Die Lehre von den drei Wegen in der deutschen Literaturgeschichte des Mittelalters.

I. TEIL:

Die Lehre von den drei Wegen in der mittelalterlichen Poesie des deutschen Volkes.

Programm

des

Kgl. humanistischen Gymnasiums Münnerstadt

für das

Schuljahr 1908/09

von

Dr. theol. P. Wilhelm Rügamer, O. S. Aug.
Religionslehrer.

Heiligenstadt (Eichsfeld)
Druck der F. W. Cordierschen Buchdruckerei
1909.

Inhalts-Verzeichnis.

EINLEITUNG.

Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Lehre von den drei Wegen.

Von jeher hat man das Streben nach Vollkommenheit, die in mancherlei Graden auftritt, gerne mit einer Wanderung verglichen, bei welcher eine Reihe von Stationen zurückzulegen sind. Bereits in Indien, dem klassischen Boden heidnischer Aszese und Philosophie, begegnet uns dieser Gebrauch.

Der Brahmaismus teilte das Leben der indischen Priester in verschiedene Lebensabschnitte ein, von der Ausbildung des Schülers an bis zum Altardienst des Priesters und von da zu einem zurückgezogenen Leben in religiösem Nachdenken. Die beiden Wege, jener der Taten, den sie während des Dienstes am Altare gewandelt, vorzugsweise aber der Weg der Erkenntnis, den sie während ihres priesterlichen Einsiedlerlebens gingen, führten zur Erlösung.[1])

Nach Buddha führt ein achtgliedriger Weg — rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken — in jene Welt, wo das Feuer der Lust in der Begierde erloschen und alles Leiden vernichtet ist. Vier Stufen, gleichfalls Wege genannt, führen auf diesem Wege zu Nirwâna hinan.[2])

Auch bei Plato, dessen Philosophie in manchen Punkten an Traditionen des Orients anknüpft, erscheint das irdische Leben als eine Wanderung. Das Ziel besteht in einer ewigen Vollkommenheit; die Erkenntnis der übersinnlichen Wahrheit und die Hingebung an diese ist der Weg zur Glückseligkeit.

---

[1]) Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908. S. 24 f.

[2]) Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, Münster 1890. S. 58 f.

Die Ethik des durch Plotin (gest. 269) gegründeten Neuplatonismus, der die Grundlinien des Platonischen Systems in sich aufnahm, fordert einerseits Reinigung der Seele durch Abkehr von der Sinnlichkeit, andererseits Hinordnung zu Gott durch Kontemplation. Zu dieser bildet das Denken des Verstandes und die Betrachtung der Ideen die Vorstufe; die Vollendung besteht in der ekstatischen Vereinigung der Seele mit Gott, die von Plotin mit schwärmerischen Bildern als ein Zustand der Vereinfachung geschildert wird, in welchem alle Gegensätze von Denken und Sein, von Geist und Seele, von Gott und von den Menschen verschwunden sind.[1])

Plotins System, von Jamblichus (gest. 330) und Proklus (gest. 485) triadenförmig ausgestaltet, wurde im Bunde mit dem heidnischen Mysterienwesen der gefährlichste Gegner des mit jugendfrischer Kraft sich ausbreitenden Christentums. Allein schließlich mußte es doch im gewissen Sinne dem gewaltigen Gegner Heeresfolge leisten, indem es benützt wurde zum Ausbau der christlichen Dreistufenidee oder der mystisch-aszetischen Lehre vom Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung.

Der deutsche Magister Johannes Nider (gest. 1438) erklärt in seinem Alphabetum divini amoris diese Begriffe also: . . . tres vias scilicet purgativam, qua primo homo mundat conscientiam suam per pœnitentiam; viam illuminativam, scilicet qua se homo accendit in amorem Dei, per memoriam et gratitudinem beneficiorum Dei . . . . Tertia est unitiva, qua homo per amorosam cognitionem et adhaesionem unitur summo bono, congratulando perfectionibus suis et totum se ei intime subjiciendo promptissima voluntate.[2])

Bei Darstellung der historischen Entwicklung dieser christlichen Dreistufenidee, welche Gregor der Große,[3]) Thomas

---

[1]) Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. S. 151 und 239.

[2]) Gersonis opera Antwerpen 1706 col. 769. Vgl. auch Schieler, Magister Joh. Nider. Mainz 1885. S. 394 f.

[3]) Gregorii M., lib. II. in Ezechiel. hom. 3; Moralium lib. 22 cap. 19 und 20; lib. 24 cap. 11 (vet. 13).

von Aquin[1]) und andere Lehrer des geistlichen Lebens mit dem Stande der Anfänger, der Fortschreitenden und der Vollendeten bezeichnen, wäre jedenfalls in erster Linie zu betonen, daß ihr Material der christlichen Glaubens-, Gnaden- und Sittenlehre entstammt. Die Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes enthalten so reiche Elemente für eine Dreiwegelehre, daß diese auch unabhängig vom Neuplatonismus in der christlichen Literatur sich entwickeln konnte.

Eine der frühesten Spuren dieser Lehre glaube ich bereits in dem um 145, also lange vor Entstehen des Neuplatonismus, verfaßten Hirten des Hermas finden zu dürfen. In dieser Schrift, welche abgesehen von der Didache[2]) als erste christliche Sittenlehre bezeichnet werden kann, ist von Erscheinungen einer Matrone, welche die Kirche repräsentiert, die Rede. Diese nehmen sich fast wie Illustrationen zur christlichen Lehre von den drei Wegen aus.

Während die Matrone in der ersten Erscheinung, in welcher sie die in der Sünde dahinlebende Kirche darstellt, alt und kraftlos ist und ihrer Schwäche wegen auf einem Lehnstuhle sitzt, erscheint sie das zweite Mal als büßende Kirche in der Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünden stehend und mit jugendlich heiterem Antlitze, aber mit welker Haut und grauen Haaren. In dem dritten Gesicht ist die Alte ganz verjüngt, nur hat sie noch graues Haar; es ist die Kirche der Gerechtfertigten, welche von schweren Sünden frei, aber hier auf Erden immer noch mit Mängeln und Fehlern behaftet sind. In dem vierten Gesichte endlich ist sie wie eine Jungfrau, welche strahlend aus dem Brautgemache hervortritt; es ist die von allen Makeln gereinigte Kirche und die Verwirklichung dieser Erscheinung gehört erst dem Ende der Tage an. Wie in der Art und Weise der Erscheinung der Matrone, so liegt auch in ihren jedesmaligen Offenbarungen und Unterweisungen eine fortschreitende Aufmunterung zur Buße.[3])

---

[1]) Thom. II. 2 qu. 183 art. 4.

[2]) d. i. die „Lehre der zwölf Apostel" (1. Jahrh.).

[3]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie Freiburg i. Br. 1894. S. 51 f.

Was Kranich von Basilius sagt, daß er die Unterscheidung des dreifachen Weges der christlichen Aszese wenigstens in der Sache genau getroffen und durchgeführt habe,[1]) ist angesichts des Gehaltes der christlichen Sittenlehre wohl bei allen Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern nachweisbar, sofern nur ihre Schriften eine vollständige Darstellung der Grundgedanken der christlichen Aszese enthalten.

Johannes Kassianus (gest. um 440) beruft sich denn auch zu gunsten der Dreistufenidee, die sich bereits in ausgeprägter Form bei ihm findet, ausdrücklich auf den Gebrauch der Väter und die hl. Schrift.[2])

Zur Ausgestaltung und wissenschaftlichen Fixierung dieser Idee hat indes das heidnische Mysterienwesen und die neuplatonische Philosophie nicht wenig beigetragen. Um den Gebildeten seiner Zeit entgegenzukommen, legte schon der Verfasser des Briefes an Diognet, den drei Stufen der eleusinischen Mysterien entsprechend, seinem Schreiben die Dreiteilung Reinigung, Erleuchtung und Vollendung zugrunde.[3]) Ebenso verfuhr Klemens von Alexandria (gest. um 215) in seiner Trilogie, der Mahnrede an die Heiden, dem Pädagogen und den Stromaten.[4])

Wenn Basilius die drei Stufen des christlichen Wandels, nämlich das Losringen vom Bösen, den Fortschritt im Guten und die Höhe des geistlichen Lebens stärker als manch anderer Kirchenvater betont hat, so ist die Vermutung nicht unberechtigt, daß seine genaue Kenntnis der plotinischen Philosophie hiebei Mitursache war. So vertraut war er nämlich mit der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Gründers der neuplatonischen Schule, daß ein Forscher schon einmal von einem „Basilius Plotinizans“ sprechen zu können glaubte.[5])

---

1) Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen. Paderborn 1896. S. 5 f.

2) Schriften des Johannes Kassianus. Kempten 1879. 1. Bd. S. 360 und 2. Bd. S. 14 ff.

3) Vgl. Kihn, Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg i. Br. 1882. S. 55, 141 ff. und 144 ff.

4) Vgl. Kihn, Patrologie 1. Bd. Paderborn 1904. S. 304.

5) Jahn, Basilius Plotinizans. Bern 1838.

Berührungspunkte mit dieser Schule sind auch bei Augustinus nachweisbar. Wiederholt spricht dieser von sieben Stufen, welche die Seele bei ihrem Aufstiege zu Gott betritt. Zu Ausgangspunkten nimmt er hiebei teils die Funktionen der Seele, teils die natürliche Entwicklung des Menschen.[1]) Aber auch die Dreiwegelehre war ihm nicht unbekannt. Dem Inhalte derselben entsprechen seine aszetischen Anschauungen so sehr, daß in jüngster Zeit P. Antonius M. Tonna Barthet O. S. Aug. in seinem Werkchen „S. Patris Augustini doctrina ascetica" die Aussprüche des Bischofs von Hippo systematisch nach dem Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung geordnet, dem Leser vorführen konnte.[2])

Endgültig hat sich die Dreiwegelehre das Bürgerrecht in der christlichen Literatur durch das Ansehen des Pseudo-Dionysius Areopagita erworben. Daß dessen Triadensystem auf dem des Neuplatonikers Proklus beruht, ist durch gründliche Forschungen bewiesen worden.[3])

Bei dieser Entwicklung der Dinge mag man wohl mit Lehmann darüber staunen, daß sich im katholischen Christentum so viel Platonismus findet;[4]) allein von einem Eindringen des Heidentums in die Kirche darf man deswegen keineswegs sprechen. Dionysius hat nur um die heidnische Philosophie mit größerem Erfolge zu bekämpfen, christliche Lehren in neuplatonische Formen gefaßt. Ich möchte ihn mit jenen christlichen Glaubensboten vergleichen, welche Göttertempel in

---

[1]) In den Schriften „De quantitate animæ" und „De vera religione". Vgl. Eggersdorfer, der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (in „Straßburger theologischen Studien" 8. Bd., 3. und 4. Heft. Freiburg in Br.) 1907. S. 47 f., 49.

[2]) Das Werkchen erschien bei Benziger in Einsiedeln 1906. Auf die in den fünf Büchern des 2. Teiles befolgte Ordnung der drei Wege macht der Bischof von Mainz bei seiner Empfehlung der Schrift aufmerksam. Vgl. Der Wanderer, kathol. Literatur- und Anzeigeblatt, Einsiedeln 1908. N. 1/2. S. 57.

[3]) Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900. S. 174 ff. (in „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", herausgegeben von Ehrhard u. Kirsch. 1. Bd. 2. u. 3. Heft).

[4]) Lehmann a. a. O. S. 92.

christliche Gotteshäuser umwandelten, oder mit den Missionären aus der Gesellschaft Jesu, die im 17. und 18. Jahrhundert, dank ihrem Akkommodationssysteme so große Erfolge in Indien und China aufzuweisen hatten. Freilich sind manche in ihrem Eifer zu weit gegangen, so daß schließlich der apostolische Stuhl einschreiten mußte, aber das Akkommodationssystem selbst war an sich nicht verwerflich. Ähnlich hat der sogenannte Areopagite um die christliche Weltauffassung namentlich in den gebildeten Kreisen zu befestigen, die noch immer Anhänger zählende heidnische Philosophie sozusagen mit ihren eigenen Waffen bekämpft, indem er unter anderem auch die neuplatonische Redeweise von einer sittlichen Reinigung, einer Erleuchtung und Vereinigung adoptierte. Er konnte das um so leichter, als das neuplatonische Triadensystem, auf welches in gewissem Sinne der Satz „anima naturaliter christiana" anwendbar ist, wirklich viele Wahrheitselemente in sich schloß. Wenn Dionysius hiebei nicht in allen Stücken Brauchbares von Unbrauchbarem scharf genug geschieden hat und so bei ihm und bei späteren Theologen, die sich an seine Redeweise allzu eng anschlossen, der Schein der Heterodoxie entstand, so erinnert sein Schicksal an das der oben genannten Missionäre; nichts lag ihm jedoch ferner als die Gutheißung der pantheistischen Weltauffassung, deren Bekämpfung er sich ja zur Aufgabe gestellt hatte.

Pseudo-Dionysius Areopagita stand im christlichen Mittelalter im höchsten Ansehen. Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Johannes von Salisbury, Robert Grosseteste von Linkoln, von späteren Theologen Dionysius der Karthäuser, Eck und andere schufen Kommentare zu seinen Schriften, die Skotus Erigena ins Lateinische übersetzt hatte. So läßt sich die Beliebtheit erklären, deren sich die Dreistufenlehre bei den mittelalterlichen Theologen erfreute. Hugo und Richard von St. Viktor wenden die dreifache Staffelung namentlich auf die Kontemplation an, in mannigfachen Bildern bringt der hl. Bernard die Dreistufenidee zum Ausdruck, Thomas von Aquin widmet ihr in seiner Summa theologica, die von II. 2. qu. 171—189 zu einem Handbuch der

Mystik sich gestaltet, einen sehr instruktiven Abschnitt, Bonaventura behandelt die Dreiwegelehre sehr eingehend in dem Werk de triplici via, in welchem er sagt: Necesse est . . . per tres gradus ascendere secundum triplicem viam scilicet purgativam, quæ consistit in expulsione peccati, illuminativam, quæ consistit in imitatione Christi, unitivam, quæ consistit in susceptione Sponsi.[1])

Gegen Ausgang des Mittelalters hat diese Lehre besonders Dionysius der Karthäuser mehrfach für die praktische Aszese verwertet, wie schon der Titel seiner Schriften de via purgativa, de via purgativa exercitium, de triplici via[2]) zu erkennen gibt.

Eine so weit verbreitete Idee konnte auch an der deutschen Literaturgeschichte nicht spurlos vorüberziehen. Die Denkmäler, welche ihr hier in Poesie und Prosa unsere Vorfahren gesetzt haben, versuche ich in geeigneter Auswahl zur Belehrung und Erbauung dem Leser vorzuführen.

Nachdem in der neueren und neuesten Zeit Gelehrte und Forscher wie Joseph Görres, Denifle, Albert Maria Weiß,[3]) Zahn,[4]) Mutz[5]) usw. die Aufmerksamkeit weiterer Kreise im historischen, philosophisch-theologischen und aszetischen Interesse auf die Dreiwegelehre wieder gelenkt haben, dürfte ein Blick auf die herrliche Lichtwelt, welche diese schon im natürlich-sittlichen Gefühle wurzelnde, durch die christliche Theologie aber weiter ausgebildete Lehre in der deutschen Literatur des Mittelalters erstehen ließ, manchem nicht unerwünscht sein.

---

1) S. Bonaventuræ opera tom. VIII. Ad Claras Aquas (Qaracchi) 1898 cap. 3 pag. 12. Vgl. auch Prologus pag. 3.

2) Vgl. Mougel, Dionysius der Karthäuser, Deutsch. Mühlheim a. d. Ruhr 1898. S. 97.

3) Vgl. Weiß, Apologie des Christentums 5. Bd. 2. u. 3. Auflage. Freiburg 1898. S. 657—735.

4) Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908. S. 102 f., 190 ff.

5) Mutz, Christliche Aszetik. Paderborn 1907. S. 46 f.

I. TEIL:

Die Lehre von den drei Wegen in der mittelalterlichen Poesie des deutschen Volkes.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Epos.

Wolframs von Eschenbach Parzival.

Erstes Kapitel.

Wolframs Parzival und die Lehre von den drei Wegen im allgemeinen.

Das römische Brevier bietet dem Leser am vierten Tag der Oktav von Epiphanie folgenden Abschnitt aus einer Homilie Gregors des Großen: Magnum vero nobis aliquid Magi innuunt, quod in regionem suam per aliam viam revertuntur. In eo namque quod admoniti faciunt, nobis profecto insinuant, quid faciamus. Regio quippe nostra paradisus est: ad quam, Jesu cognito, redire per viam, qua venimus, prohibemur. A regione etenim nostra superbiendo, inobediendo, visibilia sequendo, cibum vetitum gustando discessimus: sed ad eam necesse est, ut flendo, obediendo, visibilia contemnendo, atque appetitum carnis refrenando redeamus. Per aliam ergo viam ad regionem nostram regredimur: quoniam qui a paradisi gaudiis per delectamenta discessimus, ad haec per lamenta revocamur[1]).

Wir haben hier die altchristliche Lehre von den zwei Wegen, die sich bereits in der Didache findet und ihren Ursprung bis auf das Alte Testament zurückleiten kann.

Gregors Gedanken hat der Benediktinermönch Otfried von Weißenburg in seinem Ludwig dem Deutschen gewidmeten Evangelienbuch verwertet. Der Bericht über die Heimkehr der drei Weisen bot ihm nämlich eine willkommene Gelegenheit zu einer mystischen Betrachtung über den Verlust des Paradieses wie über die Mittel, durch welche wir wieder dorthin gelangen können. Selbst die termini sind offenbar dem

[1]) Ex homilia 10. in evangelia.

Kirchenvater entnommen. Den Weg, der zum Paradiese zurückführt, schildert der geistliche Dichter also:

. . . . Kommt es uns vielleicht in Sinn
Zu sehnen uns ins Vaterland,
Ergreift uns plötzlich Sehnsuchtsschmerz
Nach jenem unserm Heimatsland:
Dann laßt uns wie die Weisen dort
Auf einem andern Wege geh'n,
Auf einem Pfade, der uns führt
Zurück zu jenem eignen Land.
Nur reine Füße wandeln ihn,
Den köstlichen genannten Pfad,
Und keiner kann ihn wandeln je,
Wenn er nicht diese Tugend hat:
In seinem Herzen lebe stets
Die Frömmigkeit, der Demutssinn,
Und innewohne immerdar
Der echten Liebe wahre Kraft.
Befleiß dich der Enthaltsamkeit,
Mit Wohlgefallen übe sie,
Sei gern gehorsam, fort und fort,
Und folge den Gelüsten nie.
Laß nimmer in dein keusches Herz
Dir dringen diese Lust der Welt,
Und fliehe, was die Welt nur wünscht,
Dann fehlt dir nimmermehr das Heil.
Sieh da, das ist der andre Pfad,
Der Pfad, von dem ich oben sprach.
Geh' diesen Weg, ich sag' es dir,
Er führet sicher dich nach Haus.
So kommst du heim ins Vaterland,
Und lebest mit Entzücken dort,
So wirst dem Herrn du Liebling sein,
Erleidest Schaden nimmermehr[1])

---

[1]) Kelle, Christi Leben und Lehre besungen von Otfried. Prag 1870. S. 53 f.

