

## Nucleus totius perfectionis: die Altväterspiritualität in der "Vita" Heinrich Seuses

Werner Williams-Krapp

### Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Williams-Krapp, Werner. 1992. "Nucleus totius perfectionis: die Altväterspiritualität in der 'Vita' Heinrich Seuses." In *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, edited by Johannes Janota, 407–21. Tübingen: Niemeyer.

<https://doi.org/10.1515/9783110937114.405>.

### Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Werner Williams-Krapp

*Nucleus totius perfectionis*

Die Altväterspiritualität in der ‘Vita’ Heinrich Seuses

Die in den letzten Jahren sprunghaft angestiegene Forschung zur Viten- und Offenbarungsliteratur der deutschen und niederländischen Mystik hat durch die Verlagerung des Hauptinteresses auf die Analyse des literarischen Charakters dieser Texte produktive Wege zu deren Verständnis gewiesen, hatte man doch die Sackgasse erkannt, in die eine Einstufung der Texte als weitgehend historisch-faktisch gedachte Berichte, die sogar psychologische Anamnesen der Ekstatiskerinnen erlaubten, letztlich führt.<sup>1</sup> Die Werke der Mystik zuvörderst mit dem Instrumentarium der Literaturwissenschaft zu würdigen, bedeutet aber keineswegs eine Leugnung der hinter diesen Werken stehenden, tatsächlich praktizierten radikalen Frömmigkeit, wie dies jüngst Peter Dinzelbacher polemisch zuspitzend behauptet hat.<sup>2</sup>

Die Erlebniswelt, die diesem Schrifttum zugrunde liegt, lässt sich in dem uns überlieferten »Diskurs über die Möglichkeiten geistlicher Erfahrungen« (Alois M. Haas) sicherlich nicht fassen, höchstens erahnen. Will man für die vom Gehalt her äußerst schwer durchdringbaren, mitunter geradezu hermetisch wirkenden mystischen Werke eine einigermaßen diskussionsfähige Grundlage für weiterführende wissenschaftliche Fragestellungen erarbeiten, so müssen zunächst die literarische Tradition, in der der Text steht, die gattungsspezifische Struktur und vor allem die Funktion und Intention, der vielzitierte ›Sitz im Leben‹ also, geklärt werden.

Mystische Literatur verstand sich als Lektüre für eine religiöse Elite, die in den Texten verwendete Sprache, die Bilder und die Art der Themenbehandlung waren weitgehend nur für den Verständnishorizont dieser Kreise gedacht. Jeder Versuch der Wissenschaft, nach über 650 Jahren in deren überaus fremde Welt einzudringen, ihre Zeichen zuverlässig zu entschlüsseln und zu deuten, kann stets nur in bescheidenem Umfang gelingen. Das trifft in besonderem Maße für eine literarische Perle des mystischen Schrifttums, die ‘Vita’ Heinrich Seuses,<sup>3</sup> zu, die auch heute noch vielfach

<sup>1</sup> Vgl. dazu Siegfried Ringler, Gnadenvitien aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts. Vitenschreibung als mystische Lehre, in: »Minnichliu gottes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Jan. 1989, hg. v. Dietrich Schmidtke, Stuttgart-Bad Cannstadt 1990, S. 89–104.

<sup>2</sup> Peter Dinzelbacher, Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, ZfdA 117 (1988), S. 1–23.

<sup>3</sup> Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (Nachdruck 1961), S. 7–195 (=’Vita’).

als eine Art ›Lebensbeichte‹ gesehen wird und lange sogar als erste deutsche Autobiographie galt. Obwohl man bei der Bewertung des historischen Gehalts inzwischen wesentlich vorsichtiger geworden ist, gilt Seuse – soweit ich sehe – nach wie vor als Ekstatiker, der sich in der Einsamkeit seiner Zelle schlimmste Martyrien zufügte, das Opfer von Intrigen und Verleumdungen war und durch göttliche Visionen und Auditionen auf den richtigen Weg zur inneren Vollkommenheit gelenkt wurde.<sup>4</sup> Obwohl die didaktisch-pastorale Intention Seuses einhellig anerkannt wird, hat dies trotzdem nicht zu wesentlich größerer Zurückhaltung bei der historischen Bewertung von den in der ›Vita‹ erzählten Ereignissen geführt.

Ist die ›Vita‹ also doch ein Offenbarungswerk, in dem sich der bereits betagte, hochgelehrte Seuse in der dritten Person als ein von Gott begnadeter Mystiker ›verherrlicht‹, das Gebot mönchischer Demut mißachtend? Träfe das zu, so wäre er der einzige der großen dominikanischen *lebemeister*, der eine höchst kontroverse Form von Frömmigkeit pflegte, welcher Eckhart und Tauler in ihren Schriften skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden.<sup>5</sup> Eine Analyse des literarischen Charakters der ›Vita‹ auf dem Hintergrund der in Seuses anderen Werken vertretenen *philosophia spiritualis* und deren theologischen Wurzeln läßt eine derartige Wertung jedoch kaum zu.

Zunächst wäre festzuhalten – das dürfte *communis opinio* sein –, daß die ›Vita‹ an ein weibliches Publikum gerichtet ist, und zwar primär an die von überbordendem religiösem Enthusiasmus beseelten Dominikanerinnen des Südwestens in Klöstern wie Töß, St. Katharinental, Oetenbach, Unterlinden usw. Für diese durchaus gut gebildeten Nonnen hatte Seuse vor der ›Vita‹ bereits andere deutsche Werke verfaßt, in denen anspruchsvolle Lehre in Dialogform oder in Sendbriefen und Lesepredigten vermittelt wurde. Akzeptiert man die Prämisse, daß Seuse mit seinem einzigen Erzählwerk nicht eine Verherrlichung seiner Person intendierte, sondern seinen Adressatenkreis auch hier zu einer Auseinandersetzung mit seiner Lehre anregen wollte, so muß sich der Blick auf die in der ›Vita‹ propagierten Lehrinhalte und die Strategie ihrer Vermittlung richten.

Der von Seuse entworfene Diener der ›Vita‹ läßt sich über lange Strecken nur schwer als ein dem apostolischen Auftrag des Ordens verpflichteter Dominikaner vorstellen. Er führt in den ersten 22 Kapiteln ein äußerst zurückgezogenes, von der Klostergemeinde geradezu abgeschottetes Leben. Seine Tage verbringt er im Gebet und in der Meditation sowie mit harten asketischen Übungen zumeist in der Isolation seiner Zelle oder in der für ihn reservierten Kapelle. Nur sehr wenig ist – im Vergleich zum *discipulus* des ›Horologiums‹ – vom Studium, von einer Tätigkeit als Lektor, von Seelsorgerpflichten oder einem Predigtamt die Rede. Ab dem 23. Kapitel kommen zwar auch Mitmenschen ins Blickfeld, aber sie bereiten dem Diener in der Regel nur große Prüfungen oder sie bitten ihn um Rat und Unterweisung (Elsbeth Stagel u. a.).

<sup>4</sup> Vgl. etwa die unkritische Darstellung von Seuses Leben durch Arno Borst, *Mönche am Bodensee, 610–1525*, Sigmaringen 1978, S. 246–263.

<sup>5</sup> Dies müßte man nach Dinzelbachers [Anm. 2] Argumentation folgern.

