien urlob geben zerganklicher minne und zitlicher dinge" (459,19f.)³⁾.

Der 10. Brief des KlBfb⁴⁾ über das Wort *Estote perfecti* berichtet "Von etlichen stûken, dū ze volkomenheit hōrent" (389,23). Auf dem Weg zur Vollkommenheit, "dū da lit an der vereinunge der hōhsten kreften der sele in den ursprung der wesentheit in hohem schowene, in inbrünstigem minnene und süssen niessene dez hōhsten gūtes" (390,24-27), ist der rechte Anfang entscheidend. Auf die Frage, ob der Mensch je dazu komme, von aller äußeren Übung frei zu sein, und was besser sei: äußere Übung oder völliges "Ledig"-Sein im Schauen⁵⁾, heißt es: "anevohenden

1) Dasselbe Wort (sich Nachweis bei BIHLMEYER, S.360 Anm. zu Z.12f.) wird im GrBfb im 2. Brief behandelt, jedoch fehlt - wie überhaupt im GrBfb - die deutsche Überschrift der einzelnen Briefe.

2) Vgl. auch 434, 12ff.

3) Vgl. 459,17ff. u. 460,7ff.

4) S.389ff.; entspr. der 22. Brief d. GrBfb, S.471ff.

5) Vgl. 473, 10-13

menschen, die noch mit den snecken in dem horwe irs eigenen gebresten kriechent, den gehôrt nit zû, das sù sich dem adeler in sime flug glichent¹⁾, mer sù sùllent flis han, das si gangent in sich selber und lûgent, wa sù haftent, daz sù sich da entlidigent. Da von so sol sich der mensche scheiden von allen creatures in dem anevange, obe er zû vollekomenheit vil komen" (473,13-20). Daß der Mensch nicht in diesem Anfang stehen bleiben darf, hat der 'diener' selbst erfahren, der zu Beginn des BdW schreibt, daß er sich wohl in allem geübt habe, was anfangende Menschen zu üben pflegen, daß er jedoch "ungeübt in sin selbes nehsten gelazenheit" blieb²⁾. Das BdeW schließlich bringt - ohne sich an das Schema von anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen anzuschließen - die Zusammenfassung dessen, was zum vollkommenen Leben führt: "I. halte dich abgescheidenlich von allen menschen; II. halte dich luterlich von allen ingezognen bilden; III. vrie dich von allem dem, das zûval, anhaft und kumber mag bringen; IV. und richt din gemûte se allen ziten uf in ein tûgenlichs gôtliches schôwen, in dem du mich ze allen ziten vor dinen ôgen tragest mit einem steten gegenwurf, ab dem din ôge reht niemer gewenke. Und swaz ander ûbunge ist, es si armût, vasten, wachen und alle ander kestigunge, die rihte zû disem als uf ir ende, und hab ir als vil sù dich hier zû gefûrderen mugen. Sich, so gewinnest du daz hûhste ende der volkomenheit, daz under tusent menschen nût eins begrifet, wan sù mit ir ende allein uf ander ûbunge bestant und dar umbe dû langen jar irre gant" (288, 11-289,9)³⁾.

Zwar muß der Anfang recht begonnen und mit Beständigkeit durch gehalten werden, schließlich aber geht es dem 'diener' (und

1) Vgl. zum Bild des Adlers die S.64 zitierte Stelle 156,1ff., in der die 'fro tochter', die den Anfang überwunden hat, dem jungen Adler verglichen wird.

2) Vgl. 326,6-10

3) Es ist dies zugleich die Stelle, die in der ß-Fassung des Eckhartischen Traktates 'Von abegescheidenheit' als Schluß angefügt wurde. Über diese Frage sieh oben S.23

Seuse) nicht darum, die vielen einzelnen Übungen des Menschen gradweise den verschiedenen Stufen des mystischen Weges zuzuordnen, wie dies etwa im Malogranatum geschieht, sondern nach dem rechten und energischen Anfang muß der Mensch den Blick auf das endgültige Ziel: die Vollkommenheit richten und unter diesem Aspekt seine Übungen verstehen. Die beste Möglichkeit, diesem Endziel gerecht zu werden, ist für Seuse *das Leiden*.

So sagt er im BdeW: "Liden behaltet die sel in demütikeit und leret gedultikeit; si ist ein hūterin der reinikeit, si bringet die krone ewiger selikeit. Es mag kume dekein mensche sin, er enphahe etwaz gūtes von lidenne, er si in gebresten oder in eime anvange oder zūnemenne oder in volkomenheit..." (251, 16-20).

Seuse kennt, so dürfen wir nun sagen, den Gedanken des dreigeteilten mystischen Weges; in seinem Werk findet er sich jedoch nicht in der typischen und streng aufgebauten Form, die in anderen mystischen Schriften, vor allem denen der praktischen Mystik, angewandt ist.¹⁾ Festzuhalten ist zudem der zuletzt genannte Gedanke, daß Seuse in den Mittelpunkt seiner Erwägungen das Leiden stellt, dessen zentrale Funktion im weiteren Verlauf der Arbeit wiederholt deutlich werden wird. Vergleichsweise sei hier auf eine Stelle bei Seuses Lehrer, Meister Eckhart, hingewiesen, an der Eckhart ebenfalls dem Leiden die Fähigkeit zuschreibt, am ehesten zur höchsten Vollkommenheit zu führen: "Daz snelleste tier, das iu treget ze dirre volkomenheit (i. e. abegescheidenheit) daz ist liden..."²⁾

1) GRÖBER (S. 222-224) interpretiert die Stelle 168,9f.[Vita] („Ein gelassener mensch muß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit“) als diesen dreigeteilten Weg. Sicher spiegelt sich in diesem Satz diese Dreiteilung wider, zugleich zeigt er aber, wie oben gesagt, daß Seuse nicht die einzelnen Übungen der einzelnen Stufen zum Gegenstand langer Betrachtungen macht.

2) QUINT, M.E., DiW 5 (Traktat 'Von abegescheidenheit') S.433,1f.

3) Der 'diener' als minnende Seele

In den Kapiteln über den 'diener' als Sünder und Seelsorger und über den anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen begegnet der 'diener' in einer direkten, realistischen Darstellung: er war gezeichnet als Mensch vor Gott, mit Fehlern, Reue, Freude und Verzagen.

Das bei Seuse eigenartige Verhältnis zwischen 'diener' und Gott ist jedoch eher in der bildgebundenen Darstellung der 'diener'-Gestalt eingefangen, da nämlich, wo er als minnende Seele und noch mehr, wo er als Ritter der ewigen Weisheit erscheint.

Der Gedanke der Brautschaft der Seele mit ihrem Bräutigam Christus zieht sich durch das gesamte Werk Seuses. Er ist jedoch nicht die einzige bildhafte Verkleidung von Seuses mystischen Anschauungen, sondern taucht zwischen dem Gedanken der geistlichen Ritterschaft auf, häufig mit diesem eng verbunden. Da Seuse nichts eigentlich Neues in der Vorstellung von der minnenden Seele gegenüber der Anschauung, die im Mittelalter verbreitet war, bietet, genügt eine knappe Darstellung des Bildes der minnenden Seele bei Seuse¹⁾.

Die Vorstellung, daß sich die Seele mit ihrem Bräutigam Christus mystisch vereinige, hat eine lange Tradition²⁾. Das ganze Alte Testament ist schon von den Bildern von Brautschaft und Ehe durchzogen³⁾, und zwar sind hier diese Bilder *eindeutig* als Allegorien verstanden und *gekennzeichnet* im Gegensatz zum Hohenlied Salomonis, das jedoch schon in der Exegese der

1) Zur Geschichte der Seelenbrautschaft und ihrer Darstellung im Mittelalter vgl. insbesondere die Arbeit von F.OHLY, Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958. — Da hier nur ein knapper Überblick erforderlich ist, genügt es, sich auf das Werk von A.OPPEL, Das Hohelied Salomonis, Berlin-Leipzig 1911, zu beschränken.

2) Vgl. OPPEL, S.4-11; vgl. zu diesen und zum folgenden auch G.LÜERS, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, S.160f.

3) Vgl. OPPEL, S.5

Synagoge allegorisch verstanden wurde¹⁾. Das Hohe Lied schließlich ist für das Mittelalter wohl auch die letzte Quelle für den Gedanken von der Brautschaft der Seele mit Christus²⁾. Origenes begreift in seiner Auslegung des Hohen Liedes den Messias als den Bräutigam, die Kirche als die Braut³⁾, aber bald schon wird die Seele als Braut verstanden⁴⁾. Das Hohe Lied entwickelt für das Mittelalter seine Wirkung erst ganz, als Bernhard von Clairvaux seine 86 'sermones in cantica canticorum' geschrieben hat⁵⁾; von hier aus nimmt es die Stellung ein, die es in die mittelalterliche Literatur eindringen läßt⁶⁾. Mechthild von Magdeburg kennt es⁷⁾ und überhaupt die Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts⁸⁾. Aber auch die spätere Zeit bewahrt das Motiv der Seelenbrautschaft⁹⁾. So findet es sich etwa bei Marquard von Lindau im Eucharistie-Traktat, wo dieses Bild geradezu zwei verschiedene Überlieferungsgruppen wesentlich

1) Vgl. OPPEL, S.5

2) Vgl. auch STAMMLER, Kl. Schr., S.55f.

3) Vgl. OPPEL, S.7

4) Vgl. *ibid.* S.8f.

5) Vgl. *ibid.* S.14; vgl. E.BENZ, Über den Adel in der deutschen Mystik, in: DVS 14(1936), S.505-535, hier: S.523

6) Vgl. OPPEL, S.14, 21ff.

7) Vgl. TILLMANN, S.25f. und LÜERS, S.161ff.

8) Vgl. BIHLMEYER, S.136*, 143* und QUINT, Mystik, Real.Lex. IV, 69

9) Zur Verbreitung des Gedankens der Seelenbrautschaft und zur Übereinstimmung der Formulierungen in der mystischen Literatur vgl. R.BANZ, Christus und die minnende Seele, German. Abhdlg., 29.H.(1908). Banz stellt S.55-111 die Belege aus dem Gedicht 'Christus und die Seele' (14. Jh., BANZ, S.4ff.) zusammen, die mit anderen mystischen - meist dialogischen! - Werken übereinstimmen.

unterscheidet¹⁾.

Seuse erstrebt die 'gemahelschaft' mit der ewigen Weisheit²⁾; Ooppel sieht hierin eher ein "moralisches Ideal", das schon in der "hellenistischen 'Weisheit Salomonis' und in 'Jesus Sirach'" als die Liebe zur "Sophia, zum 'praktischen' Logos, in die Zeichen einer irdischen Ehe gekleidet" worden ist³⁾. Andererseits weist schon Ooppel darauf hin, daß sich Motive des Hohen Liedes auch mit solchen des ritterlichen Minnesangs verbinden⁴⁾, eine Erscheinung, die bei Seuse nicht nur gelegentlich anklingt, sondern sich in breiter Ausgestaltung findet. Überall da, wo Seuse das Motiv der Minne aufgreift – und das ist sein Hauptmotiv⁵⁾ – ist es gemischt aus den Vorstellungen der Brautmystik und den Formen des höfischen Minnesangs⁶⁾. Eingehend weist Gebhard⁷⁾ dies nach für die Briefe und Predigten Seuses. Er untersucht⁸⁾ die Motive der geistlichen 'gemahelschaft' bei Seuse und kann bei fast jedem der zahlreichen Belege für dieses Bild

1) Sieh HOFMANN, S.186f., und RUH, ZfdA 73(1961) S.20, der gegenüber J. Hofmann gerade die Fassung für ursprünglich hält, die das Motiv der minnenden Seele durchführt, wohingegen er die andere, die das Motiv nur in Einleitung und Schluß bietet, für "Umbildungen ins Sachlich-Lehrhaftere" hält. In der von Hofmann bevorzugten Fassung sind denn auch Termini aus der Brautmystik spärlicher, vgl. Hofmann, S.241.

2) Vgl. z. B. Vita, Kap. III und Horol. p.15f.

3) OPPEL, S.9; vgl. auch Sir.24,17ff.; Sap.8,2; BIHLMEYER, S.12,18ff. und Anm.

4) Vgl. OPPEL, S.25

5) Vgl. auch A.GERHARD, Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, gen. Suso, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln betrachtet, Berlin-Leipzig 1920, S.147, Vorbemerkung.

6) Die Verbindung von geistlichen und weltlichen Motiven bei Seuse sahen wir schon oben S.42, 46ff.

7) Vgl. Fußnote 5 zum Titel des Werkes

8) S.152ff.

Vergleiche zur höfischen Literatur finden, die von einer sehr engen Verwandtschaft zeugen. Hier wird deutlich, daß sich bei Seuse die Vorstellung von der minnenden Seele und das Bild der Ritterschaft nicht völlig trennen lassen. Da, wo es jedoch um die Übernahme höfischer Formen geht, möchte ich die Betrachtung dieses Phänomens dem Kapitel über die geistliche Ritterschaft vorbehalten¹⁾.

Gebhard kann in seinen reichen Belegen aus den Briefen und Predigten Seuses²⁾ und deren Interpretation Beispiele bieten für: die heimliche Verabredung der Liebenden, die sich sehnen- de Braut, den Wächter, der die Liebenden weckt, den 'umbvanc', das 'minnevingerin' und schließlich die "Trauformel"³⁾.

Aus dem BdeW seien hier noch einige Textstellen hinzugefügt, die als Nachweis dienen mögen, daß sich die Vorstellung von der minnenden Seele auch hier findet⁴⁾:

- 211,16f. im selber ze einer zarten, minnelichen gemahel us
 erwellet
- 212,12 Ich hies doch hie vor sin lieb^u gemahel
- 212,27f. Owe ich armes wip, wie waz mir so wol bi minem ge-
 maheln
- 213,28ff. Nim hin ze einem urk^unde einer gantzen s^une min ge-
 mahelvingerlin an din hant,... und dem minneklichen
 namen, daz du min gemahel eweklich heissest md siest
- 223,17ff. Nu spriche, min einiger uzerwelter trost, ein eini-
 ges wortli ze miner sele, ze diner armen dirnen, wan

1) Vgl. unten S.104ff.

2) Die Seiten 152-199 bieten die Belege zur Frage des "Liebes-
verkehrs Christi mit der minnenden Seele".

3) Vgl. BIHLMEYER, Seuse, 483,1ff.

4) Wir sehen von Belegen aus der Vita ab, weisen aber darauf
hin, daß sich die "mystische Hochzeit" in dem Bildern 2
u. 8 der Vita dargestellt findet. Vgl. zu Bild 2: WENTZ-
LAFF-EGGEBERT, Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit,
2. Aufl. Tübingen 1947, S.122f.; zu Bild 8 sieh BENZ, S.532f.

- under dinem schatten bin ich suzklich entschlaffen
und min herze daz wachet
- 225,5ff. Eya, lûg, ich bin als trutlich ze minnenne, ich bin
als lieplich ze unbvahenne und so zartlich der rei-
nen minnenden sele ze kûssenne, daz ellû herzen nah
mir sôltin brechen.
- 227,13f. Owe, wie selig der minner ist, der din gemahel heis-
set und ist!
- 18f. Owe, zarter herr, wan were ich wirdig, daz min sele
hiessi din minnerin!
- 231,5 versenende(n) sel
- 25ff. Wenest du, ob er iemer me dir welle wider geben sin
minneklichen gegenwûrtikeit, daz du in mit dien ar-
men dins herzen minneklich umbvahest und in din herz
truckest
- 232,23ff. Aber ich kum zû miner geminten selb selber, und hab
ein minnekliches wonen bi ir; aber daz geschicht als
tôgenlich, daz es gar verborgen ist allen menschen
- 244,6ff. Sihe, in dis vatterlant vûre ich ze huse min lieben
gemahel under minen armen von dem eilende mit der
hohem richeit irre rilichen morgengabe

Ohne die Belege weiter zu vervollständigen, sei darauf hinge-
wiesen, daß auch hier die ganze Terminologie der geistlichen
'gemahelschaft' verwendet ist (die sich sehrende Seele, der
'umbvanc', das heimliche Wohnen des Geliebten in der minnen-
den Seele etc.). Seuse nimmt jedoch einen wesentlichen Zug in
dieses Bild auf, der auch Bernhards Interpretationen des Ho-
hen Liedes bestimmt: es ist die Nachfolge im Leiden Christi,
die zur Liebe der Braut gehört¹⁾. Gebhard führt die Stelle
413,3 an, an der betont ist, daß das Leiden die Braut dem Ge-
liebten lieb mache und sie ihm vereine²⁾. Weitere Beispiele

1) Vgl. OPPEL, S.14

2) Vgl. GEBRARD, S.158f.

für dieses Moment in der Minne sind etwa:

250,1ff. wan ich hetti dir vom der aller sament nit so vil ze dankenne, si machti mich nit dinen schuldner als vil, als ein minneriches liden oder ein gelazenheit in hertikeit, in der du mich von minnen lidest.

23ff. Liden ist mines zornes ein erlöscherin und miner hulde ein erwerberin. Liden machst mir den menschen minneklich, wan der lidende mensch ist mir anlich.

252,3f. Liden ist sin minnsrūt

254,17ff. schließlich lobt Seuse Bernhard, der die minnende Seele das Leiden Christi betrachten und es in ihre Minne einbegreifen läßt¹⁾.

Auch hier nimmt das Leiden wieder, wie bei der Darstellung des 'dieners' als sündigen Menschen auf dem mystischen Wege²⁾, eine wesentliche Aufgabe wahr: es ist der Schlüssel zu wahrer Minne und führt zur Ähnlichkeit mit Christus.

Seuse bringt kein neues Bild der Seelenbrautschaft. Bei ihm tritt die Bernhardische Leidensmystik auch in diesen Motivkreis ein, der zudem stark mit Bildern der geistlichen Ritterschaft und des höfischen Lebens gemischt ist.

Das Bild der Ritterschaft, wie es sich bei Seuse findet, erstaunt m. E. mehr als das der minnenden Seele, so daß wir uns dem Ritter-Motiv im folgenden Abschnitt zuwenden.

4) Der 'diener' als Ritter

a) Die Terminologie

Ob es sich beim 'diener' um die Gestaltung als minnende Seele handelt oder ob er als Ritter charakterisiert ist, in beiden Fällen ist es die Minne, die als Zentralkraft das Verhältnis des 'dieners' zur ewigen Weisheit bestimmt. Diese innere Beziehung der Partner zueinander wird weitgehend in die Termi-

1) Vgl. auch 256,6ff.

2) Sieh oben S.67

nologie des höfischen Minnesangs gekleidet. Schon Wackernagel und Strauch sahen daher in Seuse einen "geistlichen Minnesänger"¹⁾. In der Sprache spiegelt sich das Verhältnis Seuses zur höfisch-ritterlichen Welt wieder, ohne daß es sich darin erschöpft. Wir wollen, in Anlehnung an die schon geleisteten Untersuchungen zu Seuses Stil²⁾, die höfisch gefärbte Sprache dieses Mystikers kurz beleuchten³⁾.

"Il lui était naturel de s'exclamer waffen sur le coup d'une surprise", schreibt Bizet⁴⁾ und gibt damit vielleicht das auffallendste Beispiel ritterlich-höfischen Wortgebrauchs bei Seuse an. Es kann aber nicht allein entscheidend sein, daß Seuse die höfische Terminologie übernimmt, wichtiger ist, in welcher Weise er sie in seine Gedankenwelt einbezieht; so bleibt zu entscheiden, ob Wentzlauff-Eggebert recht hat, wenn er behauptet: "Wohl nirgends in so später Zeit begegnen wir noch so *reinen Parallelen zur ritterlichen Lyrik*"⁵⁾ oder aber, ob wir Hermann Schneider mehr Glauben schenken müssen, der sagt: "Es ist die Terminologie und Bilderfülle des Minnesangs, die nun auch die Sprache der *geistlich* erhöhten Menschen kennzeichnet und auszieren muß. Die Verherrlichung selbst des Höchsten und neuzeitlichst mystischen Erlebens kommt von dem *Fluch des*

1) W.WACKERNAGEL, Geschichte der deutschen Litteratur, 1.Bd., 2. Aufl., Basel 1879, S.429; P.STRAUCH, Allgemeine Deutsche Biographie, 37,176

2) A.NICKLAS; P.HEITZ, Zur mystischen Stilkunst Heinrich Seuses in seinen deutschen Schriften, Diss. Jena 1914, Teildruck Halle 1914; C.HEYER; A.GEBHARD

3) Aus dieser Eigenheit ist Seuse gerade der Vorwurf des Epigontums erwachsen, vgl. H.SCHNEIDER, Geschichte der deutschen Dichtung, Bd.1, Bonn 1949, S.114

4) BIZET, Suso et le Minnesang, p.21

5) WENTZLAUFF-EGGEBERT, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, S.127; ders., Heinrich Seuse, Lindau o. J. (1947) S.332; - Hervorhebung (kursiv) im Text von mir.

Epigonentums nicht los¹⁾.

Ein kurzer Überblick über die ritterlich-höfische Terminologie Senses mag hier zu einer Antwort führen. Im BdeW begegnet ein Satz, der gut in die Betrachtung über Seuses "höfischen" Stil einführt. Die Ritterschaft des 'dieners' wird an dieser Stelle charakterisiert: "Dar umbe tû hin dines herzen *kleinheit* und tritte zû mir in den *ring ritterlicher vestekeit*, wan dem *kneht* gezimt nit wol *zartheit*, da der herre stat in *stritberlicher kûnheit*" (205,7-9).

Zwei typische Adjektive fallen auf: 'ritterlich' und 'stritberlich', die in den Bereich der Ritterschaft und des Kampfes verweisen. Sie erscheinen beide als Attribute von Tugenden, die der Ritter und Kämpfer besitzen muß: 'vestekeit' und 'kûnheit'! Auch ist der 'ring', der ritterliche Kampfplatz, genannt, in dem der 'herre', begleitet von seinem 'kneht'²⁾, dem Knappen, im Kampfe steht³⁾. Neben diesen Termini sind hier aber auch bereits solche Eigenschaften genannt, die der Ritter nicht haben darf; dies sind für Seuse des 'herzen kleinheit' (Verzagtheit) und die 'zartheit' (Weichlichkeit). Beide geziemen schon dem Knappen nicht.

So sehr jedoch diese Termini *inhaltlich* in den Bereich des Ritterlichen weisen, so sehr verraten sie *ihrer Bildung nach* die spätere Zeit: *kleinheit* - *vestekeit*: *zartheit* - *kûnheit*. Es sind Abstraktbildungen mit dem zum Suffix gewordenen (got.haidus>) heit bzw. (ec-heit>) keit⁴⁾, die einen großen Teil des Wortschatzes der deutschen

1) H.SCHNEIDER, S.114 - Hervorhebung (kursiv) von mir

2) Vgl. englisch 'knight'

3) Ähnlich auch 459,11-17, wo besonders die Begriffe: *ritter*, *lereknappen*, *ring*, *stritberlich*, *zier helt*, *kechlich*, *strit*, *just auffallen*

4) Vgl. O.WILMANN, Deutsche Grammatik, 2.Abt., 2.Aufl., Straßburg 1899, §§ 288-290; W.HENZEN, Deutsche Wortbildung, 2. Aufl., Tübingen 1957, § 121

Mystik ausmachen¹⁾. Auch das hier angewandte Stilmittel der antithetisch zugeordneten Wortpaare

kleinheit – vestekeit

zartheit – künheit

ist eine typische stilistische Form der deutschen Mystik²⁾.

In unserem Beispiel ist die Wirkung dieses Stilmittels noch vertieft durch die Parallelität der Gedanken:

kleinheit – vestekeit : zartheit – künheit.

Heyer fand durch seine Untersuchungen, daß die Parallelität im Stil Seuses sehr weit ausgebaut sei³⁾; Quelle dafür sei wahrscheinlich die Bibel gewesen, da der mittelhochdeutschen Predigt dieses rhetorische Mittel nicht geläufig sei⁴⁾; Seuse erscheint also auch hier als der Vertreter der späteren Zeit. Unser Beispiel macht die Verbindung des Alten mit dem Neuen bei Seuse schon deutlich; die Gedanken sind in Bilder einer vergangenen Epoche gekleidet, die sprachliche Form verrät jedoch die spätere Zeit⁵⁾.

Daß Seuses Ritterschaft am staufischen Rittertum orientiert ist, zeigen stärker als diese wenigen Termini die folgenden Begriffe, die Seuse gern anwendet: es fällt nicht allein der häufige Ausruf 'wafen' auf (14,2; 55,27; 86,17; 117,34; 227,5 u. ö.), sondern in Seuses Wortschatz fehlen auch nicht das 'gelük' (etwa 12,12; 15,22.23; 122,11) und der 'aventürer' (149,11), der Leser erfährt vom 'hovieren' (149,12) und 'turnieren' (149,12; 252,15), vom ritterlichen 'just' (= 'tjost', 365,13;

-
- 1) Vgl. NICKLAS, S.23; QUINT, Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt, in: DVS 6 (1928), S.671-701, hier: S.684; O.BEHAGHEL, Geschichte der deutschen Sprache, 5.Aufl., Berlin-Leipzig 1928, S.42; H.W. HAGEN, Mystische Weltanschauungsform und ihr Ausdruck in der Stilgebung, in: ZfdPh 58 (1933), S.117-140, hier: S.132
 - 2) Vgl. QUINT, Sprache M.E.s, S.696ff.
 - 3) Vgl. HEYER, S.406ff, und 417ff.
 - 4) Vgl. ibid. S.406ff.
 - 5) Vgl. auch H.KUNISCH, Spätes Mittelalter, in: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. MAURER/STROH, Bd.1, 2.Aufl., Berlin 1959, S.205-267, hier besonders S.210

370,26; 371,12; 460,8 u. ö.) und Frauendienst (149,12f.).

Mit diesen Begriffen hat Seuse nicht nur eine höfische Lebensform aufgenommen, sondern er hat zugleich das höfische "Modewort" beibehalten: 'aventure', 'turney', 'tjoste' (aus afrz. aventure, tornei, joste)¹⁾ sind Beispiele für die Übernahme französischer Termini in Bereich des Ritterlichen, während der Begriff 'gelücke' aus Flandern stammen dürfte²⁾.

Eines der am häufigsten gebrauchten Wörter bei Seuse ist 'minne' mit den zugehörigen Zusammensetzungen. Heyer zählt diese Komposita zu den Neuerungen der Mystik; in der Minnellyrik sei nur das 'minnespil' bekannt gewesen³⁾; Bihlmeyer fügt dem jedoch ein zweites Kompositum aus der weltlichen Lyrik hinzu: 'minnendiep'⁴⁾. Ein Teil der übrigen Zusammensetzungen sei hier nach Bihlmeyers Glossar⁵⁾ lediglich aufgezählt: 'minnebüch', 'minneband', 'minnebotte', 'minnebötlin', 'minnekosen', 'minnerüt', 'minnevackel', 'minnevingerlin', 'minnezil' u. a. m.

Wie die Dichter des höfischen Minnesangs spricht auch Seuse vom Sommer, vor allem vom Mai, von Vögeln und Blumen, Heide und Wald (17,20f.; 172,13ff.; 221,30; 242,10ff.; 299,11; 406,17).

Aber auch das 'ungelük' (13,18; 133,24) nennt er und das Leid in der Minne, das jedoch von der Freude, mit Singen, Tanzen und Reigen vertrieben wird (20,24-21, 29; 31,15ff.; 69,14ff.).

