

Benedikt Paul Göcke · Ruben Schneider(Hg.)

# Gottes Handeln in der Welt

Probleme und Möglichkeiten  
aus der Sicht der analytischen Theologie und  
Religionswissenschaft

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7917-2917-6  
© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg  
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg  
Printed in Germany 2017

Diese Publikation ist auch als eBook erhältlich:  
eISBN 978-3-7917-7166-3 (pdf)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de).

Amber L. Griffioen

## **Ich wird dich also an griffen / Das du mir nit mugist entwichen:**

### Göttliche Aktivität, seelisches Leiden und die Rolle der Gnade in Christus und die minnende Seele

Diskussionen metaphysischer Fragen zur Möglichkeit und Natur göttlichen Handelns in der Welt sind bei Religionsphilosophen und systematischen Theologen nicht selten zu finden. Dennoch ist die Thematisierung solcher Problemstellungen nicht auf die rein abstrakten Kontexte der scholastischen (bzw. heute: der analytischen) Theologie beschränkt: Fragen der göttlichen Aktion gegenüber und Interaktion mit den Menschen sind auch in mystischen und devotionalen Kontexten der theistischen Traditionen ein zentrales Thema. In diesem Beitrag möchte ich also eine besondere literarische Tradition der sogenannten „Brautmystik“ in der christlichen Andachtsliteratur des späten Mittelalters in Augenschein nehmen, die vom 13. bis zum 16. Jahrhundert in Süddeutschland und in der Nordschweiz in verschiedenen Formen verbreitet war – nämlich das Narrativ von *Christus und die minnende Seele* (im Folgenden *CMS*). Die wissenschaftliche Literatur hat dieser allegorischen Darstellung des „mystischen Pfades“ bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt<sup>1</sup> und die philosophischen Einflüsse bzw. theologischen Fragestellungen, die sich im Kern dieser Allegorie befinden, sind sogar noch weniger explizit diskutiert worden. Obwohl jedoch jene bildliche Darstellung der spirituel-

<sup>1</sup> Bemerkenswerte Ausnahmen, auf die ich mich in diesem Artikel stark stützen werde, sind Hildegard Elisabeth Kellers (2000) ausführliche Diskussion in ihrem Buch zu Religion und Eros im deutschen Mittelalter und Amy Gebauers (2010) detaillierte Monographie zu Verbreitung, Text und Ikonographie von *CMS*. Für weitere Ausführungen, siehe u.a. Keller (1997); Williams-Krapp (1989); Rosenfeld (1954); Banz (1908).

len Wanderung zur Vereinigung mit Gott unserem heutigen philosophischen Empfinden eher fremd erscheinen mag, bringen die lebendige Darstellung und die rhythmischen Verse komplexe theologische Ideen über das Handeln Gottes bzw. des Menschen zum Ausdruck und verbildlichen auf imaginative und kreative Weise die theologische Spannung zwischen Aktivität und Passivität in der mittelalterlichen Mystik. Weiterhin werfen sie interessante Fragen bzgl. der Bedeutung menschlichen (und sogar göttlichen) Leidens sowie hinsichtlich der Rolle der göttlichen Verborgenheit und der Fähigkeit des menschlichen Individuums zum autonomen Handeln auf. Im Folgenden möchte ich diese Themen weiterverfolgen, um einen etwas anderen Blick auf die Frage nach Gottes Handeln in der Welt zu werfen.

In Teil I wird zunächst der historische Kontext und die Zielgruppe von *CMS* sowie die unterschiedlichen Formate der *CMS*-Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts vorgestellt. In Teil II wende ich mich dann einer genaueren Beschreibung des Bild- und Versprogramms zu. In Teil III wird auf gewisse theologische Spannungen in *CMS* hingewiesen und einige zentrale Ideen der neuplatonischen Mystik werden ausgelegt, die für das theologische Verständnis des Narrativs von zentraler Bedeutung sind. In Teil IV schlage ich dann eine alternative Lesart von *CMS* vor, die den Scheinwerfer auf das sogenannte *Ke(h)rmoment* – das Moment des „sich Wendens“ – rückt, um eine ausreichende Analyse der göttlichen bzw. menschlichen (Inter)aktion in *CMS* zu unternehmen.

## 1. **Christus und die minnende Seele: Historischer Kontext und Verbreitung**

Die ersten Fassungen von *CMS* erschienen wohl in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Südwestdeutschland, vermutlich in Form eines Bilderbogens, der von einem in Paarreimen verfassten Dialog zwischen Christus und der „minnenden“ Seele begleitet wurde.<sup>2</sup> Der einzig heute komplett erhaltene Bilderbogen (in der Fachliteratur als *M* bezeichnet) wird jedoch auf die 1560er Jahre datiert und stammt aus der Buchdruckerei von Matthäus Franck in Augsburg.<sup>3</sup> Weiterhin existieren vier ungebildete „Bilderbogenlesefassungen“, von denen sich eine im 3. Viertel des 14. Jahrhunderts entstandene Handschrift (*Mz*) zuletzt im Besitz eines Kartäuserklosters befand. Hier wurden den Paarreimen des Bilderbogens lateinische Beschreibungen der Bilder hinzugefügt und die Verse erweitert. Eine noch ausführli-

<sup>2</sup> Vgl. Gebauer (2010): 145.

<sup>3</sup> Drei weitere Bilderbögen sind nur fragmentiert erhalten (vgl. Gebauer 2010: 16-18).

chere Version von *CMS*, genannt „Die minnende Seele“ (*MS*), die nicht nur Illustrationen, sondern zusätzliche Überschriften und einen deutlich erweiterten, in Reimform geschriebenen Dialog zwischen Christus und der Seele enthält, war im 15. und 16. Jahrhundert in der Bodenseeregion verbreitet. Schließlich gibt es ein gedrucktes Buch (*I*) aus der Druckerei von Wolfgang Schenck in Erfurt, das ebenfalls um das Jahr 1500 gedruckt wurde.<sup>4</sup>

Der Verweis auf die Symbolik des biblischen Hohelieds und die Idee der Seele als *sponsa* Christi war im späten Mittelalter natürlich nichts Neues.<sup>5</sup> Allerdings blühte zusammen mit der sogenannten *Minnemystik*, die u.a. in Figuren wie der Begine Mechthild von Magdeburg (13. Jahrhundert) und dem Dominikaner Heinrich Seuse (14. Jahrhundert) exemplifiziert wird, die spätmittelalterliche Brautmystik im deutschsprachigen Raum, v.a. in den hochrheinischen Regionen rund um den Bodensee. Wie die Texte Mechthilds und Seuses wurde *CMS* im volkstümlichen Mittelhochdeutsch verfasst und war dadurch auch jenen zugänglich, die des universitären Lateinischen nicht mächtig waren. Manche Kommentatoren schreiben den *MS*-Text, auf welchem *E*, *D*, *K* und *Ü* basieren, einer weiblichen Autorin bzw. einer „Nonne ungewöhnlicher Belesenheit“ zu.<sup>6</sup> Betrachtet man aber die vermeintliche Leserschaft von *CMS* etwas genauer (also wer diese Texte beauftragte und besaß), können beide Thesen – dass die Autorschaft von *CMS* einer sowohl a) weiblichen als auch b) einer klösterlichen Persönlichkeit zuzuschreiben sei – in Frage gestellt werden. Denn nicht nur Klosterfrauen hatten Interesse an der in *CMS* dargestellten Brautmystik.<sup>7</sup> Obwohl viele dieser Texte schließlich in Frauenklöstern der Bodenseeregion landeten, befand sich *M<sub>z</sub>* beispielsweise im Besitz von Friedrich zum Eselweck, einem Kartäusermönch in Mainz.<sup>8</sup> Und ob-

<sup>4</sup> Die in diesem Essay erwähnten Texte (sortiert nach ihrer Entstehung) sind in den folgenden Kollektionen zu finden:

*M<sub>z</sub>* – Mainz, Stadtbibliothek, Hs. I 221 (3. Viertel des 14. Jahrhunderts)

*E* – Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 710 [322] (nach 1455)

*D* – Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 106/Mainz, Martinus-Bibliothek, Wissenschaftliche Diözesanbibliothek, Hs. 46 (vor 1497)

*K* – Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Georgen pap. germ. 89 (2. Viertel des 15. Jh)

*I* – Wroclaw, Biblioteka Uniwersytecka, Von der ynnigen selen XV Q 239 Schweinfurt, Museum Otto Schäfer, OS 231 (ca. 1500)

*Ü* – Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, Ms. 22 (1500-1510)

*M* – München, Bayerische Staatsbibliothek, Einblatt III, 52<sup>f</sup> (1559-1568)

Die Texte *E*, *D*, *K*, und *Ü* enthalten jeweils eine Abschrift von *MS*. Für eine Liste aller Handschriften, Fragmente und Drucke siehe Gebauer (2010): 15.

<sup>5</sup> Für eine umfassende Kulturgeschichte der Brautmystik, siehe Kap. 1 in Keller (2000).

<sup>6</sup> Vgl. Banz (1908): 33ff., 180. Dazu auch Hamburger (1998a); Williams-Krapp (1989).

<sup>7</sup> Vgl. Gebauer (2010): 38-9; Keller (2000): 187-189.

<sup>8</sup> Vgl. Williams-Krapp (1989): 351.

wohl *E* und *D* letztlich im Dominikanerinnenkloster St. Peter an der Fahr in Konstanz bzw. im Augustinerinnenkloster in Inzigkofen aufbewahrt wurden, wurden beide Texte ursprünglich von wohlhabenden (und nicht ungebildeten) weiblichen Laien aus Konstanz in Auftrag gegeben. Handschrift *E* wurde wohl nach 1455 für Margarethe Kappel und ihren Ehemann Heinrich Ehinger hergestellt, und *D* wurde ausdrücklich von der unverheirateten und sehr reichen Stifterin Anna Muntprat als Geschenk für ihre Schwester Veronica beauftragt und durch den berühmten Konstanzer Maler Rudolf Stahel reichlich bebildert.<sup>9</sup> Es ist also viel wahrscheinlicher, dass die verschiedenen Versionen von *CMS* die Klöster ursprünglich über den Laienstand erreicht haben (und nicht umgekehrt), denn der Besitz solcher Texte durch Laien diene dazu, ihre InhaberInnen als Mitglieder einer sozialen und geistlichen Elite zu kennzeichnen.<sup>10</sup> Zumindest ist klar, dass *CMS* kein Text war, der ausschließlich von Klosterfrauen *gelesen* wurde, sondern außerdem wenigstens von einigen Klostermännern und gebildeten weiblichen Laien mit gewissen religiösen Interessen.<sup>11</sup>

Auch wenn wir es für plausibel halten, dass die *CMS*-Leserschaft überwiegend weiblich war, ist die implizite Annahme mancher Kommentatoren, „that a male recipient could [not] recognize himself in a female figure“,<sup>12</sup> nicht wirklich haltbar, insbesondere vor dem Hintergrund der im Mittelalter üblichen Identifikation der Seele – welche aus linguistischer Perspektive sowohl im Lateinischen als auch im Deutschen weiblich ist – mit der Braut Christi.<sup>13</sup> Heinrich Seuses geschlechterübergreifende mystische Schriften des 14. Jahrhunderts stellen zudem eine Ausnahme zu jener Annahme dar, männliche Autoren des Mittelalters könnten oder würden nie in weiblicher Stimme erzählen.<sup>14</sup> Weiterhin, so Caroline Walker Bynum: „When describing the self, as when describing God, male writers made more frequent use than did women writers of male/female as a contrasting pair“. <sup>15</sup> Dies verleiht der Idee, der Autor von *CMS* (der häufig die Männlichkeit und Weiblichkeit der Protagonisten kontrastiert) könne männlich sein, eine gewisse Glaubwürdigkeit.<sup>16</sup> Dennoch deuten die harsche Kritik der weltlichen Ehe in den erweiterten Versen von *E* und *D*, die Ermächtigung bzw. Erhöhung der Seele

<sup>9</sup> Vgl. Gebauer (2010): 34, 47.

<sup>10</sup> Vgl. Gebauer (2010): 154.

<sup>11</sup> Vgl. Gebauer (2010): 38-39.

<sup>12</sup> Keller (2000): 189.

<sup>13</sup> Vgl. Gebauer (2010): 156-157.

<sup>14</sup> Für eine detailliertere Analyse von Seuses beabsichtigter Aneignung verschiedener Geschlechterrollen, siehe Hamburger (1998a).

<sup>15</sup> Bynum (1994): 165.