Die Diskrepanz zwischen Seuses tatsächlich anzunehmendem Lebensweg, der offenbar von einem breiten Engagement in der *cura monialium* und der Wissenschaft sowie, zumindest zeitweilig, durch eine Tätigkeit in der Klosteradministration geprägt war, und der Stilisierung des Dieners zum von der Welt abgewandten Quasi-Eremiten in der 'Vita'<sup>6</sup> ist, soweit ich sehe, bei bisherigen Interpretationsversuchen nicht mit der gebotenen Konsequenz problematisiert worden. Das ist aber keineswegs als Plädoyer für eine intensivere Suche nach dem ›historischen Seuse‹ in der 'Vita' gemeint – im Gegenteil. Vielmehr erscheint mir als vordringliche Aufgabe, Funktion und Intention dieses Textes als Unterweisungsschrift für Seuses primären Adressatenkreis stärker herauszuarbeiten. Denn es fällt auf, daß sich Seuse nicht nur in der 'Vita', sondern im ganzen deutschen Œuvre vor allem mit der produktiven Gestaltung einer *vita contemplativa* befaßt, zu der ja der weibliche Ordenszweig verpflichtet war und der sich Seuses Leserinnen z. T. mit Übereifer widmeten. Es geht ihm dabei sowohl um die alltägliche Praxis als auch um die Vermittlung anspruchsvoller philosophisch-theologischer Grundlagen, die die theoretischen Dimensionen einer den Frauen angemessenen Frömmigkeit eingehend thematisieren. Die zur Spekulation über die höchsten Dinge neigenden Nonnen erwarteten dies auch von anregender Unterweisungsliteratur.<sup>7</sup>

Seuses philosophisches Lehrgebäude entstand in der Auseinandersetzung mit einem breitem Spektrum theologischer Ansätze, unter denen Eckhart und Bernhard herausragen, jedoch prägte sicherlich ein Schriftenkorpus seine spirituellen Leitlinien wie kein anderes: die 'Vitaspatrum' (VP),<sup>8</sup> die Leben und Lehren der berühmten Altväter in der Wüste, der Anachoreten, Eremiten und Mönche, die in frühchristlicher Zeit in die Einöde gegangen waren, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Seuses besondere Verehrung der VP wird zwar in der Forschung immer wieder hervorgehoben<sup>9</sup> – schließlich werden sie in Seuses Gesamtœuvre mehrfach erwähnt

<sup>6</sup> Dies wird sogar zu Beginn des 35. Kapitels knapp beschrieben: *Do der diener des ersten an gevie und sich mit bihte gnüg hate gelütert, do machet er dar na im selb mit gedenken drie kreiss, hinder die er sich in geischlich hüt hate beschlossen. Der erst kreiss waz sin celle, sin capell und der kor; wenn er in diesem kreiss was, so duhte in, er weri in güter sicherheit. Der ander kreiss waz daz kloster alles aue allein dū port. Der drit und der ussrest waz dū porte, und hie bedorft er güter hütnust. So er uss disen drin kreissen kam, so duht in, im weri als einem wilden tierlin, daz usser sinem loch ist und mit gejegde umbgeben ist, so bedarf es güter listen mit sin selbes hütte* ('Vita', S. 103, 4–13).

<sup>7</sup> Vgl. die 'Vita', S. 97,10–98,20.

<sup>8</sup> Ediert von Heribert Rosweyde in PL 73 und 74. Zu den dort fehlenden Sprüchen vgl. Columba M. Batle, 'Vetera Nova'. Vorläufige kritische Ausgabe bei Rosweyde fehlender Vätersprüche, in: Festschrift Bernhard Bischoff, Stuttgart 1971, S. 32–42.

<sup>9</sup> Bihlmeyer [Anm. 3], S. 79: »Wir können die Nachahmung der alten Anachoreten in Seuses Abtötungen fast Zug für Zug nachweisen« (vgl. auch Dinzelbacher [Anm. 2]); Pius Künzle (Hg.), Heinrich Seuses Horologium sapientiae, Fribourg 1977 (Spicilegium Friburgense 23), S. 70, 86f., passim; Louise Gnädinger, Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, in: Unterwegs zur Einheit (Fs. Heinrich Stirnimann), Fribourg 1980, S. 253–267, hier S. 256–260; Konrad Kunze / Ulla Williams / Phillip Kaiser, Information und innere Formung. Zur Rezeption der 'Vitaspatrum', in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dez. 1985, hg. v. Norbert Richard Wolf, Wiesbaden 1987, S. 123–142, hier S. 136f.

und thematisiert –, ihre tatsächliche Bedeutung für seine Lehre aber als eher neben-sächlich bewertet. Zumeist will man den Einfluß der Wüstenväter in der Einstellung des Dieners zur überharten Askese erkennen bzw. darauf begrenzen.

Die VP umfaßten ursprünglich nur die von Athanasius und Hieronymus geschriebenen oder ihnen zugeschriebenen Viten frühchristlicher Eremiten (des berühmten Antonius, dann Paulus Eremita, Hilarion und Malchus), und wurden seit dem 6. Jahrhundert beständig erweitert: Zunächst traten weitere Viten hinzu, dann eine Gruppe andersartiger Stücke: die 'Verba seniorum' (Apophthegmata, Sententiae, Dicta, Adhortationes etc.), deren Bestand in der Überlieferung sehr schwankt. 'Vitas patrum' ist so kein Titel für ein klar abgegrenztes Werk, eher ein Überbegriff für ein Konglomerat ohne feste Corpusgrenzen. Diesem Komplex wird im Bewußtsein des mittelalterlichen Mönchtums im allgemeinen auch das Werk des Johannes Cassian<sup>10</sup> angeschlossen, vor allem seine '24 Collationes', die in Form finierter Lehrvorträge bekannter ägyptischer Mönchsväter Unterweisung für das monastische Leben bieten.

Daß die VP und Cassians Werke für Seuse einen besonderen Stellenwert besaßen, ist kaum überraschend.<sup>11</sup> Die Altväter galten ihm, Eckhart und Tauler als *lebemeister*, die die wahre christliche Lebenskunst übten. Alle Teile der VP hatten von Anfang an eine herausragende Bedeutung für das Selbstverständnis des Dominikanerordens gehabt, welches ein intensives Bemühen um die *vita apostolica* zwingend implizierte. Hagiographen des Ordens stellten seinen Gründer als glühenden Verehrer der VP dar, in ihnen soll er einen wesentlichen Teil seiner persönlichen Orientierung gefunden haben. Nach der Chronik des Galvanus de la Flamma hat Dominikus seinen Orden sogar im Geiste der Altväterkollation gegründet.<sup>12</sup> Entsprechend ist auch das kommentierte Regelwerk Humberts von Romans mit Beispielen und Hinweisen aus den VP durchsetzt; sie gehörten zur Standardlektüre bei der monastischen Tischlesung: jedem Dominikaner waren sie innig vertraut.<sup>13</sup>

Auch für die zur Mystik neigenden Dominikanerinnen des Südwestens gehörten die VP zum Lektürekanon. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstand am Oberrhein eine beachtliche Übersetzung von großen Teilen des Sammelwerkes, die bereits sehr früh mit Werken Eckharts und anonymen Mystikerpredigten und -traktaten in Handschriften zusammengebracht wurde. Auch in mystischen Mosaiktraktaten gehören sie zu den häufig zitierten Werken.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Ioannes Cassianus, opera recensvit ..., hg. v. M. Petschenig, 2 Bde., Wien 1886/88 (CSEL 13, 17). Zu Cassians Bedeutung für die Mystik vgl. jetzt Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 120–138.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Künzle [Anm. 9], S. 68–70, 86–88 u. ö.

<sup>12</sup> Zur großen Bedeutung der VP für Dominikus vgl. ebd., S. 92 Anm. 3.