Man wird nicht vergebens nach den Bezeichnungen der ritterlichen Tugenden bei Seuse suchen; sie gehören jedoch so eng zur Gestalt des Ritters, daß es sinnvoll ist, sie bei der Betrachtung des 'dieners' als eines Ritters der ewigen Weisheit zu behandeln, zumal sich in jenem Zusammenhang ergeben wird, ob die Füllung

1) Vgl. A.BACH, Geschichte der deutschen Sprache, 6. Aufl. Heidelberg 1956, S.135; E.WIESSNER, Höfisches Rittertum, in: Deutsche Wortgeschichte MAURER/STROH, Bd.1 ,S.151-203,hier: S.152

2) Vgl. WIESSNER, S.161

3) Vgl. HEYER, S.206

4) BIHLMEYER, Seuse, S.486,19 und Anm.

5) BIHLMEYER, Seuse, S.594

dieser Begriffe mit der, die sie in der höfischen Zeit hatten, noch übereinstimmt. Das Ergebnis jener Untersuchung wird wesentlich das Bild der Ritterschaft bei Seuse mitbestimmen.

Hier mag der Hinweis genügen, daß Seuse die 'ere', 'masse' (mâze), 'erbarmherzikeit', 'miltekeit' (! statt 'milte'), die 'gütekeit' (!) und die 'tugent' selbst kennt.

Diese wenigen Beispiele sollten zeigen, wie stark Seuse von der höfischen Terminologie beeinflusst ist. An einem Beispiel, den Zusammensetzungen mit dem Substantiv 'minne', war aber schon deutlich zu erkennen, daß er über den höfischen Sprachbestand hinausgegangen ist.

Wie es sich mit Übernahme und Weiterbildung vorhandener Wörter und Bilder – vor allem aus der höfischen Zeit – und mit Neuschöpfungen bei Seuse verhält, haben Gebhard und Heyer¹⁾ untersucht. Ihre Ergebnisse können dazu beitragen, die Frage zu klären, ob Seuses Sprache nur die eines Epigonen ist.

Heyer unterscheidet zwischen Epitheta und Termini, die in der Prosa traditionell sind, und solchen, die zwar in der weltlichen und geistlichen *Lyrik* schon vorkamen, aber noch nicht in der *Prosa*, so daß Seuses Neuerung hier darin besteht, Vorhandenes in eine andere literarische Gattung einzuführen; schließlich bietet Heyer noch individuelle Neuerungen Seuses.

In unserem Zusammenhang führen vor allem Heyers Ergebnisse über Herkunft und Anwendung der 'gefühlstragenden Epitheta' weiter. Nach Heyer hat Seuse *aus der geistlichen Prosa* folgende Attribute übernommen²⁾: 'bitter', 'grimme', grüwlich, 'herte', 'jemerlich, 'liep', 'lustlich', 'minneklich' (das in der Predigt oft als gefühlvolles Beiwort Christi gebraucht worden war); von Seuse werden erst in die Prosa eingeführt³⁾: 'ellende' in der Bedeutung 'Mitleid erregend, jammervoll', 'gemahellich'

1) Vgl. die zitierten Werke

2) Vgl. HEYER, S.186–188

3) Vgl. *ibid.* S.189–196

und 'gemeit'¹⁾, das der weltlichen und geistlichen Lyrik angehört, 'hüglich' (= hoffnungsfreudig, froh), 'kleglich', 'leitlich'. Heyer nennt auch 'lieht', das Gemeingut gewesen sei als Epitheton des göttlichen Wesens, nicht aber in Verbindungen wie 'liehte trehen' oder 'ir liechten öwen'; wenn Seuse das Wort in dieser Weise verwende, bekunde er damit eine Neigung zum Sprachgebrauch der Lyrik. Auch die weiteren Beispiele, die Heyer angibt, stammen meist aus dem Bereich der Lyrik und werden von Seuse in die Prosa übernommen: 'rosevar', das als Bezeichnung für das Blut Christi zwar geläufig war, nicht aber als Epitheton des Gesichts und des Aussehens; in dieser Verwendung erinnert es an die Minnellyrik; 'versened' ('sened') – ein Lieblingswort der Minnellyrik, das den Zustand des 'Liebesschmachtens' wiedergibt – ist nach Heyer in die mystische Sprache weit eingedrungen; als 'versened' erkennt er es zuerst bei Seuse. Es sei noch hingewiesen auf das in der Poesie beliebte 'spilend', das Heyer mit 'lustvoll, fröhlich' und 'funkelnd, glänzend' übersetzt²⁾. Gebhard vermittelt am Beispiel der 'spilnden sunne' recht deutlich, was dieses Wort meint: "Der Ausdruck 'diu spilnde sunne' bezeichnet anschaulich das Flimmern der Sonnenstrahlen, wie die Sonne ihr Licht in zitternder, froher Erregung auf und nieder tanzen, spielen läßt"³⁾; dem Spielen liegt, wie auch Bihlmeyer übersetzt⁴⁾, eine lebhafteste Bewegung zugrunde. Bizet zeigt

1) 'gemeit' zählt zu den in der höfischen Zeit "unmodernen" Wörtern, die in der Spätzeit wieder zur Geltung kommen (vgl. BACH, S.154f.). Es ist jedoch fraglich, ob erst Seuse dieses Wort in die Prosa eingeführt hat. Dagegen spricht eine Stelle aus Meister Eckharts Traktat 'Von abegescheidenheit' (QUINT, DW 5, S.400-434), die lautet: "Ez enist nieman baz gemeit dan der dâ stât in der græsten abegescheidenheit" (S.431,8f)

2) Vgl. HEYER, S.194; so auch BIHLMEYER, Seuse, S.603 'spilen' = spielen, sich lebhaft bewegen, fröhlich sein; 'spil(e)nd' = leuchtend, blinkend

3) GEBBARD, S.19

4) Vgl. Anm. 2 auf dieser Seite

gerade an diesem Wort, wie Seuse Termini der Poesie in die Prosa einführt¹⁾. Der Terminus 'spilend' ist als solcher also nicht neu, er war nur in der Prosa vorher unbekannt²⁾.

Der Poesie geläufig, der Prosa dagegen fremd waren auch folgende Beispiele, die sich bei Seuse finden: 'ermeien und erwittern', 'die blümen uf der heide'³⁾, 'ostertag', 'sumerwunne'⁴⁾, zudem der bei Seuse beliebte Ausruf 'wafen', der sich sonst nicht in der Predigt findet⁵⁾.

Eine Vielzahl von übernommenen Vergleichen erinnert an den Minnesang; vor allem sind der Minnelyrik Vergleiche mit Rose, Lilie und Maientau geläufig⁶⁾.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß in Seuses Wortschatz vieles übernommen und Seuse eben 'Epigone' ist; sie dürfte aber auch bewiesen haben, daß das Epigontum nicht einen 'Fluch'⁷⁾ bedeuten muß, da der Epigone die schon vergangene Blütezeit noch einmal aufleuchten lassen kann, wie Strauch es von der Darstellung des Ritterlichen bei Seuse sagt: "Bei S. strahlt der Glanz des Ritterthums fast noch ebenso, hell wie in dessen schönsten Tagen, die damals schon vergangen waren"⁸⁾. Zugleich ist gerade bei Seuse aus seiner Terminologie deutlich geworden, daß der dichterische Epigone, der auch eigene Schöpfungskraft besitzt, schon die neue Epoche einleitet und nicht nur

1) Vgl. BIZET, Suso et le Minnesang, p.25f.

2) Vgl. GEBHARD, S.19; HEYER, S.194

3) Vgl. HEYER, S.207

4) Vgl. ibid. S.208

5) Vgl. ibid. S.209

6) Vgl. ibid. S.433; man vgl. etwa bei Seuse 211,28-212,2; 222,10f.; 266,21; 296,29-297,1 u. ö.

7) Vgl. SCHNEIDER, S.114

8) STRAUCH, ADB 37,178

im Nachklang der vergangenen steht¹⁾. Bei Seuse ist dies der Fall, weil er einmal vorhandene Begriffe in eine andere literarische Gattung übernimmt: aus der Lyrik in die Prosa, und weil er zum andern neben der Übernahme von Altem wortschöpferisch tätig war.

Der knappe Überblick über Seuses Stil gibt das sprachliche Gewand wieder, in das er seine Mystik kleidet. Sahen wir, daß die Minne in Mittelpunkt der Seuseschen Schriften stand und das Verhältnis zwischen 'diener' und ewiger Weisheit bestimmte, so zeigte der Exkurs in Seuses Sprache, daß die Minnebeziehung in der höfischen Terminologie ausgedrückt ist²⁾.

Die hier gebotenen Belege zu Stileigentümlichkeiten Seuses wurden nicht nach solchen aus der Vita und denen aus eindeutig echten Werken gesondert, da alle Schriften Seuses die genannten stilistischen Kennzeichen tragen³⁾. Dennoch sei hier überdies eine Liste von höfischen und ritterlichen Termini angefügt, in der jeweils verzeichnet ist, welchem Werk der angeführte Ausdruck entstammt⁴⁾. Diese Liste verzichtet sowohl auf Vollständigkeit wie auch darauf, die Tatsache auszuwerten, daß einzelne Ausdrücke nur in dem einen oder andern Werk anzutreffen sind. Es soll hier lediglich nachgewiesen werden, daß in jedem Werk Seuses (mit Ausnahme des spekulativen BdW natürlich) höfisch-ritterliche Termini vorkommen.

1) Deutlich wendet sich H.KUNISCH in seiner Rezension der Arbeit von Muschg (vgl. S.12 Anm.2 dieser Arbeit) gegen die allzu einfache Verwendung des Begriffs Epigontum: "Wenn eine Zeit den großen Atem vorzeitlicher Welt nicht mehr hat, und statt dessen bescheiden das Mögliche und Nötige tut, in einer bewegten Zeit Zucht und Beharrlichkeit erstrebt, so ist das eben nicht ein Geringes" - vgl. AfdA 56 (1937), S.165-173, hier bes. S.170f.

2) Mechthild von Magdeburg ist Seuse hierin schon voraufgegangen; auch ihre Sprache ist geprägt von der des höfischen Rittertuns; vgl. LÜERS, S.56f., 62f., 244f.

3) Vgl. oben zur Echtheit und zu Seuses Stil S.4f. und die zugehörigen Anmerkungen

4) Die Wörter sind dem Glossar in BIHLMEYERs Seuse-Ausgabe entnommen.

anriten	149,21	Vita
aventure	48,26	"
aventürer	149,11	"
band der minne(n)	487,7	GrBfb
	537,15	Minnebüchl.
baltheit	92,8	Vita
	221,13	BdeW
	263,2	"
büle	92,17	Vita
burg	44,15	"
	83,4	"
	102,2	"
	362,13	K1Bfb
	413,8	GrBfb
	489,27	"
tanz(en)	21,17	Vita
	242,14	BdeW
tapfer	372,18	K1Bfb
	461,2	GrBfb
dienstber(haft)	119,8	Vita
	261,17	BdeW
dienst	112,31	Vita
	119,9,14	Vita
	282,22	BdeW
	298,17	"
	322,19	"
	371,20	K1Bfb
	406,7	GrBfb
	446,4	"
	460,17	"
	489,16	"
gelükd, gelück(e)	15,22,23	Vita
	122,11	"
	255,4	BdeW
	394,7	K1Bfb
	483,5	GrBfb
gemüt	97,18	Vita
	314,26	BdeW
	429,6	GrBfb
her	72,1	Vita
	138,17	"
	211,9,20	BdeW
	227,25	"
	238,19	"
	241,7	"
	243,36	"
	244,3	"

hof	111,8	Vita
	112,7	"
	137,5	"
	155,22	"
	242,3	BdeW
	284,28	"
	304,10	"
	374,28	KlBfb
	442,7	GrBfb
	447,7	"
	457,1	"
	490,14	"
hofelich	12,24	Vita
	26,7	"
	149,9	"
	369,29	KlBfb
	371,24	"
	372,17	" u. ö. bis
	461,20	GrBfb
just (tjost)	365,13	KlBfb
	370,26	"
	371,12	"
	436,1	GrBfb
	459,16	"
	460,8	"
kur(t) zwil	9,30	Vita
	14,1	"
	101,14	"
	269,15	BdeW
	360,7	KlBfb
	368,26	"
	376,29	" u. ö. bis
	482,12	GrBfb
mei(g)e	32,28,29,30	Vita
	33,1,3,4,5,16	"
	111,17	"
	221,30	BdeW
	224,24	"
	242,12	"
	281,12	" u. ö. bis
	440,3	GrBfb
reie	69,18,30	Vita
	111,2	"
	252,26	BdeW
	361,1	KlBfb
	374,28	"
	410,12	GrBfb
	432,26	"
	447,6	"

ring	77,26	Vita
	92,16,17	"
	178,13	"
	191,14,16,21,23	"
	192,3	"
	193,3	"
	205,8	BdeW
	370,23	KlBfb
	459,12,18	GrBfb
ritter	36,7	Vita
	55,24-31	"
	91,35	"
	151,2,6	"
	152,12,18	"
	252,15	BdeW
	365,15	KlBfb
	370,22,28	"
	371,6	"
	398,12	"
	436,12	GrBfb
	459,11,17	"
	520,12	Pr.3
riterlich	64,15	Vita
	205,8	BdeW
	241,1	"
	371,15	KlBfb
	460,11	GrBfb
	497,3	Pr.1
seitenspiel	15,4	Vita
	112,3	"
	113,29	"
	199,14	BdeW
	225,5	"
	250,20	"
	265,4	"
	269,16	"
	304,8	"
	313,24	"
	323,15	"
	374,27	KlBfb
	384,9	"
	399,8	"
	447,5	GrBfb
	466,11	"
	477,11	"
senend	13,3	Vita
	223,11	BdeW
	260,9	"
	271,4	"
	277,32	"
	318,10	"

		- 85 -
(senend)	430,14	GrBfb
	491,5	"
sum(m) erwunne	27,2	Vita
	111,3	"
	242,11	BdeW
	299,11,22	"
	304,21	"
	406,17	GrBfb
swert	76,10	Vita
	83,6	"
	85,34	"
	270,19	BdeW
	453,27	GrBfb
tumb	238,5	BdeW
	371,30	KlBfb
	376,19	"
	399,4	"
	448,31	GrBfb
	456,3	"
	460,27	"
turnieren	149,12	Vita
	252,15	BdeW

Nach diesem knappen Überblick über Seuses höfisch gefärbten Stil wenden wir uns nun der Betrachtung der Ritterschaft des 'dieners' zu.

b) Die Darstellung der Ritterschaft

Die Hinwendung des Mystikers Heinrich Seuse zum Motiv der Ritterschaft wurde schon an zwei Stellen der Arbeit zu erklären versucht: einmal aus seiner Mystik als einer Dienst-Mystik, deren Quelle u.a. in der mittelalterlichen Kultur gesucht wurde¹⁾, und zum andern aus Seuses Herkunft und seiner Kenntnis der ritterlichen Gewohnheiten wie auch der höfischen Literatur²⁾. Dennoch verdient eine solche Tendenz in Seuses Werk besondere Beachtung, da sie über eine bloße Bildvorstel-

1) Sieh oben S.43ff.

2) Sieh oben S.1f.

lung hinausgeht¹⁾ und zu einer Zeit in übertragener Form von Seuse gelebt wurde, in der die Blüte des höfischen Lebens längst vergangen war²⁾. Bizet³⁾ formuliert dies folgendermaßen: "La dévotion chevalresque de Suso pour sa Dame, la courtoisie qu'il apporte à la service étaient déjà marquées d'une note désuète au XIV^e siècle qui vit se précipiter le déclin des mœurs courtoisies".

Für dieses Kapitel stellen sich folgende Fragen:

- aa) Welche Quellen bieten sich dem Mystiker Seuse für sein Ritterbild an?
- bb) Wie ist der Begriff des Adels in der deutschen Mystik verstanden und inwieweit bildet der Begriff eine Brücke für die Übertragung des Rittergedankens in die Mystik?
- cc) Welche Züge weist die von Seuse dargestellte Ritterschaft auf?

aa) Die Quellen für Seuses Ritterbild

Als erste Quelle sei noch einmal Seuses Herkunft erwähnt. Benz weist darauf hin, daß alle Mystiker, die irgendwie den Gedanken der feudalen Ordnung in ihre Sprache aufnehmen, selbst adliger Herkunft sind. Er denkt dabei vor allem an Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse⁴⁾. Die Welt der feudalen Ordnung und ihrer Lebensformen war diesen Mystikern vertraut. Es sei darüber hinaus hingewiesen auf die Feststellung Oppels, daß sich mit dem Hohen Lied bereits Motive des Ritterlichen verbinden.

Aber es gibt für Seuses Ritterbild noch eine weitere Vorlage; in der Vita (55,19f.) weist er selbst auf diese Quelle hin:

1) Sieh auch BENZ, S.531, der diesen Gedanken betont gegenüber den höfischen Bildern bei Mechthild von Magdeburg.

2) Vgl. auch etwa LÜERS, S.56

3) Suso et le Minnesang, p.123

4) Vgl. BENZ, S.507; sieh auch LÜERS, S.57

5) Vgl. OPPEL, S.25 und oben S.70

es ist die biblische 'militia'¹⁾, wie sie bei Job 7,1 erscheint:

militia est vita hominis super terram,
et sicut dies mercennarii, dies eius.

Seuse übersetzt diese Stelle: "des menschen leben uf diesem ertrich ist nit anders denn ein ritterschaft" (55,19f.). Daß er 'militia' mit 'ritterschaft' übersetzen kann, liegt in der Bedeutung des mittellateinischen Begriffes 'militia' begründet; das Mittelalter verstand hierunter "Hofdienst, Amt, Kriegsdienst, Ritterschaft" usw.²⁾. In Seuses Übersetzung zeigt sich bereits die Umdeutung, die er vornahm: er formt das Bild des biblischen 'miles', des Kämpfers und Soldaten, in das des Ritters um. In diesem Sinne konnte er nun auch die Paulus-Stellen einbeziehen, die die 'militia' des Christen beschreiben und die Seuse als Theologe sicher kannte. Für Paulus ist der Christ ein 'miles Christi' (2.Tim.2,3); der Kampf dieses 'miles' ist ein Streiten mit geistigen Waffen:

"In carne enim ambulantes non secundum carnem militamus.
Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt,..." (2.Kor.
10,3ff.)

An anderer Stelle nennt Paulus die Waffen des 'miles christianus': der Christ kämpft, die Lenden mit Wahrheit umgürtet und mit dem Panzer der Gerechtigkeit angetan; er beschuht seine Füße mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens, ergreift den Schild des Glaubens und den Helm des Heils, dazu führt er das Schwert des Geistes, i. e. das Wort Gottes³⁾. Aus dieser Beschreibung geht deutlich hervor, daß die Ausrüstung

-
- 1) Zur Geschichte des Gedankens der militia Christi vgl. J. AUER, Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes, in: Geist und Leben 32 (1959), S.340-351; siehe auch LÜERS, S.244f.
 - 2) Vgl. K. E. GEORGES, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2.Bd., 7.Aufl., Leipzig 1880, s.v. militia; E.HABEL, Mittellateinisches Glossar, 1931, s.v. militia; DU CANGE, Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, IV. Bd., Graz 1954, s.v. miles
 - 3) Vgl. Eph.6,10-17; siehe auch 1. Thess.5,8

wie der Kampf des Christen allegorische Bedeutung hat. Der 'miles christianus' ist geistlicher Streiter.

Die vierte Quelle für Seuses Ritterbild ist in der höfischen Kultur zu suchen. Sie hat wohl am stärksten auf die Ritterschaft des Mystikers eingewirkt. Ritterlich-höfische Vorstellungen finden sich in der deutschen geistlichen Literatur nicht erst bei Seuse, sondern bereits in der Predigt¹⁾ und den mystischen Schriften des 12. und 13. Jahrhunderts²⁾. Zugleich mit diesen Vorstellungen haben diese Werke den Gebrauch höfischer Termini mit Seuse gemeinsam. Dennoch überschreitet Seuses Ritterbild das der voraufgegangenen Epoche. Er verbindet den Gedanken des 'miles christianus' mit der Welt des staufischen Rittertums³⁾. Indem er ein so geartetes Ritterbild in seine Mystik einbezieht, ergeben sich notwendig Umwertungen. Daher wird man füglich fragen, wie diese Ritterschaft bei Seuse geartet ist, was sie mit dem Ideal der höfischen Zeit gemeinsam hat und was in ihr gewandelt sein muß.

bb) Der Adel

Eine Grundfrage innerhalb der feudalen Ordnung ist die nach dem Adel. Zugleich ist die Auffassung vom Adel des Menschen die Brücke, die die Übernahme ritterlicher Vorstellungen in die deutsche Mystik ermöglicht und erklärt.

Betrachten wir zunächst das Verhältnis des Ritters zum Adel. Der Ritter war Mitglied eines Standes, der seine festen Gesetze und Regeln hatte⁴⁾. In der höfischen Zeit ergaben sich diese Regeln einmal aus der Bestimmung dieses Standes als Reiter- und Wehrstand⁵⁾; zum andern fügte die höfische Kultur

1) Vgl. H.KUNISCH, Eckhart, Tauler, Seuse, Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik, Hamburg 1958, S.105

2) Vgl. BIHLMEYER, Seuse, S.136* u. 143*f.; QUINT, Real.-Lex., IV, S.69; ders., Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters, 2.Aufl., Tübingen 1957, S.135

3) Vgl. auch BENZ, S.531

4) Vgl. DE BOOR, II,4

5) Vgl. ibid.

diesen Geboten diejenigen hinzu, die das Hofleben erforderte. Der Ritter war nicht nur der adelige Reiter, sondern vor allem auch der gebildete Hofmann¹⁾; ihn bestimmte neben dem Attribut 'ritterlich' besonders ein zweites: 'hövesch'²⁾. Diese Prägung des höfischen Mannes zeigt sich in der Bedeutung, die der Begriff 'adel' in höfischer Zeit angenommen hatte. 'adel' ist nicht mehr nur Standesbezeichnung im Sinne von Geburtsadel, sondern gibt von nun an den Grad persönlicher Bildung an im Sinne von Seelenadel³⁾; so stehen sich auch nicht mehr Ritter und Bauer gegenüber als verschiedene Stände, sondern 'cortois' und 'vilain'⁴⁾ als Gebildeter und Ungebildeter – vielleicht sogar innerhalb desselben Standes⁵⁾. Bei dieser Gestaltung des Ritterideals ist der Ritter erst in zweiter Linie Mitglied seines Standes; er gewinnt *seine* 'êre'⁶⁾, nicht die des Standes,

1) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.52

2) Vgl. NAUMANN, Deutsche Kultur, S.7; DE BOOR, II,7; sieh auch oben S.44ff,

3) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.52; GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd.1, Sp.176f., überträgt 'adel' durch 'origo', 'indoles', 'nobilitas', 'generositas'. Zum Begriff 'edel' und 'edelez herze' vgl. vor allem F.VOGT, Der Bedeutungswandel des Wortes "edel", Marburger Rektoratsrede 1909; E. A. JAUCH, Untersuchung der Begriffe "tugent", "saelde", "triuwe" und "edelez herze" im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss. Freiburg/Br. 1951; O.SAYCE, Der Begriff 'edelez herze', in: DVS 33 (1959), S.338–413; vgl.auch BACH, S.128 u. LÜERS, S.58ff.

4) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.52

5) Vgl. hierzu auch die Verse Reinmars v. Zw.: "zwei adel sint an den liuten ouch:/ von sinem künne ist einer edel/ und ist doch selbe ein gouch,/ der ander ist von sinen tugenden edel/ unt niht von hohem namen" (zitiert nach dem Dt. Rechtswörterbuch, Bd.1, Sp.427ff.); vgl. auch im Granatapfel-Traktat die fol. B iij vb – B iiij rb, wo gesagt ist, daß der Adel innerlich sein muß und nicht nur ein Adel des Wappens und Namens.

6) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.108; SCHWIETERING, Deutsche Dichtung des Mittelalters, in: Handbuch, der Literaturwissenschaft, S.133

und diese 'êre' vermag der ärmste Ritter zu gewinnen, wenn seine Tüchtigkeit die der andern überragt¹⁾. Zwar setzt höfische Bildung voraus, daß der, der sie erreicht, zum adeligen Stande zählt²⁾, und insofern kann nicht von einem Aufgeben des Standesvorranges die Rede sein³⁾, aber über die 'êre' entscheidet die *persönliche* Bildung des Ritters.

Vergleicht man dieses Ritterbild mit der Gestalt des 'dieners' bei Seuse, so fällt zuerst auf, daß der 'diener' als Geistlicher nicht dem Stand der Ritter angehört. Aber es wird sich zeigen, daß er weitgehend die Regeln dieser Lebensform in den geistlichen Bereich übertragen hat. Daß diese Übertragungen den Rahmen der Allegorie überschreiten konnten, liegt m. E. nicht zuletzt an der Bedeutung, die schon die höfische Zeit der persönlichen Leistung und Bildung des Ritters beimaß. Wenn Seelenadel höher als Geburtsadel stand, dann war die Möglichkeit zu einer "Ritterschaft" außerhalb des Ritterstandes theoretisch gegeben. "Adel" darf dann nicht mehr einseitig als "Stand" begriffen werden, sondern erlangt eine erweiterte Bedeutung. Benz versucht darzustellen, wie der Adel in das mystische Gedankengefüge eingebaut ist und (wie „Adel“ von der Bedeutung, die er)⁴⁾ für die Feudalordnung hatte, zu der des menschlichen Adels vor Gott gelangt. Vollkommenes Vorbild aller menschlichen Ordnung ist die himmlische Hierarchie⁵⁾. In der irdischen Ordnung des Feudalstaates verblaßt die Frage nach dem Adel "als sozial-metaphysisches Problem der Ordnung der irdischen Hierarchie des Feudalstaates, um auf einer höheren Ebene wieder in der Frage nach der Stellung des Menschen innerhalb seiner Beziehung zu Gott und innerhalb der Hierarchie der Geistwesen des Gottesreiches lebendig zu werden"⁶⁾. Da der

1) Vgl. hierzu WECHSSLER, Kulturproblem, S.108

2) Vgl. DE BOOR, II,7

3) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.52

4) Klammer = korrigierender Einschub 2010

5) Vgl. BENZ, S.507

6) BENZ, *ibid.*

Blutsadel im 13. und 14. Jahrhundert eine festgefügte Tatsache und keineswegs problematisch war, muß der Übergang zu diesem Verständnis des Adels auf anderer Grundlage gesucht werden. Benz sieht dies in Armutsgebot der Bettelorden gegeben, das zu einer neuen Wertung des Menschen führen mußte, da es auf den sozialen Rang bewußt verzichtet¹⁾. Benz hebt eigens hervor, daß gerade die Mystiker den Gedanken des menschlichen Adels betonen, die auch dem Stande nach zum Adel gehören²⁾. In der deutschen Mystik wird die Vorstellung des persönlichen Adels begründet und vertieft durch die Auffassung, daß der Mensch nur geadelt sei als Bild Gottes³⁾. In Gott liegt der höchste Adel; das Geschöpf erhält einen natürlichen Adel auf Grund seiner Herkunft von diesem Gott, der dem Geschöpf sein Bild eingeprägt hat. Nach der analogia entis ist der Mensch deshalb geadelt, weil er mit den Urgrund allen Seins notwendig verbunden ist⁴⁾. Diesen Adel hatte die menschliche Natur durch die Erbsünde und überhaupt durch die Sünde verloren, die ihrem Wesen nach eine Ent-Adelung darstellt⁵⁾. Christus, der mit den Vater wesenseins ist und dem derselbe Adel gebührt wie dem Vater, hat durch das Erlösungswerk die gefallene Natur in ihren Adel zurückgeführt und ihr darüber hinaus einen höheren Adel ermöglicht als den der Analogie⁶⁾.

Dieses theologisch-mystische Verständnis des Begriffs Adel

1) Vgl. BENZ, S.507

2) Vgl. ibid.

