Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Artikel: Thema und Funktion der Selbsterkenntnis im Werk Heinrich Seuses

Autor: Haas, Alois M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761569

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: 13.12.2025

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

Alois M. Haas

Thema und Funktion der Selbsterkenntnis im Werk Heinrich Seuses

Vor dem Hintergrund der wirkmächtigen Entwürfe einer spekulativen Mystik durch Meister Eckhart und Johannes Tauler hebt sich das Werk Heinrich Seuses (ca. 1295–1366) nicht durch einen selbständigen Beitrag zu einer didaktisch konzipierten Theorie der Mystik heraus. «Heinrich Seuse fügt der mächtigen Orgel Taulers wenig neue Register hinzu» [1]. Soweit diese Aussage den eigentlichen Lehrgehalt der seuseschen Mystik meint, ist sie richtig. Tatsächlich ist Seuses theoretische Ausformung einer mystischen Lehre auf weite Strecken eine Weiterführung und – oft – eine Korrektur eckhartscher Ansichten. Sehr deutlich läßt sich das aufzeigen am Motivbereich der Selbsterkenntnis, der bei Seuse ungleich weniger häufig thematisch wird als bei Meister Eckhart und vor allem bei Tauler. Damit ist aber weder über Seuses mystisches Werk im allgemeinen noch auch über die Selbsterkenntnis im seuseschen Verstand das letzte Wort gesagt. Im Gegenteil: Der individuelle Beitrag Seuses zu einer Geschichte der Mystik liegt nicht in einer spezifischen Ausarbeitung eines theoretischen Konzepts der Mystik, sondern in der völlig unerhörten, fruchtbaren Transparenz seines empirischen Ichs auf das literarische Rollen-Ich, das von einem wahrhaft mystischen Wege Zeugnis gibt. Schon Karl Bihlmeyer hat das erkannt: «In einer Hinsicht ist Seuse ... durch und durch originell: in der Art, wie er die mystische Lehre vor allem auf sich selber angewandt und sich zu einem durchgeübten Geistesmann herangebildet hat. Er wirkt mehr durch das,

[1] H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, III/1: Im Rahmen der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 416.

was er selber war, als durch das, was er tat und lehrte. Seuse ist auch der einzige deutsche Mystiker, von dessen Persönlichkeit wir uns ein ganz klares, scharfumrissenes Bild machen können» [2]. Gewiß, diese allgemeinen Typisierungen haben etwa Mißliches und vor allem Mißverständliches. Das Interpretationsproblem, das sich in ihnen verbirgt, gehört aber mit hinein in die grundsätzliche Problematik, die mit dem literarischen Vermächtnis Seuses gegeben ist. Denn schon BIHLMEYERS Feststellung, Seuse wirke «mehr durch das, was er selbst war, als durch das, was er tat und lehrte», läßt außer acht, daß Seuses «Existenz» schon zu Lebzeiten zum Teil, vollends aber für die Nachwelt eine literarische ist. Zwischen empirischem Ich und literarischem Rollen-Ich aber herrscht eine Dialektik, die gerade für Seuses Vita grundlegend mitbedacht sein will.

Vor allem zwei Schriften Seuses sind für eine Analyse seiner Konzeption der Selbsterkenntnis von Belang: das «Büchlein der Wahrheit» [3] und seine Autobiographie, deren wesentliche Ich-Aussagen gegebenenfalls durch die des «Briefbüchleins» [4] und des «Großen Briefbuches» [5] zu stützen sind. Die beiden Schriften ergänzen sich und kontrastieren in doppelter Hinsicht. Sie markieren einmal Anfang und Ende von Seuses literarischer Tätigkeit. Das «Büchlein der Wahrheit» ist eine der ersten Schriften Seuses, sicher die erste von einiger Wichtigkeit und die früheste, die wir von ihm tatsächlich besitzen [6]. Mit Sicherheit nach dem Tode Meister Eckharts [7] und mit einiger Wahrscheinlichkeit nach dessen päpstlicher Verurteilung vom März 1329 [8], also wohl etwa um 1330 herum geschrieben, steht dieses Werkchen noch ganz unter der Faszination

[2] Heinrich Seuse, Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. von KARL BIHLMEYER, Stuttgart 1907, Nachdruck: Frankfurt a. M. 1961, 148*.

[3] Abgekürzt: Bdw.

[4] Abgekürzt: Kl. Bfb.

[5] Abgekürzt: Gr. Bfb.

[6] Vgl. BIHLMEYER, 90*, und L. COGNET, Introduction aux mystiques rhénoflamands, Paris 1968, 179.

[7] Bdw. 6; 354,5 f. (Zitate jeweils nach BIHLMEYER mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahl; davor das Werk mit Kapitelangabe).

[8] Ich akzeptiere damit die inneren Gründe, die nach J. KOCH (Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 142) sich aus Kap. 6 des Bdw. aufdrängen. Vgl. auch COGNET, a. a. O., 173, der es als eine in der Geschichte völlig unerhörte Überschätzung einer päpstlichen Bulle empfände, wenn – wie die Gegner dieser Datierung meinen – nur schon deren Tatsache Seuse von seiner Apologie Eckharts hätte abhalten sollen.

Meister Eckharts, ja bietet eine eigentliche Apologie und Umdeutung der durch die päpstliche Verurteilungsbulle fixierten «Irrtümer» Eckharts. Die Vita hingegen stammt aus Seuses letzten Lebensjahren, zumindest in der Fassung, die er ihr in der «Gesamtausgabe» seiner Werke, im «Exemplar» gegeben hat [9]. Von Elsbet Stagel (1359/60) ist als von einer Verstorbenen die Rede. [10] Es ist daher sicher, daß Seuse, obwohl Elsbet als Initiatorin und eventuell Mitverfasserin der Vita schon zu Lebzeiten natürlich Einblick in den Großteil des Werks gehabt hatte, seine Lebensgeschichte noch eigenhändig redigiert hat. Darin überzeugt uns die unter Seuses eigenem Namen gegebene Entstehungsgeschichte in der Vorrede zum ersten Teil der Vita [11]. – Zum andern stehen «Büchlein der Wahrheit» und Vita zueinander weitgehend im Verhältnis von Theorie und Praxis, eine Gegebenheit, die, weil beide Werke mit je verschiedenen Absichten und auch als gegensätzliche literarische Gattungen konzipiert wurden, nicht überschätzt werden darf [12]. Sie ist aber trotz allem eine Tatsache, die für unsere Thematik der Lehre von der Selbsterkenntnis von einigem Belang ist. Selbsterkenntnis stellt sich anders dar, wenn sie gleichsam am Lebendigen, am Exempel eines Menschenlebens, gezeigt wird, als wenn sie theoretisch einem Lesepublikum abgefordert wird, das in seiner Zusammensetzung nur schwer rekonstruierbar ist. Diese verschiedenen Strukturen literarischer Art, in denen Seuse die Selbsterkenntnis entweder als allgemeines Postulat des mystischen Wegs oder als individuelles Charisma eines historischen Ichs darstellt [13], sind daher

[9] Zur Redaktion des Musterbuchs vgl. BIHLMEYER, 132* ff. Seuse hat dem Provinzial der Provinz Teutonia Bartholomäus von Bolsenheim, der 1362 starb, noch den spekulativen Teil der Vita (Kap. 46–53) vorlegen können. Redaktion und Veröffentlichung der Vita sind daher etwa um 1362/63 anzusetzen. COGNET, a. a. O., 151, aber verweist auf die Tatsache, daß alle Manuskripte der Vita aus der Zeit nach 1366, dem Todesjahr Seuses, stammen. Es ist daher durchaus möglich, daß die letzte Redaktion des Musterbuches nicht von der alleinigen Hand Seuses stammt, sondern – beispielsweise – von den Dominikanerinnen zu Töss. COGNET spricht sogar, a. a. O., von einer eigentlichen Textamplifikation. Wie weit die gegangen ist, und ob überhaupt eine solche vorgenommen wurde, ist Hypothese.

[10] Vgl. M.-C. DÄNIKER-GYSIN, Geschichte des Dominikanerinnenklosters Töss 1233–1525, (289. Neujahrsblatt der Stadtbibl. Winterthur) Winterthur 1958, 98.

[11] Vita I, 7 f.

[12] Vor allem ist dabei zu denken an die spekulativen Kapitel 46–53 der Vita, deren Beitrag zu einer Lehre von der Selbsterkenntnis im Rahmen der Ausführungen über das Bdw. angemerkt werden.

[13] Die Gliederung unserer Arbeit ergibt sich von dieser Tatsache her von selbst: Nach einer Deutung von Seuses spekulativer Konzeption der Selbsterkenntnis wird die seiner Vita immanente Selbst-Auffassung zur Sprache kommen müssen.

entscheidende Voraussetzungen für die Wertung der Ich-Aussage. Sie gilt es immer vor Augen zu haben.

Von geringerem Belang im Rahmen unseres Themas sind die Belege aus dem «Büchlein der ewigen Weisheit» und aus dessen erweiterter lateinischer Fassung, dem «Horologium Sapientiae» [14]. Sie werden nach Bedarf beigezogen.

Seuses spekulative Deutung der Selbsterkenntnis

Der *inker*, der dem «Menschen» [15] widerfährt, von dem im Prolog des Bdw. die Rede ist, ist nichts anderes als eine Einkehr, eine Versenkung ins eigene Selbst: *er wart getriben zuo im selben* (326, 12) [16]. Die

[14] Eine Neu-Edition dieses Werkes ist im Universitätsverlag Freiburg/Schw. im Rahmen der Reihe «Spicilegium Friburgense» (Textus Historiam Vitae Christianae Illustrantes, hrsg. von G. G. MEERSSEMAN und A. HÄNGGI) angezeigt. Als voraussichtliche Herausgeber zeichnen D. PLANZER und P. KÜNZLE.

Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen deutschem und lateinischem Text sind kontrovers. Man ist davon abgekommen das Horologium Sapientiae als eine mittelmäßige lateinische Adaption des deutschen Bdew. zu betrachten. Man hat auch – allen voran D. PLANZER, der über die Handschriftenverhältnisse des Horologiums am besten Bescheid weiß (vgl. Das Horologium Sapientiae des Seligen Heinrich Seuse O. P., Studien zu einer kritischen Ausgabe auf Grund der Handschriften, Sonderabdruck aus Divus Thomas, Freiburg i. Ue., Bd. XII–XIII, 1934–35, Freiburg i. Ue. 1937) – die alte Ansicht, es hätte einst ein aus dem Bdew. übersetztes Ur-Horologium gegeben, fallen gelassen. Die Ansicht geht heute dahin, daß Seuse bei der Abfassung des Bdew. eine lateinische Vorlage gehabt hat in Form von persönlichen Notizen oder literarisch schon besser konzipierten Fragmentstücken. Vgl. dazu J.-A. BIZET, Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1946, 66, und COGNET, a. a. O., 174 f. Das heute vorliegende Horologium Sapientiae wäre dann die ausgeformte Gestalt der ursprünglichen Notizen.

[15] Daß Seuse von sich in der dritten Person als von dem «Menschen» redet, gehört zu seiner Fiktion objektiver Erzählung, die das Ich nur selten explizit werden läßt. Vgl. die Vita!

[16] Wie dieser *inker* sich für Seuse praktisch darstellt, lese man in der später zu zitierenden Stelle im 9. Kap. der Vita nach (28,1 ff.).

Siehe unten. Sich mit sich selber befassen müssen kann Seuse aber auch – etwa im Sinne der taulerschen «Hölle der Selbsterkenntnis» – hart ankommen: *Owe, wie ist mir in diser witen welt so enge! Owe got, wan were ich in einem wilden walde, da mich nieman sehi noch horti, unz daz ich mich wol erschrúwe nah alles mins herzen begirde, daz joch dem armen herzen so vil dest lichter wurde, wan anders trostes han ich nit. Owe súnd, war zuo hastu mich bracht! We, we, valschú welt, dem der dir dienet! Wie hast du mir gelonet, daz ich mir selben und aller der welt ein burdi bin und iemer muoz sin!* (Bdew. 5; 212, 16 ff.). Die Erkenntnis Jobs (Job 7, 20), sich und andern eine Bürde zu sein, wird bei Seuse öfter zum Grundton einer preziösen Verzweiflung an sich selber. Schon ist hier der Ansatz einer beinahe sich selbst genügsamen Schwermut greifbar; dann etwa, wenn Seuses *swaermuetig herz*

Eröffnung im Innern hat den Charakter einer Stimme, die sagt: *du solt wissen, daz inrlichú gelazenheit bringet den menschen zuo der nehsten warheit* (13 f.). *Inrlichu gelazenheit* muß zur Askese *nach dem ussern menschen* (7) hinzutreten, damit die höchste Wahrheit erreicht werde [17]. Wie sehr der Begriff der «Gelassenheit» für Seuse schon belastet sein muß, beweist seine Versicherung, daß der Betreffende daran gemahnt worden sei, daß in dieser Redeweise ein *valscher grunt ungeordenter friheit* (327, 1 f.) verborgen läge und *groze schade der heiligen kristenheit* von da her drohe (2 f.) [18]. *Und hier abe erschrak er und gewan etlich zit einen widerstoz des inren ruofes in im selben* (3 f.). *Ein kreftiger inschlag in sich selb* (5), eine tiefe Entrückung, verschafft ihm die nötige Klarheit und *nach der wise, einer usgeleiten bischaft* (328, 1), unter der Form einer ausgedeuteten Belehrung, eines Dialogs zwischen *warheit* und *junger*, soll ihm das Vermögen gegeben werden, durch das er zwischen falscher und rechter *gelazenheit* zu unterscheiden vermag [19].

(212, 27) den Himmel als Pergament, des Meeres Tiefe als Tinte, Laub und Gras als Feder benützen möchte, um in einem gewaltigen literarischen Egreß in die Schöpfung sein doch immerhin privates – *herzleid* und *ungemach* zu *volschriben* (212, 29–213, 3). Diese Metaphorik gibt ein stimmungsvolles Ambiente für Seuses elegische Einsicht: *ich sol nu iemer me also lebend sterben, also bluejend torren, also junge alten und also gesunder siechen* (212, 2 ff.; vgl. auch 238, 22 ff.) – eine Einsicht, die Juan de la Cruz in seinen «Coplas del alma que pena por ver a Dios» großartig zum Gegenstand eines seiner Gedichte gemacht hat (Vida y Obras de San Juan de la Cruz, [BAC 15] Madrid [4]1960, 1099 f.). Man muß diese ohnehin bei Seuse gegenwärtige Konzentration auf das eigene Ich in Anschlag bringen, um zu ermessen, was es für ihn heißt, zu sich selber getrieben zu sein.

[17] Die Typologie des innern und äußern Menschen steht hinter solchen und ähnlichen Vorstellungen.

[18] Die Tätigkeit der Brüder und Schwestern des freien Geistes hat bei Seuse – mehr noch als bei Tauler – einen die eigene Spiritualität nicht entscheidend, aber doch nachhaltig beeinflussenden Charakter. Das geht aus unserer Stelle deutlich hervor, wo offenbar wird, daß der kirchliche Vorbehalt gegen die Brüder und Schwestern vom freien Geiste zum Vorbehalt gegen die Mystik und deren Implikation der «Gelassenheit» zu werden droht. Vgl. Georg Hofmann, Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses, in: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966, Gesammelt und hrsg. von E. M. Filthaut, Köln 1966 (hinfort zitiert als: HS), 9–32.

[19] Diese Problematik eines falschen oder rechten mystischen Bewußtseins wird verschärft durch die zur Zeit der Niederschrift des Bdw. wohl schon stattgehabte Verurteilung der eckhartschen Konzeption der Gelassenheit. Diese Tatsache ist für Seuse wichtiger als seine begrifflich ohnehin nicht leicht zu führende Fehde gegen die Brüder des freien Geistes. Daß diese dennoch für die Entstehung des Bdw. genannt werden, zeigt aber, daß Eckharts Gedankengut – obwohl aus orthodoxer Intention entstanden – schon stark mit dem heterodoxen Synkretismus der Brüder vom freien Geiste amalgamiert wurde, natürlich schwer zu Unrecht Eckharts

Man darf aus dem Prolog zum Bdw. also folgendes festhalten: Trotz mannigfacher Fehlinterpretation eckhartscher Gedanken durch «Begarden» [20] und Brüder des freien Geistes ist Seuse nicht gewillt, die spezifisch eckhartsche Introversionsmystik mit ihrer Forderung der *gelazenheit* preiszugeben. Das falsche Bewußtsein der Häretiker vermag den, der, *gewiset zuo dem kernen der heiligen schrift* (328,2 f.), nach wirklicher Einfalt strebt, nicht mehr zu irritieren.

Interessant ist nun allerdings die Tatsache, daß sich Seuse nicht mehr – wie beispielsweise Eckhart – unmittelbar auf eine innere Evidenz und Gewißheit des kompromißlosen Strebens nach innerer Gelassenheit des Personkerns berufen kann. Er fühlt sich gedrängt, die Gelassenheit in doppelter Weise als entscheidende mentale Grundhaltung des geistlichen Lebens zu legitimieren: Einerseits durch einen ihm widerfahrenden *inker* und einen die erste Entrückung bestätigenden *inschlag* in das eigene Selbst. Initiierende und bestätigende Entrückung sind zwei Seiten des einen Widerfahrnisses, das letztlich ein außer- und übersubjektives Moment ins Spiel bringt, das Moment einer das Ich (gnadenhaft)

und sicher auch nicht zum Besten seines literarischen Nachlasses. Seuse unternimmt, indem er Eckharts «rechte» Meinung herauszustellen gewillt ist, nichts Geringeres als eine Emanzipation der eckhartschen Lehre aus dem Bereich des Ketzerischen. Die orthodoxe Rettung der eckhartschen *gelazenheit* durch Seuse verbürgt so – zusammen mit Taulers Leistung – ein echtes Nachleben von Eckharts mystischen Spekulationen bis in die Barockzeit hinein.

[20] HOFMANN (a. a. O., 32) akzeptiert die pauschale Bezeichnung der Brüder und Schwestern des freien Geistes als Begarden mit Recht nicht: «Die Brüder und Schwestern des freien Geistes, fälschlich oft als Begarden und Beginen bezeichnet, sind eine in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts wurzelnde, in ihrem Ursprung unklare, ja unbekannte Unterströmung religiösen Lebens. Sie bilden keine Sekte, tauchen in losen Gruppen, auch als Freundeskreise oder Einzelgänger, bald hie bald da auf. Ihr wesentliches Kennzeichen ist die restlose Ablehnung göttlicher oder kirchlicher Gebote, sowie der wichtigsten christlichen Glaubenslehren... Es darf angenommen werden, daß besonders durch Wanderprediger ihre Lehren weiter verbreitet wurden. Beginenhäuser und -höfe scheinen dabei zuweilen einen günstigen Nährboden abgegeben zu haben.» In der Sprache der Zeit ist aber immerhin in einer päpstlichen Bulle Clemens' V. von der «abscheulichen Sekte der Begarden und Beginen» die Rede (Clement. lib. V, III c. 3, ed. Friedberg 2, 1183 f.; zitiert bei H. GRUNDMANN, Ketzergeschichte des Mittelalters, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch, Bd. 2, Lieferung G [1. Teil], Göttingen 1963, G 53; über Seuses Verteidigung seiner selbst und Eckharts gegen den Anwurf «falscher Freiheit», a. a. O., G 55). Auch GRUNDMANN übt Kritik an der pauschalen Indizierung aller Beginen und Begarden als Ketzer: «Nur weil fälschlich alle Beginen und Begarden im 14. Jahrhundert dieser besonders anstößigen Ketzerei verdächtigt wurden, konnte das Wort 'Beghardia' seitdem oft gleichbedeutend mit Ketzerei überhaupt gebraucht werden» (a. a. O., G 58).