<sup>13</sup> Die Hinweise stammen von Gnädinger [Anm. 9], S. 253–255 (dort auch die Literatur).

<sup>14</sup> Vgl. Gnädinger und Kunze/Williams/Kaiser [Anm. 9]. Auch mystischen Mirakeln – etwa 'Der Bruder mit den sieben Säckchen' oder 'Das Frauchen von 21 Jahren' – liegen mitunter VP-Stoffe zugrunde. Ulla Williams arbeitet im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 226 (Würzburg–Eichstätt) an einer umfassenden Wirkungsgeschichte der VP, in der die Frage nach dem Einfluß der Altväter-Literatur auf die Mystik zu den zentralen Themen gehört. Ihr verdanke ich einige wichtige Hinweise.

Für Seuse waren die VP bei der Erlangung der *vera philosophia* von grundsätzlicher Bedeutung. In seinem einzigen lateinischen Werk, dem 'Horologium sapientiae',<sup>15</sup> widmet er ein ganzes Kapitel (II, 3) den VP und deren fundamentaler Bedeutung für den Weg zur Vollkommenheit. Er setzt die VP von einer ganzen Bibliothek von Büchern ab: Dies eine Buch ist es, das den *nucleus totius perfectionis*<sup>16</sup> enthält, und eine seiner Figuren, der Altvater Arsenius, wird als der *summus philosophus* – der bedeutendste Philosoph des Christentums also – bezeichnet (546, 14).<sup>17</sup>

Zielgruppe des lateinischen 'Horologiums' sind nun nicht die Frauen, sondern die Ordensbrüder. Ihnen legt Seuse ans Herz, durch intensive Beschäftigung mit den VP die Erneuerung der eigenen Person und des gesamten Ordens in die Wege zu leiten. Im geistlichen Werdegang der Hauptfigur des 'Horologiums', des *discipulus*, hatten die VP eine Schlüsselposition inne. Eine entscheidende innere Wende geschieht mit ihm, als er in der Entrückung von einem lichtvollen Jüngling zu einem Anachoreten geführt wird, aus dessen Erscheinung die *gratia divina* leuchtet. Der Jüngling hält dann eine Arseniuslesung aus einem Buch, dessen uraltes, kleines, unscheinbares Äußeres völlig im Gegensatz zu seinem vollkommenen Inhalt steht (545, 31 ff.): Ein Tadel für alle diejenigen, die sich um die unscheinbaren VP und ihre erhabene Botschaft nicht kümmern! Der Entrückte geht mit gutem Beispiel voran und besorgt sich das Buch aus der Bibliothek, um sich ihm fortan ganz zu widmen.

Lektüre und Studium des Werkes führen auch zu persönlichen Konsequenzen in der Einstellung des *discipulus* zum Studienbetrieb des Ordens.<sup>18</sup> Im selben Kapitel wird vom Studium an der Ordenshochschule in Köln berichtet. Während des philosophischen Kurses fühlt sich der *discipulus* stark angewidert durch die Art, wie viele Kommilitonen die Wissenschaft ohne persönlichen Bezug und nur aus ehrgeizigen Motiven betreiben. Er konzidiert, auch für ihn habe die Gefahr bestanden. Jedoch findet er seine Rettung in den weisen Lehren der Altväter, deren *philosophia spiritualis* ihm einen Vorgeschmack des Himmels zu geben vermochten. Der Wissenschaftsbetrieb beschäftigte sich kaum mit dem antiquiert wirkenden Werk, das aber für den *discipulus* den eigentlichen Kern christlicher *sapientia* vermittelt. Er verläßt die Hochschule, um fortan ganz und gar nach den Lehren des Arsenius zu leben.

Sieht man in den geschilderten Erlebnissen des *discipulus* die entscheidende Station in seinem geistig-geistlichen Werdegang, so ließe sich die 'Vita' sozusagen als Fortsetzung dessen lesen, wozu die Beschäftigung mit den VP führte. Mir scheint – und das möchte ich nun näher belegen –, als ob die 'Vita' den Weg eines stets tiefergriffigen Verständnisses, einer sich steigernden Durchdringung der Altväterlehren nachzeichnen will.

<sup>15</sup> Künzle [Anm. 9] vertritt die Auffassung, daß die Aufteilung des 'Büchleins der ewigen Weisheit' und des 'Horologiums' in 24 Kapitel auf die '24 Collationes' Cassians zurückgeht.

<sup>16</sup> 'Horologium sapientiae', S. 547, 14; die ewige Weisheit empfiehlt die Altväter-Lehren als Lebensformel schlechthin: *Haec igitur brevis doctrina pro vitae tuae formula tibi sit tradita, in qua summa summarum totius perfectionis consistit* (545, 5f.).

<sup>17</sup> Zu Seuses Verständnis von *philosophus* vgl. Künzle [Anm. 9], S. 76f. (mit Lit.).

<sup>18</sup> Vgl. Ruedi Imbach, Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer *Theologia mystica*, in: Dieter R. Bauer / Margot Schmidt (Hgg.), *Theologia mystica*, Stuttgart 1987, S. 157–172, bes. S. 160–164.

In der 'Vita' ist von den VP mehrere Male explizit die Rede, und es fällt auf, stets dann, wenn es um Schlüsselstellen in der inneren Entwicklung des Dieners geht. Die erste Erwähnung findet sich im 4. Kapitel, wo das radikale christozentrische Leben des Dieners seinen Anfang nimmt. Er reißt sich die Buchstaben IHS, die Abkürzung für Jesus, mit dem Schreibgriffel auf seine Brust, direkt über dem Herzen. Nach der Mette legt er sich in seiner Zelle schlafen, das Altäterbuch dient ihm als Kopfkissen. Im Traum scheint ihm, als dringe ein Licht aus seinem Herzen, was sich bei näherer Betrachtung als ein goldenes mit Edelsteinen verziertes Kreuz erweist, dessen Glanz sogar durch die Kutte strahlt. Die feste Entscheidung zur Christus-Nachfolge wird in dieser Szene mit der innigen Beschäftigung mit dem weisen Buch, das von einer bedingungslosen *imitatio Christi* handelt, verknüpft.<sup>19</sup> Nun beginnen für den Diener die asketischen Übungen des anfangenden Menschen, wie sie die VP und vor allem Cassian empfehlen: Verzicht auf leibliche Genüsse, Abtötung der Bedürfnisse. Der Diener strebt ein geradezu eremitisches Leben an.

Nach Abschluß der Askese-Phase erscheint dem Diener in Kapitel 19 ein *stoltzer jungling* (53,10), der ihn zur höchsten Schule führen will. Sie kommen in ein *vernünftiges land* (18), wo der *obrest meister* ihn auf die *kunst ... ein genzú, volkommnú gelassenheit sin selbs* (54,2f.) hinweist, die für ein vollkommenes Leben vonnöten ist. Diese Episode kommt in ähnlicher Form im 'Horologium' vor (S. 545f.) – sie ist oben bereits angesprochen worden –, nur wird dort der *obrest meister* genannt: es ist der Altvater Arsenius, der *summus philosophus*.