An die Zweiwegelehre erinnert unwillkürlich auch die Art und Weise, wie Wilhelm Hertz in der vierten Auflage seines Parzival die Stelle des Originals IX 446 (9 f) wiedergibt: „Da traf er tief in Waldrevieren den Mann, der, wie's der Himmel wollte, den Weg des Heils ihn weisen sollte.“[1])

Die Übersetzung ist sehr frei. Der Text ez was ûf einem grôzen walt. im widergienc ein rîter alt[2]) bietet für den „Weg des Heils“ keinen Anhaltspunkt; doch die Situation hat Hertz richtig getroffen. Denn im vorausgehenden ist geschildert, wie Parzival auf den Weg des Verderbens geriet: Da sein Streben im Weltlichen und Irdischen aufging, war sein Sinn nicht befähigt, die hohen Mysterien des Göttlichen zu schauen[3]).

Im folgenden aber leitet ihn Gottes Gnade tatsächlich auf den Weg des Heiles, auf welchem er die höchste sittliche Vollendung erreichte.

Der Mangel der termini für die Zweiwegelehre, welche durch die Geschicke des Helden illustriert wird, ist nicht auffallend. Wolfram hat auch sonst für religiös-philosophische Begriffe keinen Ausdruck.[4]) Er liebt es überhaupt Ideen durch Handlungen zu veranschaulichen.

Den Weg des Verderbens, den Parzival wandelte, hat in trefflicher Weise Michael geschildert: Es ist vielsagend, daß . . . seine Verirrungen nicht jenem Gebiete angehören, auf dem sich die höfische Dichtung so gern bewegt. Von sittlichen Verstößen, von den Sünden der falschen Minne, ist Parzival vollkommen frei. Daß sich Wolfram einen Helden gewählt hat, der sich vom Schmutz der reizendsten Sünde zu bewahren wußte, darin liegt ein ungemein vornehmer Zug des Dichters. Parzival kommt zu Fall nicht durch die Sinn-

---

[1]) Stuttgart und Berlin 1906 S. 228 f.

[2]) Text nach Ernst Martin, Wolframs von Eschenbach Parzival und Titurel I. Halle a. S. 1900. S. 157. Ebenso lautet der Text bei Lachmann, Wolfram von Eschenbach. 5. Aufl. Berlin 1891. S. 216.

[3]) Bartsch, Wolframs von Eschenbach Parzival in „Gesammelte Vorträge und Aufsätze“. Freiburg i. Br. und Tübingen 1883. S. 127.

[4]) Bötticher, Das Hohelied vom Rittertum, eine Beleuchtung des Parzival, Berlin 1886. S. 86.

lichkeit, sondern durch den Stolz. Der Fall ist darum nicht weniger tief. Im Gegenteil: Parzival sinkt so tief, wie ein Mensch nur sinken kann. Er wird irre an Gott. Mehr noch; er wird ein Gotteshasser, weil er, der Wurm im Staube, das Wort der ewigen Weisheit nicht verstehen kann: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege.“ (Is. 55. 8).

Als Parzival das erste Mal zum Gral kam, war er nicht geradezu schlecht. Doch er war in hohem Grade selbstbewußt und traute seiner Kraft alles zu. Der Adel seiner Seele war befleckt durch das stürmische Pochen auf das eigene Können. Das Unterlassen der Frage war kein sittliches Unrecht. Parzival glaubte durch sein Schweigen dem Rate des Gurnemanz zu folgen. Und doch sollte von der Frage sein Glück und sein Unglück abhängen.

Diese Schürzung des Knotens ist tief psychologisch. Die böse Wendung im Leben des Menschen ist oft nicht an eine unmittelbar vorausgehende Schuld geknüpft, sondern an einen scheinbaren Zufall. Doch mittelbar ist der Umschwung verschuldet. Jener Zufall löst nur eine Spannung aus, welche der Hochmut längst geschaffen hatte. Glücklich, wer dann endlich in sich geht. Parzival tat es nicht. Er richtete sein Auge anstatt auf den Hochmut, von dem er voll war, auf seine Unschuld bei Unterlassung der Frage. Gott, dem ich gedient habe, will mein Bestes nicht, sprach er; ich schwöre ihm Haß. So irrte er vier und ein halb Jahre umher. Seine Absicht war immer noch den Gral zu erwerben. In ihm erblickte er die Vollendung all seiner Wünsche. Aber er wollte den Gral ohne den Beistand Gottes. Er glaubte ihn ertrotzen zu können.[1])

Von der Zweiwegelehre bis zur Dreistufenidee ist nur ein kleiner Schritt. Mit andern Vätern hat ihn schon Gregor der Große getan, wie die Stelle beweist: Tres . . . . modi sunt conversorum, inchoatio medietas atque perfectio. In inchoatione

---

[1]) Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, 4. Bd. Freiburg i. Br. 1906. S. 40.

autem inveniunt blandimenta dulcedinis, in medio quoque tempore certamina tentationis, ad extremum vero perfectionem plenitudinis. Prius ergo illos dulcia suscipiunt, quae consolentur, postmodum amara, quae exerceant, et tunc demum suavia atque sublimia, quae confirment.[1])

Auch der Weg des Heiles, den Parzival durchläuft, ist analog der Dreistufenidee in drei Stationen geteilt.

Die erste umfaßt die Bekehrungsgeschichte des Helden, die andere die darauffolgenden Abenteuer, die dritte seine Tätigkeit als Gralkönig.

Man kann es dahingestellt sein lassen, ob diese von Buch[2]) 9 bis 16 incl. hervortretende Dreiteilung eine unwillkürliche Folge der psychologischen Behandlung des Stoffes ist oder ob Wolfram bezw. schon seinem französischen Vorbilde förmlich die mystische Dreiwegelehre vor Augen schwebte, die sodann, wenn auch unvollkommen, durch Darstellung der sittlichen Entwicklung Parzivals illustriert wurde.

Eine unmittelbare Beeinflussung durch die zeitgenössische Theologie wäre jedenfalls nicht undenkbar. Der Dreistufenlehre, die seit den Zeiten der Väter schon gewissermaßen zum eisernen Bestand der theologischen Wissenschaft gehörte, hatte um die Mitte des 12. Jahrhunderts der hl. Bernard, der auch hierin auf das engste an Gregor den Großen sich anschloß, noch höheres Ansehen verschafft.

Vom 13. Jahrhundert ab sind die Professoren der Schulen, die Redner und die mystischen Schriftsteller vom Abte von Clairvaux mehr beeinflußt als von allen griechischen oder lateinischen Vätern mit Ausnahme des hl. Augustinus.[3]) Von ihm hat auch die deutsche Mystik die Dreiwegelehre übernommen. Ausdrücklich beruft sich auf ihn David von Augsburg, wenn er in seinem Werke de exterioris et interioris hominis compo-

---

[1]) Gregorii M. Moralium lib. 24 cap. XI. (vet. XIII) 28, Migne Patrol. ser. lat. tom. 76. Paris 1849. pag. 302.

[2]) Die Einteilung in Bücher gebraucht Wilhelm Hertz a. a. O.

[3]) Vacandard, Leben des hl. Bernard von Clairvaux, übersetzt von Sierp 2. Bd. Mainz 1899. S. 584.

sitione von drei Klassen von Religiosen, den „Anfängern, Fortschreitenden und Vollkommenen“ spricht.[1])

Nicht bloß in der Erbauungsliteratur, sondern auch in der deutschen Lyrik wird, wie wir noch zeigen werden, nur einige Jahrzehnte nach dem Entstehen Parzivals[2]) unter dem Einflusse des hl. Bernard und der Schule von St. Viktor die Dreistufenidee behandelt.

Wenn auch Wolfram dem Laienstande angehörte, so war doch die Kenntnis der ethisch-mystischen Stufenidee bei ihm kein Ding der Unmöglichkeit. Die Kreuzzüge haben sicher zur Verbreitung mystisch-aszetischer Gedanken auch in Laienkreisen gewaltig beigetragen.[3]) Die großartige Persönlichkeit des Kreuzzugspredigers St. Bernard war ganz dazu angetan um solchen Ideen auch in der deutschen Ritterschaft, der ja auch Wolfram von Eschenbach angehörte, Eingang zu verschaffen.

Wenn unserem Dichter auch eine tiefere theologische Bildung abging, so darf man doch behaupten, daß er in dem Gesamtwissen seiner Zeit in ungewöhnlichem Maße bewandert war.[4])

Bötticher schickt seiner Parzival-Übersetzung die Bemerkung voraus: Wo die Jugend lernen und ihre Anschauungen bereichern soll, da muß ihr das Beste geboten werden, was zu erreichen ist, und dies ist unter den ritterlichen Epen ohne allen Zweifel der Parzival Wolframs. Ja, ich gehe noch weiter; ich meine, daß der Parzival in geeigneter

---

[1]) David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1899, pag. 84. Das erste Buch ist vielleicht um 1240 verfaßt.

[2]) Nach Salzer, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur, München, 7. Lieferung. S. 241 entstand „Parzival“ in den ersten zwei Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, etwa zwischen 1203 und 1217. W. Hertz a. a. O. S. 414 weist das Gedicht dem ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts zu.

[3]) Vgl. Ernst Martin a. a. O. II. S. L.

[4]) Vgl. Bötticher, Parzival von Wolfram von Eschenbach, Berlin 1893. S. 9.

Einrichtung das einzige höfische Epos ist, welches gelesen werden kann, zugleich aber auch dasjenige, das gelesen werden muß. Sein pädagogischer Wert liegt in dem Ideenreichtum, den es bietet. Es umschließt den ganzen sittlichen Gehalt des Rittertums und tritt vor allem dem geschichtlichen sowohl wie dem Religionsunterrichte ergänzend zur Seite. Man hat gemeint, die sittlichen Probleme des Parzival eignen sich für die Schule ebensowenig wie der Faust, aber das ist nicht richtig. Parzivals Entwicklung vollzieht sich, soweit sie religiös ist, vollständig in dem durch den Religionsunterricht gebildeten Ideenkreise der reiferen Schüler; er fordert zu seinem Verständnis nicht mehr als der Römerbrief und das Johannesevangelium. Und ebensowenig gehen die rein sittlichen und allgemein menschlichen Gesichtspunkte über das Verständnis von Primanern hinaus. Wenn auch ganz anderer Art, so haben sie doch dasselbe Interesse wie die sittlichen Fragen in Iphigenie und Tasso, ja sie stehen dem jugendlichen, romantischen Empfinden noch näher. Die ganze Gestalt Parzivals ist ein nationaler Typus und dem idealen, jugendlichen Sinne ebenso verwandt wie Siegfried. Sie hat den ganzen Zauber dieser Heldengestalt, aber sie ist sittlich-religiös bestimmt, während Siegfried nur auf dem allgemein menschlichen Boden steht.[1])

Über das warme Lob, das hier dem mittelalterlichen Epos gespendet wird, kann sich der katholische Religionslehrer nur freuen, mag er auch aus pädagogischen Gründen eine den Bedürfnissen der Gymnalialjugend entsprechende Auswahl für zweckdienlicher halten als das gesamte Epos. Die folgende Darstellung wird Gelegenheit bieten die Jugend gerade auf die in religiös-sittlicher Beziehung wertvollsten Partien aufmerksam zu machen.

Wenn wir den Spuren der Dreiwegelehre in Wolframs Werk nachforschen, müssen wir jedoch des Charakters der Dichtung eingedenk bleiben. Wir haben es nicht mit einer Erbauungsschrift oder einer ausschließlich religiösen Dichtung

---

[1]) Bötticher a. a. O. S. IV.

zu tun, sondern mit einem höfischen Epos, dem eine sittlich-religiöse Tendenz eigen ist.

Das beschaulich-aszetische, wie auch das tätig-kriegerische Leben, mitunter sogar beide in höherer Vereinigung, wollte der Dichter uns vorführen.[1]) Die Verwendung irdischer Motive ist deshalb auch keineswegs zu beanstanden; sie war durch den Stoff geboten. Sache der Kritik ist es nur zu untersuchen, ob bei der Darstellung irdischer und übernatürlicher Motive das geziemende Verhältnis zwischen beiden gewahrt wurde.

Ferner ist nicht außer acht zu lassen, daß nach der Auffassung der Mystiker die einzelnen Wege nicht haarscharf von einander zu trennen sind. Die drei Wege folgen, wie Amberger in seiner Pastoraltheologie erklärt und Denifle bestätigt, nicht eigentlich aufeinander, sondern laufen mehr parallel. Denn obwohl der nach Gott ringende Büßer vorzugsweise zuerst sich auf dem Reinigungswege aufhalten muß, ehe er auf den Erleuchtungs- und Einigungsweg übergehen kann, so muß er doch auch schon im ersten Stadium seines Heldenlaufes das üben, was den folgenden Wegen angehört und, wenn er auf diese hinübergekommen, darf er doch nie aufhören auf die Reinigung seines Innern bedacht zu sein.[2])

Ob die Dreiwegelehre schon einmal förmlich als Maßstab an das Werk des Eschenbachers angelegt wurde, ist mir nicht bekannt. Unbeachtet blieb sie in Helds Abhandlung: Wolframs von Eschenbach Parzival. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Mystik.[3]) San Martes Dreiteilung des ganzen Epos ist in anderem Sinn zu verstehen; doch wäre gerade bei der San Marte-Vilmar'schen Auffassung von dem sittlichen Entwicklungsgang des Helden ein Hinweis auf die Dreistufen-

---

[1]) Vgl. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung 1. Bd. 5. Aufl. Leipzig 1871. S. 580.

[2]) Denifle, Das geistliche Leben 3. Aufl. Graz 1880 S. XI.

[3]) „Über den Wassern", Halbmonatschrift für schöne Literatur. Herausgeber Dr. P. Expedit Schmidt O. F. M. Münster i. W. 1908. Heft 16. S. 490 ff. u. H. 17. S. 519 ff.

Idee sehr naheliegend gewesen.[1]) Unmittelbar anknüpfen konnte vorliegende Darstellung an Ausführungen, welche Gietmann bietet in seinem Werke: Klassische Dichter und Dichtungen. 1. Teil: Das Problem des menschlichen Lebens in dichterischer Lösung. 2. Hälfte: Parzival, Faust, Job und einige verwandte Dichtungen, Freiburg i. Br. 1887, sowie in der Schrift: Die Idee der Gralsage, Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge, Bd. 8, Heft 9, 1887.

Zweites Kapitel.

Die drei Wege in Wolframs Parzival im einzelnen betrachtet.

Bei allen seinen Verirrungen hatte sich Parzival unverzagten Mannesmut bewahrt. Auch blieb seine irdische Liebe rein. Das waren für die Gnade Anknüpfungspunkte um den Mann der Sünde dem Verderben zu entreißen.

An einem Karfreitag trifft Parzival tief in Waldrevieren einen greisen Ritter, der mit den Seinigen im Bußgewande von der Beichtfahrt her des Weges kommt. Der Tag, „da alle Welt sich herzlich freut und doch dabei in Tränen seufzt," sollte für Herzeloydens Sprossen der Anfang eines neuen Lebens werden. Der fromme Ritter tadelt seinen Standesgenossen, weil er an diesem heiligen Tage Waffen trage; zugleich verweist er ihn an einen in der Nähe wohnenden heiligen Mann, der ihn beraten und von seinen Missetaten frei machen könne. Die brüderliche Zurechtweisung und die Macht des guten Beispiels erweisen sich als wirksam. Schon beginnt Parzival die via purificativa zu betreten.

---

[1]) Vgl. San Marte, Parzival-Studien 2. Heft, Halle 1861 S. 267 ff. und 3. Heft Halle 1862. S. 17. Nr. 1; ferner Vilmar, Geschichte der deutschen National-Literatur 16. Aufl. Marburg und Leipzig 1874. S. 137, 143 f.

Denn treuen Sinn vererbte ihm
Die junge Herzeloyde:
So hub sein Herz zu trauern an.
Nun erst gedachte er daran,
Wer all' die Welt erschaffen,
Und wer sein Schöpfer wäre,
Und wie gewaltig der wohl sei.
Er sprach: „Hat Gott wohl Hilfe noch,
Die meinen Jammer wendet?
War er Rittern jemals hold,
Hat Ritterdienst er je gelohnt,
Oder hält er Schild und Schwert
Und rechten, starken Mannesmut
So wert an mir, daß er mir helfe
Und mich von Sorgen scheide,
Und ist heut seiner Hilfe Tag,
So helf' er, wenn er helfen mag!"

Entschlossen sich der Leitung des Himmels zu überlassen, erklärt er:

„Ist Gottes Kraft so groß,
Daß sie beide, Tier und Menschen,
Führen kann den rechten Weg,
So will ich seine Macht wohl preisen.
Hat solche Hilfe Gottes Kunst,
So weise sie dies treue Roß,
Wie's meiner Reise frommen mag.
So wird sich zeigen, ob er gütig:
Geh nach Gottes Willen denn!"
Damit legte er dem Roß
Die Zügel an die Ohren vorn
Und trieb es mit den Sporen.
Da ging es nach Fontane Salväsche,
. . . . . .
Dort saß der fromme Trevrizent,
Der manchen Montag kärglich aß
Und so die ganze Woche tat.

Er hatte gänzlich sich versagt
Jedweden Wein, sogar das Brot.
Noch mehr gebot ihm sein Gelübde:
Keiner Speise, Fisch noch Fleisch,
Und was nur Blut trägt, lüstet' ihn;
So war sein heil'ges Leben.
Gott beschert' ihm solchen Sinn:
Für die sel'ge Schar des Himmels
Machte sich der Herr bereit,
Litt fastend Not, und mit dem Teufel
Stritt seine lautere Seele.[1])

Die Trevrizentszene dürfen wir unbedenklich als einen Glanzpunkt der ganzen Dichtung bezeichnen. Gleich beim Beginn dieser Szene erscheint Parzivals Mannesmut im schönsten Lichte; denn gestärkt durch die Gnade tritt er vor Trevrizent hin mit der Bitte:

„Herr, nun gebt mir Rat,
Ich bin ein Mann, der Sünde hat."

Der Ankömmling sieht in der Einsiedelei

Die Bücher, drin der Klausner las.
Da stand auch nach des Tages Brauch
Entblößt ein Altar, drauf der Schrein,
Den er sogleich erkannte.[2])

Bald gesteht er seinem freundlichen Gastgeber, daß er seit vier und einhalb Jahren Gott hasse und Kirchen und Münster gemieden habe. Nun bereitet der Einsiedler, welchen Wolfram sich als Priester denkt,[3]) seinen Gast, in dem er

---

[1]) IX, 449 ff. Die Zitate sind Böttichers Parzival-Übersetzung entnommen.

[2]) IX, 565 ff.