3) Vgl. ibid. S.511ff. und LÜERS, S.58-60

4) Vgl. BENZ, S.509ff.; vgl. als Beispiel etwa BvgA 9,27ff.: "Der meister von natur spricht:'ein ieglich ding, daz der ersten sache aller nehste ist, daz ist aller edelste".

5) Vgl. BENZ, S.516ff.; vgl. etwa BvgA 30,30ff.: "Wan sünde setzet die natur uz irem adel und zerspreitet sie in einen unadel, den alle creaturen hassent. Jo der tûfel hasset in ... Man sprichst, es sy menschlich sünden. Es ist nit menschlich mer: tûffelich, wan sünde machet uz einem menschen einen tûfel". Vgl. auch PFEIFFER, II, S.327,14ff. zum Verständnis der Sünde als eines Nichts. Sieh auch H. PIESCH, Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935, S.41f. und O. KARRER, Meister Eckhart, München 1926, S.94f.

6) Vgl. BENZ, S.521; vgl. auch die Stelle SPAMER, Texte, S.128,4ff.

richtet den Blick auf Christus als den Vermittler des menschlichen Heils und (erhöhten) Adels und ist so geeignet, dem Gedanken eines Rittertums im Dienste Christi entgegenzukommen¹⁾, in dem der "Ritter" Ansehen und "Adel" gewinnt, ähnlich wie beim weltlichen Ritter. Da sich der Begriff Adel jedoch auch als wesentlicher Bestandteil der feudalen Ordnung findet, liegt es nahe, daß ein solches "geistliches Rittertum" die Formen der weltlichen Ritterschaft annimmt.

Für den Mystiker wird nach den obigen Ausführungen der adelige oder edle Mensch im wesentlichen der sein, der so vollkommen ist, wie es ihm möglich ist, und der das Bild Gottes in seiner Seele nicht durch Sünden oder Gebundenheit an das Irdische verdeckt hat. Die Vorstellung, daß der Mensch auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit geadelt sei, erfährt aber noch eine spekulative Vertiefung: der Mensch als imago Dei ist in seiner Seelenstruktur ein Abbild der innergöttlichen trinitarischen Ordnung. G. Müller²⁾ weist darauf hin, daß die Vorstellung der Seele als eines Abbilds der Dreifaltigkeit schon vor der deutschsprachigen Mystik zu erkennen ist. Sie wird dann in der Mystik vor allem von Meister Eckhart aufgegriffen³⁾. So streift Kunisch diese Frage in seinem Beitrag "Offenbarung und Gehorsam" in der Eckhart-Festschrift⁴⁾ und formuliert den Gedanken in folgender Weise: "Die Verfassung der Seele durch gnadenhafte Erhöhung 'capax Dei' zu werden, begründet den Adel des Menschen. Der ganze Sermon 'Von dem edeln Menschen' kreist um diese Vorstellung der obersten Kraft, die imstande ist, Gott in seinem Wesen zu erfassen, got blôz bekennen und in Gott alle Kreaturen. Sofern der Mensch dazu fähig ist, Geist ist,

1) Vgl. hierzu auch BENZ, S.531

2) Scholastikerzitate bei Tauler, in: DVS 1(1923), S.400-418, bes. S.409

3) sieh auch BENZ, S.512f.

4) Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hg. im Auftrage der Dominikanerprovinz Teutonia von P. Udo M. NIX O.P. u. P. R.ÖCHSLIN O.P., Freiburg/Br. 1960 S.125f.

inner mensche, man der sêle, Âdam, hat er adel, ist er edeler mensche. Dieser Adel ist keiner der Gesinnung..., sondern geistige Beschaffenheit, beruhend auf der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele, die analog den Personen der Trinität dreifaltig gebildet ist...¹⁾. Daran, daß Meister Eckhart dem "edlen Menschen" eine gesonderte Predigt widmet²⁾, dürfte schon deutlich werden, wie wichtig für ihn der Gedanke des Adels war. Zur Interpretation seiner Vorstellung sei auf die Disposition der Predigt hingewiesen, die Quint in DW 5, S.108 bietet: "Die *Disposition* der Predigt folgt dem Schrifttext, dessen Textbestandteile sie nacheinander exegisiert:

1. S.109,1-111,8 = Homo quidam. (Unterscheidung von äußerem und innerem Menschen) - 2. S.111,9-114,20 = nobilis abiit in regionem longinquam (Bestimmung des "Adels" des inneren Menschen als "Samen Gottes", der verdeckt liegt und entblößt werden muß durch "Ausgehen") - 3. S.114,21-115,19 = accipere sibi regnum (das regnum ist das Eine in der Gottheit) - 4. S.115,20-116,19 = Homo (Bestimmung des homo nobilis als a] demütig b] über das Nichts der Kreatur erhaben c] vom Natur aus nach Erkenntnis strebend und in der "Morgenerkenntnis" als selbst eins im Einen der Gottheit Gott und die Kreaturen als Eins erkennend) - 5. S.116,20-Schluß = et reverti (zwar gehört das reverti, d. h. der widerslacc, das reflektierende Bewußtsein der Gotteserkenntnis als Ingredienz zur Gottschau, aber nicht in ihm, sondern in der reinen Schau Gottes als des

1) Vgl. auch die Stelle Pf.II, S.217,3ff.: "houbetsünde ist ein gebreste der nâtûre, wan mîn nâtûre unde dîn nâtûre und eins ieglichen menschen nâtûre ist nâch dem gebilde der drivaldikeit und ein geliche und ein spiegel der gotheit unde der êwikeit". Vgl. auch H. FISCHER, Die theologischen Werke Meister Eckharts, in: Scholastik 35(1960), S.409, u. H. PIESCH, Ethik, S.14ff. u.21f.

2) in DW 5, Traktat 1, S.109ff. (=VeM)

Einen liegt die Seligkeit)"¹⁾.

Es sei zudem vermerkt, daß sich bei Pfeiffer ein Traktat "Von dem adel der sêle"²⁾ findet, der den Adel der menschlichen Seele in folgender Weise erläutert: "Die meister sprechent von dem hoehsten adel der sêle unde frâgent, wie ez zemâle se verstan sî, daz der geist in sînem bekennen ist ein vernünfftig sîn des êwigen wesens in einem niuwen nû geworden âne alle mittel? und das ist diu êrste frâge. Diu ander frâge ist, wie daz mûge gesîn, daz der geist vernünffteliche wider umbe kômen mag in ein unwandelbêrkeit unde daz er habe daz êwig bilde in sîner hoehsten klârheit und in wesênlicher heimlicheit und in der inswebenden frîheit des geistes? Diu dritte frâge ist von den hoehsten überfluzze des geistes dâ der aller glîchest stât der götlichen gegenwûrtekeit,..."³⁾. Der Adel wird also hier verstanden als Erkenntnis des Menschen, als das Zurückfinden des Geistes in die Unwandelbarkeit und das Gewinnen des "ewigen Bildes" in höchster Form und Freiheit des Geistes und schließlich in der edelsten Form als Geist, der der göttlichen Gegenwart gleichsteht, soweit er vermag.

Ein solch adeliger Geist ist nach Meister Eckhart letztlich der 'abegescheiden geist', da dieser erst völlig frei von jeder Kreatur sein kann⁴⁾: "Und sô ich alle die geschrift durch gründe, ale verre mîn vernunft erziugen und bekennen mac, sô envinde ich niht anders, wan daz lûteriu abegescheidenheit ob allen dingen sî, wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die crêatûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller crêatûren"⁵⁾.

Als so beschriebene Tugend zwingt die 'abegescheidenheit' Gott

1) Vgl. zu VeM H. PIESCH, in: Meister Eckhart der Prediger, S.167-199, bes. S.170ff.

2) Pf.II, S.416-418; über die Bestandteile von Pf.Pr.87 in diesem Traktat vgl. QUINT, Überlieferung, S.766ff. und SCHAEFER, S.21

3) Pf.II, S.416,6ff.

4) Vgl. etwa auch SCHAEFER, S.100

5) QUINT, M.E., DW 5, S.401,4-7

zum Menschen, da in ihr sein natürlicher Platz ist. Das ist aber der höchste Adel, den der Mensch erreichen kann, daß Gott notwendig zu ihm und mit ihm vereint sein muß. Wie groß der Adel eines solchen Menschen ist, sagt die Stelle im Traktat 3, die auf Avicenna zurückgeht: "des geistes, der abegescheiden stât, des adel ist alsô grôz, swaz er schouwet, daz ist wâr, und swes er begert, des ist er gewert, und swaz er gebiutet, des muoz man im gehôrsam sîn²⁾. Dieser 'abegescheiden geist' ist zugleich der 'vrîe geist'³⁾, Diesen Adel der Freiheit und Abgeschlossenheit betont auch der Verfasser des BvgA, wiewohl er sonst von der "Armut des Geistes" statt von der 'abegescheidenheit' spricht⁴⁾, aber wohl dasselbe darunter versteht: "Nu môhte man fragen: 'waz ist friheit?' Friheit ist gewar luterkeit und abgescheidenheit, die da sachet ewikeit. Friheit ist ein abgescheiden wesen, daz da got ist oder zu male got anhangende ist"⁵⁾. Neben Eckharts 'abegescheidenheit' ist es die Armut des Geistes, die den höchsten Adel des Menschen ermöglicht, so besonders in der Predigt Pf. Nr.87⁶⁾ und im BvgA. So heißt es in BvgA: "Und daz ist ouch der oberste adel der armûte, daz es alleine an haftet dem aller obersten und daz niderste gantzliche lat als verre es mûgeliohe ist"⁷⁾. Ihr Adel besteht in Freiheit, sie ist ein 'fri vermûgen', wie auch Gott ein 'fri vermûgen'⁸⁾ ist. Der Weg zu diesem Adel führt

1) Vgl. QUINT, M.E., DW 5, S.403, 1-5 und Anm. 13, S.442

2) *ibid.*, S.410,7-411,1; vgl. auch Anm. 38

3) *ibid.*, 8.411,1f.

4) Auch Meister Eckhart spricht von der Armut des Geistes, so besonders in der "Armutspredigt", Pf.II, Nr.87, S.280-284

5) BvgA 8,16ff.

6) Vgl. Pf.II, S.280-284

7) BvgA 3,19ff.

8) Vgl. BvgA 8,8ff.

notwendig über das Leiden: "Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit (i. e. abegescheidenheit), daz ist liden, wan ez niuzet nieman mê êwiger suezicheit, dan die mit Kristô stânt in der groesten bitterkeit. Ez enist niht gelligers dan liden und enist niht honicsamers dan geliten-hân; ez entstellet den lîp nihtes mêr vor den liuten dan liden und enzieret aber die sêle vor gote nihtes mêr dan geliten-hân"1). Dieser Weg wird nun für Seuses Verständnis des menschlichen Adels und die ganze Ausrichtung seiner Mystik entscheidend, während Eckharts Gedanken sich mehr dem Ziel zuwenden, und es ist wichtig, hier festzustellen, daß sich die eben zitierten Sätze fast wörtlich bei Seuse wiederfinden lassen:

207,13f. Mich nûzet nieman me nah ungewonlicher sûzikeit, denn die, die mit mir etant in der hertsten bitterkeit

249,23f. Es ist nût pinlichers denn liden, und ist nût vrôlichers denn gelitten han.

250,23f. Liden ist vor der welt ein verworfenheit, und ist aber vor mir ein unmessigû wirdekeit.

Man vergleiche auch noch die folgenden Sätze, in denen Seuse dem Leiden zuschreibt, was Meister Eckhart von der 'abegescheidenheit" sagt:

Quint, M.E., DW 5, S.432,6-10:

Dâ von ist abegescheidenheit daz aller beste, wan sie reiniget die sêle und liutert die gewizzen und enzündet daz herze und wecket den geist und machet snel die begirde und tuot got erkennen und scheidet abe die crêatûre und vereiniget sich mit gote.

Seuse, 251,14-24

Liden behûtet vor sweren vellen, es machet den menschen sich selber erkennen,... Liden behaltet die sel in demûtikeit und leret gedultikeit; si ist ein hûterin der reinikeit, si bringet die krone ewiger selikeit... Liden daz leit stûnd ab... ernûwret den geist; es bringt war zûversiht, ein

1) QUINT, M.E., DW 5, S.433,1-6 .

luter gewissen und steten hohen müt

Es sei darauf verzichtet, weitere der zahlreichen Belege für Begriff und Vorstellung des menschlichen Adels in der deutschen Mystik anzuführen¹⁾. Es soll hier der Begriff des Adels bei Seuse herausgehoben werden, um die Art seines Rittertums auch aus dieser Sicht darzulegen.

cc) Der 'adel' bei Seuse

Benz bietet in seinem Aufsatz bereits eine Reihe von Belegen aus der Vita wie aus den andern Werken Seuses, die die Vorstellung vom Adel des Menschen in der deutschen Mystik auch bei Seuse bestätigt²⁾. Wir können zur Charakterisierung des Adels bei Seuse jedoch über Benz hinausgehen.

Seuse ist der Begriff des natürlichen Adels (Adel der Analogie)³⁾ durchaus geläufig, so 304,18; 309,25; 408,3. Wie sieht der Mystiker Seuse nun den überhöhten Adel des inneren, in Gott gekehrten Menschen? Hier läßt sich an zwei Stellen der vorausgegangenen Ausführungen anknüpfen: einmal an die Deutung des menschlichen Adels in Meister Eckharts Predigt VeM und zum andern an den Gedanken des Leidens als Weg zum höchsten Adel. An beiden Stellen finden sich wörtliche Übernahmen Seuses aus Meister Eckharts Schriften. Den Begriff der Morgen- und Abend-erkenntnis findet man bei Seuse in demselben Zusammenhang, wie er bei Meister Eckhart begegnet. Die Stellen lauten:

-
- 1) Vgl. überdies noch das Glossar von VETTER, Tauler-Ausgabe, Par.an. 12,1-37; 16,20-25; 27-29; 22,24f.
 - 2) Vgl. BENZ, S.514 (der Adel der Seele besteht in ihrer Geistnatur), 517f. (zur Entadelung der Seele), 519 (Abkehr von Kreatur begründet neuen Adel), 523 (der durch Christus bewirkte neue Adel des Menschen übertrifft den der Analogie), 526 (der neue Adel des Menschen setzt voraus, daß der Mensch seine alte Form gelassen hat und teilhat an der vollkommensten Form Christi)
 - 3) Vgl. BENZ, S.527
 - 4) A.NICKLAS (S.17f.) stellt noch die Frage, ob der Begriff nicht eher für Seuse als für Eckhart in Frage komme, da die Mystiker sonst nur von Morgen- bzw.Abendlicht sprechen. Inzwischen ist jedoch die Echtheit von VeM (M.E., DW 5, S.107f.) eindeutig gesichert, und Seuse muß als der Entlehner gelten. Zu 'morgen-, abendlicht" vgl. Anm. 46 zu VeM (S.130f.).

M.E., DW 5, S.116, 12-18: Nû sprechent die meister, daz, sô man bekennet die crêatûre in ir selber, daz heizet ein âbentbekantnisse, und dâ sihet man die crêatûre in bilden etlicher underscheide; sô man aber die crêatûre in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô schouwet man die crêatûre âne alle underscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einen, daz got selber ist. Diz ist ouch der edel mensche...dar umbe edel, daz er ist ein und daz er bekennet got und crêatûre in einem.

Seuse, 346,21-347,6: Es sprechent die lerer: swenne man bekennet dū kreature in sich selber, das heisset und ist ein abentbekenntnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher underscheide; so man aber bekennet die kreature in gotte, das heisset und ist ein mōrgenbekentnisse, und so schōwet man dis kreature ane allerley underscheit, aller bilde entbildet und entglîchet aller glîcheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist.

Der edle Mensch ist also bei Seuse in wörtlicher Übereinstimmung mit Eckhart beschrieben, wenn auch Seuse den Menschen nicht ausdrücklich einen 'edeln menschen' nennt, sondern von der höchsten Möglichkeit des Menschen spricht. Diese aber ist dasselbe wie der höchste Adel des Menschen, der in seiner Fähigkeit zur Erkenntnis des Einen liegt. Daß dies so verstanden werden muß, besagt eine weitere wörtliche Übereinstimmung im selben Kapitel des BdW mit einer Stelle aus der Predigt VeM; beide Stellen stehen in beiden Werken in direktem Zusammenhang: der Mensch hat den höchsten Adel in der höchsten Erkenntnis, der nichts mehr weiß:

Seuse 346,8-16: Die lerer sprechent, daz der sele selikeit lit ze vorderlichest dar an: so si schōwet got bloz, so nimet si alles ir wesen und leben und schepfet alles daz si ist, als verre si selig ist, von dem grunde dis nihtes, und weis, nach diesem anblike se sprechene, von wissenne nūt, noch von minne, noch von,

nüte alzemale. Si gestillet ganz und alleine in dem nihte und weis nit denne wesen, daz got oder daz nit ist¹⁾. So si aber weis und bekennet, daz si daz niht weis, schowet und bekennet, daz ist ein unschlag und ein widerschlag us disem ersten uf sich nach naturlicher ordenunge²⁾.

Aus diesen Entsprechungen wird schon deutlich, daß Seuse den Begriff des Adels in der Bedeutung kennt, die den Menschen als das Wesen begreift, das Gott als den Einen und in ihm alles als Eines erkennen kann. Wenn der Begriff 'adel' selbst hier nicht begegnete, so fanden wir ihn doch an der erstgenannten Stelle bei Eckhart, und da das Gespräch des 'jungers' mit der 'warheit' in dem entsprechenden Kapitel des BdW das Einswerden des Menschen mit den Höchsten behandelt, ist bei Seuse im Grunde dieselbe Frage gestellt wie bei Eckhart und auch dieselbe Interpretation gültig, wie Eckhart sie bietet. An anderer Stelle des BdW nennt nun auch Seuse einen solchen Menschen, der sich völlig Gott überlassen hat und in dieser "Gelassenheit" in Gott alles als Eines erkennt, einen 'edeln menschen': 337,8; 338,15; 359,9.

Das vierte Kapitel des BdW beschreibt diesen 'edeln menschen' näher. Dort³⁾ fragt der 'junger' nach dem "Durchbruch", den der Mensch nimmt, wie er nämlich durch Christus wieder in das Eine findet (in der Gegenbewegung zum "Ausbruch" der Kreaturen) und seine Seligkeit erlangt⁴⁾. Damit ist im Grunde schon die Frage nach dem Adel des Menschen gestellt, den der Mensch über Christus wiedererlangt. In der Antwort⁵⁾ wird sogleich dargelegt, daß Christus, indem er die menschliche Natur annahm,

1) Vgl. auch QUINT, M. E., DW 5, S.428,7-9

2) Dem entspricht aus VeM S.116,29-117,4; sieh dazu Amm. 48
ibid.

3) S.333 ff.

4) Vgl. S.333,4-7

5) Vgl. S.333,8-25

als einziger "das verschulte menschlich künne erlösen mohte"¹⁾. Dieser Gedanke findet sich auch im BdeW, allerdings ohne die Spekulativ-theologische Begründung, daß dies nur über die Annahme der Menschheit durch Christus zu verstehen sei; das BeW legt den Akzent auf den Vorgang des bitteren Leidens Christi: "Ich bin es, dū sūsse, dū da arm und ellend wart, daz ich dich zū diner wirdekeit widerbrechti; ich bin es, dū den bitteren tod hat gelitten, daz ich dich wider lebent macheti"²⁾.

Nachdem Christus dem Menschen die Möglichkeit verschafft hat, wieder zu seiner 'wirdekeit' zu kommen, liegt es am Menschen, diese Gelegenheit zu nutzen. Der rechte Weg ist die Gelassenheit, denn "wer einen rehten wideringang welle haben und sunwerden³⁾ in Cristo, der kere sich mit rehter gelassenheit ze im von im selb"⁴⁾. Diese Gelassenheit erlangt der Mensch, wenn er von sich selbst läßt. Nun besteht der Mensch "nach deme adel und och nach dem zūval"⁵⁾. Richtet der Mensch nicht sein Bemühen auf ein Wiedereingehen in Gott, so mißt er sich nach dem 'zūval' das bei, was nur Gott zugehört: er will von sich aus sein, ohne Gott, das aber ist nicht möglich ohne Schaden. Alles ist nämlich ohne Gott ein Nichts, Gott allein ist die wirkende Kraft⁶⁾. Der Mensch, der recht gelassen ist, richtet all sein Streben von der Natur weg auf Gott hin, damit er mit Christus eins werde, wirke und die Kreaturen erkenne⁷⁾. Ein so gelassener und mit Christus vereinigter Mensch gibt nicht seine Eigen-

1) 333,25

2) 213, 18-20

3) Christus will, daß der gute Mensch "Sohn Gottes" wird: "nitförmig mit dem bilde des sunes gottes", 334,18

4) 334, 19-21

5) 335,3; 'zūval' = accidens, 'adel' hat hier also die Bedeutung "Substanz"

6) Vgl. 335,4ff.

7) Vgl. 335, 18ff.

art auf, sondern erfährt eine Erhöhung und Überformung: "Da blibet wol sin wesen, aber in eine ander¹ forme, in einer ander¹ glorie und in eime andern vermugenne. Und daz kumet alles von ir selbs grundlosen gelassenheit"¹⁾. Diese andere Form ist die göttliche Natur, wie auch die Glorie und die Kraft eines 'solichen.edelen menschen'²⁾ göttlicher Art ist³⁾. Der gelassene Mensch ist bei Seuse der edle Mensch. Sein Adel nimmt zu mit dem Grade der Gelassenheit⁴⁾; er ist nicht statisch, sondern Spiegel und Ergebnis eines Bemühens und Auf-dem-Wege-Seins⁵⁾.

Worin zeigt sich diese edle Gelassenheit? War Christi Leiden der Weg zur Wiederherstellung des menschlichen Adels, so beweist der Mensch durch Gelassenheit im Leiden seinen inneren Adel: " Daz krúze betútet, daz ein warer gelassener mensche nach dem ussern und inren menschen alle zit sol stan in sin selbs ufergebenlich in alles daz, daz got wil von im gelitten han, wannen daz kunt, daz er geneiget si in sterbender wise daz ze enphahenne dem himelschen vatter ze lobe. Und solich¹ menschen stant adellich von innen und gewerlich von ussen" (339, 13-18). Der Adel des Leidens liegt im Verständnis des Leidens als Nachfolge Christi⁶⁾. Das 13. Kapitel des BdeW⁷⁾ erläutert den Wert und den Adel des Leidens ausführlich. Indem die ewige Weisheit dem 'diener' "Von unmessiger edli zitliches lidennes" berichtet, erklärt sie, warum das Leiden des Menschen so edel sei. Das Leiden macht Christus zum Schuldner des Men-

1) 336, 21-24

2) 337,8

3) Vgl. 337,14ff.

4) Vgl. 337, 7-11

5) Vgl. auch BENZ, S.510

6) Vgl. 339,21ff.

7) S.248-253

schen, der in der Liebe zu Christus, im Gedanken der Nachfolge, leidet¹⁾. Der Mensch ist im Leiden Christus ähnlich²⁾, und daher vermag Leiden aus "einem irdenschen menschen einen himelschen menschen" (251,3) zu machen. Außerdem schützt das Leiden vor Sünden, das heißt aber vor dem Tod der Seele und damit vor dem Verlust des höheren Adels³⁾; darüber hinaus 'erniuwert' Leiden den Geist⁴⁾ und speist die edle Seele⁵⁾. Das Leiden erwirbt dem Menschen die höchste Anerkennung vor dem himmlischen Hof: "Es enwart nie kein so groz kaphen ut einen wol turnierenden rit-ter, als alles himelsches her kaphet uf einen wol lidenden menschen" (252,14-16).

Diese zuletzt zitierte Stelle bietet eine Parallele zwischen einem turnierenden Ritter und dem leidenden Menschen. In den vorausgegangenen Partien der Arbeit fiel schon die Bedeutung des Leidens auf⁶⁾, die auch hier wieder betont ist. Ebenso wird sich in dem folgenden Kapitel über die Art der Ritterschaft des 'dieners' zeigen, daß dem Leiden die zentrale Funktion zukommt: der ritterliche Kampf des 'dieners' besteht gerade im Leiden, und insofern ist die oben zitierte Stelle nicht ein zufälliges Beispiel; sie leitet vielmehr den Gedanken vom Adel des Leidens hinüber zum ritterlichen Menschen. Bei Seuse erreicht der 'diener' Adel und Rittertum im Leiden, und damit verbindet dieser Mystiker – wenn auch nicht ausdrücklich – Adel und Rittertum wieder, beides nun aber im geistlichen Bereich.

1) Vgl. 250,1-4

2) Vgl. 250,25f.

3) Vgl. 251,14,21

4) Vgl. 251,22f.; der Geist ist 'adel', nicht 'züval',
sieh S.100, Anm. 5

5) Vgl. 251,26; 252,1f.

6) Vgl. oben S.54f., 67, 95ff.

Diese Verbindung von Adel und Höflichkeit findet sich auch in der Beschreibung der ewigen Weisheit: "ich bin von hoher geburt, von edlem geschlechte" (224,11), und: 'dú schonheit mit grundloser lützelikeit,...edli mit tugenden" (228,15f.), und von der Minne Christi zur Seele heißt es: "des minne do alleine die sele edelt, wann alle ander minner sint ir edele beröber" (438,28f.).

Damit finden sich, um das Voraufgegangene kurz zusammenzufassen, folgende Vorstellungen vom Adel des Menschen bei Seuse:

- 1) Seuse kennt den natürlichen Adel des Menschen;
- 2) er spricht von dem Adel, der dem Menschen durch Christi Erlösungswerk wiedergegeben worden ist;
- 3) der edle Mensch ist dargestellt als der gelassene Mensch, der in Christus überhöht wird;
- 4) das Leiden erscheint als der Weg zur Gelassenheit und damit zum Adel; es adelt zudem den Menschen, weil es ihn Christus ähnlich macht;
- 5) Adel und Rittertum werden in Beziehung gesetzt und in den geistlichen Bereich übertragen.

Es hat sich gezeigt, daß das Verständnis des Adels in der deutschen Mystik mitgeprägt ist von der Bedeutung, die der Begriff in der höfischen Zeit hatte. Die Vorstellung der Hierarchie der himmlischen Wesen wird verbunden mit dem Ordnungsgedanken des Feudalstaats¹⁾. Der reine Standesbegriff Adel wird in der Mystik endgültig überwunden und durch den des menschlichen Adels, den natürlichen und den überhöhten, ersetzt. Bei Seuse nun findet die Verbindung von Rittertum und Adel eine neue Form in der geistlichen Ritterschaft; dies ist ihm möglich durch die Funktion, die er dem Leiden zuweist.

1) Vgl. BENZ, S.507 u. 510

dd) Die Ritterschaft des 'dieners'

α) Die Ritterweihe

Ohne die Ritterweihe kann niemand Ritter sein; so wird im weltlichen Bereich der Knappe durch die Ritterweihe zum Ritter erhoben. Die wichtigste Zeremonie bei der Ritterweihe ist die Ungürtung mit dem Schwert, die Schwertleite¹⁾. Dem Schwert kommt diese hervorragende Bedeutung zu, weil es die typische Waffe des Rittertuns ist, die den Stand auszeichnet. "Ritter und Schwert sind eine untrennbare Erscheinung", schreibt Naumann²⁾; selbst im Frieden legt der Ritter selten sein Schwert ab³⁾. Kleriker und Bauer hatten kein Schwert⁴⁾.