<sup>16</sup> Keller (1997) suggeriert, dass der Autor von *CMS* sogar „ein erziehungsbeflüssener Autor“ sein könnte, „der als Seelsorger gegenüber (Ehe-)Frauen waltet“ (118).

zu einer annähernden Gleichheit mit Christus und die starke Betonung der Körperlichkeit auf eine eventuell weibliche Autorenschaft oder zumindest eine Bekanntschaft mit der weiblichen Mystik dieser Zeit hin.<sup>17</sup>

Ein weiterer impliziter Grund, weshalb manche Kommentatoren die Autorenschaft einer Frau zuzuschreiben scheinen, hat mit der irrtümlichen Annahme zu tun, dem Autor fehle es an Bildung, narrativer Raffinesse und philosophischer Tiefe. Obwohl er eine Mehrzahl an sachkundigen Verweisen und Konzepten in *CMS* erkennt,<sup>18</sup> behauptet bspw. Banz, dass „die Verfasserin [...] oft den Faden verliert“<sup>19</sup> bzw. dass sie „mit der Terminologie der höheren Mystik nichts anzufangen weiß [...]. Ebenso wenig geht sie darauf aus, selbsteigen Bilder und Gleichnisse gehobenen Stils zu prägen“.<sup>20</sup> Diese Voreingenommenheit gegenüber der vermeintlich weiblichen Verfasserin wird umso deutlicher, wenn Banz Heinrich Seuse explizit mit ihr kontrastiert: „Dort [bei Seuse] haben wir den Mann mit dem ‚minnereichen Herzen‘ und dem gründlich geschulten philosophischen Geist, der uns den reichen Inhalt seines Lebens und inneren Schauens bietet; hier [in *CMS*] eine Nonne von ungewöhnlicher Belesenheit, aber ohne Tiefe, ohne kontemplatives Talent, die die Früchte ihres Sammelfleißes in Reime setzt“.<sup>21</sup> In ähnlicher Manier wundert sich Williams-Krapp, dass die „unlogische Anordnung der Szenen“ in *MS* „die Verfasserin nicht gestört hat [...]“. Offenbar war sie so darauf fixiert, die einzelnen Szenen nur als Grundlagen für ihre eingehenden didaktischen Ausführungen zu verwenden, daß für sie ein folgerichtiger Aufbau nicht so wichtig war“.<sup>22</sup>

Allerdings sollte *CMS*, wie wir im Folgenden sehen werden, keinesfalls als eine „zusammengebastelte“ Vereinfachung zusammenhangloser, halbtheologischer Gedanken angesehen werden. Ganz im Gegenteil. Wie Amy Gebauer anmerkt: „[I]ts illustrations and [...] texts consist of abbreviated references intended to call to mind highly complex theological concepts of which the viewer must have some foreknowledge in order to understand them and participate in the spiritual journey“.<sup>23</sup> Laut Gebauer ist *CMS* ein nuanciertes Werk „at the intersection of various

<sup>17</sup> Für eine weitere Diskussion der weiblichen Beschäftigung mit Erhöhung und Körperlichkeit im Spätmittelalter, siehe Bynum (1994): 165-175.

<sup>18</sup> Vgl. Banz (1908): 40, wo er die Annahme anderer Autoren, *CMS* sei „tänzelnd und spielerisch“, ablehnt und stattdessen anmerkt, dass es „der Verfasserin ernst [ist] mit dem, was sie sagt“. Vgl. auch seine ausführliche Diskussion der Beziehungen *CMS* zu weiterer mystischer Prosa im 4. Kapitel.

<sup>19</sup> Banz (1908): 37.

<sup>20</sup> Banz (1908): 182.

<sup>21</sup> Banz (1908): 180.

<sup>22</sup> Williams-Krapp (1989): 364.

<sup>23</sup> Gebauer (2010): 13.

opposing groups and interests in the late Middle Ages: lay and monastic audiences, male and female readerships, the vernacular and Latin languages, image- and text-based spirituality, reform and mysticism“.<sup>24</sup> Es gilt also, die Bilder bzw. das Narrativ von *CMS* genauer zu betrachten, um zu zeigen, wie theologisch und philosophisch anspruchsvoll die Darstellungen göttlicher und menschlicher Aktivität tatsächlich sind und mit welchen ausgesprochen kreativen narrativen Möglichkeiten gearbeitet wird, um diese komplexen Ideen imaginativ auszudrücken und zugänglich zu machen.

## 2. Bild und Wort: Das Narrativ von *Christus und die minnende Seele*

Das Narrativ von *CMS* nimmt verschiedene Formen innerhalb der noch erhaltenen Manuskripte an, welche die Flexibilität des ursprünglichen Bilderbogens, unterschiedlich gelesen und gedeutet zu werden, aufzeigen.<sup>25</sup> Bilderbogen *M* (s.u. Bild 1), zum Beispiel, kann sowohl horizontal (wechselseitig von links nach rechts und von rechts nach links) als auch vertikal (von unten nach oben) gelesen werden. Der Bilderbogen konnte (und wurde) außerdem in eigenständige Szenen unterteilt, die dann, je nach Wunsch, stückweise in die Manuskripte eingefügt werden konnten.<sup>26</sup> In den verschiedenen Fassungen von *MS* wurde jeder Abschnitt mit einer zusätzlichen Überschrift versehen und mit einer Miniatur illus-

<sup>24</sup> Gebauer (2010): 157.

<sup>25</sup> Die Kontinuitäten zwischen der ältesten erhaltenen Version von *CMS* (die Bilderbogenlesefassung *Mz*), der im 15. Jahrhundert erweiterten Edition der *MS* und dem Bilderbogen *M* aus dem 16. Jahrhundert weisen auf die Verbreitung eines heute verschwundenen „Urbilderbogens“ des 14. Jahrhunderts hin (vgl. Gebauer 2010: 145; siehe auch S. 151 für Gebauers Rekonstruktion der ursprünglichen Szenenreihenfolge). Allerdings zeigen die Diskrepanzen zwischen diesen Texten die Potentialität eines solchen Mediums für Umdeutung und Entwicklung. *Mz* und *M* enthalten bspw. eine Szene („Schlafen am Altar“), die in *MS* nicht zu finden ist, während *M* die Szene „Kuss“ nicht darstellt, die in *Mz* und *MS* enthalten ist. Weiterhin enthält *MS* eine Szene („Nachtgebet“), die weder in *Mz* noch *M* enthalten ist, was auf einen zusätzlichen Bilderbogen aus dem 15. Jahrhundert hinweisen könnte (vgl. Rosenfeld 1954: 73-74). Das gedruckte Buch *I* enthält außerdem etliche Szenen, die in keinem anderen erhaltenen Manuskript zu finden sind und die hier nicht weiter diskutiert werden können. Schließlich sind die Szenen in *Mz*, *MS* und *M* alle in leicht unterschiedlicher Reihenfolge angeordnet. Diese Unterschiede weisen nicht nur die kreativen Freiheiten der VerfasserInnen auf, sondern können auch als eine Antwort auf sich verändernde theologische Belange verstanden werden.

<sup>26</sup> Vgl. Gebauer (2010): 146.

triert. Die Narration umfasst insgesamt 21 Szenen, in denen Christus und seine geistige Braut in Dialoge, Debatten und weitere Aktivitäten verwickelt sind. Ihre Interaktion konfrontiert den Leser mit starken Kontrasten: Ermahnungen und Liebkosungen, Gewalt und Liebe, unterwürfige Passivität und brutale Aktivität. Es wird die Geschichte einer spirituellen Wanderung erzählt, welche die Institution der Ehe im Spätmittelalter sowohl spiegelt als auch subvertiert. Ebenso stellt das Narrativ Themen von theologischer und philosophischer Relevanz – v.a. Themen des göttlichen und menschlichen Handelns – in einer Weise dar, die die gebildete mittelalterliche Imagination kreativ ansprach.

In *MS* beginnt die Geschichte mit einer Art „Andachtsprolog“, in welchem die als Jungfrau dargestellte Seele in Vorbereitung auf das Zubettgehen vor ihrem Schlaflager kniet und ihr **Nachtgebet** spricht. Es ist ein Engel anwesend, in dessen Richtung sie schaut. In der ausführlichen reimenden Darlegung dieser Miniatur drückt die ermüdete Seele ihren Wunsch aus, schlafen zu gehen und ihre Sorgen dem Herrn zu überlassen,<sup>27</sup> aber Christus unterbricht ihr somnolentes Gebet und verlangt ein „Geplauder“ (*gespecht*) mit ihr.<sup>28</sup> Trotz ihrer Erwiderung, er möge sie ruhen lassen, beginnt Christus eine lange Rede über die Übel der weltlichen Ehe. Er erzählt eine durch und durch entmutigende „Gutenachtgeschichte“, in welcher die Seele als arme Ehefrau und Mutter (mit *ain kind oder zway*<sup>29</sup>) von ihrem betrunkenen Ehemann körperlich und verbal missbraucht<sup>30</sup> und schließlich gezwungen wird, ein Leben voller Unterwerfung (*schmiegen*), Laster (*liegen und triegen*) und unbilliger, stillschweigender Hinnahme (*vertruken*) zu führen.<sup>31</sup> Anstelle dieser kontrafaktischen Ehe bietet Christus der Seele eine im Vergleich viel attraktivere, himmlische Vermählung an: *Für die minne min: / Also wol würd dir mit mir sin.*<sup>32</sup> Nach einer Unterweisung der Seele durch Christus in Sachen Ignoranz und Treulosigkeit der Ungläubigen und der darauffolgenden Preisung der Tugendhaftigkeit Christi durch die Seele, erlaubt Christus ihr, endlich schlafen zu gehen. Die Szene endet mit der Hinwendung Christi zum Engel. In einer deutlich stärker theologischen Sprache trägt er ein Lied über seine künftige Braut vor (*mein Vater gebiert mich [...] nacht und tag*).<sup>33</sup> Die Seele wird hierbei gleichzeitig als Mutter und Braut

<sup>27</sup> *Hie wil si schlaffen gon / und die sorg dem herren lon* (*MS* 1-2). Im Folgenden beziehen sich alle Referenzen zu ‘*MS*’ auf die in Banz (1908), 259 ff.) durchnummerierten Zeilen.

<sup>28</sup> *MS* 11.

<sup>29</sup> *MS* 24.

<sup>30</sup> Vgl. *MS* 59-63: *Und er spräch: ‚gelt, ich mache dich grenchen und grainen! / Müß ich aber an dir zerschlaben die bend?‘ / Und stieß dir den kopf umb die wend / Und mit dem knü in den ruggen; / Das müstist du als vertruken.*

<sup>31</sup> Vgl. *MS* 69-70.

<sup>32</sup> *MS* 100-101.

<sup>33</sup> *MS* 179.

Christi dargestellt, *ein Tempel des allmächtigen Gottes*,<sup>34</sup> der *von ussen und von innen* „brennen“ wird von der Liebe Gottes.<sup>35</sup>

Die im Prolog stark mystische Sprache Christi leitet die erste von drei groben Szenengruppen ein, die ihren Fokus auf das Anhängen der Seele zur Welt richtet. Zunächst wird die Braut von Christus unsanft **geweckt**. Trotz ihres Protests zieht er die Decke von ihr weg, fordert sie auf, aufzustehen, und befiehlt ihr, über seine Passion zu meditieren. Er verweigert ihr Essen und Trinken und zwingt sie, zu **fasten**. Jenes Disziplinieren der Seele durch Christus besteht aber nicht nur aus Verboten, sondern nimmt auch aktivere, gewalttätigere Gestalt an, indem Christus der Seele gegenüber seinen Wunsch zum Ausdruck bringt (und diesen durchsetzt), ihr *fleisch mit fleyß* [zu] *beren*.<sup>36</sup> Trotz der Erwidern der Seele, sie wolle nicht mehr leiden,<sup>37</sup> wird sie nach Christus Ermessen **kasteit**. Dies geschehe da er ihr spiritueller Ehemann sei und über sie verfügen könne, wie er es für richtig halte.<sup>38</sup> Daraufhin wird die Seele von Christus **geblendet und gelähmt**, um sie zu „zähmen“, während sie weiter über ihr Leid klagt.<sup>39</sup> Im Folgenden erhält die jetzt etwas gefügiger gewordene Seele (noch immer unter Androhung von Gewalt mittels der Rute) eine formale theologische **Unterweisung** von Christus, den sie nun als ihren *schülmaister* bezeichnet.<sup>40</sup> Trotz ihrer Blendung in der vorherigen Szene wird die Seele nun mit einem Buch im Schoß gezeigt, während sie von *tugent klein und größ* und grundlegenden christlichen Doktrinen liest.<sup>41</sup> In der nächsten Szene wird die Seele davon abgehalten, ihrer Lieblingsbeschäftigung, dem **Spinnen**, nachzugehen; stattdessen wird sie aufgefordert, sich spirituell zu betätigen (*mit dem gaist unmüßig sain*<sup>42</sup>) und sich Christus ganz hinzugeben.<sup>43</sup> Der Weigerung, der Seele das Spinnen neuer Kleidung zu erlauben, folgt die Entfernung ihrer verbleibenden Kleidung, durch welche der Seele mittels der körperlichen Erniedrigung einer

<sup>34</sup> MS 181. Marianische Bezüge kommen in CMS häufiger vor. Bezüglich der heiligen Maria als „the exemplary Sponsa for the individual nun, the epitome of virtue, and the ideal of spiritual perfection“, siehe Gebauer (2010): 197-8. (Siehe auch unten, Fn. 49.)

<sup>35</sup> Vgl. MS 215-218.

<sup>36</sup> Vgl. die Inschrift zu dieser Szene im Bilderbogen M bzw. den Text von MZ (in Williams-Krapp (1989): 355).

<sup>37</sup> MS 461-462. Bilder der Szenen „Kasteiung“ und „Geheimnisvolles Wort“ (s.u.) fehlen in D.

<sup>38</sup> Vgl. MS 504 ff. *Ich han mit dir ein gaistlich e, / Du müst liden wol und we; / Es sol nach dinem willen nit gan / Du müst volgen dinem man. [...] Ich mag wol tün was ich wil, / Ich nim und gib wem ich will.*

<sup>39</sup> Vgl. MS 666 ff. In M sind die Szenen „Blenden/Lähmen“ und „Kasteiung“ vertauscht.

<sup>40</sup> MS 710.