[3]) Die Beweise für den priesterlichen Charakter Trevrizents siehe bei Gietmann, Parzival usw. S. 167 u. Sattler, Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach, Graz 1895. S. 80 ff. (in den Grazer Studien zur deutschen Philologie, herausgegeben von Schönbach und Seuffert 1. Heft).

alsbald seinen Neffen erkennt, auf den Empfang des Bußsakramentes vor. In einer herrlichen Katechese betont er vornehmlich die dem Seelenzustande des Verirrten entsprechenden Punkte der Glaubens- und Sittenlehre. Er spricht von der Schöpfung und Erlösung, vom ersten und vom zweiten Adam; auf das trostvollste Geheimnis der christlichen Religion weist er besonders nachdrücklich hin:

Seht alte Mär für neue an,
Daß sie euch lehr' getreuen Sinn.
Plato, der Heilverkünder,
Sprach zu seinen Zeiten,
Und Sibylle, die Prophetin
Ohne allen Fehl und Trug,
Hat manches Jahr vorausgesagt,
Uns sollte wahrlich kommen
Für die höchste Schuld ein Pfand.
Uns führte aus der Hölle
Der Gottesminne starke Hand:
Die Hoffartstolzen ließ er dort.
Diese süße Märe
Kündet uns den wahren Minner.
Der ist ein durchleuchtig Licht
Und wankt in seiner Minne nicht.
Wem er seine Minne schenkt,
Dem wird gar innig wohl dabei.[1])

Aus diesem Geheimnis erwächst für uns die Pflicht der Treue und der Dankbarkeit:

Seid getreu ohn' alles Wanken,
Da Gott selbst die Treue ist:
Ihm war die Falschheit stets verhaßt.
Das müssen wir ihm danken.
Er hat viel für uns getan,
Denn der Allerhöchste ward
Uns zu lieb zum Menschenbild.

---

[1]) IX, 700 ff.

Er heißt und ist die Wahrheit;
Leidig ist ihm falscher Sinn:
Das sollt ihr wohl bedenken.
Er hat niemand noch verlassen.
Schreibt's euch fest in Herz und Sinn:
Hütet euch, von ihm zu wanken.

Parzivals Hauptsünde gegenüber war die Mahnung „mit Gott im Himmel hadere nicht“ am Platze. Sie folgt in den Versen:

Nimmer zwingt ihr ihn durch Zorn:
Wer gegen ihn in Haß euch sieht,
Wähnt leicht, ihr seid von Sinnen.
Bedenkt, wie's Lucifern erging
Und seinen Kampfgesellen![1])

Auf die Klage: „Mein höchstes Leid ist um den Gral, das andre um mein ehlich Weib“[2]) wird Herzeloydens Sprosse wegen seiner Gattentreue gelobt, sein Streben nach dem Grale hingegen wird von Trevrizent, der dessen Bedeutung und Geschichte als ehemaliger Gralritter und Bruder des Gralkönigs Anfortas auseinandersetzt, aufs schärfste mißbilligt:

Ihr sagt, ihr sorgt euch um den Gral,
Törichter Mann, das muß ich klagen.
Niemand kann den Gral erjagen,
Als der im Himmel ist bekannt,
Daß er zum Gral berufen ist.[3])

Parzival glaubt jedoch als kühner Ritter immer noch förmliches Anrecht auf den Gral, der doch in erster Linie ein Geschenk der Gnade ist, zu haben.

---

[1]) IX, 640 ff.
[2]) IX, 767 f.
[3]) IX, 781 ff.

Da sprach der kühne Parzival:
Kann Ritterschaft dem Leibe Ruhm
Und auch der Seel' das Paradies
Mit Schild und Speer erjagen:
Mein Sehnen war stets Ritterschaft.
Ich stritt, wo ich nur Streiter fand:
So ist mein wehrhaft starker Arm
Ganz nahe schon dem Ruhmeskranz.
Weiß Gott, was Streiten heißt,
So soll er mich zum Gral berufen,
Daß sie mich recht erkennen:
Streit versagt nie meine Hand!

Diese Sprache des Stolzes konnte nicht ungerügt bleiben. Drum erwiderte der „demutreiche Wirt“:

Dort müßte euch bescheidner Sinn
Vor Hoffart ganz bewahren;
Leicht verführte euch die Jugend,
Daß ihr der Demut Kraft zerbrächet:
Hoffart brachte stets zu Fall.[1])

Bei so liebevoller und zugleich entschiedener Zusprache seines priesterlichen Oheims schmolz immer mehr die Eisrinde, die Parzivals Herz umgeben hatte. Er bekennt seine Fehltritte im einzelnen. Auch Trevrizent tut alles, was zur Bekehrung und Belehrung, zur Reinigung und Erleuchtung seines Neffen erforderlich ist. Feierlich ruft er ihm zu:

Du trägst zwei große Sünden.
Ithern hast du erschlagen,
Der Mutter Tod fällt dir zur Last,
Denn vom Leben schied sie nur
Der Schmerz um dich, ihr einzig Kind,
Daß du leichtherzig sie verlassen.

---

[1]) IX, 891 ff.

Nun folge meinem Rate:
Büße deine Sündenschuld
Und sorge um dein Ende,
Daß deiner Buße irdisch Mühn
Der Seel' erwerbe ew'gen Frieden![1])

In der Klause des Einsiedlers findet Parzival auch schon Gelegenheit Genugtuung für seine Sünden zu leisten. Denn während der fünfzehn Tage, die er hier zubrachte, war die Lebensweise des Klausners auch die seine.

Kräuter nur und Würzelein
Waren ihre Speise.
Doch Parzival trug gern die Not
Um eines süßen Trostes willen:
Der Wirt schied ihn von Sündenschuld
Und wußte ritterlich zu raten.[2])

Bevor ein Knappe zum Ritter ausgerufen wurde, mußte er eidlich versprechen die Diener der Religion und unschuldige Frauen zu verteidigen.[3]) Die Erfüllung dieser Standespflichten legt der Einsiedler noch unmittelbar vor dem Abschied seinem Schützling ans Herz:

Willst du dein Leben zieren
Und Preis und Lob verdienen,
So darfst du Frauen nimmer hassen.
Der Frauen wie der Pfaffen Hand
Ist wehrlos — jeder weiß es wohl:
So schirmt auch Pfaffen Gottes Segen.
Drum sollst du ihnen treulich dienen,
Daß einst dein Ende werde gut.
Den Pfaffen zeige stets Vertrauen,
Denn was dein Aug' auf Erden sieht,
Das kommt dem Priester doch nicht gleich.

---

[1]) IX, 975 ff.
[2]) IX, 1221 ff.
[3]) San Marte, Leben und Dichten Wolframs von Eschenbach 1. Bd. Magdeburg 1836 XXXIV.

Sein Mund verkündet uns das Wort,
Das unsere Sündenschuld zerbricht
Und seine gottgeweihte Hand
Berührt das allerhöchste Pfand,
Das je für Schuld ward eingesetzt.
Ein Priester, der zu solchem Amt
Ein reines Herz voll Demut bringt,
Wie könnte der wohl heil'ger leben?[1])

Wenn hier auf die Ehrerbietung gegen die Priester besonderer Nachdruck gelegt wird, so hat dies in dem seitherigen Verhalten Parzivals, der ja so lange Kirche und Münster gemieden hatte, seinen Grund.

Die nämlichen Standestugenden prägt auch im Winsbecke der alte Ritter seinem Sohne ein: Vor allem liebe Gott, denn er allein hilft dir aus der Not. Wer sich der Welt hingibt, muß an Leib und Seele verderben, des Menschen Leben schwindet hin wie das Kerzenlicht, und so reich an Gut er auch war, so folget ihm doch nicht mehr in das Grab, als was er braucht, um seine Blöße zu decken. Halte die Geistlichen in Ehren; kümmere dich nicht darum, wie sie leben, sondern folge ihren Worten; denn diese sind gut, wenn auch ihre Werke schlecht sind. Willst du deinen Leib zieren, so minne und ehre die Frauen; sie sind ein wonniglicher Stamm, aus dem wir alle geboren sind. Sie sind die Zierde und die Ehre der Welt; als Gott sich Engel im Himmel erschuf, gab er uns die Frauen für Engel auf der Erde. Sie sind die beste Arznei gegen alle Wunden des Lebens; vor ihnen vergeht Kummer und Not wie der Tau. Da das Glück des Lebens in ihnen liegt, so diene ihnen gern, mein Sohn; Gott hat den nie vergessen, dem der Frauen Gnade zuteil ward.[2])

Im Winsbecke bewirkt die Ermahnung, daß der Sohn der Welt völlig entsagt, Parzival dagegen wird durch die ihm

---

[1]) IX, 1229 ff.

[2]) Kurz, Geschichte der deutschen Literatur mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller 1. Bd. 3. Aufl. Leipzig 1861. S. 170.

zuteil gewordenen Belehrungen angeregt im Ritterstande nach der höchsten Stufe der christlichen Vollkommenheit zu streben: Wir sehen, bei all seiner Vorliebe für das beschauliche Leben verfährt das Mittelalter doch nicht einseitig, es weiß auch die Vorzüge des tätigen Lebens zu würdigen. „Der Ruf Gottes ist mancherlei, mit dem Gott den Menschen ruft," sagt Tauler. „Ein jeglicher sehe . . . . mit innerlichen Augen, welches sein Weg sei und nehme wahr, in welchem ihn Gott haben wollte . . ."[1])

Die förmliche Lossprechung von Sünden erhält Parzival beim Abschied. Trevrizent küßt seinen Neffen und spricht:

„Deine Sünden gib mir her;
Ich will vor Gott verbürgen
Deines Herzens reu'ge Wandlung.[2])

Gietmann meint: Die echt poetische Form dieser Absolution und des vorausgehenden Sündenbekenntnisses ist gewiß entsprechender als die bekannte pomphafte Szene in Schillers „Maria Stuart".[3])

Der Grund, weshalb der Wolfram'schen Darstellung der Vorzug gebührt, ist meines Erachtens darin zu suchen: Für die Aussöhnung des Sünders mit Gott ist auch vom poetischen Standpunkte aus als unerreichbares Muster jene Szene der Parabel vom verlorenen Sohn anzusehen, in welcher der Vater den Wiedergefundenen zärtlich in die Arme schließt. Das Benehmen Trevrizents aber, der Würde mit väterlicher Liebe zu verbinden weiß, ist sicher mehr als Melvils pathetisches Auftreten imstande das überwältigende Bild des Evangeliums in unserer Seele hervorzuzaubern. Bei den Worten „gip mir dîn sünde her: vor gote ich bin dîn wandels wer"[4]) haben wir gewiß auch den Sprecher uns vorzustellen, wie er den Angeredeten, der in allem dem reumütigen Sohne gleicht, umarmt.

---

1) Johann Taulers Predigten, Frankfurter Ausg. 2. Teil 1826 Nr. 98.
2) IX, 1250 ff.
3) Gietmann, Parzival usw. S. 167 Anmerkung.
4) Text nach Ernst Martin a. a. O. 1. Teil S. 177.

Der Kuß erscheint als Begrüßungs- wie als Abschiedszeremonie z. B. auch in dem Gudrunliede, das im nämlichen Zeitalter bearbeitet wurde.[1])

Nach dem hl. Bernard handelt es sich auf der Stufe der „Anfänger“ oder auf dem Reinigungswege darum sich von der Sünde und ihren Folgen frei zu machen. Gott bietet sich der Seele dar als „Arzt mit Öl und Salbe“ um ihre Krankheiten und Sündenwunden zu heilen.[2]) Nicht anders denkt die im 14. Jahrhundert entstandene „Deutsche Theologie“ über diese Stufe: Die reinigunge gehôret zu den anfâhenden oder dem bûßenden menschen und geschiet in drîerlei wîse: mit rewe und leit umb die sunde, mit ganzer bîchte,[3]) mit volkomer bûße.[4])

Alle diese Erfordernisse sehen wir im neunten Buch des Epos erfüllt. Die Schule der Reinigung hat der Held so erfolgreich durchgemacht, daß er beim Austritt aus ihr bereits auf der via illuminativa, d. i. auf der Stufe der Fortschreitenden, sich befindet.

Der Karfreitag mit seinen Mysterien war der Anfang der heiligen Exerzitien, welche eine völlige sittliche Umwandlung in ihm bewirkten. Der Schluß der geistlichen Übungen fällt, da der Dichter den Aufenthalt bei Trevrizent fünfzehn Tage währen läßt, in die österliche Zeit. Parzival, der mit Christus auferstanden ist, bietet alle Gewähr, daß er fürderhin nach dem strebt, was oben ist. Die moralischen Hindernisse, die seiner Erhebung zum Gralkönigtum entgegenstanden, sind beseitigt. Der günstige Ausgang des Epos erscheint durch die eingehende Behandlung der Bekehrungsgeschichte trefflich motiviert.

---

[1]) Vgl. 23. u. 24. Abenteuer im Gudrunliede. Über den Kuß der Freude und jenen der Eltern- und Verwandtenliebe vgl. San Marte, Parzival-Studien 3. Heft. S. 174 f.

[2]) Ries. Das geistliche Leben in seinen Entwickelungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard, Freiburg i. Br. 1906. S. 316 f.

[3]) ganze Beichte d. i. Generalbeichte.

[4]) Pfeiffer, Theologia deutsch, 2. Ausgabe Stuttgart 1855 Kap. 14.

Darin liegt der große Vorzug, den unsere von Vilmar als psychologisches Epos bezeichnete Dichtung vor Goethes Faust, dem psychologischen Drama, voraus hat. Auch Goethes Held ist mit dem Heiligen in enge Beziehung gekommen; die Gnade Gottes hat auch an sein Herz gewaltig gepocht. Vernahm er doch in einer der finstersten Stunden seines Lebens, als er über Selbstmordgedanken brütete — es war in der Osternacht — feierliche Glockentöne und den Chorgesang: „Christ ist erstanden". Allein es kam bei ihm nicht zur inneren Einkehr und sittlichen Umwandlung; die demütige Gesinnung fehlte. Faust unterläßt zwar, wie von einem unbestimmten Gefühl übermannt, die Ausführung seines verbrecherischen Vorhabens, aber nur dem natürlichen, nicht auch dem übernatürlichen Leben, welches den Glauben zur Voraussetzung hat, wird er wiedergegeben.

Wenn gleichwohl der Dichter seinen Helden nach einem sündhaften Leben in den Himmel gelangen läßt, so fehlen einem solchen Schlusse alle Grundbedingungen, die ein christlich gesinnter Leser verlangen muß. Katholische wie protestantische Literaturhistoriker sind sich über diesen Mangel klar. So bemerkt Lindemann-Salzer zu dem Ausgang des Stückes: Daß der Mensch, der sich der Sünde ergibt, durch den Genuß der Leidenschaft nicht befriedigt, sondern angeekelt werde, ja die Seele auf Erden überhaupt nicht zur vollen Ruhe komme, bis sie in Gott ruht, ist eine Wahrheit, die so alt ist wie die Menschheit selber. Aber ebenso wahr ist es, daß das bloße Unbefriedigtsein nicht genügt, sondern die reuige Rückkehr zu Gott und die volle Hingabe an denselben den Menschen rettet. Das verworrene Streben, der dunkle Drang reichen dazu nicht aus und die Schlußphrase der Engel:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen",

ist nichts anderes als ein Freibrief für jegliches Laster.[1])

---

[1]) Lindemann-Salzer, Geschichte der deutschen Literatur 7. Aufl. Freiburg i. Br. 1898. S. 706.

Den zwischen Wolframs und Goethes Werk bestehenden Gegensatz schildert Vilmar mit den Worten: Gelangt das Drama, wie wir es haben, darum nicht zum Abschluß, weil es sich scheuet, das letzte Wort auszusprechen, so schreitet das Epos im ruhigen Bewußtsein seiner inneren Wahrheit, oder damit ich nicht auch das letzte Wort auszusprechen mich scheue, im vollen Bewußtsein der siegenden, ewigen, christlichen Wahrheit seinem Abschlusse, seiner Vollendung und der tiefsten Befriedigung des sinnigen Lesers entgegen. Ist Goethes Faust das treue, wahrhaftige lebenswarme Bild einer Zeit, welche suchte, mit allen Kräften einer eben so starken, wie beweglichen, einer ebenso energischen, wie erregten Seele suchte, aber nicht fand, so ist Wolframs Parzival das gestaltenreiche, farbenglühende Produkt eines Jahrhunderts, welches gesucht und gefunden hatte, und im Vollgenusse des Besitzes leiblich und geistig befriedigt war.[1])

* * *

Für die Stufe der Fortschreitenden oder den Erleuchtungsweg verlangen die Mystiker eine höhere Gottesliebe, die nach St. Bernard noch nicht genießend, sondern tätig-duldend ist. Die Beschwernisse und Leiden des Erdenlebens werden noch herb empfunden.[2]) Gregor der Große spricht von certamina tentationis und in der Deutschen Theologie heißt es: Die erlûchtunge gehôrt zu den zunehmenden menschen und geschicht ouch in drîerlei wîse, das ist: in vorschmêhunge der sunde, in wurkunge der tugent und gûter werk und in willigem lîden aller anfechtunge und widerwertikeit.[3])

Dieser zweite Weg ist im „Parzival" nicht so vollkommen gezeichnet wie der erste. Wohl ist ein sittlicher Fortschritt des Helden unverkennbar: Parzival widersteht den Lockungen Orgelusens, in deren Netze Gawan und der Gralkönig Anfortas gefallen waren. Im Streben nach dem Gral und in der treuen

---

1) Vilmar a. a. O. S. 137 f.
2) Ries a. a. O. S. 317.
3) Pfeiffer, Theologia deutsch Kap. 14.

Liebe zur Gattin harrt er aus, obwohl er vorläufig nur Kummer und Trauer erntet. Noch einmal taucht ein Zweifel an Gottes Huld in ihm auf;[1]) allein psychologisch betrachtet ist dieser Seelenzustand mit dem Fortschritt im geistlichen Leben wohl vereinbar. Offenbar besteht auch ein ethischer Gegensatz zwischen ihm und den Vertretern der weltlichen Ritterschaft, die er in mannigfachen Kämpfen besiegt; doch der sittlich-religiöse Zweck seiner Kämpfe und Abenteuer ist nicht recht ersichtlich. Man würde mit Michael wünschen, daß der für Gott wiedergewonnene Held sein Schwert nur noch für die Aufgaben des christlichen Rittertums, für den Schutz der Religion und der Unschuld, führte. Tatsächlich scheint es sich indes nur um den Preis seiner weltlichen Ritterehre zu handeln.[2]) Für eine höhere symbolische Auffassung des Kampfes mit Gawan und Feirefiß, an der Vilmar und andere festhalten, bietet der Text keine genügenden Anhaltspunkte. Der ursprüngliche Gehalt der Komposition war nach Bötticher wohl der: Munsalväsche und Schastelmarveil stehen sich als sittliche Gegensätze, als Gottesreich und Teufelsreich, gegenüber. Zwei Menschen ziehen nach dem Gottesreiche aus, Parzival und Gawan. Der eine, Parzival, erringt es, indem er im Kampfe mit sich und der Welt zur Läuterung gelangt, der andere verliert es, indem er den Versuchungen erliegt und das Reich des Genusses erwirbt.