Bevor der Knappe sein Schwert empfängt, wird es vom Priester gesegnet; dann legt es der Herr des Knappen oder der Landesherr dem Knappen an⁵⁾. Danach reicht der Herr oder der Fürst dem jungen Ritter Schild und Speer⁶⁾. Ein feierliches Turnier folgt diesen zeremoniellen Akten⁷⁾. Diese Form der Ritterweihe galt in Deutschland. In Frankreich erhielt der Knappe, wenn er zum Ritter erhoben wurde, den Ritterschlag (la colée)⁸⁾. Diese Zeremonie ist in Deutschland erst für das 14. Jahrhundert sicher nachzuweisen⁹⁾.

-
- 1) Vgl. NAUMANN, Dt. Kultur, S.60; SCHULTZ, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, Leipzig 1889, Bd.I, S.182, u.Bd.II, S.11
 - 2) Vgl. NAUMANN *ibid.*, S.59; vgl. DE BOOR, II,4; sieh jedoch auch SCHULTZ, Bd.II, S.11f.
 - 3) Vgl. SCHULTZ, Bd.II, S.11
 - 4) Vgl. NAUMANN, Dt. Kultur, S.60
 - 5) Vgl. SCHULTZ, I,182
 - 6) Vgl. SCHULTZ, *ibid.*
 - 7) Vgl. SCHULTZ, I,183
 - 8) Vgl. NAUMANN, Dt.Kultur, S.60
 - 9) So NAUMANN, *ibid.*; dagegen jedoch GUMBEL, Dt. Kultur, S.23; er setzt den Ritterschlag in Deutschland schon für das 12. Jahrhundert an. NAUMANN findet Unterstützung bei SCHULTZ, I,182.

Es ist zu fragen, ob eine ähnliche Zeremonie wie die weltliche Ritterweihe auch der 'diener' erfahren hat. Von einer solchen 'Ritterweihe' berichtet das 20. Kapitel der Vita¹⁾. Der 'diener' hat seine Kasteiungen aufgegeben und will nun der Ruhe pflegen. Während er eines Tages über das Wort Jobs

"Militia est vita hominis super terram:
et sicut dies mercennarii, dies eius"
(Job 7,1)

meditiert, "entsunken im aber sin sinne" (55,21)²⁾, und in einer Vision erscheint ihm "ein suber jungling, der war gar manlich gestalt, und braht mit ime zwen klüg ritterschûh und endrû kleider dū riter pflegent ze tragene. Er gie zû dem diener und leit im an dū riterkleit und sprach zû im: 'bis riter! Du bist unz her kneht gesin, und got wil, daz du nu riter siest' "(55,22-26)

Diese Stelle beschreibt eine Zeremonie, bei der man das Empfinden hat, daß ihr Verlauf an bestimmte vorgeschriebene Formen gebunden sei. Nachdem der Knappe als Ritter gekleidet worden

-
- 1) Zur Echtheit des Kapitels: nach THIMME, S.421f., ist das Ende des Kapitels fraglich; GROBER, S.179f., bezweifelt lediglich die in diesem Kapitel enthaltene Bohrer- und Rosenbaumvision.
 - 2) Zur Umschreibung des mystischen Erlebnisses bei Seuse vgl. BIHLMEYER, Seuse, S.80* Anm.1. Das hier genannte 'entsinken' ist ein typischer Begriff für das Erlebnis der unio mystica. Er kommt bei Seuse häufig vor (17,3; 23,10; 94,11; 139,25; 168,22; 189,19,20; 192,33 u. ö.). An den meisten dieser Stellen ist nicht das 'entsinken siner sinne' genannt (so nur noch 139,24f.), sondern das 'entsinken sin selbes'. Das 'entsinken siner sinne' betont, daß die Sinnestätigkeit nicht mehr bewußt ist oder ausgesetzt hat. Vgl. zu den verschiedenen Stufen des mystischen Weges M. GRABMANN, Wesen und Grundlage der katholischen Mystik, 2.Aufl., München 1923, S.38-44. Zum 'entsinken' sieh K. BERGER, Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen, in: Germ. Studien, H.168(1935), S.52f., u. NICKLAS, S.112

ist, erfolgt die förmliche Benennung: "bis riter! Sei Ritter!"

Die Erhebung in den Ritterstand vollzieht hier der Herr des 'dieners'. Er bestimmt auch den Zeitpunkt der Ritterweihe. Als Herr des Knappen erscheint hier Gott, der durch seinen Boten dem 'diener' seinen Willen kundtut: "Du bist unz her kneht gesin, und got wil, daz du nu riter siest".

Die Erhebung des 'dieners' zum Ritter stellt Seuse ausführlich im 9. Bild der Vita dar¹⁾. Während Kapitel 20 über die Zeremonie der Ritterweihe berichtet, enthält Abbildung 9 die Insignien, die dem Ritter verliehen werden; es stellt also die eigentliche ritterliche Investitur dar. Drei Engel²⁾

bringen Ritterkleid, Gürtel, Schuhe und Krone; die ewige Weisheit reicht dem knieenden Dominikaner, der einen Kranz von Rosen auf dem Haupt trägt, einen Ring. Während dieser Handlung blasen zwei Engel die Posaune, ein dritter schlägt die Pauke. Rechts neben dem 'diener' liegt ein Schild, der längs in ein rotes und in ein weißes Feld geteilt ist. In der Mitte zeigt er einen Kranz von roten Rosen. Oberhalb des Schildes liegt ein Topfhelm, über dem IHS geschrieben steht. Rechts unten sieht man zwei Ritter auf Pferden; sie tragen eine Lanze mit Fähnchen, und ein Knappe begleitet sie. Die Fähnchen haben die Aufschrift IHS, was jedoch auf der Wiedergabe des Bildes bei Bihlmeyer nicht deutlich zu erkennen ist.

Waren in Kapitel 20 nur die Schuhe und allgemein Ritterkleider genannt, so sind im Bilde diese Kleider im einzelnen dargestellt; es sind Bestandteile der ritterlichen Rüstung. Dabei fällt auf,

1) In der Bihlmeyerschen Ausgabe S.151; Bihlmeyer bringt das Bild nach der Hs.K (= Einsiedeln, Stiftsbibliothek Hs. Nr. 710 - sieh Bihlmeyer, S.5*); vgl. zur Beschreibung des Bildes BIHLMAYER, Seuse, S.50*f.

2) Es ist vielleicht bemerkenswert, darauf hinzuweisen, daß der Erzengel Michael als Patron der Ritter gilt, vgl. H. KAMP-SCHULTE, Die westfälischen Kirchen-Patrozinien, Paderborn 1867, S.165; Michael wird selbst als ritterlicher Streiter verstanden, vgl. A. KREFTING, St. Michael und St. Georg in ihrer geistesgeschichtlichen Beziehung, Diss.Köln 1937, S.40, 84, 85 und A. GRAF VON SILVA TAROUCA, Stilgesetze des frühen Abendlandes, Mainz 1943, S.179

daß in dieser Ritterweihe im Vergleich zur weltlichen die wichtigste Handlung fehlt: der "Ritter" wird nicht mit dem Schwert umgürtet. Es ist auch sonst kein Schwert zu sehen. An dieser Stelle wird deutlich, daß dieser Ritter nicht dem weltlichen Stand der Ritter angehört, sondern dem Klenikerstand.

Der Ring wurde dem Ritter bei der Belehnung verliehen¹⁾; er ist auch hier wohl gedacht als Zeichen der Verbundenheit zwischen dem Herrn und seinem Ritter. Bei dem Ritterkleid dürfte es sich um das 'wäpenkleit' oder 'kursit' handeln²⁾, das seit den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts³⁾ über der Rüstung getragen wurde⁴⁾. Es steht als oberstes Gewand für die gesamte Rüstung. Der Gürtel wird als das cingulum militare des Ritters zu verstehen sein⁵⁾. Der Helm hat die seit dem 13. Jahrhundert in Mode gekommene Form des Topfhelms⁶⁾. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts liebte man es, auf dem Helm die Hauptfigur des Wappens zu befestigen⁷⁾, nachdem man früher wahrscheinlich das Wappenbild auf den Helm gemalt hatte⁸⁾. Der Helm, wie ihn Abbildung 9 bei Bihlmeyer wiedergibt, läßt zwar die Form des Topfhelmes deutlich erkennen, zeigt aber keinen Helmschmuck. Zwar steht das Zeichen IHS oberhalb des Helmes, und es könnte, zusammen mit dem darüber befindlichen Gebilde, einen Helmschmuck bedeuten; dies kann jedoch nicht mit Sicherheit gesagt werden. Das Zeichen IHS findet sich auch in den Fähnchen, an den Lanzen und an den Posaunen der Engel. Es darf als Wappenzeichen des 'dieners' gelten, dies um so mehr, weil es dasselbe Zeichen ist,

1) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.163

2) Vgl. SCHULTZ, II,57

3) Vgl. ibid., S.58

4) Zur Beschreibung des Gewandes vgl. SCHULTZ, II,57

5) Vgl. zur Beschreibung SCHULTZ, II,16

6) Vgl. SCHULTZ,II, 64 u.67; diese Helmform blieb während des Mittelalters im Gebrauch, vgl. SCHULTZ, II,68

7) Vgl. SCHULTZ, II,72

8) Vgl. ibid., S.70f.

das er sich mit einem eisernen Stift in die Brust gräbt¹⁾.

Das Zeichen macht ihn kenntlich als Ritter Christi.

Die Wimpel waren in der höfischen und nachhöfischen Zeit der Schmuck der Lanzen. Sie wurden in der Nähe des Speereisens befestigt. Der obere Teil des Fähnchens trug das Wappenzeichen des Ritters und machte ihn so kenntlich. Der untere Teil des Wimpels lief in mehrere lange Enden aus²⁾. Die Abbildung bei Heller³⁾ zeigt dies deutlicher als die Abbildung 9 bei Bihlmeyer, wiewohl auch diese Darstellung der Beschreibung im wesentlichen entspricht.

Wenn Seuse auch das Schwert fehlt, so ist er doch nicht ohne jegliche ritterliche Angriffswaffe; darauf weisen die beiden Ritter hin, die mit Lanzen bewaffnet sind, denn neben dem Schwert dient die Lanze dem ritterlichen Angriff⁴⁾. Man könnte hier einwenden, daß die Lanzen nicht wie die übrigen Insignien dem 'diener' übergeben werden, sondern daß die beiden Ritter die Lanzen tragen. Die Aufschrift der Fähnchen (IHS) weist aber darauf hin, daß auch die Lanzen dem geistlichen Ritter zukommen. Zugleich aber können die beiden Lanzen schon auf den Kampf des 'dieners' hindeuten, denn während der Ritter das Schwert stets bei sich trug, nahm er die Lanze "erst in die Hand, wenn er geharnischt zu Rosse stieg, bereit in den Kampf auszuziehen"⁵⁾.

1) Vgl. 16,9-11; diese Begebenheit ist wohl als echter Vita-Bestandteil zu werten; sie findet sich auch im Horol., p. 221f., sieh PLANZER, S.211ff.- PLANZER, S.214f., ist der Meinung, daß SENN (S.119-127) die Einwände Lichtenbergers gegen dieses Kapitel 4 der Vita erfolgreich widerlegt hat.

2) Vgl. SCHULTZ, II,27f.

3) Vgl. HELLER, S.140

4) Vgl. NAUMANN, Dt. Kultur, S.58

5) SCHULTZ, II,127; bei den ritterlichen Übungen waren auf den Lanzenschaft keine scharfen Speere aufgesteckt, sondern gezackte Platten ('kroenlîn') oder abgestumpfte Spitzen; vgl. SCHULTZ, *ibid.*

Der Helm zählt zu den Schutzwaffen des Ritters¹⁾. Den Hauptschutz bietet dem Ritter der Schild²⁾. Auf Abbildung 9 bei Bihlmeyer findet sich nun aber nicht wie beim weltlichen Ritter³⁾ das Wappen des 'dieners' auf den Schild gemalt, sondern ein Kranz von roten Rosen. Anders ist es auf den Wiedergaben des Bildes bei Heller (S.140) und Lehmann (S.132). Auf beiden Zeichnungen zeigt der obere Teil des quergeteilten Schildes das Zeichen IHS. Das Zeichen auf dem Schild hatte den Sinn, den Ritter kenntlich zu machen⁴⁾; dem entspricht bei dem 'diener' neben dem Zeichen IHS auch der Kranz von Rosen. An mehreren Stellen der Vita werden die Rosen als Symbol für Leiden interpretiert, die der 'diener' in Geduld ertragen muß⁵⁾. Von Bedeutung für unseren Zusammenhang ist die Stelle aus Kapitel 22 der Vita, für deren Echtheit vielleicht spricht, daß es zu ihr eine Zeichnung gibt⁶⁾. Es geht an dieser Stelle um eine Beschreibung des 'dieners', die eine "Gottesfreundin" in einer Vision erhält⁷⁾. Der zum Bild gehörende Text lautet: "er ist güt ze erkennen under den andern: er hat einen grünen ring umb sin hobt, der ist umb und umb mit roten

1) Vgl. NAUMANN, Dt. Kultur, S.58

2) Vgl. SCHULTZ, II,99

3) Vgl. SCHULTZ, II,88

4) Vgl. SCHULTZ, ibid.

5) So z. B. 59,26ff. (Kap.20), 64,6ff. (Kap.22), 102,24ff. (Kap.34). Hier muß jedoch hinzugefügt werden, daß die Stelle 102,24ff. von THIMME (S.428 Anm.1) und GRÖBER (S.180) als unecht angesehen wird; die beiden anderen Stellen hält THIMME (ibid.) für echt, GRÖBER (S.179f.) für fraglich. Noch eindringlicher wird die Rose als Zeichen des Leidens gedeutet, als Seuse die Stigmata in einer Vision empfängt; vgl. hierzu 64,20-65,1.

6) Abb. 4 bei BIHLMEYER, Seuse, S.65

7) Typisch ist die Beschreibung in jedem Falle; fast alle Bilder zeigen den 'diener' als Dominikaner mit einem Kranz von Rosen um sein Haupt.

und wissen rosen vermischet under enander als ein rōsen schapel, und betütend die wissen rosen sin luterkeit und die roten rosen sin gedultheit in mennigvaltigem liden, daz er müz erliden. Und als der guldin sinwel ring, den man den heiligen umb daz hobt pfliget ze malene, als der bezeichent ir ewigen selikeit, dū sū iez besessen hein in got, also bezeichent der rōselohte ring menigvaltikeit dez lidens, daz die lieben gotesfründe müssent tragen, die wil sū noch in der zit mit ritterlicher übung got dienend sind" (64,6-16).

Diese Textstelle ist bedeutsam, weil sie auf die ritterliche Übung der "Freunde Gottes" hinweist, die im Leiden in dieser Welt besteht. Symbol dafür ist der Rosenkranz. Aber ein zweites ist wichtig: hier ist die Rede von weißen und roten Rosen, deren Farben genauso gedeutet werden wie die Farben der Schildfelder:

daz wysz feld betüt luterkait

das rot gedultekait¹⁾.

Zeigt also Bihlmeyers Abbildung nicht das Zeichen IHS im Schild, sondern den Rosenkranz, so ist dies einmal ein ebenso gutes Kennzeichen für den 'diener', zum andern entspricht es genau der Interpretation der Schildfelder und vertieft deren Deutung damit.

Der Schild hat die kleine breite Form, die im 13. Jahrhundert üblich war²⁾.

Aus der Abbildung 9 und der Erklärung der einzelnen Rüstungsteile geht hervor, daß Seuse dem Ritter in seinem Sinne nicht nur die ritterliche Kleidung, sondern auch die Angriffs- und Schutzwaffen des Ritters zuteilt. Die Zeichnung ist realistisch genug, um aus den einzelnen Teilen des Dargestellten die im 13. Jahrhundert verbindliche Form der ritterlichen Ausrüstung erkennen zu lassen.

1) Inschrift auf Abb.9 bei Bihlmeyer; vgl. die Wiedergabe der Inschrift bei BIHLMAYER, Seuse, S.51* und DENIFLE, Seuse-Ausgabe, S.221 Anm.1

2) Vgl. SCHULTZ, II,87

Schwierigkeiten könnte die Deutung der Krone bereiten; zur rit-
terlichen Rüstung zählt sie nicht. Denifle hält es für möglich,
daß es sich dabei um einen Helm handelt¹⁾; das, was Bihlmeyer
für den Topfhelm hielt, bezeichnet Denifle als Panzer²⁾. Eine
endgültige Klärung dieser Frage ist wegen der undeutlichen
Wiedergabe des Helms (Panzers) nicht möglich.

Die Krone könnte jedoch einen ganz andern Sinn haben: es könn-
te die in Aussicht gestellte "Krone des Lebens" sein³⁾, die
Christus den Seligen verleiht. Ich möchte diese Deutung stüt-
zen durch die Inschrift der Abb. 9 bei Bihlmeyer:

Ritterliche klaid vnd ere sond sy eweclich nieszen

Die sich hie durch got lidens vnd midens nit lond uer-
triessen

Wer sich göttlicher ritterschafft nimet an

Der sol in allem liden ains mannes hertz in vnuerzagter
wise han.⁴⁾

Diese Verse weisen das gesamte Bild, das weitgehend weltliche
Elemente enthielt, in den geistlichen Bereich. Es geht um
"göttliche Ritterschaft", um Leiden statt Streiten, um unver-
zagtes Ausharren. Dieser Gedanke wird noch betont durch die
Deutung der Schildfelder:

Daz wysz feld betút luterkait

Das rot gedultekait

In diesen Zusammenhang paßt gut das Bild von der Lebenskrone,
die für tapferes Ausharren bis zum Ende verliehen wird. Es
mag bedenklich erscheinen, daß die Krone dem geistlichen Rit-
ter bereits mit den Ritterinsignien überreicht wird, während
die Krone des Lebens als Lohn für die Bewährung lediglich in
Aussicht gestellt ist. Hier handelt es sich jedoch nur um

1) Vgl. DENIFLE, Seuse-Ausgabe, S.221 Anm. 1

2) So auch HELLER, S.138 Anm. 1b

3) Vgl. Jak.1,12 u. Offenb.2,10; sieh auch 2.Tim.4,8 u. 1.Petr.5,4

4) Vgl. die Wiedergabe der Inschrift bei BIHLMEYER, Seuse, S.
51* und DENIFLE, Seuse-Ausgabe, S.221 Anm. 1

5) Vgl. Jak.1,12

einen scheinbaren Einwand. Aus der Inschrift des Bildes ergibt sich, daß auch die ritterlichen Insignien erst nach einer Bewährung des Ritters zu seinem bleibendem Besitz werden:

Ritterliche klaid vnd ere sond sy eweclich nieszen

Die sich hie durch got lidens vnd midens nit lond uer-
triessen

Auch die Deutung der Schildfelder nennt Eigenschaften, die der Ritter immer wieder neu erwerben oder erhalten muß. So weisen die Ritterinsignien gleich der Krone auf etwas hin, das noch erlangt werden muß: auf die Eigenschaften im Kampf hier auf Erden oder aber auf ewigen Lohn für die Bewährung.

Seuse selbst interpretiert an mehreren Stellen seiner Werke die Krone in diesem Sinne; die wichtigsten Belege seien hier genannt:

Wa were denne din krone, wa were demne din grünes zepter,
daz du in ewiger wirdekeit dar unb tragen solt, ob du gesigest? Als manig phil dir geschossen wirt, als manigen rubin wirstu in diner krone tragent (460,1ff)¹⁾

Wie wirt dū krone so wunklich überschinent, dū hie so sur erarnet ist,... (241,9f.)

Liden behaltet die sel in demütikeit und leret gedultikeit; si ist ein hūterin der reinikeit, si bringet die krone ewiger selikeit (251,16f.)²⁾

Es fiel nicht schwer, Abb. 9 bei Bihlmeyer im ritterlichen Gedankenkreis zu interpretieren; allerdings mußte bereits die Krone als Lebenskrone verstanden werden. Dennoch scheint es wichtig, bei dieser Abbildung auf eine völlig andere Tatsache hinzuweisen. Heinrich Seuse reiht sich mit dem Bild, das die ritterliche Investitur durch die ewige Weisheit unter der Assistenz von Engeln darstellt, in eine alte Tradition ein, die ihre letzten Wurzeln im byzantinischen Raum hat. Diese Tradition

1) Vgl. auch 371,5ff.

2) Vgl. auch 244,12,19f.; alle zitierten Stellen sind also nicht der Vita entnommen.

zeigt, zumal in der Kunst, den Gedanken einer himmlischen Investitur der weltlichen Herrscher. Einige Herrscherbilder sind Beispiele solcher Investituren. Ein typisches Zeichen des Abendlandes ist es, die göttliche Ordnung in der irdischen Welt sichtbar zu machen; so sind gerade die abendländischen Heiligen – nicht die morgenländischen – in Dienste dieser Welt gewesen, um das Königtum Christi im irdischen Reich zu sichern¹⁾. Der Christus-König-Gedanke, der im frühen Abendland vorherrscht, ist die Begründung für die abendländischen Herrscherbilder²⁾. Als Wurzel dieser Bilder sind die römischen und byzantinischen Darstellungen dieses Genus anzusehen³⁾. Seit Augustus erhält das römische Kaiserbild einen sakralen Bezug⁴⁾. Um so mehr kann das christliche Weltbild den wahren Gott, der mehr ist als der vergöttlichte Mensch im römischen Kaiser, und die wirklichen Machtinsignien darstellen⁵⁾. Als nun aber der Kaiser Beschützer der Kirche, des weltlichen Reiches Christi, wird, kann man die Christus verliehenen Insignien wieder auf den irdischen Herrscher übertragen⁶⁾.
Trotz der Einflüsse des byzantinischen Herrscherbildes auf das Mittelalter besteht ein großer Unterschied zu den abendländischen Bildern⁷⁾; als Beispiel dafür seien die Bilder von Basilius II. und Heinrich II. miteinander verglichen: der byzantinische Herrscher ist bis zur Gottähnlichkeit erhoben, in der Darstellung des abendländischen tritt die Person hinter das Amt zurück⁸⁾. Beim abendländischen Herrscher stellen wir seine Unterordnung unter Christus-König und sogar unter die Assistenz-

1) Vgl. SILVA TAROUCA, S.179f.

2) Vgl. *ibid.* S.185; – die Romanik stellt den gekreuzigten Christus als König dar, vgl. SILVA TAROUCA, S.184

3) Vgl. *ibid.* S.185f.

4) Vgl. *ibid.* S.186

5) Vgl. *ibid.* S.186f.

6) Vgl. *ibid.* S.187

7) Vgl. *ibid.* S.189f.

8) Vgl. *ibid.* S.190

figuren bis in die Größenverhältnisse hinein fest¹⁾.

Das Mittelalter hat verhältnismäßig wenig Herrscherbilder²⁾.

Zu ihrer Entwicklung schreibt Silva Tarouca: "Im Aachener Evangeliar wird der Kaiser noch durch die Hand Gottes gekrönt. Im Einzelblatt des Registrum von Paris, das der Bamberger Josephus-Handschrift als Vorbild gedient haben dürfte, vollzieht aber bereits Christus selbst die Krönung, ebenso im Perikopenbuch Heinrichs II. und in einer Hildesheimer Handschrift ...Im Regensburger Sacramentar Heinrichs II.³⁾ und ähnlich im bayrischen Pontifikale zu Bamberg sehen wir den Kaiser bei der Krönung durch Christus in betender Stellung, liturgisch-priesterlich assistiert durch die bodenständigen Heiligen Ulrich und Emmeran ... Bereits die salische Kunst bringt den ersten Rückschritt. Die Herrscherbilder des goldenen Evangeliiars aus Echternach sind zwar im Stil noch echt bewegte Ausdruckskunst, inhaltlich kehren sie aber zurück zum bloßen Anbetungs- und Widmungsmotiv der frühchristlich-römischen bzw. byzantinischen Tradition"⁴⁾.

Demgegenüber stellen wir nun in der Darstellung der Investitur bei Seuse fest, daß das Bild eher dem älteren Typ, der hier besprochen wurde, entspricht. Christus krönt den 'diener' mit der Krone und übergibt ihm den Ring. Die Engel - als Assistenzfiguren - reichen ihm seine Ritterkleidung, und andere Ritter bringen bewimpelte Lanzen herbei. Der 'diener' wird ausgerüstet wie der weltliche Herrscher, und dies ist wohl deshalb möglich, weil der 'diener' wie der Kaiser Mittelperson zwischen dem irdischen und dem himmlischen Reich ist. Die Mittelstellung des Herrschers kommt aber darüber hinaus besonders deutlich in der Sinngebung der Reichskrone zum Ausdruck, die Schramm in folgender Weise beschreibt: "Die Reichskrone ist

1) Vgl. SILVA TAROUCA, S.191f.

2) Vgl. *ibid.* S.193

3) Vgl. auch P.E.SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Stuttgart 1955, S.507f.

4) SILVA TAROUCA, S.195f.

also nach Zahlensystem, Steinsetzung und Farbenskala, wohl auch nach Perlenzahl, nichts anderes als ein *Abbild des himmlischen Jerusalem*¹⁾...Christus war der Herr des himmlischen Jerusalem, und alles Wirken hier auf Erden hatte nur insofern Sinn und Wert, als es der Vorbereitung der Endzeit diene. Die Hauptaufgabe fiel – neben der Kirche – dem König zu, den Frieden zu wahren, den Glauben zu verbreiten, die Gerechtigkeit zu üben, die christlichen Tugenden zu bewahren, also zu verwirklichen hatte, was die Emails der Reichskrone jedem ihrer Träger mahnend vor Augen rückten. Insofern war die Krone einerseits eine einzigartige Auszeichnung unter den Menschen, andererseits eine schwere Last, weil sie den Herrscher mit einer ungeheuren Verantwortung belud...Um den König zu stärken, bedurfte er der Gnade Gottes,..., bedurfte er eines *signum sanctitatis*, wie es die Reichskrone war²⁾. So konnte Christus – in diesem Sinne – auch Heinrich II. selbst die Krone aufsetzen³⁾.

Wenn man will, kann man nun die Krone, die der 'diener' erhält, als ein solches Symbol verstehen, das einerseits seine Würde als Ritter Christi, andererseits aber auch seine Bürde in diesem Dienst ausdrückt. Auch die Lanze ist in der ritterlichen Investitur des 'dieners' genannt. Die Lanze konnte als Herrschaftszeichen verstanden werden⁴⁾. Sie ist jedoch nicht bedeutender als andere Zeichen und wird später – um die Königs- oder Kaiserwürde auszudrücken – ersetzt durch Szepter und Krone⁵⁾. Als jedoch Heinrich II. nicht den Thron Karls des Großen in Aachen besteigen konnte, sondern in Mainz die Herrschaft übernahm, wurde ihm zum Zeichen seiner Würde die "*dominica hasta*" überreicht⁶⁾. Die Lanze in Gestalt der Heiligen

1) Hervorhebung von SCHRAMM, S.601

2) ders., S.622f.

3) Vgl. SCHRAMM, S.508

4) Vgl. *ibid.* S.495

5) Auch die Thronbesteigung ist hier zu nennen: SCHRAMM, S.500

6) Vgl. SCHRAMM, S.504

Lanze verbindet – wie die Krone – sehr eng mit Christus: die Heilige Lanze enthält als Reliquie einen Nagel vom Kreuz Christi¹⁾ und ist somit "Garant des himmlischen Schutzes"²⁾. Man könnte in diesem Sinne auch des 'dieners' Lanzen verstehen.