überwältigenden göttlichen Kraft. Anderseits schließt sich an diese Legitimation des gelassenen Selbst eine weitere, die dem religiösen Subjekt gleichsam innerweltlich erscheint: Die Heilige Schrift und die Tradition der Kirche in den Schriften der Gelehrten und der im geistlichen Leben erfahrenen Väter, ja *dú heilig kristenheit* insgesamt. Auch das wieder eine kräftige Fremdlegitimation des im innersten Ich der Person sich manifestierenden Phänomens der Gelassenheit. Legitimation durch Entrückung und wägendes Machtwort der Kirche siedeln Seuses Introversionsmystik so von allem Anfang an im Raum doppelt objektivierter Evidenz [21] an. Dagegen ist Eckharts mystische Evidenz ein innerstes Wissen um die undiskutierbare Begnadung (wobei er auch eine im Sinn der Kirchenväter geradezu «physische», «natürliche» Begründung dafür nicht scheut!), während Seuse, weil innerlich wohl unsicherer und gefährdeter als Eckhart, die mystische Begnadung schon in der Form der «Privatoffenbarung», die sich vor der Kirche zu verantworten hat [22], empfängt. Seuses Ich ist daher nicht mehr das in

[21] Die visionären Privatoffenbarungen Seuses sind daher nicht nur entscheidende Momente seines religiös-literarischen Stils, sondern – wohl noch nachhaltiger – Phänomene, die das Ich und dessen autobiographisch enthüllte, religiös-mystische Problematik in einer objektiven Instanz, in Gott, verankert. Sie haben daher weithin weniger den Charakter einer Wirklichkeitsschilderung als vielmehr eine sinnbildliche Valenz. Stilistisch wird dieser objektivierende Charakter der seuseschen Visionen gestützt durch die Fiktion der Er-Erzählung, wo immer ein Ich gemeint wird. Im «er» wird das «ich» ein objektiv zuhandenes.

[22] Das heißt für Seuse nicht, daß er sein Werk einem möglichst anonymen Konsortium von Beurteilern vorzulegen gewillt ist, sondern er hat deutlich die Absicht, die Authentizität des eigenen Werkes zu wahren. Darin berührt er schon eigenartig modern. Gerade die Begründung dafür, daß er seine Vita seinem Obern vorlegt, hat nichts von einer unterwürfigen Bewerbung um ein kirchliches Imprimatur. Sondern im Gegenteil hält er es ganz objektiv *nah dem gegenwúrtigen lofe der abnemenden menscheit besserr und sicherr, daz buechli* seinem Obern, Meister Bartholomäus, noch zu seinen Lebzeiten vorzulegen, damit *er* (Seuse) *sich wol uf ellú stuk diser warheit versprechen* (verteidigen) *koende*, und zwar besser *denn na sinem tode* (4, 3 ff.). Vermutlich durch die Erfahrung Eckharts gewitzigt, fürchtet er, daß *etlichú unverstandnú menschen* (5, 1) dereinst ein *valsch urteil* (5, 3) darüber abgeben würden; aus *grobheit* (5, 4), aus Bildungsmangel, würden sie so falsch urteilen.

Das ist aber nicht der einzige Grund, weshalb Seuse schon zu Lebzeiten sein Werk unter die Leute bringen will. Er fürchtet darüber hinaus geradezu, daß es entweder den Laien in die Hände fiele, die es *unnuzberlich* (5, 8), ohne irgendwelchen Nutzen für die Menschen, in der Verborgenheit gelassen hätten, oder daß es den Erkenntnisblinden oder von Herzen Bösartigen überantwortet würde, die es unterdrückt hätten.

Schließlich aber übergibt er die Vita dennoch *demueteklich* (5, 19) dem Magister Bartholomäus, der sie mit herzlichem Wohlgefallen gelesen haben soll, allerdings

gewissem Sinne unproblematische überindividuelle Ich Eckharts oder der im Tiefsten sich auf Gott hin gleichsam automatisch eröffnende Ich-Abgrund Taulers, sondern vielmehr ein Ich, das versatil sich auf verschiedene Begründungen hin artikuliert, das sich auch in verschiedenen Richtungen erprobt, ergründet und experimentiert. Der augustinische Vorwurf eines Experiments mit dem eigenen Ich vor den Augen Gottes [23] kommt bei ihm wieder zur Geltung. Es ist daher nicht ohne Grund, wenn Seuse – um sicheren Halt zu haben – seine von Eckhart übernommene Ich-Lehre im Geist der Orthodoxie sichert, die Gefährdung des Ichs aber – in der Vita – gleichsam nebenbei, aber doch unüberhörbar, ja mit eigentlicher Pedanterie in den peinlich genau notierten Anfeindungen einer bösartig gesinnten und gottlosen Außenwelt signalisiert [24]. Die Register, die er in seiner Vita zu ziehen weiß, färben den Klang der Erzählung – so verschieden die rapportierten Sujets immer sein mögen – zum einen Klang der im Innersten gefährdeten, aber erlösten Vox humana; deren Tonumfang ist zwar beträchtlich, identisch aber bleibt

offenbar nur einen Teil davon (vgl. C. Gröber, Der Mystiker Heinrich Seuse, Die Geschichte seines Lebens, Die Entstehung und Echtheit seiner Werke, Freiburg i. Br. 1941, 185, zu Vita 5, 22 ff.), wohl vor allem die erzählenden Partien. Der Rest der Vita wird Seuse in einer Vision, da er den verstorbenen Provinzial sprechen darf, kirchlich legitimiert. Wo die offizielle kirchliche Legitimation von Seuses literarischem Schaffen ausfällt, springt automatisch die Vision mit ihrer Beglaubigungsmacht in die Bresche. Beide Möglichkeiten der Approbation sind Seuse gleich gültig.

[23] Proloquar in conspectu Dei mei annum illum undetricesimum aetatis meae (Conf. V, 3, 3, 1; ed. Labriolle, 94). Gott hört den, der in seiner Gegenwart redet: Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et uita ex fide est? (Conf. II, 3, 5, 13; ed. Labriolle, 33).

Zu Augustins Confessiones vgl. für unseren Zusammenhang P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin, Paris 1950, vor allem 13 ff. Courcelle führt Seuse in seinem umfangreichen und auch umfassenden Werk: «Les confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et postérité» (Paris 1963) leider nicht an, obwohl in der Vita wenn nicht explizite Zitate, so doch sinngemäße Anklänge an die Confessiones häufig vorkommen.

Zu Augustins Confessiones als Autobiographie vgl. Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, I/2, Frankfurt a. M. ³1950.

[24] Gerade die beiden Erzählungen, welche diese Anfeindung Seuses von außen am besten illustrieren: jene vom Mörder (26. Kap.) und jene vom bösen Weib (38. Kap.), sind als «Klosternovellen» – «das ist Literatur und nicht mehr die Wiedergabe eines objektiven Erlebnisses» (N. Heller, Des Mystikers H. Seuse deutsche Schriften, München-Regensburg 1926, XXIX) – von zweifelhafter Historizität aus dem Gesamtzusammenhang der Vita ausgeschieden worden. Zu Unrecht, wie Conrad Gröber (Der Mystiker Heinrich Seuse, Die Geschichte seines Lebens, Die Entstehung und Echtheit seiner Werke, Freiburg i. Br. 1941, 133 ff.) nachgewiesen hat.

die Färbung [25]. So ist es auf den ersten Blick erstaunlich, wie versatil Seuses autobiographisches Ich in verschiedensten Kategorien des Lebens zuhause ist. Man denke an seinen Versuch, im Geiste des altägyptischen Mönchtums zu leben [26], an die monotone Automatik der ihn lebenslang begleitenden Vision, an die Fachsprache und Gestik des Ritterlichen [27], an seine Diener-Attitüde vor der Ewigen Weisheit [28] usw. – alles Bereiche und Haltungen, die an sich nicht leicht zu versöhnen sind, bei Seuse aber immer das durch alle Gefährdungen hindurch identische Ich auf seinem Weg zu Gott meinen. Das orthodox geklärte eckhartsche Gedankengut ist – gerade was die Ich-Problematik betrifft – schließlich doch für Seuses literarische Konzeption seines eigenen Lebenslaufs wegleitend.

Im vierten Kapitel des Bdw. analysiert Seuse den Begriff: *sich laszen* [29] (334, 24 ff.). Die beiden Wörter sind genau zu prüfen: *Und kanst du dú zwei wort eben wegen und ze grunde pruefen uf ir jungstes ort* (auf ihren letzten Sinn) *und mit rehtem underscheide an sehen, so macht du snelleklich der warhrit bewiset werden* (24 ff.). Wichtig ist nun die Analyse des *sich*, das für Seuse verschiedene Sinndimensionen hat: *Nu nim des ersten her fúr daz erste wort, daz da heisset: sich ald mich, und luog, waz daz si. Und da ist ze wissene, daz ein ieklicher mensch hat fúnfley sich. Daz eine sich ist im gemein mit dem steine, und daz ist wesen; ein anders mit dem krute, und daz ist wahsen; daz dritte mit den tieren, und daz ist enphinden; daz vierde mit allen menschen, daz ist, daz er ein gemeine menschlich nature*

[25] Es ist wenig förderlich, für diese Tatsache Seuses Gefühlsleben verantwortlich zu machen. Vgl. die ungenügende Arbeit von Johan Herman Bavinck, Der Einfluß des Gefühls auf das Assoziationsleben bei Heinrich von Suso (!), Diss. Erlangen 1919. Sie gibt nichts her, weil auf die Gefühlskomponente von Seuses Stil nicht eingegangen wird, sondern ganz unreflex das Ausgesagte als völlig direkte Äußerung mißverstanden wird.

[26] Den monastischen Hintergrund von Seuses Vita hat endlich Anne-Marie Holenstein (Studien zur Vita Heinrich Seuses, Diss. Zürich 1968; auch in: Zs. f. Schweiz. Kirchengeschichte 62 [1968] 186–332) mit allem Nachdruck herausgestellt (nach der Diss.-Ausgabe: 21* ff.).

[27] Vgl. M. Bindschedler, Seuses Begriff der Ritterschaft, in: HS, 233–239; H. Kunisch, Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache, in: Lit. wiss. Jb. 6 (1965) 37–90.

[28] Gisela Baldus, Die Gestalt des 'dieners' im Werke Heinrich Seuses, Diss. Köln 1966.