Aber bei Kyot und daher auch bei Wolfram hat nur noch die eine Hälfte dieses Gedankens, die Geschichte Parzivals, ihren Ausdruck gefunden, die andere ist lediglich eine Abenteuergeschichte geworden, die sich infolgedessen in höchst unklaren Verhältnissen bewegt und nur hie und da Spuren ihres ursprünglichen Sinnes behalten hat.[3])

Ähnlich verhält es sich mit der Stufe der „Vollkommenen". Auf ihr weilen nach der Lehre des hl. Bernard diejenigen, welche in der übermächtig gewordenen Liebe in sich selbst und

---

[1]) XIV, 733,8. Vgl. zu dieser Stelle San Marte, Parzival-Studien 2. Heft S. 268 f. u. Gietmann, Parzival usw. S. 182.

[2]) Michael a. a. O. S. 44.

[3]) Bötticher, Parzival S. 27 u. 39.

mit Gott völlig geeinigt sind.[1]) Wie Gregor der Große und Magister Nider den Weg der Einigung schildern, ist uns bereits bekannt. Die deutsche Theologie sagt von ihm: Die voreinunge triffet an die volkomen menschen und geschicht ouch in drîerlei wîse, das ist: in reinikeit und lûterkeit des herzen, in göttlîcher liebe und in beschowunge gotes des schepfers aller dinge.[2])

Verschiedene dieser Merkmale treten bei unserem Helden von seiner Erhebung zum Gralkönig an deutlich zu Tage:

Wenn ihn der Dichter zum obersten Hüter des Grales macht, d. i. eines wunderbaren Steines, auf welchen jeden Karfreitag eine weiße Taube eine vom Himmel gebrachte Hostie legt, so ist damit eine besonders enge Verbindung mit Christus angedeutet. Die Erhebung zum Gralkönig auf Grund einer wunderbaren Inschrift entspricht der Wahrheit, daß Gott selbst seine Lieblinge sich erwählt. Als die Gralbotin Parzival die Kunde von seiner Erhebung zur höchsten Würde überbrachte, da floß ihm vor Rührung „aus den Augen Wasser von des Herzens Quell“;[3]) offen bekennt er, daß Gott an ihm wohlgetan. Bevor er an den kranken Anfortas die erlösende Frage richtet, kniet er dreimal, die heilige Dreifaltigkeit anbetend, vor dem Grale nieder.

Nicht bloß seinen eigenen, sondern auch Parzivals Gefühlen gibt Trevrizent Ausdruck in dem Lobpreis:

. . . . . Geheimnisreich ist Gott,
Wer saß in seinem Rate je,
Wer weiß ein Ende seiner Kraft?
Der Engel Chöre allzumal
Können's nicht zu Ende denken.
Gott ist Mensch und Wort des Vaters,
Gott ist Vater und auch Sohn,
Sein Geist kann große Hilfe tun.[4])

---

1) Vgl. Ries a. a. O. S. 316.
2) Pfeiffer, Theologia deutsch Kap. 14.
3) XV, 423 f.
4) XVI, 262 ff.

Die günstige Gestaltung der irdischen Verhältnisse des neuen Gralkönigs und seiner Familie paßt zu dem, was der Psalmist dem Manne verheißt, der nicht auf dem Weg der Sünder steht, sondern seine Lust an Gottes Satzung hat: „Er gleicht dem Baum, gepflanzt an Wasserbäche, der Früchte bringt zu seiner Zeit; und nimmer fällt (verwelkt) sein Laub und alles, was er tut, gelingt ihm wohl“ (Ps. 1); ferner: „Mächtig auf Erden wird sein Same sein, gesegnet wird der Redlichen Geschlecht“ (Ps. 111). Daß mit diesem irdischen Glück des neuen Gralkönigs auch die sichere Aussicht auf die ewigen Freuden des Himmels verbunden ist, wird von Wolfram ausdrücklich hervorgehoben.

Der Gralkönig muß in unserem Epos nicht dem jungfräulichen Stande angehören. Ein Widerspruch mit der Lehre von der via unitiva ist hierin nicht zu erblicken; denn wenn auch nach katholischer Auffassung diesem Stande der Vorzug vor dem Ehestande gebührt, so können doch auch Angehörige des letzteren zu den höchsten Stufen der christlichen Vollkommenheit gelangen. Gerade das 13. Jahrhundert bietet uns an den heroischen Gestalten einer hl. Landgräfin Elisabeth von Thüringen und ihres Gemahls, sowie an dem hl. König Ludwig IX. von Frankreich herrliche Belege für diese Wahrheit.

San Marte will im Gralsreiche, in welchem weder vom Papste noch von einem besonderen Priestertum ausdrücklich die Rede sei, eine Protestation gegen die Hierarchie der römischen Kirche erblicken; allein diese Annahme darf nunmehr als überwunden betrachtet werden. Den bereits geltend gemachten Gegengründen[1]) glaube ich noch einen Gedanken hinzufügen zu dürfen. Der neue Gralkönig Parzival erklärt Trevrizent, den er aus Dankbarkeit in seiner Klause aufgesucht hat: Du sollst mein Berater sein, so lange uns noch der Tod nicht schied: Du rietst mir einst in großer Not!“ [2])

---

[1]) Vgl. Strohmeyer, Wolframs von Eschenbach Stellung zum Katholizismus, Passauer theologisch-praktische Monatsschrift 1894. S. 679 f.

[2]) XVI, 291 ff.

In seiner Eigenschaft als Priester hatte der fromme Einsiedler ihm einstens geraten; den priesterlichen Rat seines Oheims verspricht der Held auch fernerhin zu schätzen. Durch die Kirche, deren Diener Trevrizent ist, war er auf den Reinigungsweg geführt worden, auf dem er die sittliche Kraft erhielt um mit Erfolg nach dem Höchsten zu streben; aber auch auf dem Einigungswege will er bis zum Ende seines Lebens in Verbindung mit dem sichtbaren Priestertum bleiben.

Die Meinung, daß willens- und geistesstarke Menschen in Sachen der Religion der Leitung der Kirche nicht bedürften, findet in Wolfram von Eschenbach keine Stütze; sein „Parzival" dürfte eher als ein Protest gegen diese falsche, auch im Mittelalter vertretene Ansicht aufgefaßt werden.

Gralritter und Graljungfrauen werden in dem Epos manchmal als Fürsten und Fürstinnen für ferne Länder bestimmt. Sehr naheliegend ist da die Erinnerung an die christliche Idee: Die vollkommenen und heiligen Menschen sind das Salz der Erde, auf den Leuchter erhoben, verbreiten sie weithin den Glanz ihrer Tugenden, als Segensspender und Wohltäter der menschlichen Gesellschaft haben sie eine große providentielle Aufgabe zu erfüllen.[1])

Daß die Schilderung der via unitiva in dem Gedichte mangelhaft ist, muß indes anerkannt werden. Die großartigen, religiösen und aszetischen Ideen, die der dichterische Stoff in sich birgt, sind zumeist nur angedeutet, das weltliche Moment dagegen tritt besonders auch in der Beschäftigung der Gralritter und im Graldienste allzusehr in den Vordergrund.[2])

Gietmann dürfte Recht behalten, wenn er sagt: So manches Treffende uns hier nun auch sinnbildlich dargestellt wird, so tritt doch die ganze Bedeutung des Zentralgeheimnisses der Religion nicht recht zu Tage. Denn einmal entrückt uns schon die Bildersprache, indem dieselbe allzu vorherrschend oder ausschließlich angewandt wird, den Kern des Mysteriums

---

[1]) Siehe über diese Idee Albert Maria Weiß, Apologie des Christentums. 5. Bd. 2. u. 3. Aufl. 24. Vortrag.

[2]) Vgl. Gietmann, Parzival usw. S. 208.

zu sehr aus den Augen. Wir hören immer nur von einem Wundersteine und bewegen uns in einer phantastischen Märchenwelt. Wolfram verstand es noch nicht, wie Dante, durch den herrlichsten Bilderschmuck die religiöse Wahrheit in ihrer vollen theologischen und aszetischen Vertiefung durchschimmern zu lassen. . . . . Weiterhin versäumte er die Würde und Rolle des Gralrittertums eingehend darzulegen; in dem Leben und Streben desselben hätte aber erst anschaulich werden können, was der heilige Dienst einerseits den erwählten Seelen ist und wie viel er andererseits zur Ehre Gottes und zur Verbreitung des Reiches Gottes wirkt. . . . Das Rittertum mußte jedenfalls eine würdige Rolle zur Ehre des Erlösers und seines Reiches spielen und durch heldenmütige Tugenden die Höhe des christlichen Lebens darstellen.[1])

Die eigentlichen Ursachen aller dieser Mängel werden wohl kaum je vollständig und mit Sicherheit erforscht werden. Das Fehlen einer tieferen theologischen Bildung, zu geringes Verständnis für Dinge, welche die höheren Stufen des geistlichen Lebens angehen, die mit einem Erstlingsversuche auf einem solchen Gebiete verbundene Schwierigkeit, aber auch das Verlangen weiteren Kreisen, die sich für geistliche Dinge weniger interessieren, zu gefallen, kann bei Abfassung des Werkes eine Rolle gespielt haben.[2])

Ungeachtet seiner Unvollkommenheiten darf das Werk noch immer ein Wegweiser zu Gott genannt werden. Sepps Ansicht kommt jedenfalls, mag sie auch einer teilweisen Einschränkung bedürfen, der Wahrheit sehr nahe: Der gefallene Mensch — sagt er — spürt umsonst den geheimnisvollen Wegen nach, verschlossen ist ihm der Garten und der Baum des Lebens, nachdem er von der Frucht der Erkenntnis gegessen. Er findet das Paradies, seinen Himmel nicht mehr, zu dessen Hüter er einst bestellt war, der Cherub wehrt es ihm. Verborgen ist vor seinen Augen der heilige Berg, der den Tempel Gottes mit dem Kelche des Heiles trägt, der

---

[1]) Gietmann, Die Idee der Gralsage S. 280 f.

[2]) Vgl. Gietmann, Parzival usw. S. 209 f. und Michael a. a. O. S. 44.

allen, die ihn anblicken, ihren Durst und Hunger auf ewig stillt, indem sie in seinem Anschauen und Genusse nimmermehr sterben. Aber die göttliche Gnade hat ihm Eden, den Lustort der Seligen, wieder aufgeschlossen, sie hat ihm die Wege bereitet und ihn geleitet, auf daß er zum Heiligtum gelange. Parzival ist der heroische Repräsentant der abendländischen Menschheit. Das Gedicht besingt sein Erwachen aus den Träumen der Kindheit, wie er in Zweifel und Unglauben verfallen an dem höchsten Gut vorübergeht und auf den Wegen der Welt sich verirrt, aber gleichwohl ohne Rast und Ruhe nach besserer Erkenntnis ringt und ein anderer Christophorus nur dem höchsten Herrn zu dienen willens ist. Sein Hochmut wird durch Demut besiegt, sein Wissensdrang durch den Glauben ersättigt und so gelangt er zum Schauen und zum Besitze des seligen Friedens und geht nicht wie Faust der Welt und dem Schöpfer grollend in Verzweiflung unter. Aus dunklen Zweifels Qual führt ihn der Gnade Strahl zum lichten Gral.[1])

Durch ihren sittlichen Gehalt vermochte die Dichtung auf lange hinaus die höheren gesellschaftlichen Kreise des Mittelalters günstig zu beeinflussen. Jahrhunderte hindurch wiederholte man den Lobspruch Wirnts von Gravenberg:

Herr Wolfram,
Der weise Mann von Eschenbach;
Sein Herz ist ganzen Sinnes Dach:
Laienmund nie besser sprach.[2])

Friedrich der Große hat seinen völligen Mangel an Verständnis für die deutsche Literatur wohl kaum schlagender bewiesen als durch folgenden Brief, den er an den Parzival-Herausgeber Myller richtete:

---

[1]) Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum. 3. Teil. Regensburg 1853. S. 178 f.

[2]) Wilhelm Hertz a. a. O. S. 452.

Hochgelahrter, Lieber, Getreuer!

Ihr urtheilt viel zu vortheilhaft von den Gedichten des zwölften, dreizehnten und vierzehnten seculi, deren Druck ihr befördert habt, und zur Bereicherung der deutschen Sprache so brauchbar haltet. Meiner Einsicht nach sind solche nicht einen Schuß Pulver werth, und verdienen nicht aus dem Staub der Vergessenheit gezogen zu werden. In meiner Büchersammlung wenigstens würde ich dergleichen elendes Zeug nicht dulden, sondern herausschmeißen. Das mir davon eingesandte Exemplar mag daher sein Schicksal in der dortigen großen Bibliothek abwarten. Nachfrage aber verspricht demselben nicht Euer

Potsdam, den 22. Febr. 1784.

sonst gnädiger König
Friedrich.[1])

Zum Glück hat das unsanfte Schreiben des Königs die weitere Entwicklung der Parzivalforschung nicht verhindert. Von der unvergänglichen Kraft, welche der Dichtung eigen ist, zeugt auch der Umstand, daß durch sie einer der hervorragendsten Vertreter der modernen Tonkunst, Rich. Wagner, sich zur Schöpfung seines gleichnamigen Werkes anregen ließ. Freilich stand der Künstler des 19. Jahrhunderts persönlich nicht auf dem Boden des dogmatischen Christusglaubens. Christliche und buddhistische Elemente sind in seinem Bühnenweihe-Festspiel mit einander vermengt. Mögen wir auch seine Schöpfung in künstlerischer Hinsicht noch so hoch werten, vom religiösen Standpunkte aus wird deshalb über die Bestrebungen des Meisters kein anderes Urteil zu fällen sein als jenes, welches einmal der hl. Augustin gebrauchte: „Grandes passus, sed extra viam.“

---

[1]) San Marte, Leben und Dichten Wolframs von Eschenbach 2. Bd. 1841. S. 355. Dieser Brief wurde nicht, wie man lange gemeint hat, vom Nibelungenlied, sondern durch den Parzival veranlaßt. Siehe Hertz a. a. O. S. 415 Anm.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die geistliche Minnedichtung.

Erstes Kapitel.

„Das fließende Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg.

Die Einigung mit Gott, das eigentliche Thema der Mystik, wurde im Mittelalter in lyrischen und didaktischen Schriften mit Vorliebe verherrlicht und empfohlen. Häufig mußte hiebei die irdische Liebe als Sinnbild der überirdischen dienen. Es galt der Grundsatz: „Dem Reinen ist alles rein" und man hielt dieses Verfahren, gegen welches nur selten ernstere Bedenken erhoben wurden, schon im Hinblicke auf die Darstellungsweise des Hohenliedes für berechtigt. Nach dem Vorbilde des hl. Bernhard entnahmen die mystischen Dichter ihren Stoff wie die Glut ihrer Sprache sehr häufig diesem alttestamentlichen Buche.

Einen Ehrenplatz unter den Sängern der heiligen Liebe nimmt Mechthild von Magdeburg (gest. um 1285) ein. Von ca. 1230—1270 lebte sie als Beghine in Magdeburg, sodann als Cistersienserin in Helfta. Dieses Kloster, in welchem gleichzeitig auch eine hl. Mechthild und die hl. Gertrud die Große lebten, wurde unter Leitung seiner hochherzigen und weitblickenden Äbtissin Gertrud von Hackeborn (1251—1292) eine Hochschule der Mystik. Unsere Nonne, die zwar einer höheren Bildung entbehrte, aber doch begabt war, legt ihre inneren

Erlebnisse seit 1250 in der zunächst für Ordensleute bestimmten Schrift „Das fließende Licht der Gottheit“ nieder; die Redaktion der Schrift besorgte ein Dominikaner, dem Mechthild ihre Aufzeichnungen übergeben hatte. Dieses niederdeutsche Original, das bisher unbekannt geblieben ist, wurde bald nach dem Tode Mechthilds ins Lateinische übersetzt. Die uns erhaltene, oberdeutsche Bearbeitung, welche um 1344 Magister Heinrich von Nördlingen für die Dominikanerinnen zu Maria-Medingen besorgte, wird von Michael als ein kostbares Juwel der deutschen Literatur bezeichnet. Mechthild von Magdeburg selbst ist ihm eine hochpoetische Natur voll Phantasie, kühn und unerschrocken in herbem Tadel gegen einflußreiche Persönlichkeiten, deren Feindschaft sie sich zuzog, dabei streng und unerbittlich gegen ihren Leib, dessen überschwellende Kraft sie vollständig brach und dem Geiste zur unumschränkten Herrschaft zu verhelfen.[1])

Ihrem Werke, das voll Geist und Leben ist, sind nicht selten überraschend schöne Poesien eingeflochten, die das geistliche Leben zum Gegenstande haben.

Während der zunächst für die Burgen und Paläste der Ritter und Herren bestimmte Parzival des Wolfram von Eschenbach den ritterlichen Geist des 13. Jahrhunderts nicht bloß mit seinen Vorzügen, sondern auch mit seinen sittlichen Schwächen zum Ausdruck bringt, sind Mechthildens geistliche Minnelieder würdig einer Gottesbraut, die mit dem Apostel verlangt aufgelöst zu werden um mit Christo vereinigt zu sein.

Den Stoff für ihre Lieder, Betrachtungen und moralischen Lehren entnahm die gotterleuchtete Verfasserin, wie Greith hervorhebt, dem Christenglauben und den selbsteigenen Erfahrungen iherer mystischen Zustände. Sie feiert darin die innigen Beziehungen Gottes und der Seele, welche durch die Minne vermittelt werden und nach unten das Wechselverhält-

---

[1]) Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, 3. Bd. Freiburg i. Br. 1903. S. 187 ff.

nis zwischen Seele und Leib (Sinnlichkeit, Leichnam), welches durch die Begierlichkeit der Sünde zu einem gegenseitig feindseligen sich ausgebildet hat. Ihre didaktischen Sinnsprüche verbreiten sich über die Tugenden und Laster, die Vollkommenheiten und Mängel der Seele auf ihrem Pilgerzuge nach oben und mit besonderer Vorliebe wählt sie zuweilen die Form des Zwiegespräches, das sie zwischen Gott und der Seele, der Minne und der Erkenntnis und zwischen Erkenntnis und Gewissen mit Gewandtheit zu führen weiß um ihre reiche Gedankenfülle am Faden der Rede und der Gegenrede abzuspinnen.[1]) Glühende Gottes- und Nächstenliebe drängen Mechthild immer und immer wieder in Versen wie in Prosa auf die Wege hinzuweisen, die zu Gott führen.

Got leitet sinú kint, die er vserwelt hat wunderliche wege. Das ist ein wunderlich weg und ein edel weg und ein helig weg, den Got selber gieng, das ein mensche pine lide ane súnde und ane schulde. In disem wege frôwet sich die sele, die nach got jamerig ist, usw.[2])

Gott leitet seine Kinder, die er auserwählte,
Auf wunderbaren Wegen.
Das ist ein wunderbarer, edler, heil'ger Weg,
Den Gott doch selbst gegangen,
Daß Einer ohne Schuld und Sünde Peinen leide.
Auf diesem Wege freuet sich die Seele,
Die sich nach ihrem Gotte sehnt. usw.[3])

---

1) Greith, Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen. Freiburg i. Br. 1861. S. 208 f.