Dann, nachdem die Wünsche des Leibes rigoros verdrängt sind, beginnt die schwierigere, zweite Phase der Entwicklung, die Überwindung des inneren Leidens. Hier treffen wir den Diener als ›Eremiten‹ im Kloster an, der sich zu einem Leben der privaten Meditation in eine Kapelle zurückgezogen hat, die er nur für die umgänglichen klösterlichen Pflichten verlassen will. Die Wände des Raumes sollen mit Bildmotiven und Sprüchen der Altäter geschmückt werden, die einen *lidenden menschen reizent zu gedultekeit in widerwertigkeit* (60,13). Als der Maler während der Arbeit zu erblinden droht, heilt ihn der Diener, indem er seine Finger zuerst auf die Bilder der Wüstenväter und dann auf die Augen des Malers legt. Hier in der Kapelle erscheinen ihm böse Geister in furchtbaren Gestalten bei Tag und bei Nacht (etwa 131,7 ff.). Die Reminiszenz an die bekannten Heimsuchungen der Altäter, vor allem des großen Antonius, dürfte beabsichtigt sein.

Eine weitere Erwähnung des *altveter büchs* findet sich dann im zweiten Teil der 'Vita', als Elsbeth Stagel den Diener um die für ihn fruchtbaren spirituellen Leitlinien bittet (Kap. 35). Er schickt Altäter-Weisungen, die sie sodann mit Übereifer befolgt, sich dabei aber gesundheitlich beinahe ruiniert, was den Diener zu einer mäßigenden Erläuterung der Sprüche veranlaßt. Die Lehren der VP werden also auch als zentral in der Entwicklung Elsbeths dargestellt und damit implizit dem intendierten Leserkreis der 'Vita' nachdrücklich empfohlen.

<sup>19</sup> Der Griffel soll wohl auch den Beginn einer literarischen Tätigkeit im Dienste Jesu signalisieren. Insofern läßt sich das Vorkommen der VP in dieser Szene als deutlicher Hinweis auf die zentrale Bedeutung dieses Werks für die vom Diener schriftlich verbreiteten Lehren verstehen.

Die Altväter-Weisheiten sind, wie ich bereits angedeutet habe, aber nicht nur dort in der 'Vita' zu greifen, wo die VP explizit genannt werden. Die geistliche Entwicklung des Dieners illustriert geradezu die Ausführungen Cassians;<sup>20</sup> die Schwierigkeiten auf dem Weg zur Vollkommenheit werden von Cassian und Seuse in Kapiteln mit fast gleichlautenden Überschriften behandelt: Vom Schweigen (Kap. 14), Von der Züchtigung des Körpers (15), Vom Verzicht auf Getränke (18) usw. Wie die Wüstenväter verzichtet der Diener lange Zeit auf Nahrung und Getränke oder wie der Altvater Hilarion speziell auf Obst bzw. Äpfel. Das Meiden des Bades, das ständige Beten, das quälende Wachen, das Schlafen im Sitzen sind für den Diener so zentrale Anliegen wie für die Altväter. Die die Askese begleitenden dämonischen Versuchungen des Dieners sind charakteristische Elemente der Eremiten-Biographie.

Wie von Cassian im 9. Buch von 'De institutis coenobiorum' eingehend behandelt, gehört auch das Zweifeln an Gott, dem Glauben und dem Heil zu den Stationen auf dem Weg zur Vollkommenheit. All diese Anfechtungen durchleidet der Diener in der Phase des *zünemenden menschen*, von *acedia* geplagt, der Verzweiflung nahe.<sup>21</sup>

Mögen diese knappen Hinweise genügen, um die grundsätzliche Bedeutung der Altväter-Lehren für das von Seuse entworfene, exemplarische Bild eines zur inneren Vollkommenheit strebenden Menschen zu belegen. Es sprechen gewichtige Gründe dafür, daß die von Seuse im 'Horologium' geäußerte Auffassung, es lasse sich vor allem in einer Orientierung am Vorbild der Wüstenväter ein wahres christozentrisches Leben führen, in der 'Vita' modellhaft vorgeführt wird.

Die klaren Verbindungslien zum spätantiken Vorbild offenbaren sich jedoch in der 'Vita' viel tiefgreifender, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. So erinnern z. B. Struktur und Ausrichtung der 'Vita' stark an das Antonius-Leben.<sup>22</sup> Auch das ist in zwei Großteile gegliedert, einen biographisch-erzählenden Teil, der aus einer Aneinanderreichung austauschbarer Episoden besteht, die Aspekte des eremitischen Lebens illustrieren, und einen lehrhaften Dialog zwischen Antonius und seinen Schülern, der wie Seuses Gespräch mit Elsbeth, grundsätzliche Fragen nach dem richtigen Weg des Menschen zur inneren Vollkommenheit behandelt. Den Gesamtcharakter der 'Vita' hat die Forschung immer wieder auf Vorbilder aus der Hagiographie im allgemeinen zurückgeführt. Aber zur Diskussion kann hier nur stehen – wenn überhaupt – der Typus der Eremiten-Vita (bzw. der sogenannten Aufstiegsbiographie),<sup>23</sup> die den Weg zur Vollkommenheit durch selbst auferlegte Entzagung zur Darstellung bringt.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung Cassians für Seuse vgl. 'Horologium', S. 484, 12–14: *collationes ... quas cotidie legis ac relegis, et a quibus nec ad modicum libenter divelleris.*

<sup>21</sup> Vgl. dazu Paul Michel, »Formosa deformitas«. Bewältigungsformen des Häßlichen in der mittelalterlichen Literatur, Bonn 1976, S. 225, der Seuses *swarmütigkeit* mit der altmonastischen *acedia* identifiziert.

<sup>22</sup> Zur Antonius-Vita vgl. Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der *Passio Perpetuae* zu den *Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart 1986, S. 114–120. Es fragt sich zudem, inwieweit die Bezeichnung *deicola* für Antonius die Bezeichnung ›Diener der ewigen Weisheit‹ beeinflußt haben könnte.

<sup>23</sup> Zu diesem Legenden-Typ vgl. Berschin (ebd., S. 143): Die Antonius- und Hilarionvita führen ihre Helden von den Anfängen über immer größeren Ruhm in immer größere Einsamkeit und immer näher zu Gott ... Kein unvoreingenommener Leser der Antonius-

Über das Formale hinaus verwendet Seuse die ganze 'Vita' hindurch sogar vielfach Motive und Erzählstoffe aus den VP in der 'Vita'. Viel diskutiert wurde z. B. das Motiv der geistlichen Ritterschaft, in deren Dienst sich der Diener stellt. Anne-Marie Holenstein-Hasler<sup>24</sup> konnte aufzeigen, daß Seuse hier nicht aus der weltlichen Dichtung schöpft, sondern aus einer langen Väter- und Mönchstradition. Künzle wies darüber hinaus auf das Selbstverständnis des Dominikanerordens als Ort der *militia Christi* und des einzelnen Bruders als *miles Christi* hin und begründete von hier aus Seuses Verwendung des Motivs.<sup>25</sup> Aber vor diesem Hintergrund dürfte die konkrete Anregung der Motivwahl durch die Altväter-Literatur veranlaßt sein, zumal von Cassian: hier dient *miles Christi* immer wieder als Bezeichnung für den Eremiten. Im 'Horologium' gibt Seuse den Wüstenvätern die Bezeichnung *strenuissimos milites*, die er direkt von Cassian übernommen haben dürfte (484,26). Das legt auch die Ritterschlag-Episode im 20. Kapitel nahe. Dort wird der Diener nach Abschluß der Askese-Phase ausgerechnet von Hiob zum Ritter erhoben. Seuse zitiert dabei Hiob 7,1: »Militia est vita hominis super terram . . .; des menschen leben *uf* disem ertrich ist nit anders denn ein riterschaft (55,19f.). Auch bei Cassian (Collatio VI,9) wird an Hiob erinnert: Der vollkommene Mensch kämpft dann mit den Waffen der Gerechtigkeit, wenn er das ihm Zugefügte geduldig erträgt. So sind für Cassian die Tugenden Waffen, wie Bogen, Schwert und Schild. Der Dulder im Leiden wird hier als unbezwingbarer *miles* gedeutet.