[29] Zum Begriff der «Gelassenheit» siehe Anna Nicklas, Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen, logischen, metaphysischen und mystischen Ausdrücke, Diss. Königsberg 1914, 74 f.; dazu: A. Winklhofer, Die Logosmystik des Heinrich Seuse, in: HS, 230–232.

an im hat, in dem dú andern ellú eins sint; das fúnfte, daz im eigenlich zuo gehoert, daz ist sin persoenlicher mensch, beidú nach deme adel und och nach dem zuoval (334, 28–335, 3). Das fünffach gestufte Ich, das jedem Menschen zukommt: Sein, Wachsen, Empfinden, die allen Menschen gemeinsame Natur und schließlich die Persönlichkeit, entspricht der Seinsstufung des Anorganischen, Organischen, Vegetativen, Sensitiven und des Geistseelischen, das spezifiziert wird durch die Dimension des Personalen, die ihrerseits gekennzeichnet ist durch *adel* und *zuoval*. Ob *adel* im Sinn eines personalen Geistprinzips und *zuoval* strikt im Sinn des «akzidentellen» Leibs zu interpretieren sind (wie BIHLMEYER [30] es versucht), ist bei Seuse, der ja gerade die schärfsten Aussagen Eckharts abzuschwächen gewillt ist, eher unwahrscheinlich. Sicher aber ist der *adel* – HERMA PIESCH hat darauf hingewiesen – im Sinn Eckharts zu nehmen, der «mit diesem Ausdruck die Gottebenbildlichkeit der Menschenseele» kennzeichnet, «die vermöge ihrer Geistigkeit mit ihren obersten Kräften, Verstand und Willen, schon von Natur aus 'gottförmig', 'gottverwandt', also 'adelig', umsomehr aber durch die übernatürliche Erhöhung der Gnade 'eine Natur von göttlichem Adel' ist» [31]. Das Zufällige, das durch das Wesen nicht Gegebene, ist nach Seuse wohl nicht wie bei Eckhart einlinig mit dem Körperlichen identisch, sondern umschreibt im scholastisch-allgemeinen Sinn das schlechterdings Unwesentliche, zum Wesen nicht unbedingt Gehörige, das «Zufällige».

Seuse fragt sich nun: *Waz ist nu daz, daz den menschen irret und in selikeit berovbet?* Die Antwort: *Daz ist allein daz jungste* (letztgenannte) *sich, da der mensch den usker nimet von gotte uf sich selb, da er wider in solte keren, und im selb nach dem zuoval ein eigen sich stiftet, daz ist, daz er von blintheit im selber eigent, daz gottes ist, und zilet da und verflússet mit der zit in gebresten* (335,4 ff.). Was dem Menschen die Seligkeit zu nehmen droht, ist allein das Ich des *zuovals* [32]: Anstatt sich zu Gott zurückzuwenden, von dem er ja abkünftig ist, wendet sich der Mensch auf und in sein eigenes, persönliches Selbst, indem er sich selber zuschreibt, was Gott eigentlich gehörte. Das Verb *stiften* = «anrichten, hinstellen» markiert das Fragwürdige des Unternehmens. Das Ich, das sich der Mensch

[30] BIHLMEYER, 335, Anm. zu Zeile 3.

[31] Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart, in: HS, 105 f.

[32] Wie später zu sehen sein wird, ist Seuse allerdings nicht gewillt, den Menschen schlechterdings als einen *zuoval der nâture*, als ein Akzidens der menschlichen Natur zu bezeichnen, wie Eckhart das tut. Vgl. A. M. HAAS, Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, FZPhTh 15 (1968) 215, Anm. 103.

in dieser Weise fabriziert, ist nichtig, haltlos, muß den *gebresten*, der Sünde anheimfallen. Dieses Ich gilt es zu lassen und preiszugeben.

Die Wahrheit empfiehlt nun dem Jünger, *drie inblike* zu *tuon* (335, 11 ff.): *den ersten also, daz er mit eime entsinkenden inblike kerti auf die nihtekeit sins eigenen siches schovwende, daz daz sich und aller dingen sich ein niht ist, us gelazsen und us geschlozsen von dem ichte, daz dú einig wúrkende kraft ist. Der ander inblik ist, daz da nit übersehen werde, daz in dem selben nehsten gelezse iedoch sin selbs sich alwegent blibet uf siner eigen gezoewlicher istikeit nach dem usschlage, und da nút ze male vernihtet wirt. Der dritte inblik geschiht mit einem entwerdenne und friem ufgebenne sin selbs in allem dem, da er sich ie gefuorte in eigener angesehner kreatúrlichkeit, in unlediger manigvaltikeit wider die goetlichen warheit, in liebe ald in leide, in tuenne oder in lazenne, also daz er mit richem vermúgenne sich wiseloseklich vergange, und im selb unwidernemklich entwerde und mit Cristo in einikeit eins werde, daz er us disem nach einem injehenne allú zit wúrke, ellú ding enphahe, und in dissr einvaltikeit ellú ding an sehe. Und dis gelassen sich wirt ein kristfoermig ich, von dem dú schrift seit von Paulo, der da sprichet: «ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir.» Und daz heiß ich ein wolgewegen sich* (335, 10–28).

In den drei *inbliken* rafft Seuse die entscheidenden Punkte der eckhartschen Selbsterkenntnislehre zusammen [33]: Gefordert ist die Versenkung ins eigene Ich *(mit eime entsinkenden inblike)*, wobei das Ich-Objekt schon entscheidend bestimmt ist im Sinn einer ontologischen Aussage: man hat auf die Nichtigkeit des eigenen Ichs zu blicken, das eben angesichts der Tatsache, daß es aus dem eigentlichen *ichte* entlassen, ja ausgeschlossen ist, in sich *ein niht ist*. Denn das *icht*, für einmal Gott in kataphatischer Umschreibung [34], ist dem Nichts des Ge-

[33] Vgl. dazu auch H. Piesch, a. a. O. (Anm. 31), 106 f.

[34] Seuse spricht von Gott sonst beinahe durchwegs im Bdw. als von dem *niht*. Vgl. Nicklas, a. a. O., 95. Trotz richtiger Ansätze verfehlt Ludwig Heieck in seiner Dissertation: Das Verhältnis des Ästhetischen zum Mystischen dargestellt an Heinrich Seuse, Erlangen 1936, 152–172, das Wesentliche der negativen Gotteslehre Seuses. Vgl. aber J.-A. Bizet, Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1946, 326 ff. Vor allem ist zu Seuses Apophatik beizuziehen M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960) 202: «Ob die These 'Gott ist das Nichts', die von Seuse oft ausgesprochen wurde, auch von Meister Eckhart stammt, läßt sich nicht eindeutig nachweisen. Wenn aber solche kühnen Ausdrücke gerade an einigen Stellen vorkommen, die zeitlich am engsten mit Meister Eckhart verbunden sind, so ist es kaum zu bezweifeln, daß Meister Eckhart jedenfalls Seuse durch seine negative Gotteslehre entscheidend beeinflusst hat oder daß wenigstens Seuse selbst in Meister Eckhart den Repräsentanten der negativen

schöpfs die einzig wirkende, d. h. haltende Kraft. Ohne Gottes Seinsunterlage wäre das Geschöpfliche, dessen exemplarischer Fall der Mensch ist, dem Nichts verfallen. Der Gedanke ist von Eckhart und Tauler her vertraut. Auch die Konsequenz des Gedankens ist nicht neu, daß sich derjenige, der sieht, daß alle Dinge und das eigene Ich ein Nichts sind, anstrengt, den Aspekt der eigenen Nichtigkeit nicht durch Beharren auf dem «zufälligen» Ich zu verabsolutieren, sondern ihn im Aspekt des göttlichen Seins aufgehen zu lassen. Bedingung dazu ist die im Imperativ, sich zu lassen, geforderte Bewegung von sich weg auf Gott zu.

Damit diese Forderung, sich als Nichts zu erkennen, nicht als Vernichtung der dem Ich eigenen Substantialität mißverstanden werde, fordert der zweite *inblik:* Noch im Blick auf die höchste Aktion des sich-Lassens, im *gelezse,* in der schärfsten Form der Selbstexpropriation in Gott hinein, ist festzuhalten, daß das eigene Selbst des Menschen in seinem eigenen, «werkzeuglich» wirkenden Sein bestehen und sich identisch bleibt, sobald es aus dem *usschlag,* aus der visionären Versunkenheit in Gott, zurück in die Welt kehrt. Das Ich wird daher in der Versenkung nicht *ze male vernihtet,* sondern – das wissen wir aus überreichen Zeugnissen Eckharts und Taulers – es ist nur das aktuelle Selbstbewußtsein, das in der mystischen Unio zeitweilig aufgehoben wird; das geschöpfliche Ich bleibt, was es ist, trotz des gnadenhaften Transitoriums, dessen es gewürdigt wird [35].

Gotteslehre erblickt hat.» «Was ist aber der Gehalt des göttlichen Nichts, von dem Seuse oft spricht? Gottes Wesen wird zwar als Nichts bezeichnet, aber das gilt nur für den menschlichen Verstand. Das Nichts bedeutet an sich die Fülle des Seins ... Die scheinbare Gleichheit des göttlichen Wesens mit dem Nichts zeigt sich nur in Richtung auf den menschlichen Verstand, der zu schwach ist, das göttliche Sein als das Sein aufzufassen. Selbst in der Unio, im Abgrund des Nichts, empfindet der Geist, daß er gehalten wird von einem Andersartigen. Darum ist das, was ihn da hält, mehr ein Etwas als ein Nichts. Daß dies jedoch dem Geist als ein Nichts erscheint, ist auf die Schwäche und die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes zurückzuführen, der kaum begreifen kann, was Gott ist. – Das Nichts des göttlichen Wesens ist somit vielmehr das Nichts des 'Ich selbst', das von dem wahrhaft Seienden ausgeschlossen ist ... Da das Negative des göttlichen Wesens das Negative des 'Ich selbst' ist, gelangt der Mensch zum göttlichen Nichts nur durch das Nichts, die Vernichtung des 'Ich selbst'. Solange der Mensch sich selbst für etwas hält, kommt er nicht zum göttlichen Nichts, das die einzige wirkende Kraft ist. Der Weg dahin ist daher die radikale Negation von allem, vor allem von seinem eigenen Selbst» (202 f.). Daß aber gerade auch in der Entrückung das 'Ich selbst' als Personkern nicht physisch vernichtet wird, entzieht diese Nichts-Lehre wieder dem Vergleich mit dem Buddhismus. Seuse macht immer wieder diesen Vorbehalt (den NAMBARA, 205 ff., zum Teil übersieht).

