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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 62 (1968)

Artikel: Studien zur Vita Heinrich Seuses

Autor: [s.n.]

Kapitel: II: Im Schnittpunkt der Einflüsse : die Vision vom Minnespiel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129213

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

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

II. Im Schnittpunkt der Einflüsse: Die Vision vom Minnespiel

1. Der Einfluß der Patristik

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

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

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

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

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

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

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

Vorerst lasse ich den Bericht der Vita in extenso folgen:

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

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

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

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

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

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

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

a) Erbe der antiken Philosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Sapientia-Verbum und Trinitätstheologie

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

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

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

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

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

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

c) *Taufgeburt*

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

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

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

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

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

d) Gottesgeburt und Brautmystik

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

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

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

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

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

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

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

[5] Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Gestaltungsprozeß

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[2] Deutsche Schriften, S. 195.

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

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

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

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

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

3. Bemerkungen zum Wortschatz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1] Deutsche Schriften, S. 333.

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

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

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

[5] S. o. S. 230.

4. *Einfluß des Minnesangs*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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