Schlüsselfunktion auf dem geistlichen Weg des Dieners kommt der sogenannten Fußtuchszene zu. Eines Tages, als die Verzweiflung droht, schaut er zum Fenster hinaus, *do sah er einen hund, der luf enmitten in dem krúzgang und trüg ein verschlossen füssstück umbe in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem füssstück; er warf es uf, er warf es nider, und zarte löcher dar in* (58,6–9). Der Diener erkennt die Bedeutung dieser Szene sofort: »sid es anders nüt mag gesin, so gib dich dar in, und lüg eben, wie sich daz füssstück swigende übel lat handlen; daz tu och du!« (58,11–13). Eine vom Gehalt her ähnliche Szene findet sich im 7. Buch der VP. Als einst etliche Brüder den Abt Moyses um Belehrung baten, ermahnte dieser seinen Schüler Zacharias, er solle ihnen etwas vortragen. Da legte Zacharias seinen Mantel unter seine Füße, trat darauf herum und sprach: »Wenn sich einer nicht so mit Füßen treten läßt, so kann er kein Mönch sein!«<sup>26</sup>

---

vita wird sich dem Eindruck entziehen können, daß er an dem Aufstieg eines Menschen in neue Seelenzonen teilnimmt.«

<sup>24</sup> Anne-Marie Holenstein-Hasler, *Studien zur Vita Heinrich Seuses*, Fribourg 1968, S. 274–317. »Origenes wurde der Vater des Gedankens, daß der *Asket*, der sich weltlicher Geschäfte enthält (ihrm sollte bald der Mönch folgen), der eigentliche Streiter Christi sei« (S. 276).

<sup>25</sup> Künzle [Anm. 9], S. 95f.

<sup>26</sup> PL 73, Sp. 1032. Siehe dazu Paul Michel, Heinrich Seuse als Diener des göttlichen Wortes, in: Alois M. Haas / Heinrich Stirnimann (Hgg.), *Das >einig Ein<. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1980 (Dokimion 6), S. 281–367, hier S. 363. Michel und Gnädinger ([Anm. 9], S. 258) gehen in dieser Episode von einer Verbindung zu den VP aus. Das folgsame *Mit-sich-gewähren-Lassen* findet sich auch in den Viten des Paulus Simplex und des Antonius (Michel, ebd., Anm. 114). Holenstein-Hasler ([Anm. 24], S. 300) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das Linnen bei Cassian das Zeichen der Abtötung ist.

Kapitel 24 der 'Vita' berichtet vom großen Leid, das dem Diener durch die eigene Schwester bereitet wurde. Diese, eine Nonne, geriet in schlechte Gesellschaft, fiel in Sünde und verließ schließlich ihren Konvent. Des Dieners Mitbrüder berichteten ihm empört davon, was ihn außerordentlich betrübte. Er reiste ihr sofort nach. Als er sie fand, fiel sie ihm zu Füßen und bat ihn und Gott um Verzeihung. Die tränenreiche Szene endet mit der Rückkehr der Schwester in ihr Kloster, wo sie bis zu ihrem Lebensende ein gottgefälliges Leben führte.

Vorgeprägt scheint mir diese Erzählung im dritten Buch der VP,<sup>27</sup> wo von einem ägyptischen Bruder berichtet wird, dessen Schwester ebenfalls in Sünde gefallen ist. Die Mitbrüder drängen ihn, das Problem aus der Welt zu schaffen. Als er zu ihr kommt, fällt auch sie ihm zu Füßen, bittet ihn um Verzeihung und beschließt, mit ihm in die Wüste zu gehen. Auf dem Weg dorthin verstirbt sie selig, nachdem ihr Gott Gnade erwiesen hat.

Eine weitere Episode: Im 6. Kapitel berichtet der Diener von Gesichten, die ihm eine Vorschau auf Himmel, Hölle und Fegefeuer gewährten. Da erschien auch sein Vater, *der der welt kint zemal waz gewesen, der erschein im vor na sinem tode, und zogte im mit einem jemerlichen anblik sin angstliches fegfür, und wa mit er daz aller meist hate verschuldet* (23,21–24,1). Der Diener bekam aber auch seine geliebte fromme Mutter zu sehen, durch die Gott während ihrer Lebtagen Wunder gewirkt hatte; sie hatte den großen göttlichen Lohn empfangen. Die Vision tröstete den Diener über irdische Trübsal hinweg und bestätigte ihm die Richtung seines eingeschlagenen Weges.

Im sechsten Buch der VP<sup>28</sup> wird von einer frommen Jungfrau erzählt, deren Vater ein tugendsamer Dulder war, der wie des Dieners Mutter häufig unter Krankheit zu leiden hatte. Die Mutter der Jungfrau führte dagegen ein von Gott abgewandtes Lotterleben. Die Tochter war unschlüssig, wen von ihren Eltern sie nachahmen sollte. In einem Traum erschien ihr der Vater, der sie in paradiesische Gefilde führte. Als sie zur Mutter kam, wurde diese von Flammen verzehrt. Diese Schau half der Tochter, ihrem Leben Orientierung zu verleihen. Daß die Eigenschaften und die Rollen der Eltern vertauscht sind, ließe sich aus den verschiedenen Geschlechtern der beiden Visionäre erklären.

Eine weitere Episode: Als Beispiel für das geduldige Ertragen von Schmach und Ehrverlust erzählt das 38. Kapitel von einer außerehelich schwanger gewordenen Frau, die den Diener für ihre Situation öffentlich verantwortlich macht. Daraufhin wenden sich alle von ihm ab, er wird beschimpft und leidet entsetzliche Qualen. Schließlich stirbt die Frau, die Menschen erkennen dies als Zeichen Gottes und kehren zu ihm zurück.

Dem Altvater Macharius geschah Ähnliches.<sup>29</sup> Auch er wurde verleumdet, Vater eines unehelichen Kindes zu sein; auch er wurde geächtet und von allen im Stich gelassen, sogar öffentlich angeprangert. Auch hier kam ein Zeichen Gottes dem Bedrängten zu Hilfe: die Frau konnte erst gebären, nachdem die Wahrheit bekannt wurde.

<sup>27</sup> PL 73, Sp. 1048.

<sup>28</sup> PL 73, Sp. 995f.

<sup>29</sup> PL 73, Sp. 958f. Es handelt sich um einen in den VP mehrfach anzutreffenden hagiographischen Erzählstoff. Auch in der Theodora- und der Marina-Legende geht es um eine ungerechte Vaterschaftszuweisung.

Die festgestellte Vielzahl von Parallelen zwischen den VP und der 'Vita', die sich leicht vermehren ließen,<sup>30</sup> werfen folgende Fragen auf: Warum blieb Seuse nicht bei einem Bericht über seinen Lebensweg, sondern fühlte sich veranlaßt, seine Aufstiegsbiographie mit Erzählstoffen aus den VP zu versehen? Und – weit wichtiger –, was wollte er seiner primären Leserschaft, den Klosterfrauen, mit dieser mit Altväterspiritualität durchsetzten und erzählerisch den VP nachstilisierten 'Vita' vermitteln?