Reihen wir Seuses Darstellung in die Tradition der Herrscherbilder ein, so ist festzustellen, daß er eher die in seiner Zeit nicht mehr übliche Form dieses Typus wählt. Er kennt wie die Darstellungen der Investitur weltlicher Herrscher die Assistenz der Engel; Abb. 9 zeigt neben den übrigen Herrschaftssymbolen auch die Investitur durch Übergabe der Lanzen. Der 'diener' erhält, versteht man die Bilder in dem oben genannten Sinne, eine Mittlerstellung zwischen Christus und den Menschen; er ist verpflichtet, das Reich Gottes auf Erden verwirklichen zu helfen und zu schützen. Als Mahnung dient ihm die Krone, als Schutz die Lanzen. Der 'diener' erhält damit die ritterliche Aufgabe der höchsten weltlichen Ritter: Kaiser und König. Wie diesen ist ihm eine "geistliche" Ritterschaft übertragen. Der mittelalterliche Ordo, der dem Kaiser seine Mittlerstellung vorschreibt, legt wiederum die Übernahme ritterlicher Formen in den geistlichen Bereich nahe, eine Übernahme, die bei Seuse starke Ausprägung findet.

Wir haben bisher die "Ritterweihe" des 'dieners' nur aus der Vita belegt, wenn auch aus solchen Teilen, die im wesentlichen von Seuse stammen dürften. In den übrigen Schriften Seuses gibt es zwar einige wenige weitere Hinweise, die von einer Ritterweihe des 'dieners' berichten, aber sie sind mit der breiten Darstellung in der Vita nicht zu vergleichen. Die wichtigste Stelle findet sich im BdeW:

Dar umbe tû hin dines herzen kleinheit und tritte zû mir
in den ring ritterlicher vestekeit, wan dem kneht gezimt

1) Vgl. SCHRAMM, S.511, 533

2) Vgl. ibid. S.505

nit wol zarthheit, da der herre stat in stritberlicher kün-
heit. *Ich wil dir minú wafenkleit anlegen*¹⁾, wan alles min
liden müz von dir nah dinem vermugenne werden gelitten
(205,7-11).

In den Briefbüchern findet sich keine Zeremonie der Ritterwei-
he dargestellt; dafür aber bieten Brief IV des KlBfb und Brief
XVII des GrBfb das Beispiel²⁾, daß der junge Knappe zum ersten
Mal mit in den Streit ziehen darf. Es heißt im GrBfb: "So ein
frumer ritter ein lereknappen bi der hant also geweffenten in
den ring stritberlicher übung des ersten in füret, so weget er
sin höbt und sprichet zú im: 'neina, zier helt, nu tú hûte als
ein frumer man und gebar kechlich und strit frilich! Las dir
din hertze nüt enpfallen: se ist besser erlich sterben, denn
unerlich leben. So der erste just übertrucket wirt, so wirt
es lihter" (459,11-17)³⁾. In beiden Briefen wird dann dieses
Beispiel in den geistlichen Bereich auf den 'anevahenden men-
schen' (459,18) bzw. den 'frumen gotes riter ... an sinem an-
vang' (370,28f.) übertragen, der in den 'ring des geistlichen
strites' (459,18f.) tritt.

Von einer so breit dargestellten und im einzelnen ausgemalten
Ritterweihe, wie dies in der Vita gegeben war, kann also keine
Rede sein. Der einzige eigentliche Hinweis auf eine "Zeremonie"
fand sich im BdeW: "Ich wil dir minú wafenkleit an legen"
(205,10), der dann in der Abb. 9 in der Vita sinnfälligen Aus-
druck findet. Die in Kap. 20 der Vita geschilderte Erhebung des
'dieners' in den Ritterstand darf auch im wesentlichen als echt
angesehen werden⁴⁾, so daß wir von der Vorstellung einer Ritter-
weihe bei Seuse sprechen dürfen. Der 'diener' wird von einem
'kneht' zu einem 'riter' erhoben. Damit aber ist eine wichtige
Parallelele zur weltlichen Ritterschaft bei Seuse festgestellt.

1) Hervorhebung von mir

2) Im Anschluß an Ps.30,25 Viriliter agite

3) Vgl. auch 370,22ff.

4) Vgl. THIMME, S.421f. (nur der Schluß des Kap. ist fraglich)
und GRÖBER, S.179f. (die Rosenbaum- u.Bohrervision sind
fraglich); sieh auch oben S.105 Anm. 1

In den Briefen wurde auf den ritterlichen Kampf des anfangenden Menschen hingewiesen. Die so angedeutete Lebensform bleibt für den 'diener' verbindlich gemäß dem Wort Jobs: "des menschen leben uf disen ertriche ist nit anders denn ein ritterschaft" (55,19f.).

ß) Bewährung und Vollendung des Ritters

Wir haben Abb. 9 so verstanden, daß Krone und Ritterinsignien erst nach der Bewährung zu bleibendem Besitz werden; dies muß in größerem Rahmen von Ritterschaft überhaupt gelten: mit der Verleihung von Schwert und Schild ist der Ritter noch nicht ruhm- und lobwürdig, sondern mit der Erhebung in den Ritterstand beginnt für ihn erst sein Streben nach Ruhm und Ehre. Zwar ist die Ritterweihe bereits eine Anerkennung, aber dergestalt, daß man auf Grund tüchtiger Leistungen in der Knappenzeit den jungen Mann nun mündig sprechen und zum Ritter erheben kann¹⁾. Die Ritterweihe ist nicht das ehrenvolle Ende, sondern der verpflichtende Anfang seines Weges. Als Glied der höfischen Gesellschaft muß er sich nun selbst ständig um Anerkennung bemühen. Dies tut der zu "Schildesamt" geborene Mann, indem er sich im Kriege und bei den Waffenübungen tapfer verhält und siegreich wird. Er muß auf Ruhe und Lebensgenuß verzichten, wenn es gilt, für seinen Ruhm zu kämpfen; 'verligt' er sich, dann zieht er sich die Verachtung der Gesellschaft zu²⁾.

Die Vorbereitung für die Ritterschaft ist die Knappenzeit. Sie stellt eine Lehrzeit dar, in der der Knappe seinen Herrn auf Reisen, zum Turnier und in den Krieg begleitet und ihm dort seine Dienste leistet; er lernt dabei das Ritter- und Kriegswesen praktisch kennen³⁾. An diese Stufe des ritterlichen Lebens denkt wohl Seuse, wenn er die ewige Weisheit zum

1) Vgl. hierzu SCHULTZ, I,181

2) Vgl. SCHULTZ, II,1; hier ist z. B. an Erec zu denken, der in seiner jungen Ehe die Pflichten des Ritters vernachlässigt (vgl.Erec 2924-2998)

3) Vgl. SCHULTZ, I,178f

'diener' sprechen läßt: "Dar umbe tû hin dines herzen kleinheit und trittte zû mir in den ring ritterlicher vestekeit, wanden kneht gezimt nit wol zarthheit, da der herre stat in stritberlicher kûnheit" (205,7-9). Auch der 'diener' hat eine solche Knappenzeit nach dem Bericht der Vita durchstehen müssen. Wenn man einmal fragt, in welchem Zeitpunkt Gott ihm sagen läßt, er solle nun Ritter sein, erkennt man einen entscheidenden Einschnitt auf seinem Weg: es ist die Zeit, da er seine körperlichen selbstgewählten Leiden aufgegeben hat, die nicht mehr waren als ein Anfang: "Do der diener sôlich ûbig leben nach den ussern menschen, als da vor enteil stat geschriben, hat gefûret von sinem ahtzehenden jare unz uf sin vierzegst jar, und ellû sin natur verwûstet was, daz nût me dur hinder waz, denn sterben ald aber von derley ûbunge lassen, do liess er dur von, und ward ime von got gezôget, daz dû strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein gûter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen, und meinde, er müsti noch fûrbaz gedrunge werden in einer anderley wise, sôlti im iemer reht beschehen" (52,6-53,4)¹⁾. Wie der Knappe am Ende seiner Lehrzeit einen Endpunkt sieht, erfährt auch der 'diener', daß dieser Weg zu Ende gehen muß: entweder gibt er die Züchtigungen seines Leibes auf oder er muß daran sterben. Ihm wird das Ende seiner Lehrzeit von seinem Herrn angekündigt; zugleich teilt ihm Gott mit, daß dieser Endpunkt nur der Beginn einer 'anderley wise' ist; wie hart auch die Knappenzeit war, sie reicht für die Vollendung nicht aus, sondern war nur Vorstufe. Hier zeigen sich deutliche Parallelen zwischen geistlicher und weltlicher ritterlicher Ordnung.

Wenn wir dieses Kapitel der Vita auch vorsichtig beurteilen müssen, so scheinen doch gerade solche Parallelen in Sinne der

1) Die zitierte Stelle ist dem Ende des Kap. 18 entnommen; THIMME, S. 420f., hält das Kapitel für überarbeitet, GRÖBER, S. 179, läßt diesen Abschnitt des Kapitels als echt gelten.

Schwieteringschen Echtheitsthese von Bedeutung zu sein¹⁾. Diese Parallele läßt sich noch weiter verfolgen. Der Knappe weiß, daß die Ritterweihe für ihn eine Mündigsprechung bedeutet. Damit wird er aus der Erziehung seines Herrn entlassen, und mancher Knappe mag nun eine bessere Zeit erwarten. Er erkennt noch nicht, daß dieses Mündigsein seine eigenen Entscheidungen erfordert – während vorher sein Herr alle Entscheidungen traf – und den verantwortlichen Gebrauch seiner Vernunft verlangt. In gleicher Weise erwartet auch der 'diener', nachdem er seine asketischen Übungen aufgegeben hat, ein schöneres und geruhames Leben: "nu dar, lieber herr, nu wil ich hinnan für ein müssig leben han, und wil mir wol lassen sin" (55,7f)²⁾. Diese Gesinnung ist weder der Lebensart eines Ritters gemäß noch der eines 'dieners'; beiden ist kein ruhiges Dasein beschieden. Auch dem Menschen, der im Kampf um die Tugend steht, ist dieses Wohlleben versagt. So heißt es in Meister Eckharts 'Rede der unterscheidung': "Wan got engibet keine gâbe noch nie gegap, daz man die gâbe haete und dar ane *geruowete*; sunder alle die gâbe, die er ie gegap in himel und ûf erden, die gap er alle dar umbe, daz er éine gâbe geben möhte: daz was er selber"³⁾.

Selbst als der Bote Gottes dem 'diener' den Weg, der ihn von seinem "Anfang" zur Vollendung führt, erklärt:

"Ich wil dich nu fûren zû der hõhsten schûle, dū in diser zit ist, da solt du nu lernen mit flisse die hõhsten kunst, dū dich in gõtlichen frid sol sezzen und dinen heiligen anvang zû eim seligen end bringen" (53,13–16)⁴⁾, und als der 'diener' von dem Engel erfährt, daß diese 'kunst' rechte Gelassenheit und die Schule eine 'vernünftige' Schule ist⁵⁾, geht ihm noch nicht die Schwere dieses Weges auf. In

1) Sieh oben S.7

2) Der Anfang von Kap. 20 ist als echt anerkannt.

3) QUINT, M.E., DW 5, S.278,14ff.

4) Kap. 19 ist in seiner Echtheit unbestritten

5) Vgl. das Thema des Kap. 19 der Vita

kindlicher Weise freut er sich darauf und glaubt, nichts bringe ihn von dieser 'kunst' ab, ohne zu begreifen, daß sie viel schwerer ist als der Weg der 'nideren schülen'¹⁾, den er bisher gegangen war. In dieser Freude verrät sich seine Unerfahrenheit: er ist noch 'tumbe'²⁾. Daher kann er auch nicht die Worte begreifen, die der Meister des 'vernünftigen landes', in das er in einer Vision geführt wird³⁾, zu ihm spricht: "nu wüssent daz von mir, daz diser gast wol mag werden ein frumer schülpfaff diser hohen kunst, wil er sich gedulteklich geben in den engen notstal, da er inne müss beweret werden" (53,25ff)⁴⁾.

Deutlicher verrät ihm die ewige Weisheit im BdeW, wie sein Weg heißt: "Du solt alle din rüwe in mir sūchen, liplich ungemach minnen, vrōmdes ūbel willeklich liden, versmeht begeren, dinen begirden erbleichen und allen dinen gelūsten er-toden. Das ist der anevang in der schüle der wisheit, den man lisset an den ufgetanen zertenneten bŭch mines gekrūzgeten li-bes" (209,8-12).

Wie sehr der 'diener' noch der Schule der Gelassenheit bedarf, begreift er, nachdem die Vision⁵⁾ beendet ist: "lŭg inwert genote, so vindest du dich selb noch eigentlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren ūbungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene frōmd widerwertikeit⁶⁾. Du bist noh als ein erschrockens hesli, daz in einem buschen verborgen lit und ab iedem fliegenden blate erschriket. Also ist dir: ab zŭvallen-dem lidene erschrikest du alle din tag; ... so man dich denne lobet, so lachest und so man dich schiltet, so trurest. Es mag

1) 53,12

2) Auch der junge Parzival ist 'tumbe'; er muß erst durch Gurnemanz (vgl. Parz. 170,7-177,8) und Trevrizent (vgl. bes. Parz. 456,5ff.) belehrt werden.

3) Vgl. die Parallelschilderung im Horol. p.149ff. und in Pr.4, S.534,14ff.

4) Vgl. auch 215,27f.

5) scil. vom vernünftigen Land

6) Hervorhebung von mir

wol war sin, daz du einer hohen schül bedörfstist" (54,19 - 29). Gerade diese Erkenntnis zeigt eine gute Parallele zum weltlichen Rittertum. Besonders die letzten Sätze beweisen, daß er noch lange nicht ein vollendeter 'diener' ist, der nämlich Lob und Tadel in gleicher Weise hinnehmen muß. Den rechten Diener Gottes beschreibt Meister Eckhart, indem er Augustinus zitiert: "der getriuwe diener gotes den engelüstet niht, daz man im sage oder gebe, daz er gerne hoerte oder saehe: wan sîn êrster, hoehster vlîz ist ze hoerenne, waz gote allermeist gevellet"¹⁾. Wie dem 'hesli', mit dem sich der 'diener' vergleicht, ergeht es auch dem Knappen, der erstmals einen unvorhergesehenen Kampf austragen muß²⁾. Der geistliche wie der weltliche Ritter braucht Mut und Tapferkeit; aber auch der Selbstzucht bedarf er, damit er Lob und Tadel in der rechten Weise aufnehmen kann. Diese Erkenntnis des 'dieners' schafft jedoch noch nicht die Bereitschaft, den Kampf mit der 'frömd widerwertikeit' aufzunehmen. Es geht aber gerade darum, daß er sich dem stellt, was unbekannt an ihn herantritt. Als ihm der Bote Gottes ankündigt, die Zahl seiner Leiden sei größer als alle Bedrängnisse, die dem weltlichen Ritter begegnen³⁾, erschrickt er und möchte sich dagegen zur Wehr setzen⁴⁾. Diesem seinem Kampf kann er jedoch nicht entgehen⁵⁾, denn sein Leiden wird mit der Ritterweihe nicht beendet; die entscheidende Wendung vom Knappen zum Ritter liegt in der Änderung der Art der Leiden und des ritterlichen Kampfes: nicht mehr selbstgewählte Leiden sind sein Kampf, sondern die, die von außen auf ihn fallen: "du schlügde dich selben bis her mit dinen eignen handen und hortest, so du woltest, und hatest

1) QUINT, M.E., DW 5, S.189, 4-6

2) Vgl. hier die schon zitierten Stellen aus Brief IV des KLBfb und Brief XVII des GrBfb auf S.117

3) Vgl. 56,1-10

4) Vgl. 56,13-15

5) Vgl. 56,18-20

erbermde über dich selb. Ich wil dich nu dir selber nemen,
und wil dich ane alle wer den frömden ze handeln geben" (57,1-4).
Sowohl der Gedanke des Dienstes, in dem die eigene Person zu-
rückstehen muß, als auch der des mündigen Streiters, der ganz
auf sich gestellt ist, werden in einen Gedanken gefaßt. Diener
und Ritter durchdringen sich. Der 'diener' muß alle seine Lei-
den allein in ihrer ganzen Bitterkeit durchstehen: "du bist
bis her ein suger und ein verwenter zertling gewesen, und hast
in götlicher süssekeit als ein visch in dem mer geswebt. Daz
wil ich dir nu zuken, und wil dich lassen darben, daz du baide,
von got und von aller der welt solt gelassen werden, und müst
von fründen und vienden berlich durehtet werden" (57,17-22).
Der 'diener' tritt, ohne sich dessen bewußt zu sein, die Nach-
folge Jobs an, über dessen Wort "militia est" er vorher medi-
tiert hatte. Der Begriff der Mündigkeit kann nicht schärfer
umschrieben werden, als es hier geschehen ist: das allein und
für sich Stehen im ernsthaften Kampf in der Welt. Hierin liegt
erst die Möglichkeit einer tatsächlichen Bewährung. Dadurch,
daß er unbekannte Leiden auf sich nimmt, stellt sich der 'die-
ner' der Welt, indem er seine Aufgabe in ihr, seine Seelsorge-
arbeit, erfüllt¹⁾.

Diese Beobachtung ist ebenso auf dem Weg des weltlichen Ritters
zu machen: "Der Übergang von selbstgewählten zu auferlegten
Kämpfen und Abenteuern im Dienst bedrängter Mitmenschen bezeich-
net auch im höfischen Roman die entscheidende Wendung auf dem
Läuterungsweg des höfischen Ritters"²⁾.

Den Leiden, die ihm in dieser Zeit begegnen³⁾, ist der 'diener'
noch nicht immer gewachsen. Sobald ihn ein Leid trifft, ver-
sagt er und sucht das Ende des Leides; sein Verhalten ist nicht
das eines Ritters, und in einer Erscheinung tadelt ihn Jesus
dieserhalb: "du kanst noh nit wol liden, ich wil dich es leren.
Lüg, wenne du in einem liden bist, so solt nit sehens haben uf

1) Vgl. etwa 63,9-13 und 117,24-26

2) SCHWIETERING, Autorschaft, S.155

3) Die verschiedenen in der Vita dargestellten Episoden sind
in ihrer Echtheit z. T. sehr umstritten.

des gegenwürtigen lidens ende, daz du wenest denn ze rûw kommen; du solt dich under dannen, die vil ens liden wert, bereiten, ein anders liden gedulteklich ze enphahene, daz hõret dur zû" (58,25-30).

Diese Lehre könnte ebenso für den Ritter gelten, der im Kampfe steht, und so verbindet Kap. 44 der Vita sie auch mit dem Bild der ritterlichen Bewährung im Kampfe. Das Kapitel berichtet von der Begegnung des 'dieners' mit einen 'aventürer' auf dem Bodensee ¹⁾. Der 'diener' erfährt von dem Knappen, daß es seine Aufgabe sei, die Herren zum Turnier zu laden. Dabei erzählt er, wie es bei einem solchen ritterlichen Kampfspiel zugeht: "und da sticht man und turniert und dienet schönen frowen; und wele es da aller best tût, dem git man die ere und im wirt gelonet" (149,12-14). Der 'diener' erkundigt sich nach den Bedingungen, die man erfüllen muß, um Ehre und Lohn zu erhalten, und der 'aventürer' antwortet ihm: "vele aller meist streichen und gedranges erlidet und dar inne nit erzaget, denn daz er kechlich und manlich gebaret, der vast sizet und uf sich lat

1) Die Auffassungen über die Echtheit dieses Kapitels sind geteilt. GRÖBER, S.180, zählt den letzten Absatz des Kapitels zu den Teilen der Vita, die zu streichen sind; das Erlebnis auf dem Bodensee hält er für echt. THIMME, S.410, glaubt, daß Kap.44 nicht ein wirkliches Erlebnis Seuses beschreibe, sondern daß es von Seuse frei erfunden sei. Für diese Annahme entscheidet er sich auf Grund der Überlegung: "Das Gespräch mit dem Knappen ist in dieser Form unmöglich, denn Seuse wird nicht nach Sachen gefragt haben, die er selbstverständlich längst wußte". BIZET, Suso et le Minnesang, p.124, deutet diese Begegnung und das Gespräch über das Turnier in folgender Weise "il répand une allusion ironique, une pointe de réalisme ..., qui montrent que pour lui aussi la courtoisie est une chose du vieux temps". Einheitlich ist die Auffassung, daß die Bodensee-Begegnung von Seuse herrührt, sei es als Erlebnis, sei es als freie Erfindung. Seuses Absicht ist in jedem Falle, den Gedanken des geistlichen Streitens am Vorgang des weltlichen ritterlichen Kampfes anschaulich zu machen. Es ist durchaus möglich, daß er dazu eine Fiktion wählt.

schlahen, dem wirt der pris gegeben" (149,17-20). Es ist dieselbe Forderung, die für den geistlichen Ritter gilt: das Standhalten in der Bedrängnis¹⁾. Wie der geistliche Ritter sich für immer neue Leiden bereithalten muß, so muß auch der weltliche Ritter, um den Lohn zu erhalten, nicht nur einmal 'an riten', sondern er muß "den turnei us und us herten, und wurdı er geschlagen, daz im daz blūt zū den ogen us wūste und im daz blūt ze mund und nasen us brechi, daz müss er alles liden, sol er daz lob gewūnnen" (149,22-25)²⁾.

Dem bitteren Leiden des geistlichen entspricht ein harter Kampf des weltlichen Ritters; beide müssen Beständigkeit und Ausdauer beweisen, bevor ein Lohn verdient ist. Die Parallele der beiden Formen der Ritterschaft ist aber nicht nur für die Härte des Kampfes festzustellen, sondern ebenso für die Forderung einer ritterwürdigen Haltung. Wurde der 'diener' getadelt, weil er noch nicht leiden konnte, so erfährt er hier, daß einem verzagten, traurigen Ritter niemals Ehre und Lohn zuteil werden kann, daß er im Gegenteil zum Spott der Gesellschaft wird³⁾. Durch diesen Vergleich mit den Mühen der weltlichen Ritterschaft erkennt der 'diener', was vom geistlichen Ritter gefordert werden wird⁴⁾. Schon die erste Erfahrung in einem geistlichen Ritterkampf macht ihn mit dem Weg vertraut, der ihn zur ritterlichen Vollendung führt. Genauso wie es der Knappe auf dem Bodensee erzählt hatte, erfährt der 'diener' die Mühsal des Turniers; er begreift, welche Kraft und Erziehung erforderlich sind, den Kampf mit ritterlicher Haltung und fröhlich durchzustehen. Dem 'diener' schickt Gott so viele Leiden, daß er dabei verzagt, seine Vorsätze zu tapferer Ritterschaft vergißt und mit Gott rechtet und hadert⁵⁾. Da trifft ihn ein

1) Vgl. 56,2-10

2) Ebenso mahnt der 'diener' in Brief XVII (GrBfb), 460,7ff. u. in Brief IV (KlBfb), 371, 11ff., im Kampf nicht um sich zu sehen, sondern tapfer durchzuhalten.

3) Vgl. 149,25-150,4

4) Vgl. 151,2-5

5) Vgl. 152,4-10

schwerer Tadel: "wa nu fûrnemû ritterschaft, waz sol ein strôwi-
ne riter und ein tûchine man? Gross verwegenheit han in liebe
und denn verzagen in leide, da mit gewunnet man nit daz ewig
vingerli, des du begerest" (152,12-15). Die einzige Verteidigung,
die er hat und die nur seine Untüchtigkeit bezeugt, lautet:
"owe, herr, die turney, da man dir sich inne müss liden,
die sint gar ze langwirig" (152,15f.). Als er vor Elend weinen
möchte, hört er – wie es ihm auch der Knappe gesagt hatte –
"we dir, wilt du wainen als ein wip? Du geschendest dich selb
in dem himelschen hove! Wûsch dinû ogen und gebar frôlich, daz
es weder got noch mensch innan werde, daz du von lidens wegen
habest geweinet!" (152,21-24). Diese erste ritterliche Erfahrung
des 'dieners' zeigt nicht nur die Parallelität von weltlicher
und geistlicher Ritterschaft, sie bezeugt auch, daß Seuses
Ritterbild über eine literarische Form hinausgeht. Wir haben
auf diesen letzten Seiten dargestellt, wie das Leben eines
Ritters über seinen Anfang hinaus gestaltet sein muß, wenn
der Ritter seines Ruhmes würdig sein und bleiben will. Diese
Darstellung stützte sich auf die umstrittene Vita Seuses,
in der eine dem weltlichen Rittertum analoge Entwicklung der
geistlichen Ritterschaft des 'dieners' festzustellen war. Die
aufgezeigten Parallelen zwischen den beiden Bereichen vermögen
durchaus die These Schwieterings zu kräftigen, daß der Verfasser
der Vita nicht nur die Legenden-, sondern mindestens ebenso
gut die Epos-Tradition kannte. Demgemäß hat er die Vita weit-
gehend der Struktur des höfischen Epos angepaßt¹⁾. So konnte in
der Vita auch die Entwicklung des 'dieners' vom Knappen zum
Ritter, von der selbstgewählten Bedrängnis zu Anfechtungen, die
ihm unvorhergesehen von außen entgegentraten, kunstvoll und
aufeinander folgend dargestellt werden. Es ist jedoch zu be-
achten, daß die Vita in ihren hierher gehörenden Kapiteln²⁾

1) Vgl. oben S.7

2) Vgl. oben S.6f.

nicht einmal bei allen Befürwortern der Echtheit des Werkes glaubwürdig erscheint, und der kunstvolle Aufbau ist eher geeignet, diese Schrift als "Literatur" zu verstehen denn als echtes Werk Seuses. Selbst wenn man aber eine kritische Haltung zu den Darstellungen in der Vita einnimmt, muß man die hier gefundenen *Ergebnisse* jedoch anerkennen, weil sie sich ebenso aus den eindeutig echten Werken Seuses herleiten lassen.

Dies soll nun nachgewiesen werden. Damit aber weicht die Darstellung des 'dieners' in der Vita in dieser Hinsicht nicht von der in den übrigen Werken Seuses ab¹⁾.

Wie in Kap. 44 der Vita wird auch im BdeW der 'diener' in seinem Leiden dem turnierenden Ritter verglichen: "Es enwart nie kein so groz kaphen uf einen wol turnierenden ritter als alles himelsches her kaphet uf einen wol lidenden menschen" (252,14-16). Wir finden auch eine zweite Vergleichsstelle zu Kap. 44: der leidende Mensch muß immer wieder den Kampf aufnehmen, es ist nicht mit dem einmaligen Anreiten getan: "der berg ist hohe und der weg schlipfrig, es enmag mit einem just nit ervohten werden, es heisset aber und aber, unz es ervohten wirt. Es ist ein weiche ritter, der von überkraft dez heres einest hinder sich gewichet, der dar umbe nit kechlich hin wider tringet" (KlBfb, 365,15ff.). Wie das Streiten dem weltlichen Ritter die Vollendung ermöglicht, so führt den 'diener' das Leiden zur Vollkommenheit: "Wafen, wie ist der weg dines lidens so gar ein geweres phad dur den weg der warheit hin uf den hõhsten tolden aller volkomenheit" (254,9-11). Das Charakteristicum der Leiden des mündigen 'dieners' ist wie beim Ritter darin zu sehen, daß diese Leiden nicht selbstgewählt sind, sondern von außen auf den 'diener' fallen: "so macht du des enphunden han, daz minú liden vil naher súchend und tiefer gant und balder tribent denne ellú angenomnú liden" (249,15-17). Gerade dieser Gedanke findet sich oft im BdeW. So beklagt sich der

1) Vgl. oben S.11ff.