<sup>41</sup> MS 772.

<sup>42</sup> MS 776.

<sup>43</sup> Vgl. MS 852-853: *Ich wil nit, das man nu ain stündli on mich vertribe: / Ich wil ain gantzes ,bi im beliben‘.*

tatsächlichen **Entkleidung** *geschaidenhait*<sup>44</sup> beigebracht wird. Christus sagt ihr, sie müsse *gar entblößet* sein, wenn sie ihn voll und ganz „genießen“ wolle,<sup>45</sup> während die Seele über die körperliche Härte klagt.<sup>46</sup> Die Entkleidung ist jedoch nur der Auftakt zu dem Höhepunkt der Szenengruppe, in dem Christus seine Braut bis zum Nahtod **hängt**.<sup>47</sup> Wortwörtlich zwischen Himmel und Erde schwebend (*über alles, das uf ertrich ist*<sup>48</sup>), gibt die Seele ihr weltliches Leben auf, mit der Versicherung Christi, dass sie nicht verloren sei.<sup>49</sup> Mit den gleichen Worten, mittels derer er die Braut im Prolog einschläfert, ermutigt er sie nun, ihre Augen vor der Welt zu verschließen, damit er noch einmal ihr *weker* sein könne.<sup>50</sup>

Am Anfang der zweiten Szenengruppe des Bilderbogens, welche durch die Bildnisse des Hohelieds stärker beeinflusst ist, wird die Seele erneut schlummernd dargestellt. Diesmal ist sie jedoch **am Altar eingeschlafen**, ein Zeichen ihres spirituellen Fortschritts gegenüber den vorangegangenen Szenen.<sup>51</sup> Im Gegensatz zu der ersten Szene des Aufweckens, *verbindert* Christus hier das Erwecken „der Tochter“, da dies sie erschrecken und zurück in die Welt scheuchen könnte.<sup>52</sup> Daraufhin merkt die Seele an, dass sie, obwohl zur äußerlichen Welt eingeschlafen, nun innerlich (bzw. „in Innigkeit“) erwacht sei.<sup>53</sup> Die darauffolgende „traumartige“ Sequenz beginnt mit dem Darbringen eines **Liebestranks** durch Christus, den die Seele bereitwillig annimmt, was dazu führt, dass sie betrunken und liebeskrank zugleich wird.<sup>54</sup> Dieser *minnetrank* dient einer eher befreienden Funktion und erlöst die Seele von der passiven Ergebenheit, durch die sie in der ersten

<sup>44</sup> MS 858. Manuskript *D* nutzt hier die eher eckhart'sche *abgeschaidenhait*.

<sup>45</sup> Vgl. MS 860.

<sup>46</sup> Vgl. MS 928: *Wie bin ich mit dir überbertet so gar!*

<sup>47</sup> In *M* und *I* wird die Seele in einer buchstäblichen *imitatio passionis* als gekreuzigt dargestellt. In *E*, *D* und *K*, wird die Seele hingegen als mit dem Hals am Galgen hängend dargestellt, ihre Hände in einer Geste freiwilliger Unterwerfung gefaltet (vgl. Gebauer (2010): 97).

<sup>48</sup> MS 969.

<sup>49</sup> Vgl. MS 1030-1031: *Und du darin nit werdüst verlorn, / Wann du des vatters sun hast geborn*. Die Geburts-Metaphorik verweist hier zurück auf den Prolog. (Siehe auch Fn. 34.)

<sup>50</sup> Vgl. MS 1034-1036 (bzw. 174-176): *Schläf fast und laß dir wol sin: / Ich lon dich nit vergessen min, / Wann ich will selber din weker sin*.

<sup>51</sup> Diese Szene fehlt in *MS*, ist jedoch in *Mz* und *M* enthalten.

<sup>52</sup> Vgl. die Inschrift in *M*: *Niemandt mir die Tochter weck/ Das man sie mir nit erschreck*. Vgl. auch Hld. 2:7: „Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Rehen oder bei den Hinden auf dem Felde, daß ihr meine Freundin nicht aufweckt noch regt, bis es ihr selbst gefällt“. (Alle biblischen Referenzen beziehen sich auf die Lutherbibel 1912.)

<sup>53</sup> Vgl. wieder die Inschrift in *M*: *Ich schlaff zû dir in eysserkeit/ Vnd wach zû dir in jnnigkeit*. Vgl. auch Hld. 5:2: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht. Da ist die Stimme meines Freundes, der anklopft [...]“

<sup>54</sup> Vgl. MS 1063-1064: *Din minne für mich krenket, / Wan mich din gnadentrank trenket*. Vgl. auch Hld. 2:4-5: „Er führt mich in den Weinkeller [...] ich bin krank vor Liebe“.

Szenenreihe gekennzeichnet war. Nun fängt *sie* an, Christus aktiv zu verfolgen, wobei Letzterer jetzt versucht, sich ihrer zu entziehen, und vor ihr **flieht**, während die Ersterer ihm beharrlich nachgeht.<sup>55</sup> In einem gleichzeitig verspielten und ernsthaften Versteckspiel **verbirgt sich** Christus vor der Seele, was ihr Verlangen nur befeuert und sie dazu bewegt, ihn nicht nur zu suchen sondern sogar eifrig zu *jagen*.<sup>56</sup> In einem drastischen Rollenwechsel **schießt** die Seele mit ihrem *minne strahl* auf Christus, in der Absicht, ihn für immer genießen zu können, und verwundet ihn dabei an der Seite.<sup>57</sup> Jetzt nimmt Christus die eher passive Rolle in der Beziehung ein. Er verkündet, seine Braut habe ihn verwundet und er müsse nun tun, was sie will.<sup>58</sup> In den nächsten beiden Szenen gestattet Christus, dass er selbst von seiner seelischen Aggressorin **gefesselt** wird, die nicht einmal durch einen **Bestechungsversuch** mit Gold in Versuchung gebracht werden kann, ihn freizugeben. Die Verfolgung, Verwundung und Gefangennahme Christi durch die Seele führen schließlich zu der freien Enthüllung (*runen*) seines **geheimnisvollen** (*toges*) **Wortes** ihr gegenüber, eines Wortes, *das vber greyfft des Himmels hort*.<sup>59</sup>

In der dritten und letzten Szenengruppe wird die geistige Ehe zwischen Christus und der minnenden Seele vollzogen: Die Liebe „bezwingt“ Christus, seine Braut zu **küssen** und *sy sin haimlichait lon wissen*.<sup>60</sup> Diese Enthüllung des *mysterium Christi* führt dazu, dass sich das Liebespaar nun auf Augenhöhe gegenübersteht. In einem letzten marianischen Bezug bietet Christus seiner Braut die **Himmelskrone** an und spielt liebevoll **Geige** und **Pauke** für seine neue Königin.<sup>61</sup> Das Narrativ gipfelt in einer himmlischen **Umarmung** zwischen Christus und der Seele, in

<sup>55</sup> Vgl. Hld. 1:4: „Zieh mich dir nach, so laufen wir [...]“ *Mz* und *M* stellen die nach Christus jagende Seele dar, während *MS* die Lage umgekehrt darstellt: Die Seele fällt in die alten Gewohnheiten des weltlichen Bereichs zurück und wird deshalb von Christus verfolgt (vgl. *MS* 1204-1205). Er fordert sie dann noch einmal auf: *ker dich gegen mir [...] Du macht nit enberen min* (*MS* 1206-1209). Also während *Mz* und *M* die „Minnetränk“-Szene als Anstoß zu einer Art Rollenwechsel präsentieren, kommt dies in *MS* erst in der Szene nach Flucht- und Verfolgung („Verborgtheit“) zustande.

<sup>56</sup> Vgl. Hld. 3:1: „Des Nachts auf meinem Lager suchte ich, den meine Seele liebt. Ich suchte; aber ich fand ihn nicht“.

<sup>57</sup> Vgl. *MS* 1317-1318: *ich wil in schießen, / Ob ich sin iena mug genießen*.

<sup>58</sup> Vgl. *MS* 1320-1324: *Verwundet ist das hertze min, / Da bastu, lieb, geschossen in, / Das ich müß tiin den willen din. / Das mag wol werden din gewin*. Vgl. auch Hld. 4:9: „Du hast mir das Herz genommen, meine Schwester, liebe Braut [...]“

<sup>59</sup> Vgl. die Inschrift in *M*. In *MS* erscheint das „geheimnisvolle Wort“ erst nach „Geige“ und „Kuss“ (aber vor „Pauke“ und „Himmelskrone“) in der dritten Szenengruppe.

<sup>60</sup> Vgl. *MS* 1681-1684.

<sup>61</sup> Wie ich den Bilderbogen lese, führt *M* von der „Himmelskrone“ direkt zu „Pauke“ und „Geige“ und eliminiert die „Kuss“-Szene. *MS* platziert die „Himmelskrone“ als vorletzte Szene vor die Klimax der Umarmung.

welcher *ains us uns zwin* wird.<sup>62</sup> In *I* wird das Liebespaar sogar im wortwörtlichen *Minnebett* (mit der gekrönten Seele in der dominanten Position) gezeigt.

### 3. Spannung und Struktur in *Christus und die minnende Seele*

Wie man der vorangegangenen Skizze entnehmen kann, ist das Narrativ von *CMS* in bildliche Darstellungen eingebettet, die sowohl extreme Gewalt als auch intensive Liebe aufweisen. Moderne Leser mögen hierin wenig finden, womit sie sich identifizieren können. In der ersten Szenenreihe erscheint bspw. die weibliche Seele ausschließlich passiv, während ihr Bräutigam – eine Repräsentation des inkarnierten Gottes – sie bedroht, verstümmelt, schlägt und beinahe tötet. Das Narrativ scheint hier also, historisch problematische Vorstellungen von Gender, Ehe, Dominanz und weiblicher Körperlichkeit nur hervorzuheben. Freilich wird die Seele im Zuge des durch den Minnetrank initiierten Rollenwechsels selbst gewaltsam aktiv, aber ihre Aktivität wirkt *prima facie* vielmehr wie ein zwangsneurotischer Akt einer von Liebeskummer „vergifteten“ Seele als ein paradigmatischer Fall konsensueller, autonomer Handlung. Gleichwohl ist es überraschend, dass die Seele so stark liebeskrank für einen Gatten sein soll, der sie gerade so extrem gepeinigt hat. Denn ihre Gewalt ist schließlich nicht jene einer misshandelten Ehefrau, die sich an ihrem Missbrauchstäter rächt, sondern ein Ausdruck von tiefster Sehnsucht und einem brennenden Wunsch, den Geliebten zu besitzen. Obwohl der Ausgang also ein glücklicher ist (ein „Happy-End“ in verschiedenen Hinsichten), weist *CMS* ein Verständnis von gegenseitiger Liebe auf, welches in Anbetracht der im Narrativ dargestellten Gewalt schwer verständlich sein mag. Und die komplizierte Weise, auf die allegorische und nicht-allegorische Elemente in der Erzählung miteinander verwoben sind, macht es auf den ersten Blick nicht leicht zu erkennen, was genau man der komplizierten Erzählung entnehmen soll.<sup>63</sup>

Außerdem stößt man hier auch auf gewisse theologische Bedenken, was das göttliche Handeln angeht: Es wird uns klar zu verstehen gegeben, dass der Gott von *CMS* handelt – und zwar in einer speziellen Weise – aber dieser Gott scheint ein Solcher zu sein, der vom vollkommenen Gott des klassischen Theismus sehr weit entfernt liegt. Zunächst scheint Christus die sehr speziellen Formen des Leidens, die er der Seele zufügt, mit voller Absicht zu *intendieren*. Gleichmaßen absichtlich scheint die Flucht und das Verstecken Christi vor der Seele, als diese versucht, ihn zu finden. Wenn also *CMS* die Beziehung der Seele zu und mit dem

<sup>62</sup> MS 2046.

<sup>63</sup> Vgl. auch Volging (forthcoming).

Göttlichen darstellen sollte, scheint es, als wird uns ein Gott präsentiert, der den Menschen bewusst und intentional Leiden zufügt und sich absichtlich vor ihnen verbirgt, was die Allgütigkeit Gottes in Frage stellen könnte. Zudem müssen wir die bittere theologische Pille schlucken, dass auf Gott selbst durch die Seele gewaltsam eingewirkt wird, was allerdings die Doktrinen der Aseität und v.a. der Impassibilität (bzw. Leidlosigkeit) Gottes gefährden mag. Schließlich wird die Seele in den letzten Szenen Christus gegenüber mehr oder weniger *gleichgestellt*. Wenn wir diese Idee der Vereinigung der Seele mit Gott jedoch ernst nehmen, müssen wir vielleicht eine Art Vergöttlichung der Seele bzw. Erniedrigung Gottes postulieren, die dem orthodoxen Christentum jeweils als häretisch erscheinen könnte. Wie sollen wir also die Rollen göttlichen bzw. menschlichen Handelns in dieser Erzählung verstehen, und wie stehen diese Rollen einander schließlich gegenüber?