Erinnern wir uns an Seuses Anliegen im lateinischen 'Horologium': Dort will er seine Mitbrüder anregen, sich intensiv mit den VP zu beschäftigen. Er rügt jene Brüder, die sich nicht von diesem Werk angesprochen fühlen. Anders in den deutschen Werken: die VP-Stellen im 'Horologium' finden sich nicht in dessen deutscher Erstfassung – dem 'Büchlein der ewigen Weisheit'. Wenn in Seuses Werk von den Altväterleben die Rede ist, dann in erster Linie von ihrer Bedeutung für die spirituelle Entwicklung des Dieners. Die unterschiedliche Behandlung der VP im lateinischen und in den deutschen Werken ist durch die verschiedenen Rezipientenkreise, die Seuse mit der jeweiligen Fassung anvisierte, zu erklären.

Mir scheint, als ob Seuse eine Beschäftigung mit den VP den zum Übereifer neigenden Klosterfrauen nicht unkommentiert zumuten wollte. Dafür sprächen einige Stellen im 33. Kapitel, wo Seuse auf die grundsätzliche Problematik des Bildungsgefälles zwischen *litteratus* und *illitteratae* eingeht. Dort wird z. B. von Elsbeths Beschäftigung mit hohen theologischen Fragen (*hohe und vernünftig sinne, die vil überwenk waren* 97, 11) berichtet. Diese überforderten sie, denn ihr *gebrast alzemal noturtiges underschaides* (97, 16f.). Daher bittet sie den Diener um Rat; er möge diesmal auf *grob lere verzichten und ir von den vordren hohen sinnen* (97, 22f.) etwas schreiben. Die Antwort des Dieners, die man wohl als Maxime für alle ähnlich geneigten Schwestern verstehen darf, ist eine unmißverständliche Warnung vor einer eigenständigen Beschäftigung mit Schriften, für deren richtiges Verständnis die Vorbildung der Nonnen nicht ausreichte: *la die hohen fragen noch underwegen und nim sôlich fragen her für, die dir gemesse sind* (98, 8–10). Der Diener läßt zwar eine eventuelle spätere Beschäftigung der Tochter mit spekulativen Texten offen (*la ... noch*), macht aber deutlich, daß der gelehrte Seelsorger als interpretierende Instanz unverzichtbar ist. Elsbeth beschließt, den Rat des Dieners zu befolgen; sie schreibt ihm: *min begird stat nüt na klügen worten, si stat na heiligem lebene* (98, 21f.).

Der Diener schickt der *anvahenden* Tochter daraufhin Altvätersprüche als Grundlage für ihren spirituellen Weg, die von der eifrigen Elsbeth in dem Maße wörtlich genommen wurden, daß sie meinte, sie sollte die strenge Askese der Altväter nachahmen.<sup>31</sup> Dabei wollte der Diener eigentlich, daß Elsbeth nicht *der alten veter strenk-*

<sup>30</sup> Vgl. etwa die Erzählung von den zwei frommen Schwestern, die nach ihrem Tod dem Diener erscheinen, um ihm von ihrer unterschiedlichen Behandlung vor Gottes Thron zu berichten ('Vita', S. 142, 4–16), mit VP, Buch 6, wo ein *abbas* ebenfalls vom posthumen Schicksal zweier tugendsamer Brüder in einer Vision erfährt (PL 73, Sp. 994f.) usw. Auch der Charakter der hundert Sprüche im 49. Kapitel erinnert stark an die *Dicta* der VP. Vgl. auch die vielen Hinweise Bihlmeyers auf Cassian und die VP in den Anmerkungen seiner Ausgabe.

<sup>31</sup> Sie nahm an, *daz si nah der alten veter strenger wise iren lip oh mit grosser kestgung sôlti üben, und vie an, ir selben ab ze brechene und sich ze pingen mit herinen hemdern und mit seiln und grülichen banden, mit scharfen isninen nageln und dez gelich vil* (107, 3–6).

heit noh die herten übunge [ihres] geischlichen vaters (107,13f.) nachahmen sollte, vielmehr galt es, aus Lehren der Wüstenväter Anregungen zu nehmen, *daz dū untugend in [ihr] sterbe* (107, 16).<sup>32</sup> An Elsbeth gerichtet faßt er dann zusammen:

*Sölich strenges leben und dū bild, von den geseit ist, mugen den menschen nūzz sin, die sich selber ze zart habent und ire widerspenigen natur uf ire ewigen schaden ze mütwilleklich bruchent; daz höret aber dir und dinen glichen nit zü.* (108, 18–21)

Hier erinnert der Diener daran, daß die VP keineswegs zu übertriebener Härte anregen, sondern eindeutig einer Askese des Verzichts und der inneren Abtötung den Vorzug geben. So hat das jedenfalls auch Cassian gedeutet und propagiert.<sup>33</sup> Sowohl in den 'Collationes' als auch in 'De institutis coenobiorum' macht er die Grenzen der individuellen Askese nachdrücklich von der Körperbeschaffenheit, dem Alter und dem Geschlecht abhängig.<sup>34</sup>

Wie verträgt sich dieser Appell zur Mäßigung aber mit den in früheren Kapiteln geschilderten geradezu maßlosen asketischen Übungen des Dieners? Warum beschreibt sie Seuse so ausführlich, um sie später im Sinne Cassians zu relativieren?

Ich denke, der scheinbare Widerspruch läßt sich klären. Betrachten wir daher die Askese-Kapitel näher, jetzt unter Berücksichtigung des primären Adressatenkreises der 'Vita', für den Elsbeth Stagel eindeutig als eigentliche Identifikationsfigur vorgesehen ist. Elsbeth wird von Seuse als Musterdominikanerin dargestellt,<sup>35</sup> die zwar aufgrund ihrer tiefen Frömmigkeit grundsätzlich bereit ist, Askese bis hin zum körperlichen Ruin zu betreiben, aber schließlich ohne Beeinträchtigung ihres gottgefälligen Lebens davon abgebracht werden kann. In unmißverständlich Weise projiziert Seuse ihre Vita auf die des Dieners, Elsbeths Askese spiegelt mithin die Exzesse des Dieners in den Anfängen. Die Parallelität der beiden 'Aufstiege' wird durch den mehrfachen Vergleich zwischen der Frömmigkeit des Dieners und Elsbeths immer wieder ins Bewußtsein gerufen.

Der Schlüssel zur Klärung dieser Frage ist m. E. im literarischen Umfeld Seuses zu suchen. Denn Seuses entschiedene Stellungnahme zur weiblichen Askese scheint mir hier auf verbreitete Schriften abzuzielen, die gerade jenes Verhalten Elsbeths propagierten, welches der Diener als Irrweg bezeichnet. In Seuses unmittelbarem Wirkungsbereich zirkulierten nämlich von Dominikanerinnen verfaßte Werke, die eine konsequente blutige Askese bejahten, etwa die Vita der Oetenbacher Schwester Ida von Hohenfels<sup>36</sup> oder die Offenbarungen ihrer Mitschwester, Elsbeth von Oye.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Eine ähnliche Anweisung findet sich im 'Büchlein der Wahrheit' (Bihlmeyer [Anm. 3], S. 340, 3–16).

<sup>33</sup> Darauf wies schon Bihlmeyer [Anm. 3] hin; vgl. S. 108 Anm. zu Z. 13 ff. Bei einer Analyse der Askese des Dieners (S. 79\* Anm. 2) zählt Bihlmeyer übrigens nur die unblutigen Übungen als die von den Altvätern inspirierten auf.

<sup>34</sup> Vgl. etwa 'De institutis coenobiorum' V, 5 und 'Collationes' II, 6.