'diener' über die Art der Leiden, die ihn treffen: "Herr, gebiet du mir gemein¹ liden, die m¹hti ich erliden; ich ensihe nit, wie ich d¹ vr¹mden liden, d¹ so verborgenlich min sel und minen m¹t engent d¹ du allein ze grunde erkennest, iemer muge erliden" (249,5ff.). Doch der 'diener' muß hören, daß gerade danach ein rechter Diener nicht fragen darf; er muß sich jedem Leiden stellen, wie sich auch der Ritter nicht nur solche Kämpfe aussuchen kann, die ihm genehm sind: "Wa wirt d¹ tugent beweret, denn in der widerwertikeit?" (232,19f.). Für den 'diener' ist es gerade das ihm unbekante Leiden, das ihn Christus ähnlich macht: "Mannig unbekantes liden phrenget dich z¹ mir an mines kr¹uzes engen notstal" (215,27f.), und es wird auch deutlich gesagt, worin diese von außen kommenden Leiden bestehen: "Du müst wider alt gewonheit gevangen und gebunden werden; du wirst von minen widersachern dik heimlich gevelschet und offenlich geschamget; manig valsche urteil der l¹ute wirt ¹über dich g¹ände" (205,16ff.). Gerade diese Forderung macht die Bindung des geistlichen Ritters an die ewige Weisheit zu schwierig¹). Genau wie in der Vita befällt den 'diener' vor diesem Kampf große Furcht: "Owe herr, es ist als licht ze sprechenne, aber d¹ gegenw¹rtikeit ist als m¹lich ze lidenne, wan es t¹t als reht we" (249,20f.)²). Der 'diener' braucht aufmunternde Hilfe: "so b¹t mir din hand und hab dich vaste...an den starken herren, dem du nu ze dienst in disen strit bist komen" (371,18ff.). Er verhält sich unbeständig und ungelassen im geistlichen Streit; er ist im Leiden und in der Verlassenheit traurig und träge und fühlt eine innere Leere³): "Swer mich ankumet, der vindet ein ¹odes hus, wan der wirt ist da heime nit, der da hohen rat git und von dem daz ingesinde alles wolgem¹ti ist" (233,18-20); bricht aber der "lichte Morgenstern" in seiner Seele auf, so lacht und jubelt es in ihm, und nichts ist ihm

1) Vgl. 236,8ff.

2) Vgl. auch 207,8f.

3) Vgl. 233,10 - 234,11

schwer. Er kann noch nicht in den guten Tagen die bösen ansehen und in den bösen an die guten denken¹⁾. Der 'diener' bedarf noch der Lehre, daß er das Leben fröhlich aufnehmen muß: "Der sich vrölich in lidenne haltet, dem dienet lieb und leid, vründ und viende" (252,6f.). Kann der 'diener' erst in rechter Weise leiden, dann bringt ihm dieser geistliche Ritterkampf den Lohn, den auch der weltliche Ritter erhält: Tugenden und vor allem 'hohen muot': "in lidenne werdent alle tugent beweret, der mensch gezieret, der nehste gebessert, got gelobt" (252,10f.) und "Liden...bringet war züversicht, ein luter gewissen und steten hohen müt" (251,21-24).

Immer wieder taucht also die Parallele von ritterlichem Streit und dem Leiden des 'dieners' auf. Im Leiden besteht das Dasein dieses geistlichen Ritters, und in der Art, wie er es erträgt, verrät sich die Tüchtigkeit des 'dieners'.

Bei der Härte eines solchen Daseins, das durch den Kampf gekennzeichnet ist, stellt sich die Frage, was den Ritter, den weltlichen wie den geistlichen, antreibt und befähigt, dieses Leben ritterwürdig und ehrenvoll zu leben. Die Beantwortung dieser Frage führt zu dem Bereich, der den höfischen Ritter – neben dem Kampf – und den 'diener' – neben dem Leiden – bestimmt: die Minne. Sie erscheint sowohl als Motiv wie als Lohn der Ritterschaft.

γ) Die Minne

a') Motiv und Lohn der Ritterschaft

Schon bei der Suche nach den Quellen für Seuses Dienst-Mystik sahen wir, daß der staufische Ritter nicht mehr nur der Streiter und Krieger ist, sondern auch der höfische Mann. Die Verbindung des Ritterlichen mit dem Höfischen zeigt sich in deutlicher Ausprägung im Minnedienst. Der Minnedienst bestimmt nicht nur das Leben des Ritters am Hof, er durchdringt sein gesamtes Dasein²⁾. Minne wird zum Antrieb ruhmvoller Ritter-

1) Vgl. 235,1ff.

2) Sieh oben S.43ff.

schaft¹⁾, zur Quelle alles Großen²⁾. Im ernstesten Kampf und festlichen Turnier bemüht sich der Ritter um die Gunst der Dame³⁾. Der Ritter ist erst vollkommen, wenn er zur Ehre seiner Dame Kampfesnot erträgt⁴⁾. Die Minne fordert kriegerische Tüchtigkeit und höfisches Verhalten⁵⁾. Indem der Ritter um der Dame willen zur Vollkommenheit strebt, fällt der Frau in der höfischen Welt eine sittliche Funktion zu: sie wird zur Erzieherin des Mannes⁶⁾. Gerade wegen dieser Aufgabe der Frau wird höfische Minne zur *Hohen Minne*. Die Minne als Quelle und Kraft zur Vollkommenheit gewinnt damit eine transzendente Macht⁸⁾. Symbol dieser Minne wurde die Frau selbst⁹⁾. Dies war möglich, weil die Frau gegenüber dem Mann als das vollkommeneren Wesen galt¹⁰⁾; dabei wurde in jeder Frau das Abbild des Ideals gesehen¹¹⁾. Als das höherstehende Wesen war die Frau zugleich schöner als der Mann, da äußere Schönheit als Zeichen der inneren Harmonie angesehen wurde¹²⁾. Aus dieser ihrer Beschaffenheit vermochte die Minne zu einer Dame den Ritter zu erhöhen, ihn zu zieren, wie Gurnemanz Parzival lehrt:

1) Vgl. DE BOOR, II,9

2) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.50

3) Vgl. DE BOOR, II,9

4) Vgl. SCHWIETERING, Autorschaft, S.157

5) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.6 u.30; DE BOOR, II,9

6) Vgl. DE BOOR, II,9

7) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.22

8) Vgl. DE BOOR, II,11f.

9) Vgl. DE BOOR, II,11

10) Vgl. DE BOOR, II,9

11) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.251 ,357; DE BOOR, II,11

12) Vgl. DE BOOR, II,9

und lât iu liep sîn diu wîp:

daz tiuwert junges mannes lîp (Parz.172,9f.)¹⁾

Hierin verrät sich eine völlige Abkehr von der Auffassung, die die cluniazensische Epoche von der Frau hatte; jene Zeit sah in jeder Frau Eva²⁾, die origo omnium malorum, wie man es im Gegensatz zur höfischen Auffassung formulieren könnte. Zugleich zeigt die höfische Anschauung die Zuwendung zum Irdischen, das nun eine positive Bewertung erfährt³⁾ und gleichberechtigt neben dem Bereich des Überirdischen steht, aber nicht isoliert, sondern in einer Einheit beider Bereiche⁴⁾: Gott verleiht Ritterschaft, und König Artus⁵⁾, der Ritter, dient Gott *und* der Dame⁶⁾, das Ziel des Ritters heißt: Gott *und* der Welt gefallen⁷⁾.

Die Minne war aber nicht nur Motiv zur Ritterschaft, sondern der Ritter erhoffte mehr noch den Minnesold als Lohn seiner Taten⁸⁾. Dabei konnte der Lohn ein bloßes Zeichen sein, ein Gruß der Dame vielleicht⁹⁾; letzte Erfüllung blieb dem Sänger und Ritter in seiner Minne meist versagt¹⁰⁾. Aus dieser Sicht war die Bemühung des Ritters auf einen Wahn gegründet; seine Hoffnung erfüllte sich nie¹¹⁾. Gerade die Dichter klagen, daß

1) Am schönsten besingt wohl Reinmar Macht und Aufgabe der Frau in MF. 165,28-36

2) Vgl. W. SCHRÖDER, Der Geist v.Cluny u. die Anfänge des frühmhd. Schrifttums, in: PBB 72(1950), S.321-386, bes. S.328

3) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.49ff.; WECHSSLER, Kulturproblem, S.34; DE BOOR, II,10

4) Vgl. NAUMANN, *ibid.*, S.49f.

5) Vgl. NAUMANN, *ibid.*, S.46

6) Vgl. NAUMANN, *ibid.*, S.49; SCHWIETERING, Dt. Dichtung, S.133

7) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.50,55; DE BOOR, II,14; vgl. auch Parz. 827,19ff.

8) Vgl. DE BOOR, II,10; SCHWIETERING, Dt. Dichtung, S.133

9) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.136; DE BOOR, II,10

10) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.185

11) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.183,229,390

sie von einer hohen Herrin zwar Ehre gewinnen, aber nie Lohn ernten¹⁾. Der Lohn muß einzig in der 'werdekeit' bestehen, die der Ritter durch seine Minne erreicht:

'Sol mich dan mîn singen
und mîn dienst gegen iu niht vervân?'
'iu sol wol gelingen:
âne lôn sô sult ir niht bestân.'
'wie meinet ir daz, frouwe guot?'
'daz ir deste werder sît und dâ bî hōchgemuot. '²⁾

In *Seuses Ritterbild* spielt die Minne eine ebenso beherrschende Rolle wie im weltlichem Rittertum. Die Minne des 'dieners' gilt jedoch nicht einer weltlichen Dame, sondern einer himmlischen Herrin. Wiewohl durch diese gänzlich andere Situation manche Züge der Liebesbeziehung des 'dieners' zu seiner Minnedame von der des weltlichen Liebenden abweichen, hat Seuse doch die Ordnungen des irdischen Minnedienstes so weit übertragen, daß er auch hier über die bloße Übernahme der Form hinausgeht. Der 'diener' lebt seine Minne zur ewigen Weisheit in den Formen des weltlichen Minnedienstes, denen er einen geistlichen Gehalt gibt.

Die Zeit, in der der 'diener' lebt, kann nicht mehr den Ausgleich zwischen Gott und der Welt aufrechterhalten; die Welt findet wieder eine negative Beurteilung³⁾. Das erste Kapitel der *Vita* berichtet "Von den vorstriten eins anvahenden menschen", und es heißt dort: "Do dū gnade in disem strite an ime gesigte, do kom ein vientlicher gedank in frūndes bilde und riet im also: ... Vah es an also messeklich, daz du es mugist volbringen, du solt vast essen und trinken und dir selb

1) Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S.183,185; HARTMANN, MF., 217,5

2) Albr. v. Johansdorf, MF. 94,9-14

3) Vgl. J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, 7. Aufl., Stuttgart 1953, S.198; DE BOOR, 11,12

gütlich tûn, und solte dich da mite vor sünden hûten. Bis wie gût du wilt in dir selb, und doch also messeklich ,daz die lût von ussen keinen grusen ab dir nemen; ... endrû menschen wen och ze himelrich komen, die doch nit hein ein so ûbiges leben" (9,4-14). Dieser Gedanke wäre der höfischen Zeit durchaus angemessen gewesen, die Sinn für Maß und Schönheit hatte¹⁾; sie sah außerdem den Weg des Laien als gleichberechtigt neben dem des Klerikers an²⁾. Diese Auffassung findet zudem nicht nur im praktischen Leben Anerkennung, sondern wird auch durch das Alte Testament belegt³⁾. Daher erscheint der Gedanke auch "in Freundes Bild", doch ist er ein 'vientlicher gedank', und auf diese 'betrogen rete' (9,15) antwortet die ewige Weisheit: "Der die welt wil haben und doch got volkomenlich dienen, der wil unnmüglicher dingen phlegen und gotes ler selb felschen" (9,20ff.). Das BdeW beschreibt denselben Gedanken in eindringlicher Weise: "Herr nu ist ire vil, die meinent, sû wellen dich minnen und doch von zerganklicher minne nit lazen ... *Entwûrt der Ewigen Wisheit*: Daz ist als unmüglich, als den himel zesamen trucken und in ein klein nuzschalen beschliezen. Sû beschõnent sich mit schõnen Worten, sû buwent uf den wint und zimbrent uf den regenbogen. Wie solt daz ewig bi dem zitlichen belieben, so ein zitliches daz ander nût mag erliden?" (219,1-8). Damit ist zugleich die Hauptfrage der höfischen Zeit⁴⁾, wie man Gott und der Welt gefallen könne, negativ beantwortet: es geht nicht. Vor einem solchen Hintergrund muß auch die Minne der Welt und ihre Ehre eine Umwertung erfahren.

1) Vgl. SCHWIETERING, Dt. Dichtung, S.133

2) Vgl. *ibid.*

3) Vgl. Pred. 2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7

4) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.50; DE BOOR, II,14; vgl. jetzt auch zu dieser Frage und ihrer Schwierigkeit auch für die hochhöfische Zeit: MEISSBURGER, De Vita Christiana, DU 14 (1962), H.6, S.21-34

b') Die Minnedame des 'dieners'¹⁾

Die erste Frage lautet: Wem wendet der 'diener' seine Minne zu? Er schreibt von sich selbst: "Er hate von jugent uf ein minneriches herz" (11,27)²⁾. Seine Minne aber war immer auf ein unbekanntes Ziel gerichtet; der 'diener' fühlte stets eine Unruhe in sich, die ihn zum Suchen antrieb, nur wußte er nicht, was er begehrte³⁾. Sein Herz wird durch die Hl. Schrift schließlich auf das rechte Ziel gelenkt; die Worte: hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quaesivi mihi sponsam assumere (200,14f.; Horol. p.15) machen ihm deutlich, daß er die ewige Weisheit gesucht habe⁴⁾. Die Tischlesungen im Kloster aus den Büchern der Weisheit⁵⁾ wecken immer mehr den Wunsch in ihm, die ewige Weisheit als sein 'lieb' zu minnen und zu gewinnen⁶⁾. Die ewige Weisheit erscheint jedoch nicht immer als die 'minnerin', sondern oft als der 'herr' der Seele und des 'dieners', wie aus den verschiedenen Bezeichnungen für sie hervorgeht⁷⁾. Dieser Wechsel erklärt sich dadurch, daß Seuse sowohl Bilder aus der Brautmystik als auch solche aus der Ritterschaft verwendet.

Gleich einem Ritter, der eine Abenteuerfahrt beginnt, sagt sich der 'diener': "du soltest reht versúchen din gelúk, ob dir disú hohú minnerin móhti werden ze einem liebe, von der

1) Die Kap. 2-4 der Vita können bei der Darstellung der Minnedame des 'dieners' herangezogen werden, da ihre Echtheit nachgewiesen ist, vgl. oben S.5

2) SCHWIETERING, Autorschaft, betont auch hier die Parallele zum weltlichen Ritter, der zur Minne prädisponiert sei, vgl. *ibid.* S.153f.

3) Vgl. 201,1-10; Horol. p.16

4) Vgl. BdeW Kap.1

5) Vgl. Anm. zu Z.9 bei BIHLMAYER, S.12

6) Vgl.12,11-17

7) Vgl.z. B. 42,1; 110,8,10,15,18f.; 201,1; 205,32 etc. u. dagegen 14,20; 15,17; 92,17 etc. - Dieser Unterschied veranlaßte R. SCHWARZ, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, Diss. Greifswald 1934, S.39, nach dem "Geschlechtscharakter des göttlichen Prinzips" zu fragen. Hiergegen schon BÜHLMANN, S.30f., u. PUMMERER in der Rez. der Schwarz'schen Arbeit, in: Stimmen der Zeit, 129. Bd., S.344

ich als grössú wunder hör sagen, wan doch din jungez wildes
herz ane sunder liebi nit wol mag die lengi beliben" (12,11-
15)¹⁾. Der Terminus "dein Glück probieren" reiht ihn ein in
die Zahl der 'aventúrer', in die Schar ausziehender junger
Ritter. Seine Fahrt ist jedoch nicht konkret zu denken, wie
auch seine Minne keine Beziehung zum körperlichen Bereich hat:
"nec tamen in hoc amore quidquam materiale aut impurum inten-
debat, sed in quendam modum abstractivum dulciter amorosum non
pure divinum nec plene humanum hec omnia trahebat" (Horol. p.16).
Der 'diener' wird in seinem Wunsch, die Liebe der ewigen
Weisheit zu gewinnen, durch die Worte Salomons bestärkt: "Wel-
lest du hoher minne pflegen, so solt du zú einem minneklichen
lieb die zarten wisheit nemen, wan si git iren minnern jugent
und mugent, edli und richtum, ere und gefúr, grossen gewalt
und einen ewigen namen²⁾. Sie machet in minneklich und lert in
wesen hoflich, lob vor den lúten, rúm in den scharen; sie ma-
chet in lieb und wert got und den lúten" (12,18-26)³⁾.
Läse man nicht, daß diese Herrin die ewige Weisheit ist, so
könnte man sie für eine weltliche Dame halten. Salomon er-
scheint hier als der weise Lehrer, der dem jungen Ritter die
ritterlichen Weisungen erteilt; er erinnert an Gurnemanz, Tre-
vrizent und Marke im höfischen Epos. Der 'diener' erfährt von
hoher Minne und ihrem Gewinn. Wie eine irdische Dame verleiht
die ewige Weisheit die Tugenden, die den Ritter vollenden.
Bei näherer Betrachtung der Tugenden, die Salomon nennt,
fällt auf, daß sie die drei Wertgebiete des mittelalterlichen
Lebens umgreifen: das summum bonum, das honestum und das

1) Vgl. auch Horol. p.16

2) Vgl. die entsprechende Stelle im Horol. p.16, die die Über-
setzung von Spr. 3,16 darstellt.

3) Vgl. ebenfalls Horol. p.16f. und p.213,6-16

utile¹⁾. Eine deutliche Stufung der Wertegruppen ist zu erkennen. Zuerst nennt Salomon dem 'diener' Jugend und Kraft, Adel und Reichtum, Ansehen und Nutzen, Macht und unzerstörbaren Ruhm. Dies sind die wesentlichsten Güter des dritten Wertgebietes, des utile, das die materielle Seite der ritterlichen Tüchtigkeit aufgreift: es sind die bona fortunae et corporis²⁾. Naumann zählt fast dieselben Güter auf: er nennt Adel, Schönheit, Kraft, Behendigkeit, Größe, Gesundheit, Macht, Ruhm und Reichtum³⁾. Diese bona fortunae et corporis bilden die reale

1) Hier sei auf die Diskussion um das "Tugendsystem" verwiesen. Seit sich CURTIUS mit seinem Aufsatz "Das ritterliche Tugendsystem" (DVS 21, 1943, S. 343-368) gegen EHRISMANNs Ausführungen über "Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems" (ZfdA 56, 1918, S. 137-216) gewandt hat, ist die Frage nach der Tugendlehre des Ritters mehrfach gestellt worden. Ehrismann leitet aus der antiken Ethik die Voraussetzungen für die ritterliche Standesethik ab. Er findet in der Antike eine Dreiteilung der Werte (vgl. S. 137ff.). Wichtigster Vermittler dieses Systems ist nach Ehrismann Cicero mit der Schrift 'De officiis'. Cicero scheidet wie Aristoteles die Werte in summum bonum, honestum und utile. Die Pflichtenlehre Ciceros sei durch die deutsche Bearbeitung des Werkes Wilhelms von Conches 'Moralis philosophia de honesto et utile' durch Wernher von Elmendorf in die deutsche mittelalterliche Morallehre gelangt. Curtius lehnt u. a. ab, daß es sich bei den ritterlichen Tugenden um ein System gehandelt habe (aaO S. 365). WENTZLAFF-EGGEBERT, Ritterliche Lebenslehre und antike Ethik, in: DVS 23 (1949), S. 252-273, bekräftigt die Aussage von Curtius, indem er nachweist, daß die Dichtung des Mittelalters zwar ritterliche Lehren gebe, aber kein verbindliches System überliefere. Inzwischen sind eine Reihe der Ausführungen von Curtius korrigiert worden durch F. MAURER, Das ritterliche Tugendsystem, in: DVS 23 (1949), S. 274-285, E. NEUMANN, Zum 'ritterlichen Tugendsystem', in: Wirkendes Wort, 3. Jg., 1952/53, 1. Sonderheft, S. 49-61, und H. NAUMANN, Hartmann von Aue und Cicero? in: DVS 23 (1949), S. 285-287. Auf Grund dieser Untersuchungen darf man feststellen, daß es im Mittelalter zwar kein System der Werte gab, aber eine feste Rangordnung der Wertgebiete, die auf antiker Grundlage beruhen, doch im christlichen Geiste umgedeutet worden waren.

2) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S. 6

3) Vgl. ibid.

Grundlage für ein Dasein, wie es das höfische Leben erforderte¹⁾. Ohne diese Voraussetzungen kann der Ritter nicht alle Tugenden verwirklichen; so kann ein armer Ritter kaum 'milte' üben, und ein Ritter, der nicht mehr über Jugend und Gesundheit verfügt, nur schwerlich Ruhm im Kampf erlangen. Auf der Grundlage des *utile* kann auch erst das Fest, das das höfische Leben so sehr bestimmt²⁾, gefeiert werden und die höfische 'fröude' erwachsen, die als Glückseligkeit zum höfischen Kulturideal gehört³⁾.

Auffallend ist, daß Salomon hier die 'êre' erwähnt. 'êre' erlangt der Ritter für ritterliche Tüchtigkeit⁴⁾. Die Ehre ist Zeugnis für seine Anerkennung in der Gesellschaft, vor deren Augen das Leben des Ritters abläuft⁵⁾. 'êre' hat der Ritter, der gemäß der Lebensnorm seines Standes und seiner Bildung lebt⁶⁾.

In dieser Tatsache liegt eine Zweiseitigkeit des Begriffes 'êre' begründet: es ist äußere Anerkennung, das Ansehen, der Ruf des Ritters; aber dieses Ansehen wird nicht nur durch äußere Taten bestimmt, sondern durch die innere Gesinnung, die den Ritter zu seinem Tun veranlaßt⁷⁾. 'êre' gibt es nur da, wo der Ritter eine ritterwürdige Haltung beweist⁸⁾. Diese Zweiseitigkeit des Begriffs, das Miteinander von äußeren und inneren Faktoren, spiegelt sich auch in den Übersetzungen,

1) Vgl. DE BOOR, II,8

2) Vgl. *ibid.*

3) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.5f.

4) Vgl. NAUMANN, *ibid.* S.6

5) Vgl. H.BRINKMANN, Geschehen, Person und Gesellschaft in der Sprache des deutschen Rittertums, in: *Wirkendes Wort*, 4. Jg. (1953/54), 2. Sonderheft, S.24-33, hier S.30

6) Vgl. DE BOOR, II,5

7) Vgl. EHRISMANN, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, 2. Teil, II,1, S.20

8) Vgl. DE BOOR, II,5

die Lexer für diesen Begriff angibt: 'êre' ist Ehrerbietung, aber auch Ehrgefühl; sie ist Ansehen und Ruhm, doch zugleich auch ehrenhaftes Verhalten¹⁾.

Bei einem so gearteten Begriff ist es schwierig, ihn unter den Gütern des *utile* zu nennen. Da er aber in diesem Zusammenhang aufgezählt ist, dürfte er hier vor allem das Ansehen meinen, und in dieser Bedeutung steht er unter ähnlichen Begriffen, nämlich Macht und Ruhm, die wie die 'êre' in dieser Bedeutung Adel und Reichtum des Ritters voraussetzen.

Neben dem Begriff 'êre' sind aber auch andere hier genannte Güter nicht nur äußerer Art; schon weiter oben wurde hervorgehoben, daß 'adel' nicht nur den Geburts-, sondern ebenso den Seelenadel bezeichnet²⁾. Wie bei der 'êre' wird es sich auch beim Ruhm verhalten: er ist nur festgefügt, wenn er durch eine innere, ruhmwürdige Haltung begründet ist. Schließlich ist die 'tugend' selbst "Brauchbarkeit" und "Tauglichkeit", aber auch "Vorzüglichkeit", "gute Eigenschaft" und "feine Sitte"³⁾. Dieser Doppelschichtigkeit der höfischen Tugenden entspricht, daß auch die 'schoene', die Schönheit, nur äußeres Zeichen innerer Vollkommenheit ist⁴⁾. In dieser Erscheinung liegt ein Grundzug der höfischen Anschauung und Sprache überhaupt⁵⁾. Wenn schon die Güter des *utile* von dem Verhältnis zwischen äußerem Gut und innerer Gesinnung bestimmt sind, so noch mehr die Tugenden, die zum zweiten Wertgebiet, dem *honestum*, zählen. Salomon verheißt dem Ritter der ewigen Weisheit auch die Erlangung des *honestum*. Damit wird die Minne zur ewigen Weisheit hohe Minne. Während die Weisheit, indem sie sich selbst verleiht⁶⁾, zugleich die Güter des *utile* gibt, muß sie den Ritter, damit er das *honestum* erlange, *noch erziehen*: "Si

1) Vgl. LEXER, I, 624

2) Vgl. oben S. 88ff.

3) Vgl. LEXER, II, 1560f

4) Vgl. oben S. 130

5) Vgl. etwa KUNISCH, Spätes MA, S. 213ff, u. 220

6) Vgl. auch Weish. 7, 11

machtet in minneklich und lert in wesen hoflich, lob vor den lûten, rûm in den scharen" (12,24f.)¹⁾. Damit lehrt die ewige Weisheit den 'diener' ein Verhalten, das dem Leben am Hofe entspricht; durch die Schule der ewigen Weisheit gewinnt der Ritter Lob vor der Welt und Lohn im Kampf. Damit wird er ein vollendeter Ritter am Hofe und im ritterlichen Streit. Er wird ein ritterlicher und höfischer Mann, wie es das staufische Ideal forderte. Auch im BdeW bittet der 'diener' die ewige Weisheit um ihre Belehrung: "Dar umbe so wise mich, wie ich mich halten sùle" (257,13f.).

Indem die Dame den Ritter im höfischen Verhalten unterweist, lehrt sie ihn die 'zuht', die ein wichtiger Bestandteil der temperantia ist²⁾. 'rûm in den scharen' gewinnt der Ritter auf Grund der fortitudo. Beide Kardinaltugenden gehören zum honestum.

Über diese Prägung, die der Ritter in seinem Minnedienst erfährt, geht aber noch hinaus, daß die ewige Weisheit 'in lieb und wert got und den lûten' (12,25f.) macht. Damit führt sie ihn zur Vollkommenheit, denn durch diese Formung verbindet sie in ihm, was die höfische Zeit als Hauptziel erstrebte: 'gotes und der werlde hulde' zu gewinnen³⁾. So werden alle Güter und das gesamte menschliche Dasein auf ein Absolutes, auf das summum bonum, bezogen und stehen in der hierarchischen Ordnung des Mittelalters⁴⁾.