2) Gall Morel, Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg, oder das fließende Licht der Gottheit, aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln. Altdeuscher Text. Regensburg 1869. I. cap. 25. S. 13 f.

3) Das nämliche Werk Morels in jetziger Schriftsprache Regensburg 1869. I., 25. — Auf beide Ausgaben beziehen sich auch die folgenden Proben mit Ausnahme der „Stufen der Beschaulichkeit".

Drú ding machent einen des weges wirdig, das er in erkeñe und kome darin. Dc erste, dc der mǫnsche sich selber twinget in gotte ane alle meisterschaft und die gottesgnade heleklich behalte und willekliche trage, in verzihunge aller dingen nach des menschen willen. Das ander behaltet den menschen in dem wege das im allú ding ze danke sint ane allein die sůnde. Das dritte machet den menschen vollekomen in dem wege, dc man allú ding glichlich gotte ze eren tů, usw.[1])

Drei Dinge machen dich des
Weges würdig,
Daß du ihn kennest und auf
ihn gelangest:
Das Erste, daß der Mensch
sich selber zwinge
In Gott, entsagend aller Selbstherrschaft,
Und Gottes Gnade treu bewahre, willig trage,
Verzichtend auf Gelüste eignen Willens.
Das Zweite hält den Menschen auf dem Wege,
Daß alles ihm willkommen sei,
Die Sünde ausgenommen.
Das Dritte, daß man alle Dinge
In gleicher Weise tue, Gott zu
Ehren, usw.

Ein ander mal schildert sie die Hofreise der Minne:

Sweñe die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wolgezogen; so siht si iren got vrǫlichen an. Eya, wie lieplich wirt si da empfangen. So swiget si und gert vnmesseklich sines lobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin gǫtlich herze. Das ist gelich dem roten golde das da briñet in eime grossen kolefúre. So tůt er si in sin glůgendes herze alse sich der hohe fürste

Wenn die arme Seele kommt
zu Hof,
So ist sie weise, wohlgezogen
Und fröhlich schaut sie ihren
Gott.
O wie lieblich wird sie da
empfangen!
Leise wünscht sie unermeßlich
ihn zu loben.
Er zeigt in großer Sehnsucht
ihr sein Herz.
Es glühet gleich dem roten
Gold,

---

[1]) I. cap. 27.

und die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win. usw.[1])	Das brennt in einem großen Feuer. Sofort legt er sie in dies Herz, Daß sich der hohe Fürst, die arme Magd umhalsen, Und Eines sind wie Wasser in dem Wein. usw.

In einem Kapitel, das von der Minne Weg, vom Brautkleide und vom Tanze handelt, heißt es: Eja, minnende Seele, willst du wissen, welches dein Weg sei? „Ja, lieber heiliger Geist, lehre es mich!“ Also kommst du über die Not der Reue und über die Pein des Bekenntnisses und über die Mühe der Buße und über die Liebe zur Welt und über die Versuchung des Teufels und über den Übermut des Fleisches und über den kraftlosen eigenen Willen, der manche Seele so sehr rückwärts ziehet, daß sie nie zur rechten Liebe kommt, und auch dann, wenn du die meisten Feinde erschlagen hast, selbst so müde bist, daß du dann sprichst: Schöner Jüngling, ich sehne mich nach dir; wo soll ich dich finden?

Bevor die minnende Seele auf die Suche geht nach dem fürstlichen Jüngling, d. i. dem Seelenbräutigam,

Zúhet si an ein hemede der sanften demútikeit, ...	zieht sie an ein Hemd sanfter Demütigkeit
Darvber ein wisses kleit der luteren kúschekeit, und also reine, dc si an gedenken, an worten, noch an berůrunge nút me mag geliden, dc si bevlekken mǫ̊ge.	Darüber dann das weiße Kleid der Keuschheit So rein, daß sie an Sinn, Wort und Berührung Von sich weist jegliche Verführung.
So nimet si vmbe einen mantel des heligen geruchtes, den si vergolten hat mit allen tugenden.	So nimmt sie um den Mantel heiligen Gerichtes, Den sie gekauft mit allen Tugenden.

---

[1]) I. cap. 4.

So gat si in den walt der geselleschaft heiliger lúten. Da singent di allersûsseste nahtegale der getemperten einunge mit gotte tages und nahtes, und manig sûsse stim̄e hôrt si da von den vogeln der heligen bekantnússe.

Dann geht sie in den Wald zu heiligen Leuten,
Da singen süße Nachtigallen
Die reine Einigung mit Gott durch Tag und Nacht,
Und manig süße Stimme hört sie da
Von Vögeln heiliger Bekenntnisse.

Noch kommt der Jüngling nicht, da sendet sie Boten aus. Sie sendet um den Glauben Abrahams, um die Sehnsucht der Propheten und um die keusche Demut unserer Frau, Sankta Maria, und all die heiligen Tugenden Jesu Christi und all die Frömmigkeit der Auserwählten.

Jetzt kommt der Jüngling an und spricht: Junkfrowe, alsust fromeklich sont ir nachtanzen, als úch mine vserwelten vorgetanzet hant.

Darauf erwidert die Seele:

Ich mag nit tanzen, herre, du enleitest mich.
Wilt du das ich sere springe
So môst du selber voran singen.
So springe ich in die min̄e.
Von der min̄e in bekantnisse
Von bekantnisse in gebruchunge,
Von gebruchunge úber alle mônschliche sin̄e.[1])

Ich will nicht tanzen, Herr,
Es sei denn, daß du mich willst leiten.
Willst du, daß ich soll fröhlich springen,
So mußt du selber vor mir singen.
So spring ich in die Minne
Und von der Minne in Bekenntnis
Und von Bekenntnis in Genuß
Und vom Genuß über alle menschliche Sinne.

---

[1]) I. cap. 44.

Bedeutungsvoll ist das liebliche Gedicht „Ein Widersang Gottes in der Seele". Hier ruft die Dichterin aus:

Herre, so beite ich deñe mit hunger und mit durste,
Mit jagen und mit luste,
Vnz an die spilenden stunde
Dc vs dinem gôtlichen munde
Vliessen die erwelten wort,
Die von nieman sin gehort,

Mere von der sele alleine
Die sich von der erde enkleidet
Und leit ir ore fur dinen munt; —
Ja die begriffet der minne funt.[1])

Herr, so wart ich denn mit Hunger und mit Durst,
Mit Lust und Jagen,
Bis an meine letzte Stunde,
Daß aus deinem göttlichen Munde
Fließen die erwählten Worte,
Die von Niemand gehört werden
Als von der Seele,
Die sich ablöst von der Erden
Und legt ihr Ohr vor deinen Mund;
Ja die begreift der Minne Fund.

Es wurde von Seite eines Forschers bereits darauf hingewiesen, daß der Inhalt der drei letzten Verse dieses Gedichtes sich auf den dreifachen geistlichen Weg, den der Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott beziehe.[2])

Entsprechend den drei Stufen bezw. Wegen der christlichen Vollkommenheit hat schon der hl. Bernard auch eine dreifache Kontemplationsstufe angenommen. Die inneren mystischen Vorgänge auf der untersten Stufe nennt er osculum pedis, die höheren Beschauungsakte osculum manus; die auf der Stufe der „Vollkommenen" Angelangten genießen das osculum oris, worunter die höchste Art mystischer Akte zu verstehen ist.[3])

Auch Hugo und Richard von St. Viktor haben die Dreistaffelung auf die Kontemplation angewandt. Mechthild hat

---

1) II. cap. 6.

2) Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906. S. 131 (in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Herausgegeben von Baeumker und Freih. v. Hertling. Bd. 5. Heft 5—6).

3) Ries a. a. O. S. 316 f.

dieser Lieblingsidee der höheren Mystik poetischen Ausdruck verliehen in dem Gedichte, welches Greith unter dem Titel „Die Stufen der Beschaulichkeit“ anführt. Kenntnis und Seele führen hier ein längeres Zwiegespräch; die erste möchte erfahren, welche unaussprechliche Heimlichkeit zwischen Gott und der minnenden Seele waltet; sie erfährt schließlich nur so viel, als sie fassen kann. Die Seele erklärt ihr:

„Sankt Paulus war geführt in den dritten Himmel,
Wie man es findet in der Schrift geschrieben,
Das wäre nie geschehen, wäre er Saulus geblieben.
Und hätte er die Wahrheit erkannt im ersten und im zweiten,
Er wäre in den dritten Himmel nie gestiegen.“
Ein Himmel hat der Teufel selbst gemacht
Mit seinen täuschenden und bösen Listen,
Darinnen wandeln die Gedanken mit traurigem Sinne.
Die Seele hält sich da still, denn sie fühlt keine Minne,
Sie bleibt ungetröstet und findet keine Ruh.
Auch erscheint darin der Teufel einem Lichtengel gleich
Und äfft sogar Gott in seinen fünf Wunden nach,
Einfältige Seele, hüte dich.
Den anderen Himmel hat die heilige Gehrung gemacht,
Darin ist kein Licht und von Gott erkennt die Seele nichts,
Sie schmeckt nur eine unbegreifliche Süßigkeit,
Die durch alle ihre Glieder geht.
Sie hört auch eine Stimme von Dingen, die sie gern will,
Denn sie ist noch mit irdischem Sinn gemenget.
Ist da die Demut nicht,
So bietet der Teufel dar sein Licht,
Und was da geschieht ist nicht von Gott.[1])
Ist die Demut aber da, dann muß die Seele höher fahren,
Im dritten Himmel wird ihr das wahre Licht gegeben.

---

[1]) Vor den Täuschungen, welche leicht auf dem Gebiete des mystischen Lebens vorkommen können, warnt sehr nachdrücklich auch Mechthilds Zeitgenosse, der deutsche Mystiker David von Augsburg in seinem Werke de exterioris et interioris hominis compositione, pag. 359 sq. und 364 sqq.

Dann sprechen die Sinne: Die Seele hat geschlafen,
Nun ist sie im Licht der offenen Minne erwacht,
Sie sieht sich um, wer der wäre, der sie weiset,
Und was es sei, das man zu ihr spricht;
Dann sieht sie wahrlich und erkennet,
Wie Gott sei — alle Dinge und in allen Dingen.
Nun leg' ich allen Kummer nieder,
Und fahre mit St. Paulus in den dritten Himmel,
Wenn Gott minniglich schlägt meinen Sündenleib darnieder,
Der Himmel ist gewölbt, geordnet und erleuchtet schöne,
Gott unsere Seele darin kröne.[1])

Der Domdekan und spätere Bischof Greith von St. Gallen hat sich den Dank vieler dadurch erworben, daß er die deutsche Leserwelt wieder auf das Werk der fast ganz in Vergessenheit geratenen, gottbegnadigten Seele aufmerksam machte. Ein noch grösseres Verdienst erwarb sich sodann der Benediktiner P. Gall Morel, indem er die „Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit" nach der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln in „altdeutschem" Texte sowohl wie in der jetzigen Schriftsprache veröffentlichte. Die Sprache der Handschrift, welche Mechthilds Werk in der oberdeutschen Übertragung des Magisters Heinrich von Nördlingen bietet, ist nach dem Urteile des Herausgebers jene, wie sie um den Oberrhein her zu Ende des 13. und im Anfang des 14. Jahrhunderts gesprochen und geschrieben wurde und wie sie bei den Schweizern im Dialekte noch großenteils sich erhalten hat, jedenfalls aber leicht verstanden wird.

Abgesehen von dem hohen literarischen und ästhetischen Werte des Buches liegt sein Hauptwert in dem religiös-erbaulichen Hauche, der es durchweht. Da ist reine, urwüchsige, wahre Gottbegeisterung; die Visionärin zeigt sich als eine an Tugend wie an Gnade reiche Seele. Aus allem leuchtet ihre große Demut, die sich allem unterordnet, neben einem

---

1) Greith a. a. O. S. 267 ff. Vgl. Morel a. a. O. II cap. 19.

Flug göttlicher Begeisterung, der sie in die höchsten Regionen des Gottlebens emporhebt.[1]) Aus diesem Grunde schon erscheint es undenkbar, daß gewagte, auffallende Stellen der Schrift, soweit solche von Mechthild selber stammen, von ihr in pantheistischem Sinne verstanden wurden.

Die hohe religiöse und dichterische Begeisterung, welche im 13. und 14. Jahrhundert und noch später in deutschen Frauenklöstern herrschte, ist nicht zum geringsten Teil auf „das fließende Licht der Gottheit" zurückzuführen. Wie beliebt diese Schrift gewesen ist, erhellt aus der um 1344 für die Dominikanerinnen zu Maria Medingen besorgten Bearbeitung sowie aus der Tatsache, daß das Buch noch im 15. Jahrhundert den Waldschwestern oder Beghinen in und um Einsiedeln als Erbauungslektüre gedient hat.[2])

Preger und andere halten es nicht für unmöglich, daß selbst Dante die Jenseits-Darstellungen der deutschen Nonne gekannt und seiner göttlichen Komödie zugrunde gelegt hat.[3])

Beachtenswert sind die Worte, mit welchen Morel seine Ausgabe der Offenbarungen einleitet:

In trüber, vielbewegter Zeit hat Mechthildis diese Dinge geschaut und beschrieben und dadurch wurde auch sie wie St. Elisabeth als ein Bote Gottes der sündigen Menschheit gesandt. Unsere Zeit hat viele Ähnlichkeit mit jener des dreizehnten Jahrhunderts, so trete denn der Bote Gottes abermal auf und versuche es die ganz ins Äußerliche zerfahrene Menschheit wieder an ein höheres, inneres Geistesleben zu erinnern. Wird auch der fremdartige Ruf schwerlich von der Menge und auf den Gassen vernommen werden, so werden ihm desto lieber und inniger Seelen lauschen, die sich von der lärmenden Straße zurückgezogen haben in die Einsamkeit stiller Mauern, kirchlich geweihte oder nicht geweihte und in die

---

1) Morel a. a. O. S. V. u. XXIV sq.

2) Greith a. a. O. S. 54. Anm.

3) Michael a. a. O. S. 196 Anm.

gotterfüllte Einsamkeit ihres eigenstens Webens und Lebens, hier schon ahnend die Wahrheit des großen Wortes: „In ihm, in Gott, leben wir und bewegen uns und sind wir . . . Denn sein Geschlecht auch sind wir.“[1])

Zweites Kapitel.

Das Büchlein von der Tochter Sion.

Wie die liebende Seele zur Erkenntnis Gottes und zur Vereinigung mit ihm gelangt, lehren zwei deutsche poetische Bearbeitungen des lateinischen Traktates über die „Tochter Sion“. Die eine, gleichfalls „Tochter Sion“ genannt, entstand um die Mitte des 13. Jahrhunderts durch den Minoritenbruder Lamprecht von Regensburg, der auch ein Leben des heiligen Franziskus in Versen herausgab. Die andere „Daz buochlin (auch puch) von der tohter Syon“ oder „Die minnende Seele“ aus dem Ausgang des 13. Jahrhunderts hat, in ihrer Sprache schon auf einen Alemannen hinweisend, wahrscheinlich einen Dominikaner am Rheine zum Verfasser.

Scholastik und Mystik haben an dem letztgenannten Gedicht ihren Anteil. Dieser ist der Stoff entnommen; jene hat technische Ausdrücke der Schule zur Verfügung gestellt. Analysen des Werkes haben bereits Holland und Piper geboten: Die als Tochter Sion eingeführte minnende Seele, Speculatio genannt, (d. h. die aus der Betrachtung der Geschöpfe Gottes gewonnene Erkenntnis), sehen wir vom heftigsten Verlangen nach ihrem himmlischen Bräutigam ergriffen; sie geht ihre Gespielen, die Töchter Jerusalems — die hier zu Geistestätigkeiten und Tugenden erhoben sind und mit lateinischen und deutschen Namen redend und handelnd auftreten — um Rat an, wie sie durch Vereinigung mit ihrem Geliebten zur Ruhe des Herzens gelangen könne. Die Freundinnen, deren jede, wie es in den alten Schauspielen üblich war, einen Spiegel als Symbol mit immer anderer Deutung trägt, geben nun ihren

---

1) Morel a. a. O. S. XXV sq.

Rat; die erste, die Cogitatio, spendet wenig Trost, da diese Welt, auf der alles flüchtig und vergänglich sei, kein dauerndes Glück gewähren könne. Die anderen Tugenden, Fides der Meerstern, der Wunder tuend ins Himmelreich führt, Spes die Zuversicht, die oberste Meisterin in Gottes Kirche, erteilen guten Rat, am ausführlichsten tut das die Sapientia, die bei dem Liebsten der Seele war, als die Welt geschaffen wurde; ohne sie sind alle Dinge lahm; ihr Spiegel ist Gottes ewiger Sohn; sie rät zur Demut, Armut, Barmherzigkeit, Gehorsam und Keuschheit:

Ahte daz alle deine wort	Deines Mundes Reden schleife du
Gesliffen auf drew ort	Auf drei Spitzen alle zu:
Dein selbez hail, deinez nehsten nucz.	Aufs eigne Heil, des Nächsten Frommen,
Auf gotez lop one vrdrucz.	Und Gottes Lob, so wirds vollkommen.

Die mit dem Spiegel der Güte versehene Minne, zu welcher alsdann die Seele gelangt, erbietet sich diese zum Anschauen ihres Geliebten zu führen; sie bedarf aber dazu als Begleiterin der Oratio, die in der Pilgerflasche die Tränen der Reue, die Briefe der Heiligen-Fürbitte, das Brot der Engel, in der Hand das Kreuz als Stab, um die Hüften den Gürtel der Geduld und Keuschheit, als Speise im Sack aber die Werke der Barmherzigkeit mit sich führt. So bringt die Minne im Geleite des Gebetes die Tochter Sion über aller Engel Schar vor den Thron des Bräutigams, vor dessen Anblick die Seele ohnmächtig niedergesunken wäre, wenn die Minne ihr nicht Kraft verliehen hätte. Diese tut nun, was ihres Amtes ist, legt den Pfeil auf den Bogen und schießt nach dem Bräutigam auf seinem Thron, der getroffen alsbald der minnenden Seele in die Arme sinkt, ihr den Vermählungsring reicht und sich mit süßen Küssen auf ewig ihr vereinigt. „Das war ein ganzer Jubilus,“ heißt es mit unübersetzbarem Ausdruck, der so die Worte der zur höchsten Befriedigung gelangten minnenden

Seele einleitet, die nun als virgo Israel auf dem Thron der Freuden wohnt.[1])

Nach Lindemann-Salzers Urteil kann „Die minnende Seele“ den besten mystischen Gedichten aus dem Ausgang des 13. Jahrhunderts beigezählt werden. Bone weist mit Recht darauf hin, wie in dieser etwas über 580 Verse zählenden Dichtung die abstraktesten und zartesten, geistigen und religiösen Ideen mit einer Sicherheit, die bisweilen an Keckheit grenzt, in Bild und Leben gebracht sind.[2]) So wird zum Beispiel die Bedeutung der heiligen Liebe im Reiche Gottes auch dem gemeinen Manne klar, wenn in dem buochlin von der tohter Syon die Minne V. 451 sq. spricht:

swaz got hât, daz ist allez mein:
Ich pin sein oberigste chelnerein.