<sup>35</sup> *In dem kloster, da si wonete under den swōstran als ein spiegel aller tugenden ...* ('Vita', 97, 1f.).

<sup>36</sup> H. Zeller-Werdmüller / J. Bächtold, Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst, Zürcher Taschenbuch NF 12 (1889), S. 213–276, hier S. 237–248.

<sup>37</sup> Für die freundliche Überlassung seiner Ausgabe von Elsbeths Offenbarungen sei Peter Ochsenbein, St. Gallen, gedankt. Zu Elsbeth vgl. zuletzt dessen Beitrag: Elsbeth von Oye,

Elsbeth, von paranoiden Angstzuständen gequält, pflegte eine grausame *imitatio* der Passion Christi. Sie schreibt in einer Art Tagebuch, wie sie ein verwundendes Nagelkreuz in ihr Fleisch eindrückt und mit einem Gürtel festbindet, sie sitzt endlos in ihrem verfaulenden Kleid und wehrt sich nicht, als Unmengen von Würmern an ihr nagen, sie schlägt sich mit einer mit Nadeln bespickten Geißel usw. Bemerkenswert ist, daß Elsbeth von Oye in ihren Gesprächen mit Christus, Maria und Johannes Evangelista, die durch die grausamen Schmerzen hervorgerufen werden – sie erträgt die Qualen kaum noch –, von diesen ermuntert wird, so fortzufahren wie bisher.

Wenn Seuse im 16. Kapitel seiner 'Vita' fast identische Praktiken beschreibt,<sup>38</sup> so scheint mir die Parallelität zu den Offenbarungen Elsbeths beabsichtigt zu sein:<sup>39</sup> nur eben mit dem entscheidenden Unterschied, daß dort der Diener von der Ewigen Weisheit gebeten wird, damit aufzuhören. Diese Art von Askese führt nicht zum vollkommenen Leben, zur Gelassenheit, sondern kann höchstens als allererstes Mittel (*nidere schuß*) auf dem Weg dorthin dienen, aber auch nur dann, wenn in Maßen betrieben. Ich sehe also Seuses Darstellung der blutigen Askese am Anfang der 'Vita' weniger als eine biographische Beschreibung oder gar als Empfehlung solcher Praktiken, sondern als Teil einer erzählerischen Strategie, diese – im Sinne auch der Position Cassians und der VP – bei den Frauen abzubauen.<sup>40</sup> Unter diesem Gesichtspunkt erscheint eine der größten Schwierigkeiten der Seuse-Interpretation in einem anderen Licht, und zwar die in der Forschung immer wieder diskutierte »Indiskretion«, die sich in der Darstellung sowohl der asketischen Übungen wie des allzu vertraulichen Umgangs mit dem Göttlichen niederschlägt.<sup>41</sup> Verdankt sich diese

---

in: Johannes Thiele (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer*, Stuttgart 1988, S. 213–224.

<sup>38</sup> Die frappanten Übereinstimmungen, die wohl kaum zufälliger Art sein können, waren bereits Walter Muschg, *Die Mystik in der Schweiz. 1200–1500*, Frauenfeld/Leipzig 1935, S. 198, aufgefallen. Da er sich aber nur einen Einfluß Seuses auf Elsbeth vorstellen konnte und nicht umgekehrt, und dies zeitlich nicht möglich war, verzichtete er darauf, den Befund weiter zu deuten.

<sup>39</sup> Elsbeth Stagels Askesepraktiken ähneln denen des Dieners und Elsbeths von Oye. Sie meint, die Altväter-Sprüche seien als Aufforderung zu verstehen, *daz si nah der alten veter strenger wise iren lip oh mit grosser kestung sôlti üben, und wie an, ir selben ab ze brechene und sich ze pingern mit herinen hemdern und mit seiln und grûlichen banden, mit scharfen isininen nageln und dez gelich vil* (107, 3–6), obwohl in den übersandten Dicta nirgends von einer blutigen Askese die Rede ist. Dort geht es vor allem um das Schweigen, den Verzicht auf Speisen und Getränke sowie um Aspekte der Kontemplation. Die Kasteiungen Idas von Hohenfels erinnern Peter Dinzelbacher ('Ötenbacher Schwesterbuch', in: <sup>2</sup>VL Bd. 7, 1989, Sp. 170–172, hier Sp. 171) ebenfalls an Seuse.

<sup>40</sup> Daß Seuse Stoffe und Themen derfrauenmystischen Literatur verarbeitet, scheint mir nicht nur in diesem Fall vorzuliegen. Die berühmte Episode, in der der Diener auf einen Mörder trifft (S. 78–81), hat seine frappante Parallelen an einem Abenteuer im Leben der gleichzeitigen Mystikerin Liutgart von Wittichen<sup>a</sup> (Bihlmeyer [Anm. 3], S. 78 Anm. zu Z. 21 ff.). Vgl. Franz Joseph Mone, *Leben der seligen Liutgart, der Stifterin von Wittichen von dem Pfarrer Berthold von Bombach*, Quellensammlung der Badischen Landesgeschichte 3 (1863), S. 438–468, hier S. 463f. Vgl. auch Kurt Ruh, in: <sup>2</sup>VL Bd. 1, 1978, Sp. 803–805.

<sup>41</sup> Siehe dazu Julius Schwietering, *Zur Autorschaft von Seuses Vita*, in: Kurt Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, S. 309–323, hier S. 311f.

Darstellungsart nicht der Indiskretion, sondern behutsamen pädagogischen Führungsversuchen, dann läßt sich auch der Widerspruch zwischen dem quasi-hagiographischen Tenor der 'Vita' und der selbstpropagierten mönchischen Demut des Verfassers vereinbaren.

Wenn aber die Frauen von ihrem Bildungs- und Erfahrungshorizont her zu einer richtigen Aufnahme des leicht exotisch wirkenden Werks nicht in der Lage waren, mußten für sie andere Wege der Vermittlung richtig verstandener VP-Spiritualität gesucht werden.<sup>42</sup>

Angesichts der hier skizzierten Bezüge der Seuse-Vita zu den VP möchte ich nun folgende Hypothese formulieren: Mit seiner eigenen Vita beabsichtigt Seuse eine pädagogisch behutsame Aufbereitung zentraler Aspekte der Altväterspiritualität für Kreise, die nach neuen Formen vertiefter religiöser Lebensführung drängten. Dem ›Selensführer‹ Seuse erschien es daher erstrebenswert, den Schwestern nicht die historischen Texte direkt, sondern quasi kommentiert in Form aktueller Lebensbeispiele zu vermitteln; nicht eine pure Übersetzung des für ihn fundamental gewordenen Werkes, sondern eine literarische Transponierung der Grundlinien der VP in ›moderne Gestalten‹. Dies wäre mithin ein neuer folgenreicher Ansatz Seuses: Er adaptiert die VP nicht, wie etwa zeitgenössische volkssprachliche Übersetzer, im Sinne einer Restauration, sondern durch Verlebendigung der Tradition. Das hieße, daß es Seuse mit seiner 'Vita' darum geht, eine schon vorhandene vitale klösterliche Spiritualität gleichsam zu kultivieren, und zwar durch eine differenzierte Aufbereitung der Altvätertradition in einer den modernen Bedürfnissen angemessenen Form. Daß er sich bei der Wahl von Erzählstoffen und Motiven sowie der literarischen Mittel freilich nicht nur auf das Vorbild VP beschränkt, steht deswegen keineswegs im Widerspruch zu dem hier skizzierten Deutungsversuch. Seuse bietet also kein Lehrbuch der mystischen Erfahrung, wie so oft behauptet wird, sondern eher eine sowohl praktische als auch theoretische Orientierungshilfe für die Gestaltung klösterlichen Lebens und die Entwicklung einer christozentrischen Spiritualität.