[35] Vgl. K. WILD, in: GRÖBER, a. a. O., 226.

Der dritte *inblik* ins eigene Ich schließlich impliziert die freiwillig auf sich genommene Selbstexpropriation, den Verlust des eigenen Selbst in Gott hinein (mit Einschluß der durch den zweiten *inblik* dem Ich gesetzten Schranken). Die unwiderrufliche Selbstentäußerung ist die Bedingung der Möglichkeit des Einswerdens mit Christus. Die Translokation des Ichs in Christus hinein ist im Sinn des paulinischen Lebensaustausches zu verstehen (Gal 2,20): «Nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir» [36]. Praktisch heißt das, *nach einem injehenne* Christi, unter dem Ein-sprechen Christi aus Ihm heraus zu leben. Seuse nennt ein derart gelassenes Ich *ein kristfoermig ich* [37].

Es spricht für Seuses realistische Einschätzung alles Menschlichen, wenn er bald nach diesen Ausführungen mit Bernhard von Clairvaux bezweifelt, ob es einen Menschen gebe, der diese absolute Form der Selbstverachtung und der Selbstaufgabe – was das Lassen (336, 1.4) beinhaltet – vollkommen erreicht hat (336, 25–337, 6; vgl. Bernhard, De diligendo Deo 15, n. 39 und Ep. 11, n. 8): *Wan nach minem verstenne ze sprechenne, so dunket es mich nút muglich* (337,5 f.).

Noch aber haben wir Seuses Begründung der Möglichkeit einer Unio des Menschen mit Gott nicht wiedergegeben. Es muß hier nochmals von Eckharts Skopus der Selbsterkenntnis die Rede sein, da Seuse – wie es in einer Apologie eckhartscher Spekulation nur natürlich ist – sich ausführlich zu Beginn des vierten Kapitels des Bdw. darauf bezieht. Der Jünger möchte etwas über den *durchbruch* hören, durch den der Mensch *durch Cristum wider in komen* (zu Gott zurück) [38] *und sin selikeit erlangen* (333,6 f.) werde.

Schon im Ansatz seiner Antwort setzt Seuse, sich scheinbar an Eckhart haltend, die Akzente neu: *Es ist ze wissenne, daz Cristus, gottes sun, etwas gemein hatte mit allen menschen, und hatte etwas sunders vor andren menschen. Daz, daz im gemein ist mit allen menschen, daz ist menschlichú nature, daz er ovch ein ware mensch waz. Er nam an sich menschlich nature und nit persone; und daz ist in der wise ze nemenne,*

[36] Vgl. dazu ALBERT SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1954.

[37] Vgl. JOSEPH BÜHLMANN, Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse, Luzern 1942, 86 ff., 121 ff., vor allem 89 ff., wo von dem Begriff der «Gleichförmigkeit» mit Christus die Rede ist. Der Ausdruck präformiert schon deutlich jenen der «Gleichzeitigkeit» mit Christus, den Kierkegaard zu einem Prinzip der Nachfolge Christi erhoben hat.

[38] Per Christum hominem ad Christum Deum – dieses augustinische Axiom scheint hier durch (zitiert nach BÜHLMANN, a. a. O., 121).

daz Cristus menschlich natur an sich nam in einer unteillichi der materien, daz der lerer Damascenus heisset in athomo, und also der angenomennen gemeinen menschlichen nature entwúrte daz rein bluotli in der gesegneten Marien lib, da er liplich gezoew von nam. – Und dar umbe so hat menschlichú nature an ir selben genomen kein solich recht, – wan si Cristus hatte an genomen und nit persone, – daz ieder mensche dar umbe súl und múg in der selben wise got und mensch sin. Er ist der allein, dem dú unervoelgklich wirdikeit zuo gehoert, daz er die nature an sich nam in der luterkeit, daz im nút hat gevolget weder von der erbsúnde, noch von keiner anderre súnde; und dar umb waz er der alleine, der daz verschulte menschlich kúnne erloesen mohte (333, 8–25).

Der Text ist von hoher Wichtigkeit für die Interpretation eckhartschen Gedankenguts im Spiegel eines seiner kompetentesten Nachkommen, eine Interpretation, die auf der Höhe der eckhartschen Selbstverteidigung die in der päpstlichen Verurteilungsbulle visierten «Irrtümer» durch eine Hermeneutik bona fide zu entschärfen versucht. Christus hat nicht nur mit allen Menschen etwas Gemeinsames, sondern ebenso wahr ist, daß er auch vor allen Menschen eine spezifische Sonderheit hatte. Die menschliche Natur, die er annahm, hatte er mit allen Menschen gemein; aber er nahm sie *in einer unteillichi der materien* an, in athomo nach Johannes' von Damaskus «De fide orthodoxa» (III, 11) – eine Schrift, die Seuse aus den einschlägigen Partien des Thomas von Aquin kannte [39]; Christus nahm also eine individuelle Menschennatur an. Das Individuationsprinzip, bei Eckhart durch seine Unio-Vorstellung beinahe grundsätzlich in Frage gestellt, wird bei Seuse – wie bei Thomas – zum entscheidenden Element der Individualität Christi. Seuses individualisierender Realismus stellt sich dem generischen Eckharts prononciert gegenüber. Das *liplich gezoew*, das Christus aus Mariens Schoß empfing, bringt die materielle Bestimmung im Sinn der Individualität ins Spiel, davon Eckhart nach allen Kräften sich emanzipieren möchte, um generisch eins zu werden mit der ohnehin gemeinsamen menschlichen Natur und darin auch mit der göttlichen Person Christi [40].

Das Folgende (333, 18 ff.) ist eindeutig wenn nicht gegen, so doch über Eckhart hinaus gesprochen [41]. Die menschliche Natur – *an ir selben*

[39] S. th. III, q. 4, a. 2, obj. 1. Vgl. dazu Haas, a. a. O., 215, Anm. 103.

[40] Vgl. dazu die Ausführungen über Meister Eckhart bei Haas, a. a. O., wiederholt.

[41] H. Piesch hält sich in dem Anm. 31 verzeichneten Aufsatz konsequent an die Seuse mit Eckhart vereinenden Punkte und geht kaum ein auf die recht offen

genomen – hat daher fundamental nicht das Recht, in derselben Art und Weise wie Christus zugleich Gott und Mensch zu sein. Denn Christus nahm nur die menschliche Natur an und nicht menschliche Person. Ein wichtiger Punkt kommt noch hinzu, von dem Eckhart kaum spricht: Christus nahm als einziger die menschliche Natur *in der luterkeit* an, d. h. weder die Erbsünde noch irgendeine andere Sünde haftete ihm an. So vermochte er allein auch das in Schuld geratene Menschengeschlecht zu erlösen.

Die Fleischwerdung Christi überragt daher grundsätzlich und unüberholbar jede Vereinigung zwischen Gott und Mensch; sie ist der exemplarische und einzigartige Fall, da Gott und Mensch eins werden: *du einunge der infleischunge Cristi, sit daz si ist in einem persoenlichen wesenne, so überget si und ist hoeher, denne dú einunge des gemuetes der seligen zuo gotte* (334, 3–5). Die *selbstandunge,* die personale Substanz des Menschensohnes, ist apriori die Gottessohnschaft: eine göttliche Person nimmt die menschliche Natur an, eine Unio, die aposteriori in der Vergöttlichung des Geschöpfs nie eingeholt werden kann; diese ist daher immer nur Gnade und nie ein gleichsam in der Tiefe des Personkerns ruhendes göttliches Potential, das in der Introspektion nur aktiviert werden müßte. Alle Menschen *hant ir naturlich understandunge* (Persönlichkeit) *in irem natúrlichen wesenne, und wie genzklich sú in selber iemer entgant ald wie luterlich sú sich iemer gelazsent in der warheit, so geschihet daz nit, daz sú in der goetlichen persone understandunge iemer úbersetzet werden und die iren verlieren* (334, 8–13). Eine Transposition oder Übergängigkeit der menschlichen in die göttliche Person gibt es, unter der Voraussetzung eines Verlusts der menschlichen Persönlichkeit, nicht und nie.

Seuse macht neben den Aspekten der Annahme der menschlichen Natur in athomo und *in der luterkeit* noch einen dritten, ekklesiologischen namhaft: der Mensch Christus hat allen Menschen voraus, daß er das *hoebt der kristenheit* ist (334,15), dem alle vorherbestimmten Menschen *mitfoermig* (Röm. 8, 29) werden sollen (334,18). Der Mensch, der *einen rehten wideringang* (334,19 f.) in Gott haben will, muß daher *von im selb ze im* (Christus) (334, 21) sich wenden.

Die Unterschiede der seuseschen Konzeption gegenüber der eckhartschen können im Rahmen dieser Abhandlung nur thesenartig behandelt werden; die Belege im Einzelnen finden sich in der Eckhartstudie [42],

zutageliegenden Unterschiede nicht nur im Stil der Spiritualität der beiden Dominikaner, sondern auch in ausdrücklichen Lehrpunkten.

[42] Siehe Anm. 32.

in der Eckharts Art der Introspektion in extenso vorgestellt wird. Folgende Punkte lassen sich bisher namhaft machen:

1. Der *zuoval*-Charakter des Persönlichkeits-Ich wird bei Seuse auf die spezifisch christliche Kategorie der Sünde hin spezifiziert, während Eckhart darunter gerne ontologisch die gesamte individuelle Struktur der menschlichen Person verstehen möchte.
2. Seuse akzeptiert mit Eckhart die das Geschöpf betreffende Apophasie, wonach es ein Nichts ist [43], und auch die Forderung, diese Nichtigkeit zugunsten des göttlichen Seins preiszugeben [44]. Erkenntnis des eigenen Nichts und Selbstaufgabe in Gott hinein werden bei Seuse relativiert durch einen weiteren, den beiden andern gleichwertigen Aspekt der Introversion: durch den *inblik* in die ontologisch unaufhebbare, unvernichtbare, habituelle Ich-Struktur der menschlichen Person. Mit dieser Schärfe ist diese in Identität nicht transzendierbare Relation zwischen Mensch und Gott in der Unio bei Eckhart nie ausgesprochen, im Gegenteil wird bei ihm der *glicheits*-Aspekt radikal betont.
3. Die Unio zwischen Mensch und Gott sieht Seuse christologischer als Eckhart [45], dem die hypostatische Unio zum ontologisch (oder mit den Vätern ekklesiologisch?) gedeuteten Prinzip der *einunge* des in die Vielheit abgesunkenen Ichs mit der Einen Gottheit wird. Die neuplatonische Einheitsmystik Eckharts im christlichen Kleid wird bei Seuse (und Tauler) zur christozentrischen Einheitsmystik mit Einschluß neuplatonischer Denkstrukturen. Wie schon bei Tauler ist auch bei Seuse die historische Gestalt Christi nicht transzendierbar [46]

[43] Vgl. M. Nambara, a. a. O., 201–208. Die Apophatik, die sich bei Seuse auf das Geschöpf bezieht, ist eng an jene gebunden, in der Gott beharrlich als das *niht* bezeichnet wird. Vgl. Anm. 34.