Bei der Betrachtung dieser Werte fragt man sich, wie Seuse sich ihre Verwirklichung vorstellt, denn die gleichbenannten höfischen Tugenden waren auf das Diesseits bezogen. Bei der negativen Beurteilung, die die Welt bei Seuse erfährt, dürfte aber kaum zutreffen, daß die ewige Weisheit ihrem Ritter Tugenden verleiht, die ihm in dieser Welt Ansehen und Ehre verschaffen. Wir haben gesehen, daß Seuse es für unmöglich hält,

1) Weish. 8,10 war sicher Vorlage für Seuse; sieh auch Weish. 8,15

2) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.5; DE BOOR, II,7

3) Vgl. oben S.131

4) Vgl. DE BOOR, II,10 und II,18

Welt und Gott zugleich besitzen zu wollen¹⁾. Damit war gerade das höchste Anliegen der höfischen Zeit ad absurdum geführt worden. Wie kann Seuse *nun* in der Lehre, die Salomon gibt, von der Minne schreiben, sie mache ihren Ritter lieb und wert vor Gott und den Leuten, denn dies ist doch der Gedanke der höfischen Zeit? Hierin liegt nicht ein Widerspruch, sondern es zeigt sich eine für Seuses Ritterbild typische Umformung. Bei der Ablehnung des höfischen Ideals, Welt- und Gottesdienst zu vereinen, sieht er das reale Leben in der Welt, das den Menschen in seinem Heilsstreben hindert. Hier spricht er zwar von der Minne, aber er meint die Minne zur ewigen Weisheit: diese jedoch ist Gottesdienst. Die Vorzüge und Aufgaben dieser Minnedame stellt er dar wie die einer weltlichen Minnerin, überall aber wird deutlich, daß er eine überirdische Herrin meint. Schon der weise Lehrer (Salomon) und der Ort, an dem der 'diener' diese Lehren empfängt (das Kloster) verweisen diesen Ritterdienst und seine Minne in den religiösen Bereich. Die Übertragung wird noch betont durch die Beschreibung, die Salomon im weiteren von der Dame des 'dieners' gibt: "Dur si ist daz ertrich geschafen, dur si ist der himel gevestnet und daz abgründ undergründet" (12,26-13,1). So ist dieser Minnedienst zwar ganz an weltlichen Formen ausgerichtet, die "Dame" erscheint in ihren Aufgaben wie eine ideale weltliche Herrin, aber dieser Minnedienst ist Gottesdienst, und nur als solcher vermag er den Menschen so zu adeln, daß er Gott und den Menschen lieb ist. Das höfische Ziel ist hier formuliert, aber es ist religiös gedeutet; als Ideal, wie es die höfische Zeit sah, erkennt Seuse es nicht mehr an.

Auch die Minne erfährt diese Umwertung. Trägt sie irdischen Charakter, so ist sie verwerflich; die himmlische Minne erst gibt Ehre und Tugenden. Die Gegenüberstellung beider Formen der Minne zeigt diese Umwertung.

Aus den Büchern der Weisheit erfährt der 'diener', "wie betrogen ander minnerin sien und wie reht minneklich und stet aber

1) Vgl. oben S.132

si sie" (12,3f.). Die 'staete' findet sich somit erst in der himmlischen Liebe, während sie in höfischer Zeit ein Attribut der prudentia war, das sittliche Festigkeit und Beharrlichkeit verlieh¹⁾ und das – wie alle anderen Tugenden – von der-weltlichen Minne hervorgerufen wurde. Schärfer noch wird der Gegensatz der Werte hervorgehoben in den Worten: "sam der schöne rosbom blüget und als der hohe liban unverschniten smaket und als der unvermischet balsam rüchet, also bin ich ein blüendes, wolriechendes, unvermischtes lieb an urdruzz und ane bitterkeit in grundloser minneklicher süzzekeit!²⁾ Aber alle ander minnerin hein süssü wort und bitter lon, ire herzen sint dez todes seginan, ire hend sint isenhalten, ire red gesüstü gift, ire kurzwile erenrob" (13,27–14,1)³⁾. Seuse zeichnet die weltliche Minne in ihren Folgen als verderblich; eine Minne aber, die dem Ritter seine Ehre raubt⁴⁾, ist unhöfisch und niedere Minne. Seuse übernimmt wieder eine Form aus dem weltlich-höfischen Bereich und überträgt sie in den religiösen: die hohe Minne. Diese Übertragung reicht bis in die Folgen und Ziele dieser höfischen Institution, die nun nur noch im religiösen Raume ihre Erfüllung findet. Dagegen wird sie in dem Lebenskreis, dem sie entnommen ist, abgewertet: irdische Minne wird zu niederer Minne⁵⁾.

Die Umwertung der Minne beruht auf der Beurteilung der Welt bei Seuse: "Dü welt ist vol untrüwen, valscheit und unstetikeit; wan des nutzes ein ende ist och der vruntschaft ein ende.

1) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.4

2) BIHLMEYER verweist in der Anm. S.13 auf die Vorlage zu dieser Stelle im Alten Testament.

3) Vgl. auch Horol. p.20

5) Vgl. zur Gegenüberstellung von weltlicher und himmlischer Minne das 6. Kap.des BdeW, bes. die Stelle 221,30–32; vgl. auch 247,5ff. und 228,4ff.

4) Hohe Minne gibt 'ëre' statt sie zu rauben, vgl. DE BOOR, II,9

Und daz ich dir es kúrze: weder reht lieb noch ganz vróde noch steten herzenvried gewan nie kein herz in der kreature" (219, 23-26)¹⁾. Gegen diese irdische Welt und ihre falsche Minne erwählt sich der 'diener' die wahre Minnerin, und nur sie erhält alle jene Eigenschaften, die der 'hohen minnerin' der höfischen Zeit gegeben wurden:

ich bin von hoher geburt, von edlem geschlechte; ...

Ich bin der wúnne tron,

ich bin der selden kron,

min ogen sint so klar,

min mund so zart,

minú wengel so liehtvar und so rösenrót

und ellú min gestalt

so schöne und so wúnklich

und als dur wol gestalt: ... (224,11-19)²⁾.

Nach Seuses Auffassung muß der Weltminner als der 'tumbe tor' erscheinen, weil er für kurze weltliche Freude und Ehre ein langes Leid wáhl³⁾, während dem, der weise der ewigen Weisheit folgt, ewige Wonne für kurze irdische Leiden winkt⁴⁾. Der 'tumbe minner' hat noch nicht das wesentliche erkannt, denn die Welt ist nicht nur voller Untugenden, sondern zugleich vergänglich: "Lúgent, alle minner, an der welt spil! Ich hate einen schaten umbvangen, ich hate einen tron gemehelt, ich hate den wan besessen! Eya, wa nu des wanes bilde, des tromes gelúbde? Hetti ich dich nu, fro welt, tusent jar besessen, wa weri es nu? Als ein ogenblik bald da hin! Diner natur eigen ist ein hinscheiden! ... Dar umbe adi, ade / got genade dir hüt und ieme me! / Trúg, die dich nit erkennen, / du trúgst mich niemer me" (361,6-14)⁵⁾.

1) Vgl. auch 228,6-15; 237,14-19 nennt Seuse die Welt ein elendes Jammertal.

2) Vgl. auch 294,27-29 u. 378,3ff.; Schreibung in Versen von mir.

3) Vgl. die Zusätze zum KlBfb, S.398ff.; vgl. auch 238,2ff.

4) Vgl. etwa in der Vita 93,8-25; sieh ferner 218,27-32; BdeW, Kap. 12, bes. 246,12ff. u. 249,24f.

5) Vgl. auch 410,17-411,7; Schlußteil des Zitats von mir als Verse markiert.

Die Gegenüberstellung von irdischer und himmlischer Minne zeigte, daß die himmlische Liebe bei Seuse die alleinige Anerkennung erhält, da nur sie zur 'tugent' erzieht und 'staete' und 'wîsheit' verbürgt. Der himmlischen Minnerin wendet sich der 'diener' zu, wenn er auch von ihren Forderungen und ihrer hohen Stellung zuerst abgeschreckt worden war; das Motiv, eine zu hohe Frau zu minnen, klingt an: "sol ich minnen, daz ich nie gesach, daz ich enweiss, waz es ist? Es ist besser ein handvol mit besizene denn ein husvol allein mit wartene. Der hoh zimbret und weh minnet, der gewinnet underwilent hungermal ... Wa wurden ie keinem diener so hertû spil für geworfen?" (13,6-14)¹⁾.

Aber auch ein weiteres Element aus der höfischen Minne ist genannt: das Leiden des Ritters, dessen Weg zu seiner Dame zu mühevoll ist: "der minne von altem reht hõret zû liden. Nu ist doch enkein werber, er si ein lider, noch kein minner, er si ein martrer. Dar unb ist nit unbillich, der so hoh minnet, ob im etwen ein widerwertiges begegnet" (13,15-18)²⁾.

c') Der Minnedienst des 'dieners'³⁾

Gleich zu Beginn seines Minnedienstes erfährt der 'diener' die Freude, einen ersten Lohn zu erhalten. Die ewige Weisheit offenbart sich ihm in ihrer ganzen Schönheit und Unfaßbarkeit⁴⁾; sie entbietet ihm ihren Minnegruß und fordert, daß der 'diener' sich ganz ihrem Dienst weihe: "Prebe, fili, cor tuum mihi! Gieb mir din herz, kind mins!" (14,22f)⁵⁾.

1) Vgl. Horol. p.17: "O stulte vis amare incognitum, vis desponsare invisum?" etc.

2) Vgl. auch 235,Sf.; sieh auch die Verse Steinmars, Herbst des Minnesangs, S.20: "ich weiz wol,ez ist ein altes maere/ daz ein armez minnerlin ist rehte ein marteraere". Vgl. auch WECHSSLER, Kulturproblem, S.185

3) Zur Gestalt des 'dieners' und des Minnedienstes sieh BIZET, Suso et le Minnesang, p.30f.

4) Vgl. 14,10-21

5) Vgl. auch BIZET, Suso et le Minnesang, p.33f.; Horol. p.21

Mit dem Gruß der Herrin muß der 'diener' zufrieden sein, ebenso wie der weltliche Ritter und Minnesänger: "Dis ward ime do, und nit me moht im do werden" (14,24f.). Mehr Lohn wird ihm erst zuteil, wenn er sich im Streite bewährt hat, wie es im Horol. heißt: "Siquidem consilio nullus hanc dignissimam spon- sam accipit, nisi prius strenuissime in acie propter ipsam mi- litaverit, et adversa sustinuerit multa" (p.218).

In allen Kämpfen trägt der 'diener' das *Minnezeichen* seiner Dame bei sich. In Kap. 4 der Vita wird berichtet, daß der 'die- ner' sich das Zeichen IHS in die Brust sticht¹⁾. Das Minnezei- chen soll zwischen ihm und der ewigen Weisheit sein "ze einem urkü^unde, daz ich din und du mins herzen ewig^u minne bist" (16,2f.). Die Minne gibt ihm Kraft in seinen Kämpfen, wenn er das Minnezeichem anschaut: "So in dur na ^ut widerwertiges an gie, so sah er daz minneklich minnezeichen an, so ward im ^u widerwertikeit dest lihter" (16,30-32). Seuse verweist selbst auf die Parallele zur weltlichen Ritterschaft: "die minner diser welt die zeichent i^u liep uf ir gewant, ach minne min^u, so han ich dich in daz frisch blüt mins herzensafes gezeichnet" (16,33-35)²⁾.

Wie die weltlichen Minner so muß auch der 'diener' gestehen, daß ihn langes *Warten* auf das 'liep' schmerzt: "Owe herr, lan- ges beiten daz tüt we!" (235,7). Ihm genügt erst, wenn er das 'liep' selbst besitzt, nicht nur ein 'minnebötlin' (231,8)³⁾. Entsprechend mahnt er in den Briefen auch seine geistliche Tochter, Elsbeth Stagel, den Freund nicht zu lange auf Erhörung warten zu lassen: "Es ist n^ut güt, der sinen fr^und ze lang verseit" (362,24), ganz in Anlehnung an die weltliche Minne. Ist schon das Warten auf das 'liep' für den Ritter schmerz- lich, so ist er aller Freude beraubt, wenn er durch seine

1) Zur Echtheit des Kapitels sieh oben S.5; vgl. auch Horol. p.221f.

2) Vgl. auch Horol. p.221f.

3) Vgl. auch 231,12ff.

Schuld dieses 'liep' verloren hat. So verhält sich der über seine Sünde verzweifelte 'diener' wie ein verlassener schuldi-ger Ritter: "Owe ere, owe vrōde, owe alle trost, wie bin ich din so gar berōbet! Wan ach und we sol min trost iemer sin. War sol ich mich keren? Mich hat doch ellū disū welt gelazen, wan ich min einiges liep han gelazen" (211,24ff.).

Der Minnedienst des geistlichen Ritters besteht wesentlich im Streit. Dieser Streit heißt Leiden. Das Rittertum des 'dieners' ist hart, damit er des Lohnes und des Lobes um so würdiger¹⁾, ein vollendeter geistlicher Ritter werde: "ja, ich wil sin herz und alle sin nature mit lidenne minneklichen zeichnen, und wil in denne arznen und gesunt gemachen, ich wil einen menschen us im machen nach allem minem herzen" (52,3-5)²⁾.

Entsprechend heißt es im BdeW: "du müst noch mengen kûnen strit durbrechen" (246,33) und "waz edel und gût ist, daz müz sur erarnet werden" (248,25f.).

Die Vita bietet viele Beispiele für diesen Streit des 'dieners', bei dem er zuletzt auch sein Ansehen vor der Welt, seine 'êre', opfern muß³⁾. Einzelne der berichteten Begebenheiten sind umstritten und bleiben daher hier unberücksichtigt, aber in allen Leiden, die vom 'diener' in der Vita und in den übrigen Werken berichtet werden, erhält der geistliche Ritter die Aufforderung: viriliter agite!⁴⁾ "Viriliter etc., daz spricht: gebarend kûnlich und manlich ir alle, die got getrūwent" (370,30f.)⁵⁾.

Der harte Kampf gewinnt aber nicht nur seine Qualität durch das Durchhalten, sondern er wird zum Minnedienst, wenn er zur Ehre der Dame des Ritters ausgetragen wird. Dies gilt auch für

-
- 1) Vgl. 207,13f.: "Mich nūzet nieman me nah ungewonlicher sūzikeit, denn die, die mit mir stant in der hertsten bitterkeit".
 - 2) Diese Stelle erinnert an Gen.1,26; man könnte hier fast von einer creatio des vollkommenen Menschen im geistlichen Ritterstande sprechen.
 - 3) Vgl. 67,2-4
 - 4) 69,27; 370,22; 459,10
 - 5) Vgl. 459,20ff.

den geistlichen Ritter, der das Leiden, das ihm zufällt, willig annimmt "und es ordnet in min ewiges lob mit einer minneklichen demütigen gedultikeit" (248,10f.). Hiervon berichtet ausführlich das 24. Kapitel des BdeW¹⁾, in dem der 'diener' verspricht, jedes Leiden zum Lob und zur Ehre der ewigen Weisheit zu tragen, deren "ere mir tusent stunt lieber ist denne min eigen ere" (307,12). Leiden in dieser Gesinnung vermag denn auch erst die *Huld* der ewigen Weisheit zu erwirken²⁾: den vom Ritter erstrebten Lohn. Ein solcher Minnedienst bringt steten 'hohem müt' mit sich³⁾; er macht den geistlichen Ritter Gott und den Menschen lieb, denn im Leiden "werden alle tugent beweret, der mensch gezieret, der nehste gebessert, got gelobt" (252,10f.). Damit erreicht der geistliche Ritter ewigen Ruhm am himmlischen Hofe; "Es enwart nie kein so groz kaphen uf einen wol turnierenden ritter, als alles himelsches her kaphet uf einen wol lidenden menschen" (252,14-16).

d') Der himmlische Hof

Der weltliche Ritter des hohen Mittelalters empfand in der Zugehörigkeit zur höfischen Gesellschaft "eine Steigerung des eigenen Daseins"⁴⁾, und sein ganzes Leben lief vor den Blicken der Gesellschaft ab⁵⁾, in deren Kultur und Formen der Einzelne lebte⁶⁾. Etwas ähnliches gibt es auch im geistlichen Rittertum des 'dieners'. Schon das Zitat am Ende des vorigen Abschnitts stellte das himmlische Heer als Zuschauer beim Kampfe des geistlichen Ritters dar. Weiter oben⁷⁾ wurde geschildert,

1) besonders S.307,1-25

2) Vgl. 250,23-26

3) Vgl. 251,23f.

4) DE BOOR, II,8

5) Vgl. BRINKMANN, S.30

6) Vgl. NAUMANN, Höf. Kultur, S.34 u. 38; DE BOOR, II,4,7,8

7) Sieh oben S.126

daß Gott dem klagenden und weinenden 'diener' vorhält, er ern-
te, wenn er verzage, nicht Lob, sondern Spott am himmlischen
Hofe. Diese Belege weisen den geistlichen Ritter schon an sei-
nen Hof, den Himmel. Dies geschieht noch eindeutiger, als die
ewige Weisheit den 'diener' in einer Vision den Himmel sehen
läßt und ihm sein Ziel nennt: "Du hōrest in daz vaterlant dez
himelschen paradyses; du bist hie ein vrōmder gast, ein ellen-
der bilgri" (240,18f.). Das "Vaterland" des Pilgers malt Seuse
zum Hof des geistlichen Ritters aus, an dem eine fröhliche Ge-
sellschaft auf den Ritter, der noch im harten Kampf steht,
wartet, damit er seine Ehre am Hofe erhalte und vor dem himm-
lischen Heer gerühmt werde¹⁾. Ein großartiges Bild der 'himel-
schen pfallentz' (457,2) zeichnet Seuse im 12. Kapitel des
BdeW²⁾.

Seuse nimmt, wie das ganze Mittelalter, eine Mehrzahl von Him-
meln an. Im BdeW spricht er von zehn Himmeln³⁾. Diese Zahl
entspricht der allgemeinen Auffassung des Mittelalters⁴⁾. Die
Vorstellung einer Mehrzahl von Himmeln könnte auf die Plural-
form von "Himmel" zurückgehen, die in der Hl. Sohrift wieder-
holt auftritt⁵⁾. Der Plural in den westsemitischen Texten⁶⁾
wird durchgängig als Stilmittel (Steigerung) betrachtet⁷⁾, das

1) Vgl. 240,19-241,15

2) Vgl. zur Freude und Schönheit des Himmels auch 374,16ff.

3) Vgl. 241,25-27; im Horol. (p.96) spricht er von neun Him-
meln.

4) Vgl. HELLER, Seuse-Ausgabe, S.222 Anm.1; sieh auch die Hin-
weise bei BIHLMEYER, Seuse, S.241 Anm.; zur uneinheitlichen
Vorstellung der Kirchenväter von der Zahl der Himmel vgl.
Bibliothek der Kirchenväter: ORIGENES, III,122f.; AMBROSIUS,
S.54f.; BASILIUS, II,44f.

5) Vgl. die Hinweise im Bibeltheol. Wörterbuch, s.v. Himmel,
S.414

6) Vgl. Theol. Wörterbuch zum NT, V,501

7) Realenzykl. f. Prot. Theol. u. K., 3. Aufl., VIII, S.82; Bibeltheol.
Wörterbuch, S.414; Theol. Wörterbuch zum NT, V,502; Lexikon
f. Theol. u. Kirche, 2.Aufl., V,2110

in den Übersetzungen beibehalten wurde und über die Septuaginta in das Neue Testament eindrang¹⁾.

Der Glaube an mehrere Himmel blieb während des Mittelalters lebendig und findet sich so auch in Seuses Werken²⁾. Seuse nennt lediglich den zehnten Himmel mit Namen: "Sihe, ob dem nunden himel, der unzallichen me denn hundert tusent stunt witer ist denn alles ertrich, da ist erst ein ander himel ob, der da heisset *coelum empyreum*, der fürin himel, alse geheissen nüt von dem füre, allein von der unmessigen durglänzenden klarheit, die er an siner nature hat, unbeweglich und untödemlich" (241,25-242,2)³⁾.

Dieser oberste Himmel ist der 'hof'⁴⁾ des himmlischen Heeres; hier lobt die "fröhliche Gesellschaft"⁵⁾ mit Jubel, Tanz und Reigen⁶⁾ den Herrn des Hofes, die ewige Weisheit, die an Glanz und Schönheit alle Herrlichkeit des Himmels übertrifft; es gibt keinen süßeren Klang als ein Wort aus ihrem Munde⁷⁾.

An diesem Orte stehen auch "die ewigen stüle umbgeben mit unbegriffenlichen liechte, von dien die bösen geiste wurden verstossen, dar die uzerwelten hörent" (242,5-7)⁸⁾. Der Hof ist ausgezeichnet durch ungetrübte Schönheit, er ist geziert mit

1) Vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche, 2. Aufl., V,2110

2) Vgl. BdeW, Kap.12, u. Horol. p.95ff.

3) Vgl. Horol. p.96; mit der Vorstellung des *coelum empyreum* schließt sich Seuse an Thomas v. Aquin an, vgl. bes. S. Th. I,q. 66 a. 3 ad 4; sieh auch HELLER, Seuse-Ausg., S.222 Anm.2

4) Vgl. 242,3; die Bezeichnung 'hof' für den Himmel findet sich oft bei Seuse: 11,8; 284,28; 304,10 u. ö.

5) Vgl. 240,24f.

6) Vgl. 242,3-5, 13f.

7) gl. 224,11-225,5

8) In der geistlichen Literatur des MAs ist die Vorstellung lebendig, die Menschen müßten die durch den Engelsturz leergewordenen Stellen füllen; vgl. KLIMKE, Das volkstümliche Paradisesspiel und seine mittelalterlichen Grundlagen, in: Germ. Abhdlg., 19. Heft, S.3; sieh auch die Hinweise bei BIHLMEYER, Seuse, S.242 Anm.

edlen Steinen und den wonnevollsten Sommerblumen. Wie die Minnesänger drückt Seuse die Schönheit und Wonne des Hofes in den Bildern von Sommer und Mai aus¹⁾. Aus Freude, Jubel, Gotteserkenntnis und Liebe besteht das Leben der himmlischen Gesellschaft.²⁾

Der himmlische Hof ist bei Seuse durch eine strenggegliederte Hierarchie geordnet. Maria steht als Königin über dem himmlischen Heer³⁾. Ihre Schönheit erstrahlt am himmlischen Hof und ist Quelle der Freude⁴⁾. Das Himmelsheer sind die Engel, die drei große Scharen bilden, die wiederum dreigeteilt sind. Zur ersten Gruppe zählen Seraphim, Cherubim und Throne; die zweite Schar sind 'herrscher, kreftger und gewaltscher'; die dritte Schar ist nicht in ihrer Aufteilung genannt⁵⁾. Mit dieser hierarchischen Gliederung schließt sich Seuse eng an die Schriften über die beiden Hierarchien an, die den Dionysius Areopagita zugeschrieben wurden. Dionysius erkennt drei Triaden der Engelscharen und diesen zugeordnet bestimmte Aufgaben gemäß ihrer Stufe in der himmlischen Hierarchie. Das Wesen der einzelnen Engelgruppen ist nach Dionysius aus ihrem Namen zu erkennen⁶⁾.

-
- 1) Vgl. bes. 242,11f.; zur Schönheit des Hofes vgl. auch 304, 1-21; die Schönheit des Paradieses wurde schon früh vor Seuse dargestellt. Die meisten Darstellungen lehnen sich an die Apokalypse an und zeichnen den Himmel als feste Stadt Jerusalem. Hier seien genannt: "Himmel und Hölle" (um 1050), MSD, 3.Aufl., XXX; "Das himmlische Jerusalem" (frühmhd.), in: WAAG, Kleinere deutsche Gedichte, 2.Aufl., 1916; "himilrîche" (um 1180), in: ZfdA 8, S.145ff.; vgl. KOSCH, Deutsches Literatur-Lexikon, 2 .Aufl., 1949ff., hier: II,987; PETERS, Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen..., in: Germ. Forschungen, 48.H. (1915), S.63ff.; SCHWIETERING, Dt. Dichtung, S.87f.
 - 2) Vgl. 242,7-19 .
 - 3) Vgl. 243,1-3; sieh auch 111,5-17 u. Bdew, Kap.16
 - 4) Vgl. 243,5f.
 - 5) Vgl. 243,11-21; Berth. v. Regensburg erwähnt in seinen Predigten zehn Engelchöre, vgl. S.134
 - 6) Vgl. DIONYSIUS, in: Bibl. d. KV, S.33

Die erste Triade steht Gott am nächsten und ist seinen Ausstrahlungen unmittelbar ausgesetzt¹⁾. Die Seraphim, deren Name "Entflammer, Erglüher" bedeute, seien durch ihre Bewegung und Glut ausgezeichnet; sie erleuchten tieferstehende Ordnungen, indem sie ihnen das urgöttliche Wissen mitteilen²⁾, und reinigen sie damit von ihrer Unwissenheit³⁾. Die Cherubim sind durch die Fülle der Erkenntnis und die Ergießung der Weisheit charakterisiert; daher können sie niedere Engel weise machen⁴⁾. Die Throne haben mit den Seraphim den Namen "Erglüher", mit den Cherubim die Bezeichnung "Ergießender der Weisheit" gemeinsam; sie sind jeder irdischen Widrigkeit enthoben und streben auf in die Höhe⁵⁾.

Ähnlich beschreibt Seuse die erste Triade: "Lüg öch, wie die hohen Seraphin und die minnreichen selen des selben kores⁶⁾ ein inbrünstiges uflammen hein ane underlaz in mich⁷⁾; wie die liechten Cherubin und ir geselschaft hein einen liechten influz und usguz mines ewigen und unbegriffenlichen liehtes⁸⁾, wie die hohen thröne und dü schar hein ein süzes rüwen in mir und ich in in" (243,11-16).

In der Aufteilung der zweiten Triade stimmt Seuse auch mit Dionysius überein: Herrschaften, Mächte und Gewalten sind die drei Chöre dieser Ordnung⁹⁾. In der Charakteristik dieser

1) Vgl. DIONYSIUS, Bibl. d. KV, S.33 und 41f.

2) Vgl. *ibid.* S.40f.

3) Vgl. *ibid.* S.35

4) Vgl. *ibid.*

5) Vgl. *ibid.*

6) Die Menschen können den Engeln in der Glorie gleichkommen, vgl. BIHLMAYER, Seuse, S.242 Anm. zu Z.6

7) Auch hier also die ständige Bewegung im innigsten Entflammtsein; vgl. auch 313,19f.

8) Die Cherubim sind also auch hier im Besitze der Weisheit, des göttlichen Lichtes.

9) Vgl. DIONYSIUS, S.44-46

Engelscharen, die "ordenlichen volbringent die wúnklichen ewigen ordnung in der allicheit der nature" (243,18f.), trifft er vor allem, was Dionysius den Gewalten zuschreibt: die wohlgeordnete Harmonie bei der Aufnahme des Göttlichen, die festbestimmte Ordnung überweltlicher Gewaltstellung und die rechte Ordnung im Gebrauch der Kräfte, die von der Gewalt herrühren¹⁾. Bei der letzten Triade, den Fürstentümern, Erzengeln und Engeln²⁾, betont Seuse die Aufgabe, die den Engeln als der untersten Stufe der himmlischen Hierarchie zukommt: sie sind die Boten in die Welt der Menschen³⁾.

Ein solch ausgeprägtes System der Engelchöre findet sich sonst bei den Kirchenvätern nicht. So kennt z. B. Augustinus verschiedene Bezeichnungen der Engelchöre, weiß aber nichts über deren Rangordnung zu sagen⁴⁾.

Der Gedanke der Hierarchie, wie er sich bei Dionysius findet, kann der Vorstellung vom Himmel als einem ritterlichen Hof entgegenkommen, da auch die höfische Gesellschaft von Rang und Stand bestimmt war, was allein schon in Bezeichnungen wie 'adel', 'triuwe', 'dienest', 'herre', 'ritter', 'kneht' deutlich wird.