Elsbeth, als Vertreterin der Adressaten dieser Lehren, erfährt in Seuses 'Vita' den Prozeß fruchtbringender Adaptation der Altväterleben. Ein moderner Wüstenvater, oder nach Vollkommenheit in Gott strebender Mensch, vermag in der klösterlichen Lebensform dem eigentlichen Endziel der Abtötung, der *gelazenheit*, wie die Alt-

<sup>42</sup> Mit der Meinung, daß eine unbegleitete Lektüre der VP auf gefährliche Irrwege führen kann, steht Seuse keineswegs allein. Im Prolog der sog. 'Bairischen Verba Seniorum' schreibt der Übersetzer: *Wann wer sich ains guten leben an vahent, zünement oder volkomens lebens, so vindt er sich selben an dem leben, ler vnd red oder spruchen der heiligen altuater. Es ist auch ze wissen, daz etlich sprich, red vnd ler nach dem bùchstaben ze tutscze prahrt allem menschen nit wol verständlich sind ane der gelerten vzzlegung, vnd dar vmb die dicz bùch lesent sullen sich besorgen, daz si daz iht anders verstanden oder vs sprechen denn es die hailligen altvater gemaint vnd aus gesprochen hant ...* Der offenbar von Seuse beeinflußte Übersetzer – er spricht mehrfach im Prolog von der ewigen Weisheit – sieht wie Seuse die Altväter-Spiritualität als Modell für alle Stufen bis hin zur Vollkommenheit. Auch hier wird deutlich, daß man die Bedeutung der VP für Seuse nicht nur auf die Entwicklung des *anvahenden menschen* beschränken darf. Zu den 'Bair. Verba Seniorum' vgl. Rüdiger Blumrich, Überlieferungsgeschichte als Schlüssel zum Text, angewandt auf eine spätmittelalterliche bairische Übersetzung der 'Vitaspatrum', demnächst in der Freiburger Zs. für Philosophie und Theologie.

väter nachzukommen, und zwar entsprechend seiner jeweiligen körperlichen und psychischen Voraussetzung: *daz eines menschen gûte füg ist, daz füget dem andern niht ... lûge allein ieder mensch zu im selb und merk, waz got von im well, und sie dem gnûg und lasse ellú endrú ding beliben* (108, 4–11). Der Diener der Ewigen Weisheit stellt in der 'Vita' eine Leitfigur dar, die flexible Folgemöglichkeiten eröffnet.

Wir fragen erneut: Warum schreibt Seuse aber zu diesem Zweck einen Lebensbericht, der, so sehr er den VP und anderen literarischen Quellen verpflichtet ist, im Grund sicherlich auch auf wesentlichen Elementen der eigenen Biographie beruht? Zur Gestaltung der 'Vita' äußert er sich im Prolog zum Exemplar: *Und wan gûtu werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit gelichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dû in der warheit also geschahen* (3, 6–10). Es ist die bildliche Rede, nicht die exponierende, die das Herz zu entflammen vermag. So wie die VP in ihrer vitalen Bildlichkeit das Herz Seuses zu begeistern vermochten, so kann auch Seuses – jetzt entsprechend didaktisch konzipierte – 'Vita' auf einen vornehmlich illitteraten Leserkreis ähnliche Wirkung zeigen.

Wie ist dann aber die zitierte Beteuerung – *dû in der warheit also geschahen* – zu verstehen? Seuse kann hier keinesfalls Wahrheit im Sinne empirischer Fakten meinen. Im 'Horologium' heißt es ausdrücklich, die im Werk vorkommenden Visionen seien nicht alle *secundum litteram* zu verstehen, sondern *secundum sua signata* als wahr zu betrachten. Er bezeichnet sie als *figurata locutio*. Entsprechend im Prolog zum 'Büchlein der Ewigen Weisheit': *Die gesihte, die hie nach stent, die geschahen öch nüt in liplicher wise, sú sint allein ein usgeleitú bischaf* (Bihlmeyer [Anm. 3], S. 197, 22f.).

Der Wahrheitsanspruch liegt also auf der Ebene der spirituellen Aussage seiner Werke,<sup>43</sup> d. h.: Will er die in den VP enthaltene Wahrheit entsprechend in einer modernen Form vermitteln, so liegt es nahe, sein literarisches Vorbild möglichst auch unter Beibehaltung der Technik *usgeleiter bischaf* in ein zeitgenössisches Leben zu adaptieren. Diese Etablierung von Analogien, um Bekanntes bildlich zu vermitteln, ist freilich nichts Neues in der mittelalterlichen Literatur. Es sei nur an das literarische Arbeiten nach dem Muster halbbiblischer und außerbiblischer Typologie erinnert (etwa in Hartmanns 'Gregorius').<sup>44</sup>

Obwohl ich nicht meine, daß Seuse seine 'Vita' als Antitypos zu den Typoi der Anachoretenvitien konzipiert hat, so könnten doch typologische Denkgewohnheiten die Parallelisierung der Seuse-Vita mit den VP mit veranlaßt haben. Mit der Schaffung derartiger Analogien steht er nicht allein in seiner Zeit. Wenn Bartholomäus von Pisa in seiner Franziskus-Vita die vierzig Stationen aus dem Leben des Poverello mit ebensovielen Ereignissen im Leben Christi vergleicht,<sup>45</sup> so liegt hier keine An-

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch Künzle ([Anm. 9], S. 7 Anm. 1): »So muß auch die Vita Seuses nicht an der historischen Glaubwürdigkeit der einzelnen Exempla und Geschichten, sondern an der durch sie ausgedrückten Wahrheit gemessen werden.«

<sup>44</sup> Vgl. Friedrich Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976.

<sup>45</sup> 'De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Jesu'. Ausg. und Lit. im Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, 1980, Sp. 1496f.

maßung, sondern ebenfalls eine Parallelisierung vor, die ein eindrucksvolles Bild konkreter *imitatio* zeichnen will.

Um die Analogie im Bewußtsein der Frauen wirksam werden zu lassen, wird Seuse wohl Kenntnis der VP bei ihnen vorausgesetzt haben. Dafür spricht z. B., daß *der altveter leben* in der 'Vita' ohne eine nähere Vorstellung genannt wird. Weitergehende Kenntnisse werden bei Seuses primärem Adressatenkreis, den Schwestern der für die deutsche Mystik so zentralen Dominikanerinnenklöster des Südwestens vorhanden gewesen sein.

Ihnen, den nach geistlicher Orientierung Suchenden, wollte Seuse Ergebnisse seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit einem für ihn ehrwürdigen, aber sowohl für geistig träge oder sich in scholastischen Spitzfindigkeiten verlierende Mitbrüder als auch für theologisch ungeschulte Klosterschwestern verschlossenen, leicht mißzuverstehenden und vielleicht zu schädlicher Imitation verleitenden Werk vermitteln. Durch die Adaptation formaler und inhaltlicher Elemente aus seinem hauptsächlichen literarischen Vorbild gelang es ihm nicht nur, die existentiellen Erfahrungen der VP – wenn auch über den Umweg analoger Applikation auf ein zeitgenössisches Leben – in den Klöstern lebendig zu machen, sondern ein eindrucksvolles Bild davon zu zeichnen, wie die Beschäftigung mit wahrhaft erbaulicher Literatur auf das Leben wirken kann und dessen Ausrichtung grundlegend zu verändern vermag.