Das Narrativ von *CMS* entstand allerdings nicht aus dem Nichts, und ist es zunächst wichtig, die starken Kontinuitäten von *CMS* mit der neuplatonischen Mystik im Allgemeinen und mit der rheinländischen Mystik des 14. Jahrhunderts im Besonderen, zu beachten. Denn zusätzlich zu ihrer narrativen Abhängigkeit von biblischen Allegorien und besonderen Tropen der mittelalterlichen deutschen Literatur<sup>64</sup> greift *CMS* eingehend auf die neuplatonischen Themen der Trennung von und Rückkehr zur Gottheit zurück. Nach neuplatonischer Tradition ist die Schöpfung als Resultat eines unendlichen ontologischen „Ausflusses“ (*exitus*) Gottes zu verstehen. Sie stellt also die Wirkung Gottes ewiger, kreativer, *generischer Aktivität* dar. Allerdings steht seit spätestens Pseudo-Dionysius (5.-6. Jahrhundert) die epistemische bzw. affektive „Rückkehr“ (*reditus*) der Seele zur Einheit mit dem Göttlichen durch Christus als *Telos* des christlichen Lebens im Mittelpunkt vieler mystischer Schriften.<sup>65</sup> Sogar die Dreiteilung des mystischen Pfades in die sogenannten *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* (also Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Ver-/Einigung) wird häufig auf den Arcopagiten zurückgeführt.<sup>66</sup> Diesen drei Stufen kommt auch in der traditionellen rheinländischen Mys-

<sup>64</sup> Siehe Kap. 6 in Volting (forthcoming), weiterhin Kap. 5 in Keller (2000) bzw. Keller (1998), für Analysen des Tropus der *Vronne Minne*-als-Aggressorin in mittelalterlichen deutschen Texten. Für eine Diskussion zur literarischen Form des Exemplars und deren Relevanz für *E* und *Ü*, siehe Kap. 4 in Gebauer (2010).

<sup>65</sup> Für einen Überblick der neuplatonischen Quellen der dominikanischen Mystik, siehe den Anhang zum 1. Kap. von McGinn (2008).

<sup>66</sup> Allerdings beziehen sich die drei Stufen bei Pseudo-Dionysius „not to a spiritual itinerary but to three angelic and ecclesiastical orders structured hierarchically marking three grades of participation in the Divinity“ (Giordano 2010: 259). Die Idee der dreistufigen mystischen Wanderung als wesentlich dynamisch ist eine erst später entstandene Vorstellung, die spä-

tik des 14. Jahrhunderts eine spezielle Bedeutung zu: Der Konstanzer Dominikaner und Schüler von Meister Eckhart, Heinrich Seuse (1295-1366), dessen auch im Volksmund abgefasstes *Exemplar* zusammen mit Fassungen von *MS* in Handschriften des 15-16. Jahrhunderts erscheint,<sup>67</sup> drückt es in Kapitel 49 seines autobiographischen *Lebens* folgendermaßen aus: *Ein gelassener mensch müß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gottheit.*<sup>68</sup> Das Wortspiel mit dem Begriff des *Bildes* ist hier kein Zufall, da die Gottheit bei Seuse, wie bei Plotin „das Eine“, selbst jenseits aller Unterscheidungen und Differenzierungen ist und somit auch außerhalb jeder Abfassung, Verbildlichung oder Repräsentation steht. Die Seele müsse also „ungeformt“ (von falschen Bildern und Erscheinungen befreit bzw. *entbildet*<sup>69</sup>) werden, um durch Christus „neu geformt“ (im sowohl metaphysischen als auch epistemischen Sinne *gebildet*) zu werden und schließlich in Einheit mit Gott ultimativ „transformiert“ (*überbildet*) zu sein – eine Erfahrung bzw. ein Zustand, welche/r wiederum jeder diskursiven Beschreibung spottet.

Auch wenn das deskriptive Erfassungsproblem und die daraus entstehende moralische Gefahr der Götzenverehrung bei Seuse gedanklich im Vordergrund stehen, verteidigt er mehrfach die Angemessenheit der Anwendung von Bildern für die Meditation und die geistliche Schulung des sogenannten „anfangenden“ Menschen. Ziel sei es aber, letztlich Bilder *durch* Bilder „auszutreiben“,<sup>70</sup> damit die Seele sich auf den Weg der Bildung und Überbildung vorbereiten kann. Also scheinen Bilder für Seuse die Rolle einer „wittgenstein’schen Leiter“ für den spirituellen Wanderer zu spielen, die schließlich „überwunden“ und „weggeworfen“

testens Mitte des 13. Jahrhunderts in Bonaventuras *De triplici via* explizit ausgearbeitet wird (vgl. Giordano 2010: 260; Bougerol 1964: 157).

<sup>67</sup> Seuses *Exemplar* ist sowohl in Manuskript *E* als auch in *Ü* zu finden. *D* enthält keine Texte Seuses, dafür aber ein Exzerpt von Meister Eckharts *Von Abgeschiedenheit*.

<sup>68</sup> Seuse (1907): 168. Der Begriff *entbildet* ist auch bei Eckhart zu finden, prominent allerdings nur im *Buch der göttlichen Tröstung* und in *Vom edlen Menschen* (vgl. Wackernagel 1991: 18-23). Außerdem taucht der Begriff in den Schriften Johannes Taulers auf, zusammen mit dem begleitenden Begriff *entwerden* (vgl. Haas 1989: 85, 140-143).

<sup>69</sup> Vgl. auch den Ausdruck *entblötzet sin* in *MS* 860ff. Der Begriff *blöz* und verwandte Termini werden häufig in deutschen mystischen Schriften wortspielerisch gebraucht, auch von Seuse und Tauler (vgl. Gebauer 2010: 210; Banz 1908: 74). Die Gottheit selbst wird häufig als *blöz* bezeichnet, also muss die Seele eine entsprechende *blözheit* erlangen, um sich der Gottheit anzunähern: Sie muss, wie Seuse selbst schreibt, *bloss von creaturen* werden (vgl. Seuse 1907: 188).

<sup>70</sup> Vgl. Kap. 53 des *Lebens*: *Wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz über alle sinne und über menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es nob tusentvalt ungelicher, denn es glied sie. Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so will ieh dir hie biltlich zögen mit glichnusgebender rede, als verr es denn möglich ist, von den selben bildlosen sinnen, wie es in der warheit ze nemen ist, und lang red mit kurzzen worten beschliessen* (Seuse 1907: 191, Hervorhebung durch Autor).

werden muss, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.<sup>71</sup> Diese vorsichtige Verteidigung des pastoralen Gebrauchs von Bildern scheint auch ganz im Sinne der Autoren und Verbreiter von *CMS* zu sein, bei denen Bilder ebenfalls eine signifikante mystagogische Rolle spielen.<sup>72</sup> Die Text-Bild-Programme von *CMS* dürfen somit als Gegenstand zur Meditation dienen, müssen aber schließlich zurückgelassen werden. Die durch ihre schwierigen und leidenschaftlichen Bilder dargestellten Stufen müssen *innerlich* erreicht werden – eine Wandlung, die wir sogar in den Bildern selbst dargestellt sehen: Zwischen dem ersten Erwecken der Seele durch Christus in der Eröffnungsszene und ihrem zweiten am Altar „träumenden“ Wachen zum Christus *in jnnigkeit*, sowie zwischen der diskursiven Unterweisung der Seele durch Christus und ihrem späteren Empfang des heimlichen (nichtverbalen) Wortes, weisen die Bilder von *CMS* selbst paradoxerweise auf einen Übergang vom Bildlichen zum Unbildlichen (bzw. von der Entbildung zur Überbildung) hin.<sup>73</sup>

Aber auch wenn die Sequenz der Szenen von *CMS* eine mystagogische Vorstellung des idealen Pfades des christlich hingebenden Lebens bietet, weicht sie dennoch in gewisser Weise von der traditionellen dreistufigen Progression der *purificatio-illuminatio-unio* ab.<sup>74</sup> Die seus'schen Konzepte von *Entbildung*, *Bildung* und *Überbildung* sind auf jeden Fall in *CMS* enthalten, aber die Interaktion zwischen Gott und der Seele ist viel komplexer als es diese einfache Dreiteilung zunächst vermuten lässt. Diese Komplexität entsteht zum Großteil aus der Spannung zwischen Passivität und Aktivität in *CMS*, sowohl auf Seiten Gottes als auch auf Seiten der Seele, und deren Beziehung zu den obengenannten theologischen Problemstellungen. Sie erfordern also einen weiteren oder besser: komplementären) Ansatz zur Symbolik von *CMS* – einen Ansatz, der einen besonderen Blick

<sup>71</sup> Vgl. Wittgenstein (1994): §6.54. Angemessener (und weniger anachronistisch) wäre es allerdings zu behaupten, dass Wittgensteins Diskussion am Ende des *Tractatus* stark „seusisch“ sei. Haas (1979) erwähnt die beiden Denker auch im selben Kontext (vgl. 322).

<sup>72</sup> Zur Rolle von Bildern in mittelalterlichen pastoralen Kontexten, siehe Hamburger (1998b), (1989).

<sup>73</sup> Vgl. Gebauer (2010): „The readers can step into the role of the generic ‚soul‘ and ascend with her along the upward journey to spiritual perfection, as the images demand ever more sophisticated understanding the further they proceed“ (248).

<sup>74</sup> Keller (2000) plädiert für ein zweistufiges Modell, „in which spiritual marriage structurally absorbs the discourses of secular marriage and love“ (193). Obwohl die erste Szenengruppe mit der *via purgativa* weitgehend korrespondiere, so Keller, seien die letzten zwei Stufen „drawn together under the theme of love“ (193, Fn. 27). Während eine solche Lesart für das Verständnis der Genderdynamik in *CMS* definitiv einleuchtend ist, muss sie für unsere Zwecke hier zusätzlich gewissen theologischen Komplexitäten gerecht werden. Das unten vorgeschlagenen „Kehr-Modell“ sollte also mit dem Ansatz von Keller vereinbar sein, geht aber über ihn hinaus.

auf die etlichen dargestellten Arten göttlicher und menschlicher Aktivität und auf die entsprechenden theologischen Positionen, die durch diese Symbolik kommuniziert werden, wirft.

#### **4. Wenden, Wunden, Werden: Passivität und Aktivität in *Christus und die minnende Seele***

Eine tiefere Auseinandersetzung mit dem *CMS*-Narrativ erfordert eine Analyse, die sich nicht nur mit den verschiedenen Phasen des dreistufigen Modells selbst beschäftigt sondern auch die dynamischen Transitionen zwischen und innerhalb jener Phasen genauer betrachtet. Denn für *CMS* wie auch für Seuse spielen die (sich) bewegenden Metaphern des *Kebrens* eine entscheidende Rolle bei der Thematisierung der Spannung zwischen Aktivität und Passivität auf dem mystischen Weg.<sup>75</sup> Wenn wir uns also die *Wendepunkte* – oder, in der Sprache der rheinländischen Mystik des 14. Jahrhunderts, die *ker*-Momente – des Narrativs anschauen, kommt eine weitere interpretative Dimension der dreiphasigen Deutung hinzu.

Für unsere Zwecke sind drei „Wendepaare“ von besonderem Interesse. Diese drei Paare stimmen allerdings nicht eins zu eins mit den drei Stufen der *Entbildung-Bildung-Überbildung* überein. Sie kommen auch nicht immer jeweils durch eine einzelne Szene in *CMS* zum Ausdruck. Vielmehr stellen sie Schlüsselmomente dar, in welchen sich die Perspektive der entsprechend „kehrenden“ Partei durch die Aktivität der gegenübergestellten Partei ändert. Diese Kehrmomente können folgendermaßen charakterisiert werden:

- 1a. Abkehr der Seele von der Welt
- 1b. Einkehr der Seele in sich selbst
- 2a. Umkehr der Seele zu Christus
- 2b. Abkehr Christi von der Seele
- 3a. Rückkehr Christi zu der Seele
- 3b. Verkehr der Seele mit Christus

Im Folgenden möchte ich jedes Paar im Einzelnen diskutieren, um die einschlägigen Arten göttlichen und menschlichen Handelns und ihre gegenseitige Relevanz füreinander genauer zu betrachten.

<sup>75</sup> Für die Signifikanz der *ker* bei Seuse siehe Kaffanke (2015).

#### 4.1 **Abkehr/Einkehr: Leiden Lernen**

Obwohl die Szenen, die das erste Wendepaar von *CMS* ausmachen, der klassischen *via purgativa* weitgehend entsprechen, gilt es hier die zwei darin enthaltenen Drehbewegungen zumindest konzeptuell auseinanderzuhalten, denn die Erste stellt eine Bedingung für die Zweite dar, auch wenn die beiden Prozesse teilweise zeitgleich stattfinden. Die Seele wird zunehmend von den Dingen der Welt (von *eysserkeit*) abgekehrt und somit zunehmend in sich selbst (in *jnnigheit*) eingekehrt. Dass hier das Passiv verwendet wird, ist kein Zufall: Die sogenannte „Leideform“ ist sogar besonders passend, denn es geht in diesen Szenen hauptsächlich um das durch Christus initiierte *Erleiden* etlicher Dinge seitens der Seele, die jene äußere Abkehr von der Welt (und damit die innere Einkehr in das Selbst) ermöglichen soll.