[44] Der Vorgang ist vielschichtig und paradox. Das Geschöpf ist konstitutiv ein Nichts, weil es vom Sein Gottes getragen wird. Die Unio mit Gott – vor lauter Seinsfülle auch als «Nichts» bezeichnet, weil eben keine geschöpfliche Bestimmung seines Wesens auch nur im entferntesten zutrifft – wird gewährt nur, wenn das Geschöpf seiner akzidentellen Bestimmungen entkleidet, d. h. «vernichtet» wird. Die Tatsache, daß es nicht Gott ist, wird zur Forderung, dieses Nichts ethisch-aszetisch, ja metaphysisch einzuholen. Dann erst ist die Vereinigung des menschlichen Nichts mit dem Nichts Gottes, des des Seins ermangelnden und des das Sein in Überfülle besitzenden Wesens, möglich.

[45] Selbst Seuses Sophiologie trägt immer auch und immer entschiedener christologische Züge; das Bdew. ist der eigentliche Träger von Seuses Passionsmystik. Vgl. Bühlmann, a. a. O., 63 ff.

[46] Vgl. D. Planzer, Heinrich Seuses Lehre über das geistliche Leben, Freiburg i. Br 1960, 30 ff.: «Die Nachfolge Christi ist für Seuse der königliche Weg zur ewigen Seligkeit (Minnebüchlein 1). Wenn man zur Kenntnis der Gottheit gelangen

(etwa auf eine Geist- oder apophatische Gotterfahrung hin, wofür es in der christlichen Tradition reiche Belege gibt) [47].

4. Christus nahm in der Inkarnation – nach Seuse – nicht bloß eine allgemeine menschliche Natur an, sondern eine Natur in athomo, eine materiell umrissene, also individuelle. Eckhart ist in dieser Frage schwankend und eher geneigt, den generischen Realismus der Väter mit ontologischen Vorzeichen zu übernehmen [48].

will, bleibt nichts anderes übrig, als durch die angenommene Menschheit und das Leiden der Menschheit Christi wie auf einem königlichen Weg Stufe um Stufe zu Höherem aufsteigen zu lernen (Hor. I. 2). Das Vorbild des Lebens Christi ist der sicherste Weg des geistlichen Menschen (Vita 46). Indem der Mensch sich selbst entwird und freiwillig sich seiner selbst in allem aufgibt... und ohne sich beirren zu lassen, sich selbst entgeht und sich selbst unwiderruflich entwird, wird er mit Christus in Einigkeit eins werden (Bdew. 4, das ganze Kapitel!)». Christus ist der eigentliche Angelpunkt für Seuses Konzeption der mystischen Rückkehr zu Gott: «Seuse hat in einer berühmten, von ihm mit Sprüchen versehenen Zeichnung (vgl. Bihlmeyer 52 ff. und die Abbildung 195) den mystischen Weg des gottliebenden Menschen dargestellt. Von der heiligsten Dreifaltigkeit geht der Mensch aus, dessen Geschaffenheit (= geschaffenes Wesen) gebildet ist nach der Gottheit. Er steht in Gefahr, der Welt zu erliegen, aber er nimmt eine Hinwendung zu Gott. Er muß sterben, das heißt, sich selbst absterben, und mit Christus gekreuzigt werden. Er übt die Gelassenheit. Da werden seine Sinne entwirkt und die hohen Kräfte seiner Seele überwirkt. Sein Geist wird eingeschwungen und wird in der Dreiheit der Personen wiedergefunden. Er ist in Gott vergangen, wo ihn niemand mehr erlangen kann. In diesem Einschlag (= Eingehen) zu Gott vergißt er alle Dinge, denn alles ist grundlos und ungemessen» (a. a. O., 40). Es ist für die *floierende vernúnftikeit* (Vita, Kap. 47; 158 ff.) kennzeichnend, daß sie sich sogar untersteht, *Cristi geliten menschheit* zu verachten!

[47] «Es ist wahr, der mittelalterlichen und zum Teil schon der patristischen Schriftkontemplation scheint Gefahr zu drohen aus dem mächtigen, im Mittelalter stets noch anschwellenden Einfluß des Areopagiten und seiner Betonung der negativen Theologie. Diese scheint zunächst das, was hier pneumatische Gestalt heißt: die Transposition der Oikonomia Gottes mit der Welt in den Modus der Auferstehung und des Heiligen Geistes innerlichst zu bedrohen: denn auch diese letzte Gestalthaftigkeit müßte überstiegen werden, wenn der betrachtende Geist zu Gott selbst, dem gänzlich gestalt- und weiselosen, gelangen soll» (H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 529). Aber: «Die theologische Mystik Dionysius' ist deshalb christlich und kirchlich, weil sie nicht, wie Evagrius Pontikus, der Grenze des Buddhistischen zustrebt, an welcher Endlichkeit und Form nur noch negative, aufzuhebende Begriffe zu sein drohen, sondern das Mysterium des göttlichen Abgrunds als des fruchtbaren göttlichen Eros aufzeigt, der aus freiester Güte alle Schöpfung und Erlösungsordnungen aus sich entläßt, um sie ekstatisch und erotisch über sich selbst hinaus zu Gott hin selig werden zu lassen. Es mag soviel neuplatonisches Pathos wie immer in diesem Weltgefühl mitschwingen, die christliche Grundgestalt braucht es deswegen nicht zu zerstören» (a. a. O., 529 f.).

[48] Vgl. Haas, a. a. O., 215 f., 240 ff.

5. Christus ist Mensch ohne einen Makel der Erbsünde oder individueller Sünde geworden, ein Vorrang vor der übrigen Menschheit, der nicht einzuholen ist, nicht einmal von der Gottesmutter, die gnadenhaft und nicht von Natur her gleichsam exemplarisch von der Erbsünde «dispensiert» wurde. Eckhart ventiliert diese Tatsache wenig; für ihn ist Sünde Signatur der Vielheit, die zur Einheit zurückzufinden hat [49].
6. Nach Seuse ist Christus göttliche Person, ein Vorrang, den keine menschliche Person egalisieren kann. Die radikale Einheitsmystik Eckharts überspielt diesen Aspekt (ohne allerdings je heterodox abzusinken, da die *einunge* immer gnadenhaft, nie naturhaft erfolgt).
7. Christus ist für Seuse Haupt der Christenheit, zwar auch für Eckhart, aber in relativierter Art, da bei ihm die Trinität überschritten wird auf die göttliche Einheit hin und damit der Mittler, Christus, zu einem dialektischen Prinzip zu werden droht, das den Rhythmus eines von Gott abgefallenen Ichs zurück zur Gottheit einleitet.

In der Metaphernsprache der Unio hingegen steht Seuse nicht an, sich der bernhardinisch-eckhartschen Termini [50] zu bedienen. Der gute und getreue Knecht, der in die Freude seines Herrn eingeführt wird (Matth 25, 23), dem geschieht *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, als ein kleines wassers troephlin in vil wines gegozsen* (336, 10–14). Aber auch hier bringt Seuse wiederum eine leichte, aber bezeichnende Unterscheidung an, die Eckhart nicht unbedingt selbstverständlich ist: Die Gelassenheit der Menschen *in der zit* ist nicht identisch mit der Gelassenheit der Seligen [51]. Mit andern Worten: die mystische Unio in

[49] A. a. O. 204 f.

[50] Bernhard, De diligendo Deo, c. 10 und 15. Vgl. dazu Joseph Bernhart, Bernhardische und eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Diss. Würzburg, Kempten 1912, 53.

[51] Es ist heute ein allgemein anerkannter Grundsatz der christlichen Mystik, daß die mystische Unio, in statu viae gewährt, nicht identisch ist mit der vollen Glückseligkeit im Jenseits, mit der vollen Schau Gottes. Grund dafür ist die Tatsache, daß der Mensch hienieden die Haltung des Glaubens nicht in unmittelbare Schau zu transzendieren vermag. Auch das Offenbarungsgut verheißt solches nicht. Man wird daher J.-H. Nicolas zustimmen, der schreibt: «L'expérience mystique, loin d'être incompatible avec la foi, ne se conçoit pas sans elle, étant elle-même un acte de foi. Tout ce qu'elle comporte de connaissance de l'Intelligible divin lui est livré dans les formules de la foi, et par conséquent n'est atteint par elle que dans l'obscurité, dans l'inévidence. A la pure connaissance que la foi sans elle était déjà, elle ajoute la saisie réelle, par l'intelligence même, de l'objet connu,

statu viae ist nur eine zeitlich befristete Teilnahme an der Seligkeit der Seelen im Jenseits: *ein rehtú gelazsenheit eins solichen edelen menschen in der zit dú ist nach gebildet und gestellet nach der gelazsenheit der seligen, von den dú schrift seit, minr und me nach dem, als denne dú menschen minr und me geeiniget ald eins sint worden. Und merk sunderlich, daz er sprichet, daz sú da entsetzet werdent dez iresheit und übersetzet in ein ander forme und in ein ander guenlichi* (Herrlichkeit, Gütlichkeit) *und in einen andern gewalt. Waz ist nu dú ander froemde forme, denn dú goetlich nature und daz goetliche wesen, in daz sú, und daz sú in sich verfloezent, daz selbe ze sinne? Was ist denne ein ander glorie denn verkleret und verguenlichet werden in dem istigen liehte, daz nit zuoganges hat? Waz ist denne ein anders vermúgen, denn daz von der selbsheit und der selben einikeit dem menschen wirt gegeben ein goetlichú kraft und goetliches vermúgen in tuenne und in lazsenne alles, daz ir selikeit zuo gehoeret? Und also wirt der mensch entmenschet, als geseit ist* (337, 8–22).