Mit Freude nimmt der katholische Leser wahr, wie seine eigenen religiösen Anschauungen mit jenen des mittelalterlichen Dichters vollständig übereinstimmen. Die Stellen, welche die Notwendigkeit des Gebetes, den Wert des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in allegorischer Form zur Darstellung bringen, sind als unverrückbare Glaubensgrundsätze zu betrachten, an welchen im Interesse der Selbstheiligung sowohl wie der Seelsorge zu allen Zeiten festgehalten werden muß.

Ausführlich und in ansprechender Weise schildert der Sänger die Macht der Liebe. Er läßt diese zur Ermunterung der Seele sprechen:

Der di engel verstiez und Adam,	Der die Engel und Adam hat verbannt,
Der wart gespannet an dez creuzez râm	An ein Kreuz ward er gespannt,

---

[1]) Holland, Geschichte der deutschen Literatur 1. Bd. Regensburg 1853. S. 108 ff. und Piper, Die geistliche Dichtung des Mittelalters. 2. Teil, in Kürschners deutscher National-Literatur. Bd. 128. S. 121.

[2]) Bone, Deutsches Lesebuch 2. Teil. Handbuch für den deutschen Unterricht der oberen Klassen der Gymnasien. Köln 1853. S. 100.

An allem seinem leib wunt,
Wetrubet auf der sêle grunt

Wart der himelische trôst
Daz di sêle wurde erlôst,

. . . . . .
. . . . . .

Der kunick wart kneht, daz leben starb,
Ich pin, dew ez allez warb.
Got tůt allez daz ich wil
Unverczogen one czil.

An seinem ganzen Leibe wund,
Betrübt bis auf der Seele Grund

Ward der himmlische Tröster:
Unsre Seele so erlöst' er.

Der Fürst ward Knecht, es starb das Leben:
Das habe Ich alles eingegeben.
Gott tut alles was ich will
Ohne Verzug, er leistets still.

Auch im Leben der heiligen Jungfrau findet die Minne Beweise ihrer eigenen Macht:

Daz Maria die hohe maget,
Als uns der gelaube saget,
Wart vor allen frawen wert,
Daz ir got czu můter gert,

Daz waz doch mein schult allermaist;
Wann ir liep, ir hercz, ir gaist

Waren in mir enprunnen:
Dez prahte si di sunnen,
Von der di engel haben iren schein,
Dez můz si immer di hohest sein.

Daß Maria die hohe Magd,
Wie es uns der Glaube sagt,
Vor allen Frauen ward so wert,
Daß sie Gott zur Mutter hat begehrt,

Meine Schuld wars allermeist,
Denn ihr Leib, ihr Herz, ihr Geist

Waren in mir entbronnen;
Drum gebar sie uns die Sonne,
Die den Engeln gibt den Schein:
So muß sie stets die Höchste sein.

Als Krone ihrer Werke bezeichnet die Liebe das allerheiligste Sakrament des Altares:

Noch schuf ich ainz, daz ist daz maist,
Daz gotez leip, plůt und gaist
Veraint mit der gothait
Seinen chinden zu einer speise hât berait.
Sein plůt daz schol uns rainen,
Sein leip uns mit im verainen,
Seine sêle schol uns versůnen
Sein gaist mit tugenden cronen,
Sein gothait czihen in andaht;
Dicz han ich allez czupraht.
Ich pin uber alle crefte stark.

Doch schuf ich Eins, das Allermeiste:
Daß Gott den Leib mit Blut und Geiste,
Dazu seine Gottheit,
Seinen Kindern hat zur Kost geweiht:
Sein Blut, das soll uns reinigen,
Sein Leib uns Ihm vereinigen,
Seine Seele uns versöhnen,
Sein Geist mit Tugenden krönen,
Seine Gottheit uns zur Andacht ziehn:
Sieh, Ich bracht es dahin,
Über alle Kräfte bin ich stark.

Groß ist die Bedeutung der Liebe bei dem Heilsgeschäfte, wo es sich um die Reinigung und Erleuchtung der Seele und ihre Vereinigung mit Gott handelt:

Ich swende wein und mark,
Ich derre blůt und hercze
(Doch senftleich on smercze)
Daz si lôse gewonhait lânt
Und dâ mit auf in got gânt.
Ich pezzer daz verdorben waz,
Ich czewhe alsam ain adamas
Die sêl in got und got in sie;
Mit mir verainet sie sich hie.

Ich verzehre Bein und Mark,
Ich dörre Blut und Herzen
(Gelinde, sonder Schmerzen),
Daß sie übler Sitten sich begeben
Und empor zur Gottheit schweben.
Ich beßre, was verderben will;
Wie der Magnetstein zieh ich still
Die Seel in Gott und Gott in sie;
Mit mir vereinigen sich die.

Swelch sêle chumt in mein glůt
Der tůn ich alz daz fewr dem golde tůt;
Ich lauter und raine,
Ich schaide und veraine,
Ich pringe dem sunder rewe,

Von alten mach ich newe,
Alle sunde in meinem lohen
Sint also schir verblohen,
Als ain clainez glensterlein
Verlischet mitten in dem Rein.
Swer chumet in mine bunde,
Den fliehent alle sunde.

Swaz got hât, daz ist allez mein:
Ich pin sein oberigste chelnerein.
Ich mag di hohsten gâbe geben,
Ich nim den tot und gib daz leben,
Swer mich niht hât, der ist ein niht;
Swaz er gedinet, daz ist enwiht;
Swen ich gesalbe, der wirt gesunt;
Darnach wirt růwe in gote chunt,
Darnach so wirt entzuket

Und suzecleich verruket
Der geist von liebe von sêle in got,
So leit der leichnam alz ein tot.

Kommt eine Seel in meine Glut,
Wie das Feuer dem Golde tut,
So läut'r ich sie und reinige;
Ich scheide und vereinige;
Dem Sünder bring ich wahre Reu,

Alles Alte mach ich neu;
Zu Asche sinkt zusammen
Die Sünd in meinen Flammen,
Wie ein kleines Fünklein muß
Erlöschen in des Rheines Fluß.
Wer kommt in mein Gehege,
Dem flieht die Sünd aus dem Wege.

Was Gott hat, das ist mein Gewinn,
Ich bin seine oberste Kellnerin.

Ich kann die größten Gaben geben;
Ich nehme den Tod und gebe das Leben.
Wer mich nicht hat, der ist ein Nichts,
Was er besitze, ihm gebrichts.

Wen ich salbe, der ist gesund;

Darnach wird Ruh in Gott ihm kund;
Darnach geschieht's, daß er entzückt

Wird und süß empor gerückt
Sein Geist von Leib und Seel in Gott;
Der Leichnam liegt derweil wie tot.

Fromme Seelen, die vor Jahrhunderten auf Fluren und an Wegen Bildstöcke „zur Gedächtnuß“ setzten, empfehlen sich am Schlusse der Inschrift gewöhnlich dem Gebete der Vorübergehenden. Ähnlich richtet auch der Verfasser des „buochlin von der tohter Syon“, nachdem er in seiner Dichtung dem Glaubensleben des Mittelalters ein würdiges Denkmal gesetzt hat, zum Schlusse an den Leser die fromme Bitte:

Sprechet amen allew lieben chint
Dew dise brief gelesen sint,[1])
Daz wir mit Jhesum dem czarten,
Gesiczen derselben minne garten,
Und gedenchet auch mit trawen mein,
Sprechet: er müz selik sein
Der uns dicz getiht oder gelesen hât,
Got geb in[2]) aller selden[3]) rât
Hie auf ertreiche,
Und dort ewicleiche.
Amen.[4])

Die aszetisch-dogmatischen Grundgedanken des Büchleins finden sich bereits bei Makarius dem Ägypter, auf dessen Bedeutung für die Entwicklung der Mystik bereits von Joseph Görres[5]) und neuestens wieder von Stoffels[6]) aufmerksam gemacht wurde. Die Allegorie enthält, wenn sie auch eine

---

[1]) = lesen werden. — Vergl. Vetter, Lehrhafte Literatur des 14. u. 15. Jahrh. in „Deutsche Nationalliteratur“ von Kürschner. 12. Bd. 2. Teil. S. 37 Anm.

[2]) in, lies im? nach Vetter a. a. O.

[3]) In Schades Textausgabe (Berlin 1849) heißt es: got gebe im aller saelden (gleich Segen, Glück) rât (gleich Vorrat, Fülle).

[4]) Zitiert wurde der Text nach Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn, Berlin 1870. S. 129—144. Die deutsche Übersetzung stammt von Simrock, Die Tochter Sion, Bonn 1851. Der Übersetzung liegt der etwas abweichende Text der Ausgabe von Schade zugrunde.

[5]) Diepenbrock, Heinrich Susos Leben und Schriften. 4. Aufl. Regensburg 1884. Einleitung von Görres S. 87.

[6]) Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze der christlichen Mystik Bonn 1898. Vgl. besonders S. 134, 136 f., 140 f.

über die Dreizahl hinausgehende Stufenleiter gebraucht, doch im wesentlichen die Ideen der Dreiwegelehre.

So hat ein hervorragender Vertreter der späteren Mystik, der Karmelit Philippus a. s. Trinitate (gest. 1671), für den Aufstieg zum mystischen Berge der Vollkommenheit zwar auch eine größere Anzahl von Stationen angenommen, gleichwohl aber an der via purificativa, via illuminativa und via unitiva als Hauptstationen festgehalten.[1]) Als Führerinnen auf diesem von ihm bildlich dargestellten dreifachen Wege finden wir gleichfalls die drei göttlichen Tugenden und zwar zu unterst den Glauben, sodann die Hoffnung und auf der höchsten Stufe die Liebe.

Unser Autor steht offenbar unter dem Einflusse der Theologie des hl. Bernard und Hugos von St. Viktor. Die Schriften dieser Säulen auf dem Gebiete der Mystik waren ganz dazu angetan um das Herz eines gläubigen Dichters für die heilige Liebe zu begeistern. St. Bernard ist seinem Zeitalter ein beredter Herold der Liebe gewesen. Aber auch der mit ihm eng befreundete Gründer der Viktorinerschule Hugo, — ein zweiter Augustinus, wie ihn seine Zeitgenossen nannten, — war ein begeisterter Lobredner der Königin unter den Tugenden. Beide haben bereits die an das Hohelied anknüpfende Allegorie von der Brautschaft der Seele und des Herrn benützt, der Abt von Clairvaux in seinen Predigten, der Viktoriner in dem Traktat de amore sponsi ad sponsam.[2])

Hugos Rede „de laude charitatis", welche die Liebe als den Weg zu Gott verherrlicht, kann sich, soweit Schwung und Erhabenheit der Gedanken in Betracht kommt, mit dem feurigsten Gedichte messen. Unmittelbar an die Liebe sich wendend, ruft hier der Redner aus:

O bona caritas, per quam . . . ad Deum currimus, ad Deum pervenimus, Deum possidemus! Quid amplius dicam de te, caritas? ducem te dixi in via Dei . . . utique sic caritas

---

[1]) Philippi a. s. Trinitate summa theologiae mysticae. N. Aufl. Freiburg i. Br. 1874. tom. I. pag. 54 sqq.

[2]) Piper a. a. O. S. 121.

tu via es: Sed non sicut aliæ viæ tu via es: Adhuc, inquit Paulus apostolus excellentiorem viam vobis demonstrabo (I. Cor. 12); de te enim dicit, o caritas: Tu es namque via superexcellens, tu es caput viarum rectarum, omnes viae rectae a te exeunt. Et in te recurrunt. Nam praecepta Dei viae sunt eius, quae omnia a te pendent et in te consistunt .... Via igitur tu es, o caritas. Qualis via? ... via hominis ad Deum et via Dei ad homines. — O beata via — caritas omnem animae languorem sanat, caritas vitiorum omnium radices extirpat, caritas omnium virtutum origo est, caritas mentem illuminat, conscientiam mendat ... Deum demonstrat.[1])

In mannigfachen Bildern bringt die Dichtkunst jener Zeit Hugos schönen Gedanken zum Ausdruck, daß der Liebe die führende Rolle im geistlichen Leben zukommt. Interessant ist z. B. auch, wie ein nach Gervinus um 1278 ursprünglich in mitteldeutscher Mundart verfaßtes, größeres Gedicht „Der Sünden Widerstreit" oder „Des lieben Christus Büchlein" diese Idee darstellt: Die Bekämpfung der verkehrten Eigenliebe reinigt nach dem Dichter das Herz so, daß es sich mit Gott vereint; leben wir nicht mehr uns selbst, so kann Christus in uns leben. Gäbe jeder Leib und Seele der Liebe zu Gott hin, so könnte die Welt ein einziger Liebesorden werden, während sie jetzt ein Orden der Sünde ist, die alle Reiche mit ihren Rotten überzogen hat. Der Kampf gegen die Heeresmacht der Sünde ist nach folgendem Kriegsplan zu führen: Nachdem Kundschaft und Weisheit als Wartmannen die Macht der Sünde, deren List, Waffe, Hinterhalt aufgedeckt, soll die Ritterschaft der Gotteskämpen, in welcher arm und reich, Dienstmann und Freier, Mann und Weib dienen kann, jener Kunde entsprechend, ihren Rat bei der rechten Liebe (zu Gott) suchen; zu Hauptleuten sollen die Gotteskämpen Beicht und Reue nehmen, von dem Führer aber, der Liebe selbst, den Streit lernen, wie man die Sünde niederreitet, alles nach der Sitte, wie Christus selbst gestritten hat.[2])

---

[1]) Migne ser. lat. tom. 176 pag. 973—976.

[2]) Vgl. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung 2. Bd. 5. Aufl. Leipzig 1871. S. 302 f.

Aus diesem Hervorheben des Beweggrundes der Liebe für alle sittlichen Wege und Stege sehen wir, daß eine rein juristische Auffassung des sittlichen Tuns, eine Erstarrung des lebendigen sittlichen Geistes oder eine knechtische Furcht, die nur äußerlich hemmt, dem Geist jener Zeit sehr ferne lag.[1])

Denifle hat den Nachweis geliefert, daß die mittelalterlichen Theologen einhellig in der Vollkommenheit der Liebe das Lebensideal der Christen ohne Unterschied des Standes erblickt haben.[2]) Aus der gleichzeitigen Literaturgeschichte geht hervor, mit welchem Eifer diese Idee auch durch die geistliche Minnedichtung dem Volke zum Bewußtsein gebracht wurde.

---

[1]) Vgl. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908. S. 112.

[2]) Denifle, Luther und Luthertum, 2. Aufl. 1. Bd. 1. Abteilung, Mainz 1904. S. 133 ff., 138 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Das Drama.

Die Magdalenenszenen im Alsfelder und Benediktbeurener Passionsspiel, sowie im Osterspiel von Muri.

In erfolgreichster Weise betritt der Christ den dreifachen geistlichen Weg im engen Anschluß an die Betrachtung des Lebens, Leidens und der Verherrlichung Christi. Von hohem Werte mußten deshalb für Mystik und Aszese die mittelalterlichen Passions- und Osterspiele sein, die sich aus den liturgischen Festfeiern entwickelten.[1]) Die Magdalenenszenen insbesondere waren wohl geeignet in den gläubigen Zuschauern ethisch-mystische Gedanken im Sinne der Dreistufenlehre zu wecken. Nicht bloß als historische Person, sondern auch als Repräsentantin der gefallenen Menschheit wurde die Sünderin betrachtet.[2])

---

[1]) Grimms und Gustav Freitags Auffassung von dem Ursprung der christlichen Mysterien ausschließlich aus dem Heidentum gilt jetzt als überwunden. Doch mag es richtig sein, daß die im Volke von alters her vorhandene szenische Lust ein Mitfaktor war, der die Ausbildung der geistlichen Spiele förderte und deren staunenswert rasche Verbreitung und Aufnahme bewirkte. P. Keppler, zur Passionspredigt des Mittelalters. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 4. Band. München 1883. S. 167.

[2]) Vgl. Menzel, Christliche Symbolik. 2. Teil Regensburg 1856 S. 56 ff.

Ihre Bekehrung versinnbildete zugleich die Tatsache, daß durch Christi Opfertod das ganze Menschengeschlecht aus dem Sündenelende, in das es gefallen war, befreit wurde. Dieser tiefernste Gedanke, meint Salzer, konnte selbst durch die Derbheit und Roheit nicht verdrängt werden, die nach Art der Fastnachtsspiele in die Schilderung des Treibens Magdalenas hineinspielen.[1]) Die Sünderin, die im Hause des Pharisäers Simon die Füße des Herrn salbte, Maria von Magdala und Maria von Bethanien, die Schwester des Lazarus, erscheinen im religiösen Drama der im Mittelalter allgemein vertretenen Auffassung entsprechend als die nämliche Person. Infolge dieser Gleichsetzung war es möglich die Sünderin in verschiedenen Szenen auftreten zu lassen und ihre Liebesreue in einer an die Dreiwegelehre erinnernden Stufenleiter vorzuführen.[2])

Die folgenden Proben sind zunächst dem Alsfelder Passionsspiel entnommen, da dieses nach mehr als einer Richtung hin unsere besondere Beachtung verdient. Es ist in der mitteldeutschen Sprache und zwar in der halb niederdeutsch-hessischen Mundart abgefaßt, von welcher Kurz in seiner 1861 erschienenen Ausgabe der Geschichte der deutschen Literatur versichert, daß sie noch jetzt mit geringen Abweichungen in der Stadt Alsfeld und deren Umgebung gesprochen wird. Aus dem 1501, 1511, 1517[3]) aufgeführten Stücke ist ersichtlich, wie stark der Christusglaube und das Vertrauen

---

1) Salzer, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur, München 14. Lieferung, S. 473.

2) Die bei Thomas von Aquin, David von Augsburg und anderen mittelalterlichen Theologen und Mystikern vorkommende Dreistaffelung der Liebe steht im engsten Zusammenhang mit ihrer Lehre von den drei Wegen. Jeder Stufe des geistlichen Lebens entspricht nämlich ein bestimmter Grad der Liebe. An die Dreistufenidee erinnert übrigens auch die Erklärung, welche der Verfasser der goldenen Legende von dem Namen der Büßerin gibt: Maria interpretatur amarum mare, vel illuminatrix aut illuminata. Per hæc tria intelliguntur tres partes, optime quas elegit, scilicet pars pœnitentiæ, pars contemplationis internæ et pars cœlestis gloriæ. De qua triplici parte intelligitur, quod dicit dominus: Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Graesse, Jacobi a Voragine legenda aurea. Dresden und Leipzig 1846. pag. 407.

3) Grein, Alsfelder Passionsspiel, Kassel 1874 S. IV. f.

auf die Barmherzigkeit des Erlösers in den deutschen Volkskreisen noch unmittelbar vor Ausbruch der Kirchenspaltung gewesen ist.

Der kirchliche, ernste Zweck des Passionsdramas und die Volkstümlichkeit erscheinen hier, wie Froning bemerkt, auf das innigste mit einander verbunden. Rituale Sätze durchziehen das Ganze, überwiegen sogar nicht selten den deutschen Text; aber zugleich ist auch der Anschaulichkeit in größtem Maßstabe Rechnung getragen. . . .