Die Abkehr von der Welt, die auch in Seuses *Leben* lebhaft zum Ausdruck kommt, ist nicht nur der Startpunkt der Seele auf ihrem spirituellen Weg, sondern sie stellt die gewissermaßen schwierigste „Wendung“ dar, die die Seele vollziehen muss (bzw. die an ihr vollgezogen werden muss), denn sie erfordert eine Trennung von und schließlich eine vollkommene Überwindung der sinnlichen Welt.<sup>76</sup> Es sollte daher nicht überraschen, dass dieser „Moment“ durch eine Vielzahl von Szenen verbildlicht wird, welche ihrerseits die Unterstufen des geistigen Fortschritts repräsentieren. Diese Abkehr erfolgt nicht durch eine rein kognitive Kontemplation über die vergängliche Natur der materiellen Welt, denn durch ihre Weltgebundenheit ist die Seele noch nicht *affektiv* in der Lage, solche „gehobenen“ Ideen überhaupt ernst zu nehmen. Stattdessen muss die Seele in die Lage gebracht werden, ihren Eigenwillen aufzugeben. Und diese Wendung wird durch verschiedene Formen des *Leidens* herbeigeführt, welche die Seele passiv über sich ergehen lassen muss.

Die Haltung gewisser spätmittelalterlicher mystischer Texte gegenüber dem Leiden weicht von etlichen modernen Formulierungen des sogenannten „Theodizeeproblems“ drastisch ab, die die Vereinbarkeit von Leiden mit Gottes Allgüte in Frage stellen und entweder eine Rechtfertigung Gottes suchen oder aber das klassische Gottesbild aufgeben. Der spätmittelalterlichen Ansicht nach stelle das

<sup>76</sup> Seuse schreibt interessanterweise von den *vorstriten eins anwabenden menschen* (Seuse 1907: 8). Hier ist die Rede nicht nur von einem „geistlichen Wandermann“, der am Anfang seiner spirituellen Wanderung steht, sondern auch von einem ritterlichen „Vor(st)reiter“, dem ein schwieriger Kampf bevorsteht. Diese Spannung zwischen dem passiv geführten „anfangenden Menschen“ und der aktiv kämpfenden Seele kommt in Seuse immer wieder vor und wird auch in *CMS* teilweise aufgegriffen (z.B. in der Wandlung der Seele von Verfolgter zur Verfolgenden).

Leiden keine Gefahr für die Allgütigkeit Gottes dar, denn das Leiden könne zunächst als *therapeutisches* Mittel dem Zweck dienen, die Aufmerksamkeit des Individuums von den trivialen Dingen der Welt wegzulenken, und ihn auf den Weg zu Gott zu setzen. Wie Eleonore Stump anmerkt:

[S]uffering is understood as one important means by which the worst thing for human beings [i.e., sin and separation from God] is warded off and the best thing for human beings is achieved. [...] Suffering is a means by which a person can be brought to surrender to the help of grace. And so, on these medieval views, suffering is seen as medicinal. Because it can melt resistance to God's grace, it can be therapeutic for spiritual health.<sup>77</sup>

Dennoch ist das Leiden bei solchen mittelalterlichen Ansätzen nicht nur instrumentell wertvoll. Indem wir leiden, imitieren wir auch das Leiden Christi (*imitatio passionis*).<sup>78</sup> Somit haben wir durch unser Leiden am inkarnatorischen Aspekt Gottes teil. In Kapitel 43 von dem *Leben* schreibt Seuse bspw. vom Bedürfnis der Seele, Leiden am Beispiel Christi *lernen* zu müssen. Der „anfangende“ Mensch solle Leiden *willeklich* empfangen, *gedulteklich* ertragen und *crisförmlich* erlernen.<sup>79</sup> Die Seele „lernt“ das Leiden, indem sie ein empathisches Verständnis des Leidens Christi durch das eigene Leiden entwickeln, was zu einer Art affektiver „Um-Orientierung“ der Seele führt und es ihr ermöglicht, die Aufmerksamkeit auf die Dinge „echter“ Wichtigkeit (also auf Gott selbst) zu richten.<sup>80</sup> Beachtlich ist hierbei, dass sich die *Qualität* jenes Leidens vervollkommnet, je *weniger* es selbst zugefügt wird. Also obwohl die selbstauferlegte Askese eine gute „Einleitung“ in das Leiden darstellen mag, ist das Leiden letztlich nicht etwas, was wirklich angestrebt werden kann: Die reinste Form des Leidens (auch im begrifflichen Sinne) ist also

<sup>77</sup> Stump (2010): 777.

<sup>78</sup> Für Seuse scheint der instrumentelle Wert der *imitatio passionis* vom intrinsischen Wert nicht trennbar zu sein. Vgl. z.B. das 2.Kap. vom *Büchlein der ewigen Weisheit*: *Es mag nieman komen ze göttlicher hoheit noch ze ungenölicher süzikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit. [...] Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan müz, der zu dem wil komen, daz du da süchest.* Aber direkt im Anschluss: *Der herr der natur [...] nimt war, was einer ieklicher kreatur aller gezemest ist, und dar nah so würket er* (Seuse 1907: 205-206). Insofern sei das Leiden nach Seuse sowohl der „schnellste Weg“ zur Erkenntnis der ewigen Gottheit als auch das, was für den Menschen als Kreatur „am allerangemessensten“ sei.

<sup>79</sup> Vgl. Seuse (1907): 145.

<sup>80</sup> Die Idee der weltlichen Abkehr durch Meditation über die Passion Christi kommt im deutschen Volksmund auch im 13. Jahrhundert bei der Begine Mechthild von Magdeburg vor. Im Kapitel 27 des 7. Buches von *Das fließende Licht der Gottheit* („*Wie der geistlich mensche sin herze sol këren von der welt*“) rät sie ihrer Leserschaft, ihren „Bräutigam“ anzusehen, *Wie schöne er gekleidet stünt / Mit pfellorinen cleidern, rot blüt, / Swarze varve, mit geiselen zerschlagen, / Zu der süle gebunden. / Do enpfing er dur dine liebin / Manige scharpfen wunden. / Dis las in din herze gån, / So maht du der welte trüginen entgån* (Mechthild von Magdeburg 1869: 242).

jenes, das von außerhalb kommt. In diesem Sinne wird das „wahre“ Leiden von Mystikern wie Seuse nicht als Gottesstrafe betrachtet, sondern vielmehr als *Gottesgabe* – eine Instanz der *Gottesgnade* – die die Seele dazu einlädt, Christus zu imitieren und sich weiter von der Welt abzuwenden.

Diese Ideen werden in *CMS* verschiedenartig aufgenommen und widerspiegelt. In den ersten zwei Szenen des Bilderbogens wird die Seele bspw. von Christus zur Mette geweckt und dazu angehalten, zu fasten – zwei übliche Praxen in monastischen Kontexten. Und obwohl es Christus ist, der die missgönnerische Seele aus ihrem „weltlichen Schlummer“ weckt und sie vorsichtig zu einer „leichten“ Askese ermuntert, ist das Leid, das sie in diesen Szenen durchmacht, ein von der Kirche sanktioniertes, überwiegend selbst zugefügtes Leid. Hier übt Christus keinerlei Gewalt gegen seine Braut aus. Sie unterwirft sich seinem Willen, aber ihre Handlungen bleiben weitestgehend unter ihrer volitionalen Kontrolle. Daher entspricht die relevante Art göttlichen Handelns hier vielmehr einem *allgemeinen providentiellen Ruf* an die Menschen, sich von der Sünde abzuwenden, um sich nach Gott orientieren zu können, im Gegensatz zu einer „besonderen“ göttlichen Handlung der speziellen Gnade.

Erst in den Szenen „Disziplin“ und „Blindung/Lähmung“ wenden sich die Dinge zum Gewalttätigeren, und Christus „gnädige“ Zuteilung des Leidens nimmt einen stark fremdbestimmenden Charakter an. Hier wandelt sich das generische, allgemeine Handeln Gottes in eine spezielle, auf das Individuum gerichtete Form. Die Kasteiung dient hier als die Brücke zwischen den beiden Arten göttlicher Handlung: Auf der einen Seite war die Selbstkasteiung eine nicht ungewöhnliche Form der monastischen Askese, v.a. in dominikanischen Kreisen, und war von den Orden selbst teilweise gebilligt.<sup>81</sup> Auf der anderen Seite ist die Kasteiung in *CMS* keine *Selbstkasteiung*, sondern sie wird der Seele durch Christus zugefügt, was auch den Übergang vom „anfangenden“ (noch selbstaktiven) Leiden zum „wahren“ (vollkommen passiven) *Erleiden* seitens der Seele spiegelt.<sup>82</sup> Die anschließende Szene stellt die Wunder Christi aus den Evangelien (die selbst Fälle der „speziellen“ göttlichen Aktion darstellen) überraschenderweise auf den Kopf: Statt Blindheit und Lähmung zu heilen, wird Christus zur *Ursache* dieser Maladen

<sup>81</sup> Vgl. Gebauer (2010): 202.

<sup>82</sup> Vgl. auch Kap. 20 in Seuses *Leben*, in dem der Diener den Unterschied zwischen selbstzugefügter Askese (bei der man sich selbst entscheidet, wann es anfangen bzw. aufhören sollte) und gottgefügttem Leiden, durch welches das Selbst „zunichte“ (*zē nibtā*) gemacht wird, erklärt bekommt. Direkt im Anschluss kommt in dem Text die bekannte Szene, in der Seuse sich mit einem Waschlappen im Maul eines Hundes identifiziert und sich entschließt, das externe Leiden, das auf ihn zukommt, schweigend und passiv zu erdulden (vgl. Seuse 1907: 57-58).

bei seiner Braut.<sup>83</sup> Diese Art des Leidens stellt also eine höhere – von außen auferlegte – Form des Leidens dar, die schließlich zu einer metaphorischen Blendung und Lähmung der Seele gegenüber der Welt führt: Zunächst werden ihr die Dinge der Welt „ausgeblendet“; gleichwohl kann die nun gelähmte Seele jetzt auch nicht mehr in die Welt „zurücklaufen“. Dieser Mangel an weltlichen Kapazitäten verleiht ihr aber die volitionale „Mobilität“, sich von außen nach innen zu wenden, und bereitet sie auf eine innere geistige „Vision“ vor, die ihr erst mit der vollzogenen Einkehr in das Selbst zuteilwird.<sup>84</sup>

Jedoch ist dies noch nicht ausreichend, um die Seele vollständig von der Welt zu lösen. Obwohl die Seele durch das von Christus auferlegte Leiden Fortschritte macht, *hilff [es] doch nit, das ich dich lemm und blend, / Din hertz noch als der welte sentst.*<sup>85</sup> Christus wirft der Seele vor, ihre Augen seien immer noch „zu klar“ und nähmen weiterhin falsche weltliche Erscheinungen wahr.<sup>86</sup> Ihm sei eine reine Seele mit *zway gelwi ogen und ain blawen mund* lieber als eine „ungesunde“ Seele mit einem „roten Mund“.<sup>87</sup> Daher sind weitere gewalttätige göttliche Angriffe notwendig: *Gelt, ich werd dich also an griffen, / Das du mir nit mugist entwichen.*<sup>88</sup> Hier behandelt Christus seine Braut auf ähnlich gewaltsame Weise wie der im Prolog imaginierte weltliche Ehemann, vor dem sie gewarnt wurde.<sup>89</sup> Allerdings führt hier die Gewalt Gottes, im Vergleich zu der Misshandlung durch den weltlichen Ehemann, nicht zu *liegen und triegen / Und angsten und sorgen*,<sup>90</sup> sondern zur Entbildung im seus'schen Sinne: Gottes geistige „Heilung“ kommt nur durch das „Verkriecheln“ der seelischen Anbindung zur Welt.<sup>91</sup>

Zugleich ist jede Abwendung von etwas eine Hinwendung zu etwas Anderem. Daher wird jene Abkehr von der Welt durch eine kontemplative Einkehr in das Selbst vollzogen. Die Loslösung von der Welt durch die generellen und speziellen Gottesgaben des Leidens führt zu einer tugendhaften „Gelassenheit“ bzw. „Abgeschiedenheit“, die dem Selbst erlaubt, in sich einzukehren und die eigenen „inneren Sinne“ zu schärfen, was sie wiederum auf die Wendung zu Gott vorberei-

<sup>83</sup> Ich bedanke mich bei Clara Almagro Vidal für diesen Hinweis. Gebauer (2010) merkt an dieser Stelle die sozial-historische Verbindung zur mittelalterlichen Vorstellung von Krankheit und körperlicher Behinderung als Ausdruck des göttlichen Willens bzw. Form der Sündenbuße an, was hier auch nicht irrelevant ist (203).

<sup>84</sup> Vgl. Gebauer (2010): 204.

<sup>85</sup> MS 638-639.

<sup>86</sup> Vgl. MS 664-665.

<sup>87</sup> Vgl. MS 669-674.

<sup>88</sup> MS 640-641.

<sup>89</sup> Vgl. MS 59: *Gelt, ich mache dich grenchen und grainen!*

<sup>90</sup> MS 70-71.