Nach dem aller volkomnesten grade (337, 25 f.), die jede vergleichbare Kraft transzendiert, ist die Seligkeit *in der zit* nicht möglich. Die Leibverfaßtheit des Menschen steht dem entgegen (27 f.). *Nach teilhafter gemeinsamkeit* (29) hingegen ist es – trotz mancher Zweifel der Menschen – möglich, zur Seligkeit schon in dieser Erdenzeit zu gelangen. Jenseits von Sinnes- und Vernunfterkenntnis vollzieht sich dann das Wunder der *einunge*, die Seuse folgendermaßen beschreibt: Menschen mit einem Tugendleben *nach goetlicher glicheit* (338, 4) kommen, *entbildet und überbildet in des ersten exemplars einikeit, ... neiswi in ein volles vergessen zerganklichs und zitliches lebennes, und sint verwandelt in goetliches bilde und sint eins mit im* (338, 5–7).

Form, Herrlichkeit, Herrschaftsbereich werden für den mystisch Begnadeten göttlich, er wird verklärt und verherrlicht im *istigen liehte*, nachdem er sich seiner Seinsheit und seines Geistes in der *entsunkenheit* entäußert hat, d. h. alles Zufällige abgelegt hat.

Die seusesche Konzeption dieses ganzen Vorganges der Vergöttlichung hat eine erkenntnistheoretische Voraussetzung, die erstmals

de ce même objet, le mystère de Dieu révélé et cru» (Dieu connu comme inconnu, Paris 1966, 394). Die mystische Einigung ist immer nur eine «unvollkommene Andeutung der seligen Gottesschau der Ewigkeit» (K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1961, 252). Wenn der Glaube, in und durch das Moment der Zustimmung, das er involviert, «eine Assimilation an die Erkenntnis ist, die Gott von sich selber hat» (Thomas von Aquin), dann ist die mystische Erfahrung ohne weiteres darin eingeschlossen (vgl. M.-D. Chenu, La parole de Dieu I: La foi dans l'intelligence, Paris 1964, 25).

J. A. BIZET signalisiert hat. Es «wird eine schwierige Frage aufgeworfen, wenn Suso behauptet, Gott sei die erste Wahrheit, ohne die unser Verstand keine Wahrheit erfassen könne; anders gesagt, die Erkenntnis von Gottes Existenz sei in unserem Erkenntnisvermögen einbegriffen. Somit taucht das Problem des *Primum cognitum*, des Ersterkannten, auf. In dieser Grundfrage der scholastischen Ontologie bleibt Suso bei der Auffassung, die Augustinus und Bonaventura vertreten haben. Die Gott suchende Seele trachtet, wie er lakonisch schreibt, 'ihn [Gott] mit ihm zu erkennen'; ohne Gott könne die Seele 'weder sehen noch kennen'» [52]. Die Idee des allgemeinen Seins – *allein wesen an im selb* (Vita 51; 176, 11) – und die Tatsache, daß *der nam wesen der erst nam si gotes* (9) [53], bringen Seuse zur Konzeption des Primum cognitum in der erkennenden Vernunft: *vermischet wesen oder nútwesen (kan man) nit wol bekennen, denn mit einem gemerke dez allichen* (allgemeinen) *wesens;* und in der Münchner Handschrift wird bedeutsam hinzugefügt: *won so man ain ding wil verstan, so begegent der vernunft des ersten wesen, und daz ist ain aller dingen wúrkendes wesen* (BIHLMEYER, 177, zu Zeile 1). Damit ist das Sein, das allen Dingen zur Existenz verhilft, gleichsam im Grunde der erkennenden Vernunft impliziert. Seuse zeigt so, «in bewußtem Anschluß an die augustinische Tradition ..., wie die Seele aus der Idee des Seins einen Begriff des göttlichen Wesens zieht» [54]. Erstaunlich aber bleibt Seuse, und er erachtet es für *ein wunderlichú blintheit menschlicher vernunft, daz si nit mag brueven daz, ane daz si niht mag erkennen noh sehen* (177, 6 ff.) [55]. *Daz namlos goetlich wesen,* das *in sich selb ein allichs wesen ist, daz ellú zerteiltú wesen* (alles getrennte Sein) *ufenthaltend ist mit siner gegenwúrtikeit* (177, 4 ff.), läßt sich, gerade weil es an sich das Erstzuerkennende ist, nicht leicht fassen. Wie das Auge, das die Mannigfaltig-

[52] J. A. BIZET, Die These des Primum Cognitum bei Suso, in: FS J. QUINT, Bonn 1964, 36.

[53] Vgl. dazu die Stellenverweise, bei BIHLMEYER, 176, Anm. zu Zeile 8 f. Es werden genannt Thomas, Bonaventura, Eckhart.

[54] J. A. BIZET, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik, DVjS 40 (1966) 305–315, Zitat 312. Das Verfahren Seuses steht nach BIZET im Gegensatz zum thomistischen: «Nach dem Standpunkt des Thomismus konstruiert die Seele allmählich die Idee Gottes, indem sie den Begriff des Seins aus den Gegebenheiten ihrer Wahrnehmung des Sinnlichen gewinnt» (a. a. O.).

[55] BIHLMEYER, 177, Anm. zu Zeile 6–20, verweist darauf, daß Seuse hier fast wörtlich Bonaventuras «Itinerarium» (5, 4) folgt. Unsere Stelle: Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere (Sancti Bonaventurae Tria Opuscula, Ad Claras Aquas 1938, 334).

keit der Farben sieht, das Licht, das diese Schau ermöglicht, außer Acht läßt, so läßt der erkennende Geist, der *dis und daz wesen* wahrnimmt, das *über al luter einvaltig wesen, dur des kraft es dú endrú in nimet* (177, 12 ff.), völlig außer Acht. Erst in einer Eröffnung der *inren ogen* (21) kann *daz wesen in siner einvaltigen luterkeit* (21 f.), Gott, wahrgenommen werden. Die Introspektion bringt also das aller Erkenntnis vorausliegende Ersterkannte, leider nicht ständig der Vernunft Gegenwärtige ans Licht.

Das Konzept des Primum cognitum ist für Seuse eigentlich nur eine Widerspiegelung des gewaltigen Kreislaufs der ganzen Schöpfung von und zu Gott auf der Ebene der vernünftigen Erkenntnis. Denn es gilt an sich: *an dem usflusse der creatur uss dem ersten ursprung* ist *ein cirkelliches widerboegen des endes uf den begin* (179, 8 f.). Dieses Aufgehobensein von Anfang und Ende des Geschöpfs hat einzig im dreieinigen Gott statt: er ist der ortlose Ort, da Progreß und Regreß des Geschöpflichen im einen Punkt zusammenfallen. Wer daher gnadenhaft ins Sein Gottes schon in statu viae zurückkehren darf – wenn auch nur für kurze Zeit – der kann gleichsam in die Idee seiner selbst, wie sie in Gott gedacht wurde, zurückkehren und *in des ersten exemplars einikeit* (338, 5) «überbildet» und transponiert werden.

Das ist denn auch für Seuse – wie für Eckhart und zum Teil auch für Tauler – die letzte Sinngebung und Legitimation aller Introspektion, diese Überführung des erkennenden Geschöpfs in sein *exemplar*, in sein in der unendlichen Vollkommenheit Gottes gründendes Urbild [56]. Diesen

[56] Die christliche Urbild-Abbild-Lehre, eine Umsetzung der platonischen Ideenlehre ins Christliche, ist vor allem seit Augustinus für die Theologiegeschichte relevant: «Entscheidend für die weitere Entwicklung [in der Lehre von den göttlichen Ideen] war die Umbildung der Ideenlehre durch Augustinus, der die Idee in das göttliche Denken selbst verlegte und die Schöpfung als einen Abbildungsvorgang verstand, den die im Logos ewig und ungeschaffen (in den Dingen als Formprinzipien und rationes seminales) existierenden Ideen bestimmen. Stärker unter neuplatonischem Einfluß stehend, erklärten Ps.-Dionysius und Maximos Confessor die Ideen unter Hinzunahme des sie verwirklichenden Willensmomentes als göttliche Prädefinitionen. Ähnlich verstand Johannes Skotus Eriugena die der zweiten (geschaffenen und schaffenden) Natur zugewiesenen Ideen als die primordiales causae, die der Vater im Sohn grundlegt und der Geist in die Einzelobjekte entfaltet. Auf augustinischer Grundlage kam die Scholastik zu einer vollständigeren Erfassung des Verhältnisses zwischen den Ideen und der göttlichen Wesenheit. Nach Thomas ist die Idee das als nachahmbar erkannte Wesen Gottes, das die einzelnen Geschöpfe verschieden widerspiegeln. Der für das MA charakteristische Exemplarismus erhielt bei Bonaventura die stärkste trinitarische Prägung ...» (L. Scheffczyk, Göttliche Ideen, LfThK 5, 603 f.). Zu Meister Eckharts Exem-

Exemplarismus Seuses [57] gilt es noch – im Sinn einer alle aszetisch-mystische Anstrengung begründenden Lehre – herauszustellen.

Im Grunde ist das Unternehmen einer mystischen Reintegration des Geist-Ichs in seine causa exemplaris in Gott nichts anderes als der Versuch, jenen Identitätspunkt in Gott aufzuspüren, in dem Egreß und Regreß des Geschöpfs zusammenfallen mit Gottes Schöpferabsicht, mit der göttlichen Idee, die Gott vom betreffenden Menschen hat. 1 Kor 13,12 gibt das entscheidende Stichwort dazu: «Jetzt schauen wir durch einen Spiegel, unklar, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch ist mein Erkennen Stückwerk. Dann aber werde ich so erkennen, wie ich selbst erkannt bin» [58]. «Erkennen, wie man erkannt ist» – das ist der Versuch, Gottes beste Absichten mit dem eigenen Ich herauszufinden, gleichsam die Idealität des Ichs im Hinblick auf seine Vergöttlichung, d. h. seine endgültige Seligkeit zu erspüren.