Gleichsam der Kitt, der die ritualen Gesänge und die volksgemäßen Ausführungen verbindet, sind die überaus zahlreichen moralischen Betrachtungen, die bei jeder möglichen Gelegenheit den handelnden Personen in den Mund gelegt werden.

Gerade wenn man dieses Spiel neben gleichzeitige Predigten über die Passion hält, so springt eine auffallende Ähnlichkeit beider Teile in Bezug auf Anlage und Zweck in die Augen. Auf beiden Seiten dieselbe volkstümlich gehaltene, gewöhnlich stark realistisch ausgemalte Feststellung des Tatbestandes der heiligen Geschichte in breitem kirchlichem Rahmen, durchmischt mit moralischen Betrachtungen: es war das Drama gleichsam die körperliche Fixierung dessen, was durch das Wort von der Kanzel verkündet wurde.

Man geht gewiß nicht fehl, wenn man gerade dieses Passionsspiel eine in dramatische Form umgesetzte unendliche Predigt nennt.[1])

Das sündhafte Vorleben der Maria Magdalena wird in dem drei Tage beanspruchenden Stücke lebendig zur Anschauung gebracht. Der Realismus der Szenerie, meint Wilken, ist freilich groß, doch bleibt bei manchem Schwank im einzelnen die Hauptabsicht der lustigen Welt ein moralisches Spiegelglas vorzuhalten, unverkennbar.[2])

---

1) Froning, Das Drama des Mittelalters II. Kürschners deutsche National-Literatur. 14. Band, S. 555.

2) Wilken, Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland, Göttingen 1872. S. 113.

Zum Unterschied von anderen Passionsspielen ist die Bekehrung der Sünderin trefflich motiviert. Luzifer lobt ihre schöne Gestalt; er greift sie bei ihrer schwächsten Seite, der Eitelkeit, an und besiegt sie infolgedessen. Sie besieht sich in dem Spiegel, den ihr ein Teufel reicht, schmückt sich und von Freude über ihre eigene Schönheit erfüllt, wirft sie sich allen in die Arme, die ihre Gestalt rühmen. Sie will ihre Schönheit und Jugend genießen und stürzt sich in den Strudel der Lust, die hier durch das Tanzen repräsentiert wird. Ein Ritter (Soldat des Herodes), mit dem sie getanzt hat, entfernt sich, ermüdet von dem ausgelassenen Toben. Sie aber fühlt noch keine Müdigkeit, sie tanzt allein fort, jauchzt, singt lustige Volksliedchen und verlacht den abziehenden Ritter ob seiner Schwäche. Vergebens sucht ihre Schwester Martha sie auf bessere Gedanken zu bringen; es jubeln die Teufel.

Underdessen ist Christus herbeigekommen; er hebt an, mit Bezug auf Magdalena seinen Jüngern zu predigen:[1])

Ir seligen lude, ir godes kynnt,
all die nu hie gesament synt,
vornemmet heylsamen raidt:
das er umb uwer missetadt
habet ruwe und leydt!
das hymmelrich ist uch bereydt!
ich sagen uch auch vor ware,
das sich aller engel schare
frawet werdecliche,[2])
wan eyn sonder[3]) sich
bekeren wel von sunden:
darumb ich uch vorkunden,
das er myt ganczen truwen[4])
uch losßet uwer sunde ruwen!

---

1) Vgl. Kurz, Geschichte der deutschen Literatur 1. Bd. 3. Aufl. Leipzig 1861. S. 722 f.

2) = herrlich.

3) = sunder = Sünder.

4) Treue, Aufrichtigkeit.

Nachdem der Herr hierauf unter Zugrundelegung der Worte der Bergpredigt Beati pauperes spiritu nochmals eine Ansprache gehalten, bricht eine Magd Marthas in den Lobruf aus: Selig der Leib, der dich getragen hat usw.[1]) Die Antwort des Herrn lautet: Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen. Nun kann sich auch Maria Magdalena nicht mehr länger zurückhalten. Das Eis in ihrem Herzen ist gebrochen. Sie beklagt ihr bisheriges sündhaftes Leben:

Nu geseyne[2]) mich hude allermeynst
gott vatter, sone und heilgeyst!
owe rosenkrencz![3])
owe myner swencz[4])
owe gele gebende![5])
owe myner wyßen hende!
owe myner hoffart!
owe, das ych ye geborn wart!
nach ist myner sunde me
dan wassertroppen yn dem sehe
und laubes hot der walt,
dozu des meres sant ungezalt!
nach men ist der sunde mynn
wann stern yn dem hymmel synn.
ich byn nit wirdigk, das ich gehen,
das myn augen sollen sehen
die hohe von dem hymmelrich!

---

1) Auch Jacobus a Voragine schreibt diese Luc. XI, 27 entnommenen Worte unter Berufung auf den hl. Ambrosius einer Martilla genannten Magd der Martha zu. Diese Meinung einiger Alten scheint weniger durch Überlieferung als durch die (nicht statthafte) Voraussetzung veranlaßt, die Luc. XI, 1 bis XIII, 35 berichteten Tatsachen und Lehren fielen allzumal in den Aufenthalt des Herrn zu Bethanien. Vgl. Legenda aurea herausgegeben von Graesse pag. 409 und Loch und Reischl, die heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 3. Aufl. 1. Bd. Regensburg 1885. S. 237. Anmerkung zu Luc. XI, 27.

2) segne

3) Kränze von Rosen.

4) Schleppen.

5) gelber Bänderschmuck.

ich byn nit wirdigk, das die [erde] trage mich!
ich hon gesundiget leyder!
woil hen,[1]) ir vorfluchten kleyder!
ir hot mich gar vorwont[2])
und gesencket yn der helle grunt!
vorfluchet muß der Spiegel synn,
da ich en besach die schone[3]) mynn! usw.

Der Chor singt: Mirabantur omnes de hys, que procedebant de ore dei. Maria wirft ihren Schmuck weg und erklärt ihrer Schwester fortan ein frommes Leben führen zu wollen. Martha bestärkt sie in diesem Vorsatze, sprechend:

Unser herre Jhesus Crist
jo barmherczig ist,
der uns zu trost wart gesant
vom hymmel herre ynn disse lant!
zu dem ich hoffnung hann
sicher, gar an allen wan:[4])
hie dut uns gnade kunt
und hilffet uns zu disser stund,[5])
das mer von sunden werden fry
und syn barmherczikeyt sij uns by!

Durchaus würdig gehalten ist die Szene im Hause des Pharisäers Simon. Hier findet die Lossprechung der Sünderin statt, deren Vertrauen zu Christus sich inzwischen durch die Auferweckung ihres Bruders Lazarus noch gesteigert hat. Magdalena salbt, nachdem sie ihre Sünden beklagt, die Füße des Herrn und spricht:

---

1) Höhe.
2) verwundet, geschädigt.
3) Schönheit.
4) ohne allen Wahn.
5) zu disser stund, sogleich.

O herre vatter Jhesu Crist,
wie gar eyn mylde herre du bist
zu vorgeben die sunde!
allen mentschen ich kunde:
die da gnade an der sichen,[1])
den gibbestu, her, myldiglichen!
du hoist, herre, bewyßet an mer,
des wel ich ummer dancken der,
want ich arme was gar vorlornn!
do ich dich, heylant, hat ußerkorn,
do was dyn barmherczikeyt
mer armen sunderyn bereyt!
alßo wirt sie aller wernde gemeyn,
die sunde sij groiß adder kleyn:
hot der mentsche ruw darvor,[2])
so wiltu sie em, herre, vergebben gar!

Nach längerem Zwiegespräch mit dem Pharisäer wendet Jesus sich zum Weibe:

Stant uff, Maria, selick wypp!
nicht vorsundige dynen lypp,
habe vorbaß eyn reyn leben!
dyn sunde synt der vorgebben!
nu ganck und habe gutten mud
und dyne gode! das ist der gud.

Die Jünger singen: Dimissa sunt ei peccata multa, [quoniam dilexit multum]. Hierauf erklären teils Philippus teils Magdalena selber den Zuschauern, welche Lehre sie aus dem Vorgestellten ziehen sollen.

Den höchsten Grad der Liebesreue bekundet Magdalena nach der Auferstehung des Herrn. Am Grabe vernimmt sie mit den anderen Frauen die Botschaft der Engel von der Auferstehung, welche sie sogleich den Jüngern mitteilt. Petrus

---

1) bei dir suchen.
2) Reue darüber.

und Johannes eilen zum Grabe. Der Heiland erscheint seiner Mutter, sodann dem Petrus und in Gestalt eines Gärtners der Magdalena. Auf die Frage, was sie hier suche, antwortet diese:

Frunt, ich sage dyr ane zcorn:
ich hayn mynen hern vorlorn,
Hiesus mynen heylant!
gutter man, thu myr bekant:
hostu den irrigen[1]) vornommen?
darumb byn ich her kommen!

Der Heiland spricht:

Maria liebe frawe,
nu sich mich und schauwe
abe dyr ich werde bekant
Hiesus dyne heylant!

Maria will des Herrn Füße küssen und sagt:

Gnade, her, zu disßer frist!
went du myne gesuntmecher byst:
do hoist mich entbunden
von alle mynen sunden!
ich wele mit willen buesße
und dyr kusßen dyne fusße!

Doch Christus verwehrt es ihr mit den Worten: Noli me tangere etc.

Maria, du solt horen
und mich nicht myr ruren!
es ist nu anders gestalt:
ich bin in gotlicher gewalt
vorcleret an dem liebe myne
und bin erstanden von toides pynn.

---

[1]) irgend, irgendwo.

Maria Magdalena verkündet nun den Jüngern die Auferstehung. Bei dem Zwiegespräch beider werden unter anderem Bestandteile der dramatisch angelegten Ostersequenz: „Victimæ paschali laudes“ verwertet. Von dem Burgunder Wipo, Hofkaplan Konrads II. und Heinrichs III. herrührend, wurde diese Sequenz in Deutschland und Frankreich schon frühzeitig in den lateinischen Kirchengesang aufgenommen und der liturgischen Erscheinungsszene hinzugefügt.[1])

Auf die Frage der Apostel: Dic nobis, Maria, quid vidisti in via? singt diese: Sepulchrum Christi viventis et gloriam vidi [resurgentis] etc., Angelicos testes etc.[2]) Die gehobene, freudige Stimmung, die in den Strophen zum Ausdruck kommt, steht ganz im Einklang mit der Stufe der sittlichen Vollendung, auf welcher wir uns jetzt die ehemalige Sünderin zu denken haben.

Daß auch die Leute des 13. Jahrhunderts schon ziemlich geschickte Dramaturgen waren, zeigt das älteste uns bekannte, das Benediktbeurener Passionsspiel.[3]) Es ist zum größeren Teil noch lateinisch. Auch wird Magdalena zuerst als eitles, gefallsüchtiges Weltkind dargestellt. Sie kauft mit ihren Dienerinnen beim Krämer Schminke:

Chramer, gip die varwe mier,
diu min wengel rœte . . .,

In Ausübung ihrer buhlerischen Künste ruft sie:

Seht mich an,
jungen man!
Lat mich eu gevallen!

---

1) Guido Maria Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Sammlung Kösel 1908. S. 82 und Wilhelm Meyer, Fragmenta Burana in „Festschrift zur Feier des 150 jährigen Bestehens der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“, Berlin 1901. S. 49, 77.

2) Text des Alsfelder Passionsspieles bei Froning a. a. O. S. 567 bis 857.

3) Wilhelm Meyer a. a. O. S. 64. Froning dagegen meint: Eine dramatisch geschickte Arbeit ist das Benediktbeurer Spiel keineswegs. Vgl. Froning, Das Drama des Mittelalters, 1. Teil a. a. O. S. 279.

Die Motivierung der nun folgenden Bekehrung ist jedoch nicht so gelungen wie in dem Alsfelder Stück: Ein Engel erscheint der Leichtsinnigen um sie auf Christus als den Befreier von Sünden hinzuweisen. Hart ist der Kampf, den Stolz und Sinnlichkeit der Gnade entgegensetzen. Dreimal muß der Engel des Herrn zur Buße mahnen, bis endlich Maria Magdalena den Weg der Reinigung betritt. Ihre Sünden bereuend legt sie ein Trauergewand an; die Genossen der sündhaften Lust und der Satan weichen von ihr. Wiederum geht sie zum Krämer; aber die Spezereien, die sie kauft, dienen diesmal einem höheren Zweck; sie begibt sich damit in das Haus des Pharisäers, in welchem der Heiland als Gast weilt, mit Tränen in den Augen erweist sie ihm ihre ehrerbietige Huldigung und vernimmt das Wort: Mulier, remittuntur tibi peccata! Fides tua salvam te fecit. vade in pace![1])

Der höheren Stufe der Vollkommenheit, auf der die frühere Sünderin nach Christi Auferstehung sich befand, entspricht die schwungvolle Magdalenenklage in dem Osterspiele von Muri, dem ältesten, vollständig deutschen Osterspiele, welches in Sprache und Ausdruck den Einfluß der höfischen Dichtung zu Anfang des 13. Jahrhunderts aufweist.[2])

Wenn auch manches an diesem Klageliede noch rätselhaft erscheint,[3]) soviel ist ersichtlich, daß es zu den ergreifendsten Partien des Stückes gehört. Kräftige Motive werden in dem Fleh- und Klageruf geltend gemacht:

swaz vliuget, vliuzet olde gât,[4])
daz stât vil gar in dîner hant,
genaedechlîher heilant!
dîn marter tet mir harte wê:
sô wê wirt mir niemer mê,
sô dô ih dîn ungemah,
hêrre, an deme chriuze sah.

---

1) Text bei Froning a. a. O. S. 284 ff.
2) Wilken a. a. O. S. 87 und Michael a. a. O. 4. Bd. S. 408.
3) Wilhelm Meyer a. a. O. S. 103.
4) oder geht.

dâ wider bin ih aber vrô,
sît mir ist gelungen sô,
daz du süezer Jêsus Christ,
von deme tôde erstanden bist,
und mir diu saelde ist beshehen,[1])
daz dih, hêrre, hânt gesehen
vil saelichlîhe tougen[2])
mîn sündigen ougen
aller sündaere trôst,
hilf mir, daz ih werde erlôst
von minen sünden manicvalt
und von des tievels gewalt!

. . . . . .
. . . . . .

ûf dîn genâde ergibe ih mih,
du êre — starcher heilant,
dem elliu dinc sint erchant
offen unde tougen:
daz weist du âne lougen.[3])
bedenke mînen smerzen
[in dinem suez]en hercen,
daz ih dih, hêrre minne
von riuwechlîhen sinne.

. . . . . .
. . . . . .

nu loese mih von shanden
und von der helle grunde
dur tîne vünf wunde
die dir die Juden tâten
die dih dâ hânt verrâten! etc.

---

[1]) das Heil widerfahren ist.
[2]) heimlich.
[3]) unleugbar, fürwahr.

Jesus:

Marîâ, lose[1]) waz ih sage!
ih hân gehoeret dîne chlage
und hân dîn gebet vernomen.
ih wil dir ce helfe komen:
du geniuzest dîner riuwe
und dîner staeter triuwe![2])

Michael meint, wenn dieses Stück mit dem vom Dichter beabsichtigten Ausdruck wahren Reueschmerzes, mit der Festigkeit eines charaktervollen Entschlusses künftig dem ‚süßen Gott' treu zu dienen, wenn es mit großem Vertrauen auf die Kraft der fünf Wunden und mit jener leidenschaftlichen Sehnsucht, die ein Grundzug der historischen Magdalena ist, vorgetragen wurde: so mußte es auf die Zuhörer eine gewaltige Wirkung haben.[3])

Die mittelalterlichen religiösen Festspiele waren, wenigstens solange allzu triviale Einschiebsel von ihnen fern gehalten wurden, in religiös-sittlicher Beziehung von hohem Werte. Die Gründe liegen sehr nahe: Nicht selten haben die Dichter es verstanden mit einer nur den Mystikern eigenen, religionsphilosophischen Tiefe die Offenbarung in allen Beziehungen zum wirklichen Leben darzulegen.[4]) Bei ihrem Reichtum an bedeutungsvollen Szenen der heiligen Schrift waren die geistlichen Spiele eine Art Armenbibel, an der Ungebildete ebenso gut wie Gelehrte sich erbauen konnten. In ihrer reineren Gestalt

---

1) höre.

2) Text nach Froning a. a. O. S. 236 ff.

3) Michael a. a. O. 4. Bd. 410.

4) Holland a. a. O. S. 217. Über den großen Anteil, den das Volk durch seinen Beifall und Tadel an der Gestaltung der Spiele hatte, siehe Wilhelm Meyer a. a. O. S. 61. Beachtenswert ist hier auch die Bemerkung: Diese dramatischen Darstellungen des Lebens Christi im 13. bis 16. Jahrhundert sind es, aus welchen Shakespeare und das moderne Drama, Lustspiel wie Trauerspiel, geistig gewachsen sind, nicht die antiken Dramen oder deren matte Nachbildungen in der Zeit der Renaissance.

dienten sie, unter geistlicher Leitung stehend, vortrefflich zur Ergänzung des kirchlichen Unterrichtes.[1])

Die Aufführung fand in der weihevollen Passions- bezw. in der Osterzeit statt, anfangs in den Gotteshäusern, später wenigstens soweit tunlich noch auf geweihtem Boden, wie Kirchhöfen oder auf freien in unmittelbarer Nähe von Kirchen und Klöstern gelegenen Plätzen. Wie die Predigt so begann auch das heilige Spiel selber regelmäßig mit der Anrufung des heiligen Geistes. Spieler und Zuschauer sangen den Hymnus Veni sancte Spiritus, oder in deutscher Weise: „Nun bitten wir den heiligen Geist Um den rechten Glauben allermeist, Daß er uns behüte an unserm Ende, Wenn wir heimfahren aus diesem Elende, Kyrieleis.“ Am Schlusse zog das Volk entweder zum gemeinsamen Gottesdienste in die Kirche oder sang an der Spielstätte ein geistliches Lied z. B. ein Osterlied oder das Te Deum.

Von den Spielenden wie von den Zuschauern wurde das geistliche Spiel sehr ernst genommen; die ersteren betrachteten die Aufführung als einen Akt der Demut und Buße. Die Veranstaltung lag gewöhnlich in den Händen einer geistlichen Bruderschaft. Gegen Ausgang des Mittelalters sorgten auch der Wohlstand der Städte, der Kunstsinn und die Kunstfreude der Bürger für glanzvolle Inszenierung. Behörden und Bürgerschaft betrachteten es als Ehrensache die Aufführung möglichst reich und mannigfaltig zu gestalten. In späteren Zeiten wurden in Deutschland von Klöstern und Fürsten zum Zwecke regelmäßiger Passionsaufführungen sogar Stiftungen gemacht, durch deren Zinsen die Kosten teilweise bestritten wurden.[2])

Der Inhalt der geistlichen Spiele, Zeit und nicht selten auch Ort der Aufführung und manche andere Umstände wie

---

[1]) Görres Guido, Das Passionsspiel zu Oberammergau, Historisch-politische Blätter, 6. Bd. 1840. S. 184.