<sup>91</sup> Für eine detaillierte Analyse der weltlichen gegenüber der geistlichen Ehe in CMS, siehe Keller (2000), Kap. 4.

tet.<sup>92</sup> In diesem Stadium sieht die Seele Gott immer noch nur „durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort“, aber jene Phase stellt eine Bedingung für die spätere Wendung dar, bei der sie Gott „von Angesicht zu Angesicht“ sehen wird.<sup>93</sup> Es ist also kein Versehen, dass die darauffolgende Szene der diskursiven Unterweisung der Seele durch Christus den Beginn der zweiten Zeile des Bilderbogens *M* bezeichnet, denn hier wird die zweite Bewegung der inneren Einkehr begonnen, indem die Seele nun in der Lage ist, über Christliches nachzudenken und über *tugent klein und grös* diskursiv zu lernen.<sup>94</sup> Man mag sich hier fragen, warum diese Szene, die bei der dreistufigen Lesart vielleicht besser zur *via illuminativa* passt, in der Reihe der vermutlich purgativen Szenen zu finden ist. Sie ist aber bei dem ersten Wendepaar nicht fehl am Platz: Erstens, wird der/die Leser/in daran erinnert, dass hier zwei Bewegungen geschaffen werden müssen: eine Abwendung und eine Zuwendung. Das Leiden ist wenig wert, wenn es nicht zu einer größeren Erkenntnis des Göttlichen führt. Zweitens, obwohl die Seele hier im Vergleich zu den anderen Szenen dieser Serie nicht direkt leidet, unterwirft sie sich weiter dem Willen Christi in Form ihres *schülmaisters*.<sup>95</sup> In *MS* hält Christus noch immer seine Rute in der Hand, die er jederzeit dazu verwenden kann, seine Braut mit Gewalt zum Gehorsam zu zwingen.<sup>96</sup> Sie erhält ihre Anweisung also unter Androhung von Strafe und Leiden. Drittens, gewinnt die Seele hier nur an *propositionalem* Wissen, was kein Ersatz für die unmittelbare *visio beatifica* sein kann, welche der Seele höchstes Gut und ultimatives Ziel ist. Christus geht hier also vorsichtig vor, sofern er warnt, dass diesen „Lebensgang“ *nieman vol lernen kan*.<sup>97</sup> Da der Seele die Tugenden hier nur diskursiv und sprachlich mitgeteilt werden, blickt sie immer

<sup>92</sup> Jene Ideen findet man auch bei Mechthild. Im Kapitel 11 des 7. Buches schreibt sie bspw. von einer Vision, in der ihr Christus als ein *arbeitende man* erscheint und „den Menschen“ ermahnt: *Kere deinen willen zû der pine und heb vf und trag*. Der Mensch bittet Christus, seinen *antlüt* [Anlitz] zu ihm zu kehren, damit er ihn *bekennen möge*, aber Christus erwidert, er solle ihn *enbinen* [im Innern] erkennen. Also geht eine *ker* zur Pein bzw. zum Leiden der Einkehr in das innere Selbst voraus, die schließlich die Bedingung dafür darstellt, dass Christus vom Menschen erkannt werden kann (vgl. Mechthild von Magdeburg 1869: 229).

<sup>93</sup> Vgl. 1 Kor. 13:12.

<sup>94</sup> *MS* 713. Obwohl man hier behaupten mag, der/die Verfasser/in habe wieder „den Faden verloren“, ist die Tatsache, dass die gerade erblindete Seele noch in der Lage ist, Bücher zu lesen, „not so much an inconsistency as an continuation of the paradox of blind vision. Now that she has been blinded to the world, her eyes are receptive to the teachings of Christian faith“ (Gebauer 2010: 205).

<sup>95</sup> *MS* 710.

<sup>96</sup> Christus hat die Seele bereits vor der Szene „Disziplin“ informiert, dass es ihn nicht interessiert, wenn seine Rute auf ihrem Rücken bricht: *Ich find ein ander rüten wol, / Das billich si erschreken sol* (*MS* 451-452).

<sup>97</sup> *MS* 707.

noch durch eine teils weltliche Linse und kann sich das tugendhafte, vollkommen christliche Leben noch nicht ganz aneignen. Ihre Abkehr von der Welt muss noch weiter vollzogen werden, nur so kann sie völlig in sich selbst einkehren und die Wahrheiten, die über die Sprache hinausgehen, wahrnehmen.

Die gezwungene Abkehr und die daraus resultierende Einkehr setzen sich in den folgenden zwei Szenen fort, in denen der Seele das „Spinnen“ verwehrt wird und sie zur „Entkleidung“ gezwungen wird. Die Begriffe *ker* und *blozheit* werden hier explizit erwähnt: Die Seele wird von Christus angewiesen, sie solle *die kunkel werfen bin / Und mit dem gaist unmüßig sin*,<sup>98</sup> damit sie *gentlych zu mir keren* könne.<sup>99</sup> Hier betrachten wir die Bewegungen der Abkehr und Einkehr zusammen in einer Szene: Die Seele müsse sich von der fleißigen Tätigkeit des Webens abwenden und sich der inneren, geistlichen Aktivität („Unmüßigkeit“) zuwenden, wobei jene Wendung nicht möglich sei, ohne dass die Seele zunächst *gar entblötzet* werde. Christus ermahnt sie wieder: *Ich kenn dich wol: mit dinen sinnen / Du würdist mir noch endrinnen*.<sup>100</sup> Die Seele müsse also vollständig von ihrer Anhängigkeit zur Welt entbunden werden. Um vor Gott komplett „bloß“ zu stehen, wird die Seele dazu aufgefordert, sich zu entkleiden und somit alle weltlichen Verbindungen zu lösen. Hier klagt die Seele lauter als je zuvor und behauptet, sie würde lieber hängen, als *nakent gon*.<sup>101</sup> Christus antwortet, sie solle vorsichtig mit dem sein, was sie sich wünscht: *Was du lidens wünschest, das wirt dir war*.<sup>102</sup> In ihrer Verzweiflung jammert die Seele weiter: *Söl ain mensch nütze denn von liden reden, es werd war? / Wie bin ich mit dir überbertet so gar*.<sup>103</sup> Christus erwidert, sie würde besser schweigen, denn *Ich wais wol, was ich tün sol*.<sup>104</sup> In den Worten Seuses ist die Seele hier nicht nur darauf angewiesen, ihr Leiden willentlich zu empfangen und geduldig zu ertragen, sie wird zudem gewarnt, dass sie gleich *christförmlich* leiden muss.

Der Höhepunkt der *imitatio passionis* wird nun im Folgenden durch das Hängen der Seele durch Christus dargestellt. Durch das wortwörtliche Hängen *über alles das da irdisch ist*, wo sie *weder himmel noch erden* berühren kann,<sup>105</sup> ist die Seele nun vollkommen passiv und in Gänze dem göttlichen Willen unterstellt. Ihre Abkehr von der Welt wird dadurch vollzogen, dass sie zu der Welt stirbt, was ihr erlaubt in der nächsten Szene („Schlafen am Altar“) vollkommen verinnerlicht zu sein. Während das „Hängen“ hier die Abkehr der Seele betont, stellt ihr Schlafen auf dem Altar

<sup>98</sup> MS 775-776.

<sup>99</sup> MS 851.

<sup>100</sup> MS 871-872.

<sup>101</sup> Vgl. MS 915-916.

<sup>102</sup> MS 926.

<sup>103</sup> MS 928-929.

<sup>104</sup> MS 961.

<sup>105</sup> Inschrift von M. Vgl. auch Gebauer (2010): 212-214.

in der nächsten Szene (der Beginn der nächsten Reihe von Szenen beim Bilderbogen) ihre vollzogene Einkehr dar – ihr Wachen zu Christus in *jnnigkeit*, wie es in der Inschrift von *M* heißt. Durch die transgressive göttliche Aktivität des Hängens durch Christus – die allergrößte „Gottesgabe“ des Leidens – kann die Seele nun den Übergang von Welt zu Geist aufrichtig unternehmen.

#### 4.2 **Umkehr/Abkehr: Anwesende Gnade, Abwesende Verborgtheit**

Obwohl die inneren Sinne der Seele nun aktiviert sind – sie ist zu der Welt „eingeschlafen“ – bleibt ihre Situation prekär und sie könnte jederzeit in ihr altes Verhalten zurückfallen. Entsprechend Christus Warnung, dass *nimandt mir die Tochter weck / Das man sie mir nit erschreck*<sup>106</sup> ist sie jedoch noch nicht vollständig zu Gott gewendet, sondern bisher nur in sich eingekehrt. Also bedarf die Umkehr zu Gott zunächst einer weiteren speziellen Handlung der Gnade, welche ihr durch Christus „Liebestrank“ zuteilwird. Die vorangehenden Wendungen ließen die Seele *entblözet*, doch nun muss dieses leere „Gefäß“ wieder gefüllt werden. Die Seele wird also durch den sogenannten *gnadentrank* sprichwörtlich „infundiert“. Von Christus rettender Gnade durchdrungen, brennt die Seele jetzt in betrunkenem Rausch für das Objekt ihrer Liebe: Sein *minefür krenket* die Seele<sup>107</sup> und verleiht ihr dadurch die richtige affektive Konstitution, die es ihr ermöglicht, eine genuine *Umkehr* – eine „Bekehrung“, wenn man so will – hin zu ihm zu vollziehen.

Die deutlichen Hinweise auf die Eucharistie in der „Minnetrunk“-Szene sind nicht zu übersehen.<sup>108</sup> Allerdings geht die Metapher der gefüllten Leere auch auf die mystischen Metaphern von Empfangen und Gebären bzw. auf die eckhart'sche „Geburt des Wortes in der Seele“ zurück,<sup>109</sup> welche nicht nur den Vergleich zwischen der Seele und die Mutter Gottes verschärft, sondern auch auf die Spannung zwischen passiver Rezeptivität („Empfänglichkeit“) und aktiver Produktivität („Fruchtbarkeit“) anspielt. Die mystische Sprache des *Fließens* ist daher hier besonders treffend: Christus „fließt“ durch einen besonderen Akt der göttli-

<sup>106</sup> Inschrift von *M*.

<sup>107</sup> *MS* 1063-1064.

<sup>108</sup> Vgl. Gebauer (2010): 218.

<sup>109</sup> Siehe McGinn (2001), Kap. 4, für eine detaillierte Analyse der „ewigen Geburt des Wortes/Sohnes in der Seele“ bei Eckhart. Direkte Bezüge auf die Geburt Christi in der Seele sind in *MS* sowohl im Prolog (179) als auch in der dem „Minnetrunk“ direkt vorangehenden Szene des „Hängens“ (1031) zu finden. Ein letzter Verweis auf das Gebären erscheint in der Szene „Kuss/Heimliches Wort“.

chen Liebe in die rezeptive, gelassene Seele hinein, und die Seele wird hierdurch vollständig aktiviert, die Weisheit bzw. das *Logos* selbst zu gebären, welche das eigentliche Objekt ihrer Liebe ist.<sup>110</sup> Dieser „philo-sophische“ Rausch dient also nicht dazu, die Seele zu „narkotisieren“. Ganz im Gegenteil: jener *Sonderakt* göttlichen Einfließens stellt eine *Belebung* der Seele dar, welche die Seele zum *authentischen Handeln* befähigt. Und tatsächlich wird die Seele dadurch zum ersten Mal im gesamten Narrativ vollkommen aktiv, indem sie jetzt Christus in „prägnanter“ Sehnsucht verfolgt.

Diese Umkehr der Seele geht allerdings einer entsprechenden Abkehr seitens Christi voraus. Er flieht vor ihren Annäherungsversuchen, was die Flammen ihrer Begierde nur noch anfacht, und sie geht ihm aggressiv nach: *Nach diner mynnen ist mir gach, / du flubest mer vor, ich iagin nach.*<sup>111</sup> Diese Abkehr von der Seele führt zu einer Art „Versteckspiel“, in dem Christus sich aktiv vor seiner Braut versteckt, anscheinend um sie zu verunsichern: *Laß ab din zuversicht; / Ich bierge mich, du vindest mich nicht.*<sup>112</sup> In einem ausführlichen Monolog, die ihren Kummer über ihre verlorene Liebe ausdrückt, greift die Seele nun auf die formale Unterweisung zurück, die sie früher von Christus erhalten hat, und appelliert an den Gottvater, sie von ihrem Leiden zu befreien – einem Leiden, das nicht mehr durch die gewaltsame Anwesenheit Christi sondern durch seine *absichtliche Abwesenheit* verursacht ist.<sup>113</sup>

Hier finden wir in *CMS* einen alternativen Ansatz zu dem sogenannten „Problem der göttlichen Verborgenheit“. In der heutigen religionsphilosophischen Literatur wird das Problem vielmehr als ein *skeptisches* Problem aufgestellt, das mit dem evidentiellen Problem des Bösen übereinstimmt (bzw. einen weiteren Beleg dazu liefert) und daher eine Rechtfertigung Gottes erfordert.<sup>114</sup> Mystische Texte aus der neuplatonischen Tradition verstehen das Problem jedoch anders. Der Ansatz von *CMS* kommt dem Ausdruck der „dunklen Nacht der Seele“ etwas näher, der u.a. beim spanischen Mystiker, Juan de la Cruz, deutlich zu finden ist, auch wenn Letzterer seine Schriften 150 Jahre nach der ältesten bekannten Aus-

<sup>110</sup> Für eine Diskussion der von McGinn sogenannten „Metaphysik des Fließens“, siehe McGinn (2001), Kap. 5.

<sup>111</sup> Aus *MZ*, zitiert in Williams-Krapp (1989): 356. Wie oben angemerkt (Fn. 55) ist es in *MS* die *Seele*, die flüchtet, und Christus, der ihr nachgeht, was eine alternative Deutung zulässt, nach der die Seele in ihre alten Gewohnheiten zurückfalle, auch nachdem sie Gottes Gnade erhalten habe. Immerhin dient jene Interpretation (dass Christus seine Braut verfolgen würde, auch wenn Versuchung und Willensschwäche sie zurück in die Welt zerren sollten), nur dazu, die Notwendigkeit der aktiven göttlichen Gnade zu unterstreichen.

<sup>112</sup> *MS* 1224-1225.