Am himmlischen Hof endet aller Kampf und alle Unruhe: "Wan hört nit me: 'Wol her striten, wol her kemphen, wol her vekten!' nacht und tag" (246,4f.), und in der frohen Gesellschaft der Himmelsfürsten, der Kaiser und Könige, vollenden sich die Tugenden und werden zu stetem Besitz in immerwährender Freude: "Owe, weren doch ellú Herzen ein Herz, sú kônden nit úberdenken die grozen ere, die unmessigen wirdekeit, daz lob, die gúnlich, die ir iemer und iemer haben sont. O ir himelfúrsten, ir

1) Vgl. DIONYSIUS, S.46 ,

2) Vgl. *ibid.* S.50-52

3) Vgl. 243,19-21

4) Vgl. PL 42,678 und PL 40,259; vgl. zur Auffassung der modernen Theologie zu dieser Frage POHLE-GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik, Bd.1, 10. Aufl., Paderborn 1952, S.637f. und K.BARTH, Die kirchliche Dogmatik, 3. Teil, Zollikon-Zürich 1950, S.536.

edlen kûng und keiser, o ir ewige goteskinder, wie sint úwer antlútte so wûnklich, úwer herzen so vrôlich, wie hant ir einen so hohen mût" (246,17-22)¹⁾. Hier findet der Ritter neben dem endgültigen Besitz der Tugenden und seiner 'êre' auch erst höchste Schönheit. Auf Erden wurde die Schönheit, ein höfisches Ideal, durch Leiden zerstört. Man kann dies deutlich an der Gestalt des sterbenden Christus erkennen, der gleichsam im höchsten Liebesdienst die körperliche Schönheit verliert²⁾; in der Ewigkeit dagegen ist seine Schönheit vollkommen und unübertrefflich. Auch die blutenden Wunden der Martyrer verwandeln sich am himmlischen Hofe in eine rosenfarbene Zierde ihres Gewandes und leuchten weithin³⁾.

An diesen Hof zu kommen, ist letztes Ziel der Ritterschaft, das den geistlichen Ritter in allem Streit antreibt; an diesem Hof findet der geistliche Streiter zugleich seinen vollkommenen Lohn, nachdem er sich auf Erden bewährt hat und die Minne der ewigen Weisheit sicher erwarten darf⁴⁾.

c) Des 'dieners' Ermahnungen zur Ritterschaft an seine geistlichen Töchter

Seuse stellt den 'diener' nicht nur selbst als Ritter der ewigen Weisheit dar, sondern in den Briefbüchern fordert dieser 'diener' wiederum seine geistlichen Kinder auf, sich ritterlich zu verhalten und zu bewähren. Wie schon oben⁵⁾ gezeigt werden konnte, wendet der 'diener' seine persönlichen Erfahrungen und Erkenntnisse in der Seelsorge an; so wählt er auch Bild und Lebensform der geistlichen Ritterschaft, um seinen geistlichen Töchtern den rechten Weg deutlich zu machen. Wir

1) Vgl. auch 241,5-12

2) Vgl. 207,25-208,8 und 214,15-21

5) Vgl. 244,1f. und 252,22-25; sieh auch 148,25-28

4) Vgl. 246,32-247,5 und 240,19-241,15

5) Sieh oben S.58ff.

finden daher in den Briefbüchern die Elemente des Rittertums ebenso wie in den übrigen Werken Seuses. Aber auch hier ist dieselbe Umdeutung der Werte festzustellen, die auch für die Vita und das BdeW galt: es sind wohl die Formen der weltlichen ritterlichen Gesellschaft, aber es ist stets ein "Gottesdienst" gemeint: die Minne zur ewigen Weisheit. Diese Umwertung beruht auch in den Briefbüchern auf der Anschauung Seuses, daß die irdische Welt keine 'staete' kennt¹⁾ und die Menschen mit ihrer Minne, betrügt: "Dú welt ist vol striken, falscheit und untrúwen" (380,13), "Dar umbe solt du diser falschen welt ein fries urlob geben" (361,4f.; 410,16f.). Ebenso verhält es sich mit der Minne dieser Welt: "Eia, falschú welt, eia, triegendú, zerganklichú minne, tú din hopt under!" (375,1f.)²⁾. Demgegenüber erwählt derjenige Mensch sich die rechte Minne, der sich dem ewigen 'liep' zuwendet, denn dort erst erhält der Liebende den Adel und die Ehre, die aus der hohen Minne fließen, während die irdische Minne die Ehre raubt und damit zur niederen Minne wird: "Legent uwers hertzen minne an in alleine, der do alleine daz gemint hertzentrut ist, des minne do alleine die sele edelt, wann alle ander minne sint ir edele beröber" (438, 27ff.). War in der höfischen Zeit die Minne dem heiteren Sommer verglichen, so erscheint die weltliche Minne bei Seuse in den Bildern des zerstörenden und kalten Winters, und erst die himmlische Minne ist eine 'sumerzit': "Owe, ir kalten winde úppiger Worten, ir starcken riffen zerganklicher minne, ir tiefen sne böser unreiner geselleschaft, waz hant ir ebenlich versumet und mordes gegangen an so manigem menschen! Wie reht selig der ist, der vo úch gelidiget ist und mit der liehten sumerzit eins tugenthaften lebens durlúhtet ist!" (425,23ff'.). Die Umwertung, die Seuse vornimmt, reicht also bis in die topoi der höfischen Literatur hinein. Der irdischen Welt ist eigen, daß sie nach außen vielversprechend, innen aber vergiftet und gefährlich ist: "Man hōret etwa daz sússe gedōne der

1) Vgl. 380,9f.

2) Vgl. 447,11f.

todbringenden *Sirenen*, vor dem man die oren verhaben
mûs. So man hin in bas kunt, so begegert fro *Venus* mit
ir losen blicken, mit den fûrinen stralen; sù hat honig in dem
munde und gift in dem hertzen. Und dis hat manigen zieren helt
sigelos gemachet. Da sitzet fro *Selde* mit irem gelûktrad
und zôget daz wol geziert oberteil des rades, aber den umb-
swanck hat sù sere verborgen" (435,2ff.). Ebenso verhalten sich
die 'minnaere' dieser Welt: sie zeigen nur die glänzende Außen-
seite ihres Wesens und verbergen das kranke Innere¹⁾. Dagegen
erkennen die 'minnaere' der ewigen Weisheit in deren Minnefor-
derungen das 'sur' und nicht das 'sûz'²⁾. Wer jedoch die ewige
Weisheit recht liebt, läßt sich – wie der Minnesänger – in sei-
nem Streben weder abweisen noch hindern; er versucht stets aufs
neue, sein 'liep' zu gewinnen³⁾. Er träumt von ihm⁴⁾ und preist
seine Schönheit, seine leuchtenden Augen, den Mund und die
strahlenden Wangen, die schöne Gestalt⁵⁾, und er trägt ein
Minnezeichen⁶⁾. Die Minne zur ewigen Weisheit besteht im Leiden,
denn nur der, der willig alle Mühsal und harte Behandlung auf
sich nimmt, "liebet sich got und der welt" (422,12f.). Das Lei-
den bringt dem geistlichen Ritter dann auch Lob⁷⁾ und schließ-
lich am himmlischen Hofe die Ehrung, die dem Sieger zukommt⁸⁾.
Als Leitmotiv steht über dem Kampf des geistlichen Ritters
immer das Viriliter agite: "Viriliter etc., daz sprichet:
gebarend künlich und manlich ir alle, die got getrüwent"
(370,30f.).

1) Vgl. 377,10ff. und 449,24ff.

2) Vgl. 377,18ff. und 450,7ff.

3) Vgl. 417,5ff.

4) Vgl. 392,8ff.

5) Vgl. 450,24ff.; vgl. dagegen die gefärbten Lippen und Wan-
gen der weltlichen Minnenden: 449,28ff.

6) Vgl. Brief XI KlBfb (S.391ff.) u. Brief XXVI GrBfb (S.479f.)

7) Vgl. 389,18ff.

8) Vgl. 371,3ff.; 459,28ff.

9) (69,27); 370,22; 459,10

Schlußwort

Wir haben gesehen, daß in den Werken Heinrich Seuses der 'diener' als sündiger Mensch auf dem Wege zu Gott, als minnende Seele und als geistlicher Ritter dargestellt wurde. Unter diesen Gestalten wurde der des geistlichen Ritters ein breiter Raum gewidmet, da sie uns als die eigentümlichste erschien: findet man doch in Seuses Ritterbild die Elemente des hochhöfischen Lebens in den geistlich-mystischen Bereich transponiert. Die Gestalt des geistlichen Ritters eröffnet aber auch in besonderer Weise den Zugang zu Seuses Mystik. Diese Mystik ist als Leidensmystik zu verstehen. Zwar nimmt das Leiden überall bei Seuse eine zentrale Stelle ein; bei der geistlichen Ritterschaft des 'dieners' wird es jedoch ganz in das Bild hineingenommen und als ritterlicher Kampf gefaßt. Der Weg des Ritters führt nur über das Leiden zum Lohn, zur Huld und Minne der ewigen Weisheit, und zur ritterlichen Vollendung. Dieser "ritterliche" Weg ist zugleich der "mystische" Weg des 'dieners'. Die ewige Weisheit belehrt ihn: "Du müst den durchpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zû miner blossen gottheit" (34,11f.). Die Gottheit ist das Ziel des Mystikers, da er sie als Ursprung und Quelle aller Minne, Wonne und Schönheit erkennt; mit diesem Ursprung möchte er eins werden (vgl. 14,28ff.). Dasselbe Ziel setzt sich auch der geistliche Ritter, der das mühevollle Leiden nur auf sich nimmt, um endlich die Einigung mit der ewigen Weisheit zu finden. Und so verbindet Seuse denn auch den mystischen Gedanken mit dem ritterlichen: "So man ane daz durchgan miner menscheit ie hõr uf klimmet, so man ie tieffer vellet. Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan müz, der zû dem wil komen, daz du da sùchest. Dar umbe tû hìn dines herzen kleinheit und tritte zû mir in den ring ritterlicher vestekeit, wan dem kneht gezimt nit wol zartheit, da der herre stat in stritberlicher kúnheit. Ich wil dir minú wafenkleit an legen, wan alles min liden müz von dir nah dinem vermugenne werden gelitten" (205,3-11).

A. Quellen

1) Die Ausgaben der Werke Seuses

- BIHLMAYER, K. (Hrsg.) Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegeben, Stuttgart 1907, zit. Bihlmeyer, (Seuse)
- DENIFLE, H. (Hrsg.) Die Schriften Heinrich Susos, München 1876
- DIEPENBROCK, M. (Hrsg.) Heinrich Susos, genannt Amandus, Leben und Schriften, mit einer Einleitung v. Joseph GÖRRES, 4. Aufl., Regensburg 1884
- HELLER, N. (Hrsg.) Des Mystikers Heinrich Seuse O.Pr. Deutsche Schriften, Regensburg 1926
- LEHMANN, W. (Hrsg.) Heinrich Seuses Deutsche Schriften, Bd. 1, 3.-5. Aufl., Jena 1922
- STRANGE, J. (Hrsg.) Horologium Sapientiae Henrici Susonis seu Fratris Amandi, Köln 1861

2) Die übrigen benutzten Quellen

- DAS BUCH VON GEISTLICHER ARMUTH bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, hg. v. H.S.DENIFLE, München 1877
- BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER, hg.v.Bardenhewer Weymann, Zellinger AMBROSIUS VON MAILAND, München 1914
BASILIUS DER GROSSE, Bd.2, München 1925
DIONYSIUS AREOPAGITA, Kempten u. München 1911
ORIGENES, München 1926/27
- CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis 1866ff.
- MEISTER ECKHART Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Die deutschen Werke (hg.v.J.QUINT) 1.Bd., Predigten, Stuttgart 1958; 5.Bd., Traktate, Stuttgart 1963;

- MEISTER ECKHART (Forts.) Die lateinischen Werke, 4.Bd.,
Sermones, Stuttgart 1956
- Meister Eckhart
hg. v. F.PFEIFFER, Leipzig 1857
- GÖBEL, F. (Hrsg.) Die Predigten des Franziskaners
Berthold von Regensburg
5.Aufl., Regensburg 1929
- DAS BUCH GRANATAPFEL Ausgabe Straßburg 1516
- JOSTES, F. (Hrsg.) Meister Eckhart und seine Jünger
Ungedruckte Texte zur Geschichte
der deutschen Mystik
Freiburg/Schw. 1895
- KUNISCH, H. (Hrsg.) Eckhart , Tauler, Seuse
Ein Textbuch aus der altdeut-
schen Mystik, Hamburg 1958
- LACHMANN, K. (Hrsg.) Wolfram von Eschenbach, Werke,
hier: Parzival
6.Aufl. neubearbeitet von E.
HARTL, Berlin und Leipzig 1926,
Nachdruck 1964
- LEITZMANN, A. (Hrsg.) Erec, 2. Aufl., Tübingen 1957
- DYALOGUS DICTUS *MALOGRANATUM* des Gallus von Königsaal,
Inkunabel von 1487
- MIGNE, J.P. (Hrsg.) Patrologiae cursus completus
accur.,
Series II: Ecclesia Latina
Paris 1857-66
- MÜLLENHOFF-SCHERER (Hrsg.) Denkmäler deutscher Poesie und
Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert
3. Ausg. v. E.STEINMEYER, Berlin
- NAUMANN, H./WEYDT,G. (Hrsg.) Herbst des Minnesangs
Berlin 1936
- QUINT, J. (Hrsg.) Textbuch zur Mystik des deut-
schen Mittelalters
2. Aufl. ,Tübingen 1957
- SPAMER, A. (Hrsg.) Texte aus der Deutschen Mystik
des 14.und 15.Jahrhunderts
Jena 1922
- STRAUCH, Ph. (Hrsg.) Paradisus anime intelligentis
Berlin 1919
- VOGT, F. (Hrsg.) Des Minnesangs Frühling
4.Ausg., Leipzig 1923
- WAAG, A. (Hrsg.) Kleinere Deutsche Gedichte
2. Aufl., 1916

BERNER WELTGERICHTSSPIEL aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts hg. v. W. STAMMLER, in: Texte des späten Mittelalters, H.15 (1962)

B. Wörterbücher

1) deutsche

BENECKE, G.F., MÜLLER, W., ZARNCKE, F. Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Leipzig 1854-66

DIEFENBACH, L. Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis, Frankfurt/M. 1857

GRIMM, J.u.W. Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854ff.

LEXER, M. Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 3 Bde, Leipzig 1872/78

DEUTSCHES RECHTSWÖRTERBUCH hg. v. d. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Weimar 1914/32

2) lateinische

DU CANGE Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, 4.Bd., Graz 1954

GEORGES, K. E. Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2.Bd., 7. Aufl., Leipzig 1880

HABEL, E. Mittellateinisches Glossar, 1931

MENGE-GÜTHLING Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, Teil 1, 8. Aufl., Berlin 1954

C. Zweitschrifttum

AMPE, A. Marquard von Lindau en de Nederlanden, in: OGE 34 (1960), S. 374-402

ANCELET-HUSTACHE, J. La vie Mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss, Paris 1928

Le Bienheureux Henri Suso, Oeuvres traduites, (Aubier) 1943

Maître Eckhart et la mystique rhénane, in: "Maîtres spirituels" aux éditions du seuil, Paris

- AUER, J. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes, in: Geist und Leben 32 (1959), S. 340-351
- BACH, A. Geschichte der deutschen Sprache 6.Aufl. , Heidelberg 1956
- BANZ, R. Christus und die minnende Seele, in: Germanistische Abhandlungen, 29.H., 1908
- BARTH, K. Die kirchliche Dogmatik, 3.Teil, Zollikon-Zürich 1950
- BEHAGHEL, O. Geschichte der deutschen Sprache 5.Aufl., Berlin/Leipzig 1928
- BENZ, E. Über den Adel in der deutschen Mystik, in: DVS 14 (1936), S. 505-535
- BERGER, K. Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen, Germanistische Studien, H. 168 (1935)
- BERNHART, J. Vom Geistesleben des Mittelalters, in: DVS 5 (1927), S.172-212
- BIHLMAYER, K. Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters, Theol. Quartalschrift 114 (1933) S. 504-544
- BIZET, J.-A. Henri Suso et le déclin de la scolastique, Editions Montaigne (Aubier) , Paris 946
- Suso et le Minnesang, (Aubier) Paris 1947
- BLANK, W. Die Nonnenviten dee 14 .Jahrhunderts, Diss. Freiburg/Br. 1962
- DE BOOR, H. Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 1 u.2, 4. Aufl., München 1960
- BRINKMANN, H. Geschehen, Person und Gesellschaft in der Sprache des deutschen Rittertums, in: Wirkendes Wort 4 (1953/54), 2. Sonderheft, S. 24-33
- BÜHLMANN, J. Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse, Diss. Freiburg/Schw., 1942, Druck: Luzern 1942
- COHRS, F. s. v. Suso, in: Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 19. Bd. , 3.Aufl ., S. 173-176

- CREMER s. v. Himmel, in: Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, 8. Bd., 3. Aufl., S.80-84
- CURTIUS, E. R. Das ritterliche Tugendsystem, in: DVS 21 (1943), S. 343-368
- DEMPE, P. Die Darstellung der Mater dolorosa bei Heinrich Seuse, Diss. F. U. Berlin 1953
- DIEFFENBACHER, J. Deutsches Leben in 12. und 13. Jahrhundert, Bd.1 , 3 .Aufl., 1919
- DÖRRIES, H. s. v. Seuse, in: RGG, Bd.5, 2. Aufl., S. 450f.
- MEISTER ECKHART DER PRÉDIGER Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hg. im Auftrage der Dominikanerprovinz Teutonia v. Udo NIX OP u. R. ÖCHSLIN OP, Freiburg, Basel, Wien 1960
- EHRISMANN, G. Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: ZfdA 56 (1918), S. 137-216

Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur, II: Blütezeit, 1.Hälfte, München 1927, Schlußband München 1935
- FISCHER, H. Die theologischen Werke Meister Eckharts, in: Scholastik 35 (1960), S. 408-413
- GEBHARD, A. Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, gen. Suso, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln betrachtet, Berlin/Leipzig 1 920
- GLOEGE, G. s. v. Himmel, in: RGG, Bd.3, 3. Aufl., 1959, S. 331-333
- GRABMANN, M. Mittelalterliches Geistesleben, München 1926

Wesen und Grundlage der katholischen Mystik, 2.Aufl., München 1923
- GRÖBER, K. Der Mystiker Heinrich Seuse, Die Geschichte seines Lebens, Die Entstehung und Echtheit seiner Werke, Freiburg/Br. 1941

- HAGEN, H.W. Mystische Weltanschauungsform und ihr Ausdruck in der Stilgebung, in: ZfdPh 58 (1933), S. 117-140
- HEITZ, P. Zur mystischen Stilkunst Heinrich Seuses in seinen deutschen Schriften, Diss. Jena 1914, Teildruck Halle 1914
- HENZEN, W. Deutsche Wortbildung, 2. Aufl., Tübingen 1957
- HEYER, C. Stilgeschichtliche Studien über Heinrich Seuses Büchlein der ewigen Weisheit, Diss. Kiel 1915, zugleich in: ZfdPh 46 (1915), S. 175-228 u. 393-443 (hiernach im Text zitiert)
- HIRZEL, R. Der Dialog, 2 Bde, Leipzig 1895
- HOFMANN, A.-J. Der Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau, in: Hermaea, Germanistische Forschungen, N. F., Bd. 7, Tübingen 1960
- HUIZINGA, J. Herbst des Mittelalters, 7. Aufl. , Stuttgart 1953
- JAUCH, E. A. Untersuchung der Begriffe "tugent" "saelde" , "triuwe" und "edelez herze" im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss. Freiburg/Br. 1951
- KAIMER, F. s .v. Himmel, in: Wetzler und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. , Bd. 5, Sp. 2109-2112
- KAMPSCHULTE, H. Die westfälischen Kirchenpatronen, Paderborn 1867
- KARRER, O. Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926
- KLIMKE, C. Das volkstümliche Paradiesesspiel und seine mittelalterlichen Grundlagen, Breslau 1902 (German. Abhandl. 19.H.)
- KOSCH, W. Deutsches Literatur-Lexikon, 2.Aufl., Bern 1949ff.
- KREBS, E. s.v.Seuse, in: Stammler-Langosch, Die deutsche Literatur des Mittelalters (Verfasserlexikon), Bd. 4, Berlin 1953, Sp.164-180
- Rezension zu SCHWARZ, R. , Christusbild, in: ZfdPh 60 (1935), S .286-289

- KREFTING, A. St. Michael und St. Georg in ihren geistesgeschichtlichen Beziehungen, Diss. Köln 1937
- KUNISCH, H. Spätes Mittelalter, in: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. Maurer/Stroh, Bd. 1, 2. Aufl., Berlin 1959, S. 205-267
- Rezension zu MUSCHG, Die Mystik in der Schweiz, in: AfdA 56 (1937), S. 165-173
- LICHTENBERGER, H. Le mysticisme allemand, in: Revue des Cours et Conférences, Bd. 18/19, Paris 1909/11
- LÜERS, G. Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926
- MAURER, F. Das ritterliche Tugendsystem, in: DVS 23 (1949), S. 274-285
- MEIER, T. Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters, Berlin 1959
- MEISSBURGER, De Vita Christiana, in: Der Deutschunterricht 14 (1962), H. 6, S. 21-34
- MONHEIM, H. Heinrich Seuses Madonnenbild, Diss. Marburg 1952
- MÜLLER, G. Scholastikerzitate bei Tauler, in: DVS 1 (1923), S. 400-418
- MUSCHO, W. Die Mystik in der Schweiz 1200-1500, Frauenfeld/Leipzig 1935
- NAUMANN, H. Ritterliche Standeskultur um 1200, in: NAUMANN/MÜLLER, Höfische Kultur, Halle 1929, S. 1 -77
- Hartmann von Aue und Cicero?, in: DVS 23 (1949), S. 285-287
- Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums, in: Handbuch der Kulturgeschichte, hg. v. KINDERMANN, Potsdam o. J.
- NEUMANN, E. Zum ritterlichen Tugendsystem, in: Wirkendes Wort 3 (1952/53), S. 49-61, 1. Sonderheft
- NEUMANN, F. Walther von der Vogelweide und das Reich, in: DVS1 (1923), S. 503-28

- NICKLAS, A. Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen, logischen, metaphysischen und mystischen Ausdrücke, Diss. Königsberg 1914
- OEHL, W. Deutsche Mystiker, Bd. 1 Seuse, Kempten/München 1910
- OHLY, F. Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958
- OPPEL, A. Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik, Berlin/Leipzig 1911 (Abhandl. zur Mittleren und Neueren Geschichte, H. 32)
- PETERS, E. Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung von 9.-12. Jahrhundert, Germanist. Forschungen H. 48 (1915)
- PIESCH, H. Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935
- PLANZER, D. Das Horologium Sapientiae und die Echtheit der Vita des seligen Heinrich Seuse, in: Arch. Frat.Praed. 1931, S. 181-221
- POHLE-GUMMERSBACH Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1, 10. Aufl., Paderborn 1952
- PREGER, W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde., Leipzig 1874/93
- PUMMERER, A. Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, in: Stimmen der Zeit 129 (1935), S. 342-345
- QUINT, J. s. v. Mystik, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, begr. v. MERKER/STAMMLER, Bd. 4, Berlin 1931, S. 65-68; 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 1962, S. 544-568
- Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts, Bonn 1932

- QUINT, J. (Forts.) Untersuchungen, Bd. 1: Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung Meister Eckharts und seiner Schule, Stuttgart/Berlin 1940
- Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt, in: DVS 6 (1928), S. 671-701
- Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, in: DVS 27 (1953), S. 48-79
- RIEDER, K. Rezension zu BIHLMEYER, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 171 (1909), Nr. 6, S. 450-500
- RUH, K. Bonaventura deutsch, Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik, Bern 1956
- Altdeutsche Mystik, Ein Forschungsbericht, in: Wirkendes Wort 7 (1956/57), S. 135-146, 212-231
- SAYCE, O. Der Begriff 'edelez herze', in: DVS 33 (1959), S. 338-413
- SCHAEFER, E. Meister Eckharts Traktat "Von Abegescheidenheit", Untersuchung und Textausgabe, Bonn 1956
- SCHNEIDER, H. Geschichte der deutschen Dichtung nach ihren Epochen dargestellt, Bd. 1, Bonn 1949
- SCHRAMM, P.E. Herrschaftszeichen und Staatsymbolik, Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert, Stuttgart 1955 (Schriften der Monumenta Germaniae Historia, H. 13/II)
- SCHRÖDER, W.
SCHULTZ, A. Der Geist von Cluny und die Anfänge des frühmittelhochdeutschen Schrifttums, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 72 (1950), S. 321-386
- Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, 2 Bde., Leipzig 1889

- SCHWARZ, R. Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, Diss. Greifswald 1934, zugleich in: Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, H. 5, 1934
- SCHWIETERING, J. Deutsche Dichtung des Mittelalters, in: Handbuch der Literaturwissenschaft, Potsdam o. J.
- Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 3, Leiden/Köln 1952, S. 146-159
- SENN, R. Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses, Diss. Bern 1930
- SILVA TAROUCA, A. Graf v. Stilgesetze des frühen Abendlandes, Idee, Problematik und Schicksal des christlich-germanischen Gottesreiches auf Erden in frühen Mittelalter, Mainz 1943
- STAMMLER, W. Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters, Berlin/Bielefeld/München 1953
- STEINHAUSEN, G. Geschichte des deutschen Briefes, Berlin 1889
- STRAUCH, Ph. s. v. Suso, in: Allgemeine Deutsche Biographie, 37. Bd., Leipzig 1894, S. 169-179
- STUCKI, A. Heinrich Seuse, der Gottesfreund, Basel 1951
- THIMME, W. Über Verfasserschaft und Zuverlässigkeit der Vita Heinrich Seuses, in: Theol. Studien und Kritiken 103 (1931), S. 371-428
- TILLMANN, H. Studien zum Dialog bei Mechtild von Magdeburg, Diss. Marburg 1933
- UDERT, J. Die Paradoxie bei Meister Eckhart und in der Eckhart-Literatur, Diss. Freiburg/Br. 1962
- UNDERHILL, E. Mystik, Eine Studie über Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen, deutsch München 1928

- VOGT, F. Der Bedeutungswandel des Wortes "edel", Marburger Rektoratsrede 1909
- VOMHOF, F. Der "Renner" Hugos von Trimberg, Diss. Köln 1959
- WACKERNAGEL, W. Kleinere Schriften, Leipzig 1872 ff.
Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 1, 2. Aufl., Basel 1879
- WECHSSLER, E. Das Kulturproblem des Minnesangs, Bd. 1, Halle 1909
Frauendienst und Vassallität, in: Zs. f. frz. Sprache u. Lit. 24 (1902), S. 159-190
- WENTZLAFF-EGGEBERT, W. Heinrich Seuse, Sein Leben und seine Mystik, Lindau o. J. (1947)
Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, 2. Aufl., Tübingen 1947
Ritterliche Lebenslehre und antike Ethik, in: DVS 23 (1949), S. 252-273
- WIESSNER, E. Höfisches Rittertum (1200-1300), in: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. MAURER/STROH, Bd. 1, 2. Aufl. Berlin 1959, S. 151-203
- WILDBOLZ, R. Der philosophische Dialog als literarisches Kunstwerk, Bern und Stuttgart 1952
- WILMANN, W. Deutsche Grammatik, 2. Abt.: Wortbildung, 2. Aufl., Straßburg 1899

Lebenslauf

An 5.März 1936 wurde ich in Haan/Rheinland geboren. Von Herbst 1942 bis Ostern 1947 besuchte ich die Volksschule in Haan, danach bis Ostern 1952 die private Mädchen-Mittelschule in Hilden/Rheinland. Ostern 1952 ging ich zur Schloßschule in Düsseldorf-Benrath, wo ich an 2.März 1956 die Reifeprüfung ablegte. Ich studierte Germanistik, Anglistik, Philosophie und Pädagogik an den Universitäten Köln und Kiel. Am 12./14.Juli 1961 bestand ich vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt an der Universität zu Köln die Erste philologische Staatsprüfung. Bis zum 31.Äugust 1963 war ich als wissenschaftliche Hilfskraft am Germanistischen Institut der Universität zu Köln tätig. In der Zeit vom 1.September 1963 bis zum 31.August 1965 absolvierte ich den Referendardienst und legte am 9.September 1965 das Assessorexamen ab.

An 19.August 1964 schloß ich die Ehe mit dem Gerichtsassessor Dr. Manfred Baldus.