[2]) Vgl. P. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters a. a. O. S. 174. — Fehr, Das religiöse Schauspiel des Mittelalters. Frankfurter zeitgemäße Broschüren. N. F. 8. Bd. 1887. Heft 12, S. 368 ff. und 381. — Salzer a. a. O. S. 475.

z. B. das seit 1215 streng verpflichtende Kirchengebot um Ostern nach würdiger Vorbereitung zum Tische des Herrn zu gehen: all das wirkte zusammen um in den Herzen der Gläubigen eine der via purgativa, illuminativa und unitiva entsprechende Gesinnung hervorzurufen.

Das religiöse Drama hat wohl noch im stärkeren Maße als die bildende Kunst die Magdalenenverehrung gefördert. Eine Frucht dieses Kultus war die Gründung und weite Verbreitung des Ordens der Büßerinnen oder Magdalenerinnen, einer religiösen Genossenschaft, die namentlich zur Zeit ihrer Blüte im 14. und 15. Jahrhundert auf die sittlichen und sozialen Verhältnisse auch unseres deutschen Vaterlandes einen günstigen Einfluß ausübte.

Als infolge mannigfacher Ursachen die geistlichen Spiele aus den Städten verdrängt wurden, zogen sie sich in den engen Bezirk abgelegener Täler zu dem naturwüchsigen Gebirgsvolk zurück, das, unwandelbar in Sitte und Glauben, die heiligen Spiele in voller Naivität bewahren konnte.[1])

Eduard Devrient hat in einer eigenen Schrift das Oberammergauer Passionsspiel mit den höchsten Lobsprüchen bedacht. Er meint, solche Theaterfeste, an religiös und geschichtlich wichtigen Tagen über das ganze Vaterland verbreitet, würden den ganzen, vollen Einfluß des altgriechischen Theaters auf den religiösen und nationalen Geist des Vaterlandes ausüben. Seine Abhandlung schließt mit dem Wunsche: Inzwischen bewahre die sinnige Dorfgemeinde diese kostbare Reliquie des früheren Deutschlands mit frommem, einträchtigem und bescheidenem Sinn, hüte sie mit der Kraft des Gemeingeistes, wie sie bisher getan, damit, wenn je nach zehn Jahren der heilige Schrein den Beschauern wieder geöffnet wird, der schöne Überrest in seiner kindlichen Frische und einfältigen Herrlichkeit stets wieder hervorleuchten und an die ungenutzten Schätze des deutschen Volksgeistes, an den verkannten hohen

---

1) Holland a. a. O. S. 218.

Beruf der Schauspielkunst mahnen möge.[1]) Diesen warmen Schlußworten dürfte jeder Freund ehrwürdiger, vaterländischer Gebräuche beipflichten.

Interesse verdienen auch die in der Gegenwart wiederholt gemachten Versuche die eigentlichen Mysterien oder liturgischen Festfeiern — Kirchenopern nennt sie Rochus von Lilienkron — in das Gotteshaus wieder zurückzuführen. Ein derartiger Versuch wurde am 2. Sept. 1906 in der altehrwürdigen Laacher Abteikirche unter großem Zudrang der Geistlichkeit und des Volkes mit dem Mysterium salutis (der verlorene Sohn) gemacht. Im Anschlusse an die Perle unter den evangelischen Parabeln wird hier die ethische Stufenidee in erhabener, mystisch-symbolischer Weise dargestellt. Der Text fand Aufnahme in „Gottesminne" Monatsschrift für religiöse Dichtkunst, herausgegeben von P. Ansgar Pöllmann O. S. B. 5. Jahrgang. Münster i. W. 1907 Seite 60 ff.

---

[1]) Eduard Devrient, Das Oberammergauer Passionsspiel 3. Aufl. Leipzig 1880. S. 39.

ANHANG.

Das Drama der heiligen Messe.

Unrichtig ist die Behauptung, die Messe der katholischen Kirche sei ein bloßes Mysterienspiel, zu welchem sich in Anlehnung an die antiken Mysterienfeiern das einfache Herrenmahl unter allerlei Einflüssen heidnischer Mythologie und hierarchischer Bestrebungen herausgebildet habe.[1]) Einen Schein von Wahrheit verleiht dieser Auffassung der dramatische Charakter der Opferfeier. Gietmann nennt die Messe ein Drama eigener Art, in welchem die große Gottestat der Welterlösung in bühnenähnlicher, poetisch-musikalisch-mimischer Form abgegespielt und wahrhaftig erneuert wird.[2]) Der dramatische Charakter tritt schon in der missa privata, in verstärktem Maße freilich im Hochamt durch den mit der heiligen Handlung eng verbundenen Gesang des Priesters, des Chores oder auch des Volkes zu Tage. Da im Drama der heiligen Messe auf unblutige Weise das Weltdrama auf Golgatha erneuert und vergegenwärtigt wird, so war es keine Willkür, wenn deutsche Mystiker bei der symbolischen Erklärung der Opferfeier von der welthistorischen Bedeutung des Erlösungstodes Christi ausgingen.

Ihre Auffassung der Weltgeschichte erinnert einigermaßen an den Versuch, den Joseph Görres gemacht hat, die Geschichte

---

[1]) Näheres über diese Auffassung siehe Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Freiburg i. Br. 1902. S. 730.

[2]) Gietmann, Poetik und Mimik Freiburg i. Br. 1900 S. 454.

unter dem mystischen Gesichtspunkte der Dreiwegelehre zu betrachten. Anknüpfend an die alten, den Heiden bekannten Naturmysterien, an deren Stelle das Christentum neue geistige gepflanzt hat, schreibt dieser in seiner „Mystik“: Die Völker... durchschreiten in den Weltaltern denselben Stufengang, wie die Individuen in den Geschlechterfolgen; und die Vorsehung führt jene durch dieselben Momente allmählicher Entwicklung hindurch, in denen die Einzelnen in jenen Mysterien zur höchsten Weihe geleitet wurden: nur daß sie, was hier nach Jahren, Wochen, Tagen sich mißt, dort in Jahrhunderten nur langsam vollbringt. Wie daher dort κάθαρσις Reinigung, φωτισμός Erleuchtung und τελείωσις Vollendung die Stufen gewesen, die zur θέωσις geführt; so wird jetzt auch die Weltgeschichte in dieser großen Säkularbewegung, in jenen drei Momenten, ihrem Ziele entgegenschreiten und der Vorgang sohin mit dem ersten, der Reinigung, beginnen.

Als eine Blut- und Feuertaufe oder eine vorbereitende Reinigung, der die entartete Menschheit sich unterziehen mußte, bezeichnet Görres die Völkerwanderung. Auf die Zeit reinigender Disziplin läßt er ein neues Stufenalter folgen, das in zunehmender Erleuchtung seinem Ziele zustrebt; den Übergang zur dritten Stufe herbeizuführen war der geistesgewaltige St. Bernard von Clairvaux berufen.[1])

Die Idee, welche jene Mystiker im Zusammenhange mit der symbolischen Auffassung der hl. Messe anknüpfend an Gedanken des seligen Albertus Magnus entwickelt haben, ist noch großartiger als der von Görres gemachte Versuch und doch nicht wie dieser der Gefahr der subjektiven Täuschung unterworfen.

Greith schildert diese Idee auf Grund einer Handschrift der Züricher Stadtbibliothek mit den Worten: In einer großartigen Vergleichung wußte die deutsche Mystik das Opfer des Altares aufzufassen; den ersten Teil desselben bis zum Offertorium brachte sie mit der vorbereitenden Zeit des alten

---

[1]) J. Görres, Die christliche Mystik, 1. Bd. Regensburg u. Landshut 1836. S. 233 f., 245 f., 255.

Bundes, den zweiten bis nach der Wandlung mit der wirklichen Welterlösung, den dritten endlich mit der Vollendung des Reiches Gottes in den letzten Dingen in sinnvolle Verbindung und bei dieser welthistorischen Auffassung mangelte die moralische Rückbeziehung auf die Zustände und Bedürfnisse der Seele nicht.

Führte die Vormesse die Altväter und Gerechten des alten Bundes vor die Betrachtung hin, welche mit großer Begierde der Ankunft des Sohnes Gottes harrten, so bezog sich das begleitende Gebet der Andächtigen auf das eigene Elend und die eigene Armut und flehte zu Gott: „Komm zu mir, o Herr, begnade mich und übergieße die Wunden meiner Seele mit dem Öle deiner Erbärmde! Ewiges Licht, erleuchte mein finsteres Herz, tilge die große Schuld meiner Sünden und führe mich aus dem Gefängnis des Bösen zur Freiheit der Kinder Gottes.“

Den Höhepunkt des zweiten Teiles bildete die Wandlung; wie gegenwärtig in der heiligen Hostie, ward Christus an dem Kreuze einst erhöht, und wie er durch des Priesters Mund das Brot in seinen Leib, den Wein in sein Blut verwandelt, so hat er in der ganzen Welt durch seinen Opfertod die Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit, den Fluch in Gnade verwandelt und für die Andächtigen lag die Bitte nahe: „O allmächtiger Gott, erzeige an mir deine göttliche Kraft, damit ich von meiner Schuld verwandelt werde in deine Gnade, und töte in mir den Tod deines Fluches, damit ich ewig in dir leben möge!“

Der dritte Teil schließt die Vereinigung Christi mit der Seele, die Vollendung der Menschheit durch ihn und in ihm ein; dessen soll die Seele gedenken und beten: „O ewiger Gott, wie du alle zerbreiteten Dinge in die Ewigkeit zurückziehest und alle Erkenntnisse in deiner ewigen Wahrheit wieder sammelst, gib mir, o Herr, daß ich zerstreuter Mensch wieder in mir selber gesammelt und mit dir ewig vereinigt werde und bin ich auch nicht würdig, daß du in mein Haus kommest, so bin ich deiner doch am notbedürftigsten!“ Und

wie in der Kommunion der Leib des Herrn dem leiblichen Auge entschwindet, so ward er einst den Augen seiner Jünger entrückt, als er zum Himmel fuhr, von dannen er am Ende der Tage wieder kommen wird um die Welt zu richten. Auch du, o Mensch, hast hienieden keine bleibende Stätte; der Himmel ist dein wahres Vaterland! „O ewiges Vaterland, wie bist du mir so ferne, wann werde ich dich besitzen? Ihr lieben Engel, helfet mir den Herrn bitten, daß ich in eure Zahl und Gesellschaft einst am Tage des Gerichtes aufgenommen werde.“[1])

In höchster künstlerischer Vollendung begegnet uns diese Idee wieder in dem geistlichen Festspiel „Los misterios de la misa (Die Geheimnisse der Messe)“ des Calderon de la Barca, welches Richard von Kralik in freier, dem modernen Empfinden mehr entsprechenden Weise umgearbeitet hat.[2])

Die Calderon-Gesellschaft in München, die sich die Pflege der christlichen Bühnenkunst zur Aufgabe gesetzt hat, könnte sich durch würdige Aufführung des Calderon'schen Auto's ein großes Verdienst erwerben. Sie würde eine erhabene religiös-sittliche Idee in ein Land zurückführen, in welchem diese vor Jahrhunderten schon einmal Heimatrecht besessen hat.

---

[1]) Greith a. a. O. S. 330 ff. Vgl. auch Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902. S. 671.

[2]) Richard von Kralik, Die Geheimnisse der Messe. Ein geistliches Festspiel nach Calderon, Ravensburg, Verlag von Friedrich Alber.

Anmerkung: Um den Umfang des Programmes nicht zu sehr auszudehnen, blieb ein Abschnitt über Legendenpoesie in diesem ersten Teile weg.

Schluss des ersten Teiles.

Die Lehre von den drei Wegen in der gleichzeitigen Poesie anderer Völker.

Die Werke der lateinischen Mystiker waren Gemeingut des gesamten christlichen Abendlandes. So konnte die Vorliebe für die Dreistufenidee allenthalben geweckt und gefördert werden. Die deutsche Literatur ist daher nicht die einzige, in welcher Denkmäler dieser Vorliebe erhalten sind.

In England wurde das Ansehen der Lehre von den drei Wegen im dreizehnten Jahrhundert befestigt durch den als energischen Sittenreformator wie als theologischen Schriftsteller bekannten Bischof Robert Grosseteste von Linkoln. In allegorischer Gestalt erscheint die Dreistufenidee unter den Bezeichnungen „Tugut", „Tubesser" und „Tuambesten" in William Langleys Buch von Peter dem Pflüger, dem ältesten epischen Gedicht der englischen Sprache.

In Italien war im dreizehnten Jahrhundert der gefeiertste Vertreter der Dreiwegelehre der hl. Bonaventura, der als General des Franziskanerordens 1274 starb. Bald nachher erblühte dem Orden ein gottbegnadeter Dichter, welcher berufen war für die großen mystischen Ideen des doctor seraphicus durch herrliche Lieder auch das Volk zu begeistern. Es war dies Jacopone da Todi, dessen Secreti spirituali Kardinal

Diepenbrock einen wahren Wundergarten mystischer Theologie nennt, darin uns der Sänger von den ersten Kämpfen der Bekehrung durch alle Stufen auf dem inneren Wege der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung bis zum höchsten Gipfel oder vielmehr dem seligen Abgrund geistiger Vernichtung (aller eigenmächtigen Tätigkeit) und der Versenkung in Gott hinführt.[1])

Die gewaltigste poetische Leistung jedoch, die unter dem Einflusse der Mystik zustande kam, ist Dantes „Göttliche Komödie". Man hat dieses Werk schon oft mit dem „Parzival" Wolframs von Eschenbach verglichen. Soviel ist gewiß, daß die Tendenz beider Gedichte eine ethisch-religiöse ist. Die divina commedia kann ein itinerarium mentis ad Deum genannt werden. Der geniale Autor will den Leser, indem er ihn durch die drei Reiche des Jenseits führt, von Sünden und ungeordneten Leidenschaften reinigen, in religiös-sittlicher Hinsicht läutern und vervollkommnen, damit er so zur Vereinigung mit Gott gelange. Alle Dante-Erklärer von den Tagen des Dichters angefangen bis zum Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts sind von dieser Auffassung beherrscht. Schon Petrus Alighieri ist der Ansicht: causa vero finalis in hoc pœmate est ut descriptis pœnis, cruciatibus et suppliciis contentis in hoc suo libro . . . vitiosos homines a vitiis removeat et remotos ad purgandum se ipsos dirigat, ut dicit psalmista: docebo iniquos vias tuas et impii ad te convertentur; atque perfectos in sanctitate et virtute corroboret . . . et ecce finis ad quem scribit.[2])

Nach einem kurzen Stadium der politisch-historischen Interpretation ist man schon in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts wieder zur ethisch-religiösen Auslegung zurückgekehrt.[3]) Die göttliche Komödie ist, wie Witte sagt „Das allgemeine, ewig wahre Epos unseres geistigen Lebens; es

---

[1]) Ozanam, Italiens Franziskaner-Dichter. Deutsch mit Zusätzen herausgegeben von Nikolaus Heinrich Julius, Münster 1853. S. 265. Anm.

[2]) Kraus, Dante, Berlin 1897 S. 366 u. 367 Anm.

[3]) Kraus a. a. O. S. 378.

ist die Geschichte der kindlichen Einfalt, des inneren Abfalles und des gnädigen Rufes, mit dem Gott uns zu sich zurückführt, der allein Licht, Wahrheit und Leben ist. Der Darstellung nach sind es Erfahrungen im Herzen eines Dichters, der vor einem halben Jahrtausend starb und doch ist es der Weg, den bis auf wenig Auserwählte alle Christen gehen müssen um zum Heile zu gelangen. Und so steht der Dichter zugleich als das ganze gefallene und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht da, auf dem tausend verschiedene Sünden lasten, dem aber Christus auch tausend Arme reicht um es vom Abgrunde an seine Brust zu reißen.“[1])

Die Mystik der christlichen Völker des Mittelalters hat mit dem Sûfismus der neupersischen Literatur das Dreistufensystem gemeinsam; doch werden hier wie dort neben den Hauptstufen der Vollkommenheit noch eine ganze Reihe von Zwischen- oder Nebenstufen anerkannt. Ferid ud-dîn Attâr (gest. 1230), der fruchtbarste Vertreter der mystisch-religiösen Poesie der Sûfis, nimmt z. B. in seinem berühmtesten, „Vogelgespräche“ betitelten Werke einen siebenstufigen Weg an. Die Schicksale des Erdenpilgers werden hier unter dem allegorischen Bilde einer Reise geschildert, welche die Vögel durch alle Nöten und Gefahren der sieben Täler unternehmen um endlich auf dem Berge Kâf zu ihrem König, dem Vogel Sîmurgh oder Phönix, zu gelangen.[2])

Diese Dichtung zeigt deutlich, wie der Sûfismus, in welchem die Lehre Mohammeds und neuplatonische Anschauungen sich mischen, in einer schwärmerischen, pantheistischen Beschauung das Ideal der Religion erblickt. Dem nämlichen Irrtum verfiel, gleichfalls vom Neuplatonismus angesteckt, die um dieselbe Zeit im christlichen Abendlande sich ausbreitende häretische Mystik.

---

[1]) Danteforschungen von Karl Witte, Halle 1869 I. Über Dante 1831. S. 15 f.

[2]) Alexander Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I. Freiburg i. Br. 1897. S. 559; vgl. auch S. 551 f.

Anders dagegen verhält es sich mit den Vertretern der gesunden christlichen Mystik. Überschwengliche Ausdrücke oder gewagte Bilder, wie sie bei Jacopone da Todi und anderen vorkommen, verlieren angesichts der klar ausgesprochenen, christlichen Weltauffassung der Autoren ihren pantheistischen Schein.[1])

Wie schon aus den angeführten Proben sich ergibt, ist es die Christusidee, die in der mystischen Lehre von den drei Wegen bei allen christlichen Völkern eine dominierende Stellung einnimmt. Wir sehen, wie alle Nationen in ihrer Literaturgeschichte mit dem hl. Augustinus übereinstimmen, der dem Neuplatonismus gegenüber auf Christus hinwies als den universellen Weg zur Erlösung der Seelen, als den Weg, der nicht einem Volke, sondern allen eigen ist.[2])

Im Dienste der ethisch-mystischen Stufenidee empfängt die christliche Literaturgeschichte ihre höchste Weihe; sie wird zur Stimme des Rufenden in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg.“ „Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt.“

---

[1]) Vgl. Schlüter und Storck, Ausgewählte Gedichte des Jacopone da Todi, Münster 1864. S. 396 ff., 406 f.

[2]) De civitate dei X c. 32.

ich mit den Vertretern der
berschwengliche Ausdrücke
copone da Todi und anderen
der klar ausgesprochenen,
itoren ihren pantheistischen

ten Proben sich ergibt, ist
mystischen Lehre von den
Völkern eine dominierende
vie alle Nationen in ihrer
ugustinus übereinstimmen,
r auf Christus hinwies als
g der Seelen, als den Weg,
en eigen ist.[2])

schen Stufenidee empfängt
re höchste Weihe; sie wird
üste: „Bereitet dem Herrn
tes, welches hinwegnimmt

wählte Gedichte des Jacopone
.