<sup>113</sup> Vgl. Gebauer (2010): 222.

<sup>114</sup> Vgl. u.a. Schellenberg (2015); Rea (2015).

gabe von *CMS* verfasst hat.<sup>115</sup> Die „dunkle Nacht“ beschreibt die Phase der spirituellen Entwicklung, die erst eintritt, nachdem die Seele einen beachtlichen geistigen Fortschritt gemacht hat. Hier hat das Problem weniger mit einem allgemeinen Mangel an Gotteserscheinungen bzw. Theophanien als mit einem eher individuellen Überschuss an Erfahrungen der spürbaren Abwesenheit Gottes zu tun, die aufgrund einer zunehmenden Wahrnehmung der absoluten Transzendenz Gottes seitens der Seele entsteht.<sup>116</sup> Es ist also nicht die moderne Frage nach der Rationalität des Glaubens, welche die Autoren und Leserschaft von solchen mystischen Texten beschäftigt, sondern eine Art existentieller Verzweiflung, die aus der Einsicht erfolgt, dass „das Bildlose durch Bilder“ (und jegliche Art der Repräsentation) überhaupt nicht dargestellt werden kann. Das Problem besteht demnach eher darin, wie man etwas lieben und begreifen soll (geschweige denn, wie man damit vereinigt werden kann), was ständig außerhalb unserer konzeptuellen und epistemischen Reichweite bleibt. Die Lösung kommt wieder in Form einer gewissen „Abgeschiedenheit“, diesmal aber nicht von der Welt sondern von den menschlichen Erkenntnisvermögen, auf die wir uns in der körperlichen Welt verlassen. So Laura Garcia: „[The dark night] involves a detachment not just from our appetites but from our cognitive faculties of understanding, memory, and imagination. The object of faith, which is God Himself, so far exceeds the human mind that we cannot arrive at much knowledge of Him by way of our natural powers“.<sup>117</sup>

Dieses Verständnis der dunklen Nacht entspricht zum Teil der Szene des Versteckspiels in *CMS*: Durch ihre Umkehr vollzieht die Seele den Übergang aus dem Reich der Erscheinungen und des theoretischen Wissens in Richtung einer eher apophatischen mystischen Erkenntnis von Gott, die jede sprachliche bzw. diskursive Beschreibung übersteigt. Allerdings erscheint Christus in *MS* erst, *nachdem* die Seele sich auf ihre formale theologische Ausbildung beruft. Des Weiteren dreht sich das Problem der göttlichen Verborgenheit in *CMS* nicht nur um die Unfähigkeit der Seele, Gott zu erfassen, sondern auch darum, dass Gott sich von der Seele *aktiv verbirgt*. Dennoch hat diese Verborgenheit eine leicht spielerische Dimension: Die Entziehung Christi provoziert die Seele und reizt sie zum Handeln. Genau wie das eigene „Metaverständnis“ der Rolle von Bildern in *CMS* scheint die Abkehr Christi eine *Einladung* an die Seele zu sein, sich der schon erworbenen theologischen Schulung zu bedienen, um schließlich dieses Wissen zu überwinden und die Verfolgung Gottes jenseits der Sprache zu unternehmen. Mit anderen Worten, Christus spornt die Seele zur autonomen (oder evtl. *hypernomen*) Hand-

<sup>115</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz (2013).

<sup>116</sup> Zur Unterscheidung zwischen „absence of experience“ und „experience of absence“, siehe Farennikova (2013).

<sup>117</sup> García (2002): 90. Dazu auch Coakley (2015).

lung an, indem er sich von ihr aktiv und explizit abkehrt: Sie soll nicht mehr der Welt bzw. dem Gesetz unterwürfig sein, sondern sie soll mit einem „bloßen“, freien Willen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zum vollendeten Handeln gelangen.

### 4.3 Rückkehr/Verkehr: Höhere Gewalt und Harmonische Freiheit

Diese Einladung Christi zur Autonomie wird von der Seele angenommen: In ihrer bisher einzigen vollkommen autonomen Handlung geht die Seele in ihrem Begehren aktiv auf die Jagd nach ihrem Geliebten. Hier werden die Rollen der Seele und Christus getauscht: Die Seele übt nun Gewalt auf Christus aus, indem sie ihn mit ihrem *minne strāl* beschießt und ihm eine Wunde an der Seite beibringt. Der klare Bezug auf den Liebespfeil und den *amor vulnerans* in paganen sowie christlichen Traditionen ist in der wissenschaftlichen Literatur bereits ausführlich diskutiert worden.<sup>118</sup> Was für unsere Zwecke am Interessantesten ist, hat damit zu tun, dass diese einzelne (und einzigartige) Gewalttat der Seele die Rückwendung Christi zu ihr schließlich herbeiführt. Im Vergleich zu der Gewaltszene des Hängens, die direkt unter jener Schussszene im Bilderbogen steht, imitiert die Seele hier das Leiden Christi nicht als Opfer sondern als *Täter*. Während Christus sie vorhin mit seiner Liebe infundierte, penetriert sie nun seinen Herzensgrund mit ihrer Liebe und kommt somit in direkten Kontakt mit der Gottheit.<sup>119</sup> Christus wird hier beinahe gezwungen, sich zu ihr zurückzudrehen, sofern er von ihrer Liebe verwundet wird und sich jetzt ihrem Willen unterwirft. Passiv lässt er sich mit ihrem *minneband*<sup>120</sup> binden, denn sie will es ihm nicht erlauben, ihr noch einmal zu entkommen. Nicht einmal mit Gold und anderen weltlichen Reichtümern lässt sie sich in Versuchung führen, denn sie ist jetzt völlig von der Welt getrennt. Ihre Aufmerksamkeit ist ausschließlich Christus zugewendet.

Weist aber dieser Ausdruck der seelischen Autonomie in *CMS* auf einen theologisch problematischen – vielleicht sogar häretischen – mystischen Ansatz zur Einigung mit Gott hin? Erstens scheint die Seele durch ihre Jagd und Verwundung Christi etwas tatsächlich *Eigenständiges* zu unternehmen, was der Vermutung naheliegen könnte, *CMS* weise pelagianische Züge auf. Zweitens scheint die Seele jetzt auf Christus *einzuwirken*. Die aus eigener Initiative unternommenen Gewalttaten der Seele führen dazu, dass Christus sich *zu ihr* zurückkehrt (und nicht umge-

<sup>118</sup> Vgl. z.B. Volging (forthcoming); Newman (2005), (2006); Keller (1998).

<sup>119</sup> Vgl. Gebauer (2010): 224.

<sup>120</sup> Vgl. *MS* 1426.

kehrt), was die Impassibilität Gottes zu gefährden scheint. Drittens steht die Seele scheinbar in einer Machtposition Christus gegenüber, was Probleme für die göttliche Omnipotenz stellen könnte. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, dass, auch wenn die Seele Christus aktiv und autark nachgeht bzw. einfängt, es die etlichen, jener Handlung vorausgehenden „Gnadenakte“ durch Christus sind, die es ermöglichen, dass die Seele überhaupt in der Lage ist, so zu handeln. Die Seele handelt wohl, aber sie agiert *von und durch Gottes Gnade*.

Es mag hier hilfreich sein, auf Bernard McGinns Unterscheidung zwischen zwei Verständnissen der Gnade bei Meister Eckhart zu verweisen: Einerseits sei Gnade für Eckhart ein notwendiges *Mittel* zum Zweck der Einigung mit Gott, wie eine Axt das Fällen eines Baumes ermögliche: „Without the grace that makes the soul like God [...] it could do no saving work“.<sup>121</sup> Andererseits sei die Gnade bei Eckhart nicht nur ein wirkursächliches Werkzeug, so McGinn, sondern sie sei auch die *Formursache* der vereinenden Interaktion mit Gott: Sie werde in jeder Einigung mit Gott ausgedrückt. Die Gnade sei also nicht nur *durch Gottes Handeln effektiv* sondern auch *in Gottes Natur unitiv*.<sup>122</sup> Auf CMS übertragen, können wir beide Aspekte der Gnade erkennen: Die gezwungene Abkehr von der Welt bzw. die Einkehr in das Selbst, sowie der *gnadentrank*, der die Seele mit Gottes Liebe erfüllt und sie auf Christus richtet. Beide wirken auf die Seele ein und machen sie in einem Sinne gottesgleich, indem sie zum ersten Mal wirklich *handlungsfähig* wird. Das gnädige Handeln Gottes ist also das Werkzeug durch welches die Seele auf Augenhöhe mit Christus kommt. Aber sofern sie ihm jetzt durch ihre Autonomie gegenübersteht, ist jede Handlung ihrerseits nichts Geringeres als eine *Expression* der göttlichen Gnade – auch diejenige, in der sie Christus beschießt und bindet. Ebenso repräsentiert die Wiederkehr Christi zu seiner Gemahlin viel weniger eine bloße Passivität Gottes als vielmehr die natürliche *Gegenbewegung* zu diesem autonomen Ausdruck der Gnade. Gott *re*-agiert gnadenhaft auf eine Liebesaktion, die selbst eine Äußerung der eigenen Gnadenhaftigkeit darstellt.

Dennoch bleiben die Taten der Seele noch *Ihre*: Ihre Handlungen sind nicht fremdbestimmt, denn sie stammen aus ihrem (neugeformten, durch Christus *gebildeten*) Willen. Sie steht mit ganzem Herzen hinter ihren Aktionen, auch wenn es der Fall sein mag, dass sie ohne Gottes Intervention nicht so gehandelt hätte bzw. jetzt nicht anders handeln könnte. Hier geht es also nicht um Freiheit im Sinne der Möglichkeit, anders handeln zu können, sondern vielmehr in dem Sinne Harry Frankfurts, laut dem freie Handlungen aus einem *harmonisch integrierten Willen* entstehen, mit dem sich der Akteur selbst identifiziert.<sup>123</sup> Dass jene Handlun-

<sup>121</sup> McGinn (2001): 129.

<sup>122</sup> Vgl. McGinn (2001): 129-130.

<sup>123</sup> Vgl. z.B. Frankfurt (1971), und in jüngerer Zeit, Frankfurt (2007).

gen der Seele aus einer Abfolge von zum Großteil gezwungenen Kehrmomenten hervorgehen, spricht nicht gegen ihre Volitionalität. Oder, wie Frankfurt es ausdrückt: „Es gibt [...] keinen Grund, warum eine Sequenz von Ursachen, die außerhalb unserer Kontrolle liegt und von unseren Interessen und Wünschen unabhängig ist, nicht zu der harmonischen volitionalen Struktur führen könnte, die den freien Willen einer Person ausmacht“.<sup>124</sup>

Jedenfalls ist die vorübergehende Rollenkehr, die durch die Jagd und Gefangennahme Christi herbeigeführt wird, nicht die einer rachsüchtigen Seele, die einem leidensfähigen Gott Schmerzen zufügen will. Nein, die transgressiven Aktionen des Verwundens und Bindens bewahren den teilweise spielerischen Ton des vorangegangenen „Versteckspiels“. Die Härte der Unterwerfung der Seele als Teil ihrer Abkehr von der Welt wird jetzt zu einem viel sanfteren, fast neckenden Austausch zwischen zwei Liebenden, die nun miteinander vertraut sind.<sup>125</sup> Nach den gewaltsamen Szenen, die zu der Rückkehr Christi zur Seele führen, befinden sich Christus und die minnende Seele nun von Angesicht zu Angesicht. Die Interaktion zwischen Christus und der Seele dient keinem weiteren Zweck mehr, sondern stellt jetzt ein Zweck an sich dar. Einseitig (ziel-)gerichtete Prozesse der *ker* geben also einem eher „autotelischen“, wechselseitigen *Verkehr* nach, bei dem Christus seiner Braut sein heimliches, unsagbares „Wort“ enthüllt.<sup>126</sup> Die Seele ist nun jenseits der Sprache zu einer direkten Bekanntschaft mit dem Göttlichen gekommen. Die Dynamik der Metaphorik des Fließens und Empfangens wird auch hier beibehalten (*O herr, din ewig wort durchflüßet die sele min, / Wann du dich selber senkst dar in*), und in dem Kuss, den sie teilen, wird die Schwangerschafts-symbolik wiederbelebt: *Da er sin eingebornen sun sendet in / Und in gebirt in der sele sin – / An ander groß haimlicheit, / Da von der mensch nieman said / Das im es nieman geloben kann*.<sup>127</sup> Jedoch ist diese Dynamik nun ein stetiger Fluss – eine ewige Aktivität

<sup>124</sup> Frankfurt (2007): 31.

<sup>125</sup> Die Gleichheit zwischen Christus und der Braut in den ausführlicheren Versen von *MS* ist etwas ambig als seine visuellen Bilder einem zu meinen geben mögen, da die Seele sich Sorgen darum macht, dass sie von Christus Geigen „verführt“ werden könnte und sich weiterhin über die Härte des religiösen Lebens beklagt (vgl. Volting, forthcoming). Dies könnte allerdings mit einer gewissen, im 15. Jahrhundert stärker zu findenden Fokussierung zu tun haben, die sich mit dem weiterzuführenden Leben auf Erde und der ständigen Gefahr eines Rückfalls in alte Gewohnheiten seitens der Seele, beschäftigt, sowie mit einem zuwachsenden Misstrauen gegenüber unitiver mystischer Erfahrung, v.a. bei Frauen (vgl. Gebauer 2010: 238). Immerhin weist diese regressive Prädilektion der Seele immer noch auf die Notwendigkeit einer kontinuierlich erhaltenden Aktivität der Gnade Gottes hin. Insofern stellt die Reihenfolge der Szenen in *CMS* vielleicht eine eher logische als zeitliche Priorität dar.

<sup>126</sup> Vgl. die Inschrift zu *M*.

<sup>127</sup> *MS* 1701-1706.

zwischen Christus und der Seele, durch die eine Einigung (im Sinne einer Übereinstimmung) aus zwei Willen hervorgeht. Hier wird Musik genossen („Pauke“ und „Geige“) – eine weitere autotelische Aktivität – und die Seele wird in einem letzten gleichstellenden Marienbezug als Königin der Himmel gekrönt. Dies führt zur Umarmung (bei welcher der Begriff *Verkehr* nicht fehl am Platz ist), zu einer schlechthinnigen Einigung der Seele mit dem Göttlichen, in der Christus verkündet: *Lieb, ich und du sind all ain, / Alsus wirt ains us uns zwin.*<sup>128</sup> Hier sind die Liebenden nicht nur einander zugewendet sondern auch entsprechend verbunden mit den Banden der Liebe. Der Wille Gottes und der des Menschen sind „harmonisiert“, und ihre Einigung stellt diese volitionale, Gnade ausdrückende Konkordanz metaphorisch dar.

## 5. Schlussgedanken: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe“

*CMS* spielt vorsichtig mit der Spannung zwischen Aktivität und Passivität, sowohl seitens der Seele als auch seitens Gottes. Auf etwas paradoxe Weise geht die Seele von einer falschen individualistischen Vorstellung der Handlungsfreiheit in eine wahre geistige (und geistliche) Autonomie über, allerdings nur indem sie ihren Eigenwillen an Christus abgibt. Das Narrativ macht also deutlich, dass jene echte Handlungsfähigkeit ohne besondere göttliche „Gnadenakten“ gar nicht möglich ist: Solange die Seele noch affektiv an die Welt gebunden ist, kann sie das Gute nicht kognitiv erkennen. Ihre falsch gerichteten (Vor-)Lieben machen sie unfähig zu handeln. Sie muss also von der Welt abgekehrt und in sich selbst eingekehrt werden, wobei solche Wendungen nur dadurch möglich sind, dass Gott der Seele „gnädige Gewalt“ antut und in sie hineintritt. Die „Minnetrank“-Szene und alles, was ihr vorausgeht, heben daher eine eher augustinische Doktrin des *sola gratia* hervor: Die Seele kann ohne Gottes Hilfe – ohne eine Art *leiden*-schaftliche Gnade – selbst nichts Erhebliches erreichen. Alles was die Seele andererseits wirklich autonom unternimmt, ist nur ein Ausdruck jener göttlichen Gnade – eine Expression der ewigen, gnadenhaften, göttlichen *Tätigkeit* – etwas, was sie der Einheit mit Gott näher bringt.

Ob dieser Ansatz auf einer Art theologischen Occasionalismus fundiert, der Gott schließlich für menschliches Leiden kausal (wenn nicht moralisch) verantwortlich macht, bleibt hier offen, aber klar ist, dass das Leiden laut dem Ansatz von *CMS* dem Menschen Gelegenheiten zur weltlichen Entsagung

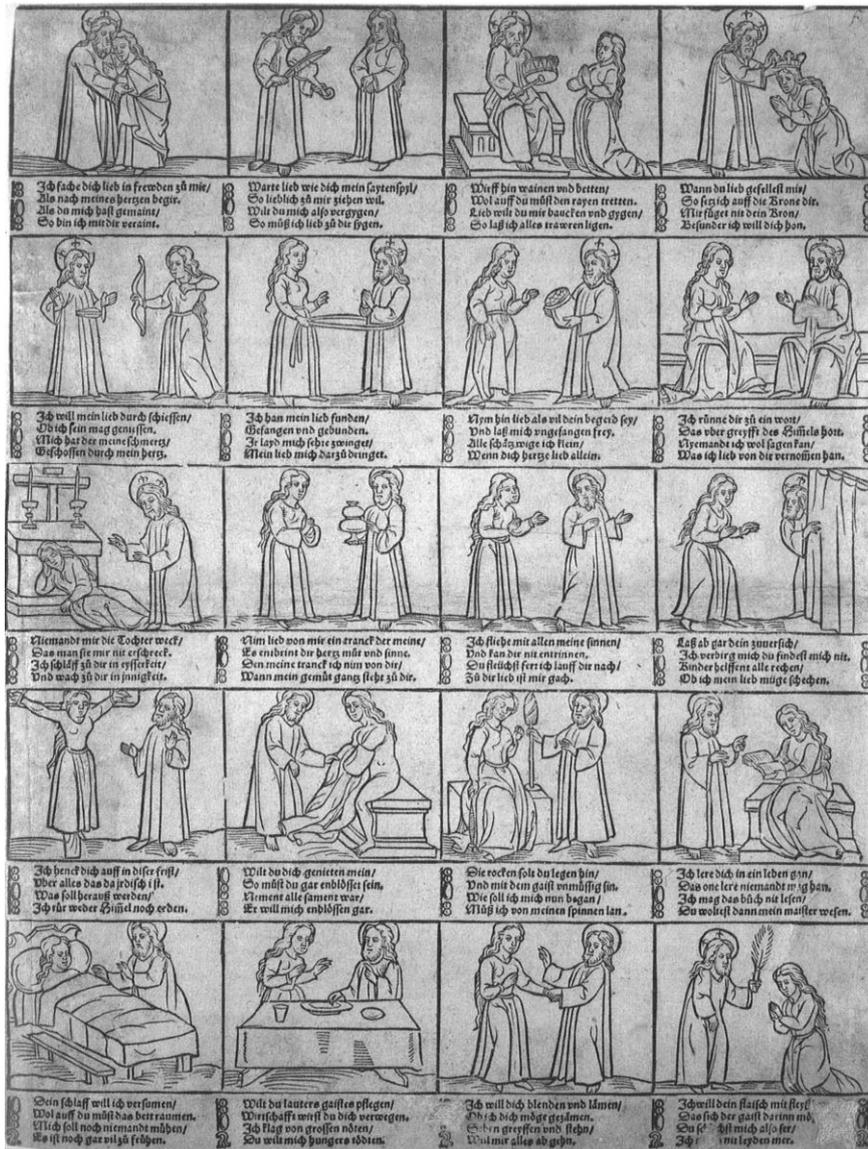
<sup>128</sup> MS 2045-2046.

und zur spirituellen Identifizierung mit Christus geben soll, die dann unter diesem Aspekt als Gottesgaben betrachtet werden können.<sup>129</sup> Und der zentrale göttliche Akt des Sterbens Christi am Kreuz, der nicht nur als Gegenstand zur Nachahmung dient sondern auch ebendie Bedingung der Effektivität einer solchen Nachahmung schafft, stellt das paradigmatische Beispiel des gelassenen Leidens dar. Hier erscheint die Spannung zwischen göttlicher Aktivität und Passivität am schärfsten, und die ähnliche Aufopferung der menschlichen Seele durch gottzugelassenes bzw. gottgewolltes Leiden, in der sie ihren Eigenwillen an den göttlichen Willen übergibt, ermöglicht ihr die Empfängnis der Gegenwart Christi in ihrem Herzen, was ihren Willen deckungsgleich mit dem göttlichen Willen macht. Der Seele wird echte, freie Handlungsfähigkeit verliehen, indem sie ihre illusorische, eigenwillige Selbstbestimmtheit aufgibt. Weder wird die Seele hier in Gott ontologisch vernichtet bzw. annihiliert, noch werden Seele und Gott numerisch identisch miteinander: Die mystische Einheit, die hier geschaffen wird, ist keine Verschmelzung, sondern eine affektive und volitionale *Zuwendung*, eine „Umschlingung“ des menschlichen und göttlichen Willens, in dem das Leiden in Gelassenheit erduldet und sogar zu einem „süßen“ Ausdruck göttlicher Liebe wird. Was Gott will, will auch die Seele, und diese „synchronisierte“ Harmonie stellt das Ziel des christlichen Lebens dar. Insofern gilt für *CMS* auch die Aussage Paulus: „Aber von Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe vielmehr gearbeitet denn sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Interessanterweise exkulpiert *CMS* Gott für die Menschen, denen es misslingt, an Gott zu glauben: *Da hat got kain schuld an. / Es syent frowen oder man, / Wann sy behalten der rät noch der bott nicht / Dar umb diß betogni in nit beschicht* (MS 1710-1713).

<sup>130</sup> 1 Kor. 15:10. Ich möchte diesen Artikel Annette Volfing widmen, die mich vor einigen Jahren zum ersten Mal auf *CMS* aufmerksam gemacht hat. Besonderer Dank geht an Eva-Maria Popp und Lena Spindler für ihre Hilfe bei der Übersetzung meiner Gedanken aus dem Englischen und an Jochen Briesen und Daniel Schumacher für ihre hilfreiche Kommentare und Korrekturen.

Bild 1: Bilderbogen M (München, Bayerische Staatsbibliothek, Einblatt III, 52f)



## Bibliographie

- Banz, R. (1908) *Christus und die minnende Seele: Zwei spätmittelhochdeutsche mystische Gedichte*. Bresgau: M. & H. Marcus.
- Bougerol, J. G. (1964) *Introduction to the works of Bonaventure*. Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press.
- Bynum, C. W. (1994) *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York, NY: Zone Books.
- Coakley, S. (2015) 'Divine Hiddenness or Dark Intimacy?: How John of the Cross Dissolves a Contemporary Philosophical Dilemma'. In: A. Green and E. Stump (eds.) *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, pp. 229–45. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farennikova, A. (2013) 'Seeing Absence', *Philosophical Studies*, 166/3: 429–54.
- Frankfurt, H. G. (1971) 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', *The Journal of Philosophy*, 68/1: 5.
- (2007) *Sich selbst ernst nehmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garcia, L. L. (2002). 'St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness'. In: D. Howard-Snyder and P. K. Moser (eds.) *Divine Hiddenness: New Essays*, pp. 83–97. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gebauer, A. (2010) *'Christus und die minnende Seele': An Analysis of Circulation, Text, and Iconography*. Wiesbaden: Reichert.
- Giordano, M. (2010) *The Art of Meditation and the French Renaissance Love Lyric: The Poetics of Introspection in Maurice Scève's 'Délie object de plus haulie vertu' (1544)*. Toronto: University of Toronto Press.
- Haas, A. M. (1979) *Sermo Mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg, CH: Universitätsverlag.
- (1989) *Gottleiden - Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Hamburger, J. F. (1989) 'The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans', *The Art Bulletin*, 71/1: 20–46.
- (1998a). 'Medieval Self-Fashioning: Authorship, Authority, and Autobiography in Seuse's Exemplar'. In: K. J. Emery (ed.) *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, pp. 430–61. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1998b) *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.
- Johannes vom Kreuz (2013) *Die Dunkle Nacht*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kaffanke, J. (2015). 'Heinrich Seuses 'geswinde kehr' als Ekstatische Konfession: Heinrich Seuse bei Martin Buber'. In: J. Kaffanke (ed.) *Heinrich Seuse - Bruder Amandus*, pp. 111–26. Berlin, Münster: LIT.
- Keller, H. E. (1997). 'Die minnende Seele in des Teufels Netz: Geschlechterpolemik kontrafiziert'. In: A. Schwarz and L. Abplanalp (eds.) *Text im Kontext: Anleitung zur Lektüre deutscher Texte der frühen Neuzeit*, pp. 109–26. Bern: Lang.
- (1998) 'Diu gewaltaerinne minne: Von einer weiblichen Grossmacht und der Semantik von Gewalt', *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 117: 17–37.
- (2000) *My Secret is Mine: Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*. Leuven: Peeters.

- McGinn, B. (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York, NY: Crossroad Publishing.
- (2008) *Fülle: Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)*. Freiburg: Herder.
- Mechthild von Magdeburg (1869) *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln*. Regensburg: Georg Joseph Manz.
- Newman, B. (2005) *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- (2006). 'Love's Arrows: Christ as Cupid in Late Medieval Art and Devotion'. In: J. F. Hamburger and A.-M. Bouché (eds.) *The mind's eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, pp. 263–86. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Rea, M. C. (2015). 'Divine Hiddenness, Divine Silence'. In: M. C. Rea and L. P. Pojman (eds.) *Philosophy of Religion: An Anthology*, pp. 383–92. Stanford, CT: Cengage Learning.
- Rosenfeld, H. (1954) 'Der mittelalterliche Bilderbogen', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 85/1: 66–75.
- Schellenberg, J. L. (2015) *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Seuse, H. (1907) *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Stump, E. (2010). 'The Problem of Evil'. In: R. Pasnau and C. van Dyke (eds.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy, Vol. 2*, pp. 773–84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Volfing, A. (forthcoming) *The Daughter Zion Allegory in Medieval German Religious Writing*. London: Routledge.
- Wackernagel, W. (1991) *Ymagine denudari: Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: J. Vrin.
- Williams-Krapp, W. (1989). 'Bilderbogen-Mystik: Zu 'Christus und die minnende Seele'. Mit Edition der Mainzer Überlieferung.'. In: K. Kunze, J. G. Mayer, B. Schnell and J. G. Mayer (eds.) *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters: Kurt Rub zum 75. Geburtstag*, pp. 350–64. Berlin: De Gruyter.
- Wittgenstein, L. (1994) *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.