Grundsätzlich geht es darum, *sich und ellú ding ze nemene in ire ursprunge* (Vita 32; 94,13 f.). Wer das zu tun vermag, dem ist der *durpruch* (94,10) – aufgrund der Loslösung vom eigenen Selbst und von allem Geschaffenen – gelungen. Dieser «Durchbruch» hat etwas Zaubermächtiges in sich: Auf höchster Ebene wird dem, der dessen gewürdigt wird, alles Geschaffene dienstbar. Was dem Märchenhelden konstitutiv zukommt, die dienstbare Zuhandenheit der Schöpfung [59], kommt nun

plarismus (der wegen der Identifikation der Ideen mit dem göttlichen Wesen thomistisch ist) vgl. L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung, in: Handbuch der Dogmengeschichte II/2a, Freiburg i. Br. 1963, 102 f. Zu Geschichte und Wesen des Exemplarismus vgl. noch: L. van der Kerken, Exemplarursächlichkeit, LfThK 3, 1294 f.; A. Ampe, Exemplarisme, DSp 4, 1870–1878; R. Arnou, Platonisme des pères, DTC 12/2, 2258–2392. Literaturangaben bei Ampe, a. a. O.

[57] Zu Seuses Exemplarismus vgl. A. Winklhofer, in HS, 227 ff.; Bühlmann, a. a. O., 20 f.; Bizet, a. a. O., 374 ff.

[58] A. Schweitzer, a. a. O., 297: «Diese Vorstellung [daß ich erkennen werde, wie ich erkannt bin] hat nichts mit hellenistischer Mystik des Einswerdens mit Gott durch Erkenntnis zu tun, mag diese auch Sätze aufzuweisen haben, die sich äußerlich mit denen des Paulus berühren. Sie fließt ganz aus dem eschatologischen Gedanken der Vorherbestimmung. In der Liebe, die zwischen ihnen hin- und hergeht, erkennt Gott den Erwählten als ihm zugehörig an und erhält dieser von solcher Zugehörigkeit Kenntnis. Weil die höchste Manifestation des Geistes die Liebe ist, werden sich die Erwählten durch den Geist bewußt, daß sie Kinder Gottes sind.» Der Zusammenhang, in dem Seuse 1 Kor. 13, 12 zitiert, läßt von dieser ursprünglich eschatologischen Bestimmung und Deutung einiges durchblicken. Zum Spezifischsten der Mystik gehört die vom Evangelium geforderte Verwirklichung der Eschatologie. Insofern ist die fruitive Erfahrung Gottes absolute Letzthaltung in statu viae. Vgl. P.-R. Régamey, Portrait spirituel du chrétien, Paris 1963, 495 ff.

[59] Auffällig ist die Übereinstimmung zwischen der Mystikervita und dem Märchen in manchen Punkten. Das entscheidende Wesensmerkmal des Märchens,

aus letzter (göttlicher) Notwendigkeit dem mystischen «Abenteurer» zu: *Und also in diser wise gewúnnent sú wunsches gewalt in in selb, wan in dienent himel und erde und in sind gehorsam alle creaturen in dem, daz ein iekliches tuot, oder lat, daz es lat* (94,16 ff.). Allerdings wird den Dingen nicht wie im Märchen Gewalt angetan, sondern eine Übereinkunft ereignet sich, die sonst so selbstverständlich nicht ist: Das wesensmäßige Tun und Lassen des Geschöpfs, d. h. wohl das von Gottes Schöpferabsicht gemeinte Verhalten der Geschöpfe erschließt sich dem, der zu dieser Einsicht durchgebrochen ist, als zauberhaft sinnvolles Zusammengehen von göttlichem Willen und geschöpflichem Gehorsam. Dem «gerechten» Menschen sind *er und ellú ding nah ire ewigen ungewordenheit in der úberweslichen gotes vernúnftkeit daz selb* (Vita 46; 157, 21 f.) [60]. Medium des Einstiegs in die göttliche Vernunft ist für Seuse *ein gotfoermigú loblichú vernunft, wan sie widerlúhtet in ir selb mit togenlicher warheit, als der himel tuot in sinem liehtrichen gestirne* (156, 26 ff.). Eine solche Metaphorik für die Reflexivität der göttlich überformten Vernunft ist gerade in ihrer leisen Gestik unerhört: es braucht viel an spontaner Sehfähigkeit, um das in sich selbst spiegelnde Licht der Sterne überhaupt wahrzunehmen [61]. Ist der auf- und abebbende, gleichsam inwärts gleitende Glanz der Sterne aber einmal erkannt, dann stellt sich Seuse der Vergleich mit der nach Innen

die Isolierung von Figur, Handlungslinie und Episode, findet sich ganz ähnlich in Seuses Vita wieder. Die kontradiktorisch, aber tief dialektisch durch die Isolation erkaufte «potentielle Allverbundenheit» des Märchenhelden ist auch Seuse eigen. Vgl. Max Lüthi, Das europäische Volksmärchen, Bern ²1960, 37 ff.

[60] Aber gleich folgt die Warnung: *Aber ein ieklicher mensch bevindet, daz er dise ald der mensch ist ussrent dem selben grunde, wan er ist hie toedemlich und doert nit; und da ist er iez in siner gebresthaftigen geschafenheit, da er wol bedarf ellú schedlichú mitel ze miden. Woelti ich nu in miner vernúnftekeit ze nihtú werden und umb mich selb in diser wise niht wússen, und woelti ane allen underscheid min und gotes ellú liplichú werk wúrken, als ob es daz ungeschafen wesen wurkti, daz weri gebrest ob allen gebresten* (157, 26 ff.). Hier wird die Faktizität des real geschaffenen Menschen in ihrer haecceitas außerhalb des göttlichen Grundes als Argument gegen eine vorschnelle, allzu geistige Integration des Ichs in den göttlichen Grund gebraucht. Mangelhaftigkeit, Sterblichkeit verlangen Vorsicht. Hätte ich die Anmaßung, in meiner Vernunft zu Nichts werden und von mir, d. h. von meiner Leiblichkeit, nichts wissen zu wollen, und möchte ich dann ohne Unterscheidung zwischen Gott und mir selbst alle körperlich-leibhaften Werke Gottes wirken ganz so, als ob das ungeschaffene Sein sie wirken würde, dann beginge ich Fehler über Fehler. Nicht nur ein gewisses Maß an Bonsens verleitet Seuse, so zu sprechen, sondern das genaue Bewußtsein, daß eine falsche Transzendenz alles Körperlich-Leibhaften der Anfang aller Sünde ist. Denn das wäre für ihn nichts anderes als Hochmut.

[61] Der völlig unverstellte Augenaufschlag Seuses zu allem Geschaffenen, und seine spontan und präzis vorgehende Naturbeobachtung ist Neueroberung bisher verschlossener Bezirke.

sich intensivierenden Selbstreflexion als glückliches Resultat unmittelbaren Wahrnehmens ein. Seuses Beitrag zur mystischen Selbstreflexion ist damit nicht zuletzt der eines grundsätzlich neuen poetischen Vokabulars, in dem das die Natur benennende Sprachspiel mit den Konnotationen der Innerlichkeit bereichert wird.

Das Sein der ganzen Schöpfung in Gott und die Rückkehr des Ichs in seine in Gott ruhende Idee ist Seuse gleichzeitig ein innerstes *Anliegen* seiner Konzeption des mystischen Wegs, aber auch ein *Problem*.

Im 52. Kapitel seiner Vita kommt Seuse auf dieses Sein in Gott ausführlich zu sprechen. Der Geist vergeht in der Unio *nit genzlich* (188,1), er gewinnt wohl *etliche eigenschaft der gotheit* (1 f.). Aber: *er wirt doch naturlich got nit* (2). Er bleibt in Ewigkeit ein aus dem Nichts geschaffenes *iht* (3 f.). Die Tatsache aber bleibt – trotz dieser prinzipiellen Vorbehalte – bestehen: Die Seele wird *entsezzet ... des irsheit in dez sinsheit na ir eigen unwússentheit* (6 f.). Die Unvernichtbarkeit der Seele und ihr Aufgehen im göttlichen Sein, das den Verlust des aktuellen Selbstbewußtseins impliziert, versucht Seuse als zwei, das Phänomen des mystischen Geschehens entscheidend modifizierende Seiten herauszustellen.

Der menschliche Geist wird in der Unio durch die Kraft des lichtreichen göttlichen Seins *geruket über sine natúrlich vermugentheit in diss nihtes blossheit, wan si ist aller wisen bloss von creaturen, mer in ir selben hat si ir wise eigentlich na ire weslichkeit* (aber in sich selbst hat das göttliche Nichts seine eigentümliche Art entsprechend seiner Seinsheit) (188, 8 ff.). Nicht-Wahrnehmen seiner selbst, Vergessen aller Dinge, Einkehr *in die blossen ungewordenheit der nihtekeit* (19), in die unverhüllte Ungewordenheit des göttlichen Nichts, die Synästhesie all dieser Ereignisse muß Seuse als eine fundamentale «Entfremdung» erfahren: *In disem wilden gebirge des übergoetlichen wa* (Wo) *ist ein enpfintlichú vorspilendú allen reinen geisten abgrúntlichkeit, und da kunt si in die togenlichen ungenantheit und in daz wild enpfroemdekeit. Und daz ist daz grundlos tiefes abgrúnd allen creaturen und im selber grúntlich* (nur sich selber ergründbar); *daz ist och verborgen allem dem, daz er selber nit ist, denn allein dien, den er sich wil gemeinden. Und die selben muesen in gelassenlich suochen und in etlicher wise mit im selben bekennen, als dú schrift seit: «wir súlen da bekennen, als wir erkant sien»* (188, 20 ff.). Es ist dann noch vom *sterben dez geistes* (189,10 ff.)[62] die Rede, die in der *vergangenheit* der dem Geiste eigentlichen *weslichkeit* (12 f.) besteht.

[62] Gemeint ist die mors mystica. Vgl. Pf. 602,15 f.: *eins tôdes sterben in minne und in bekanntnüsse, der tôt ist edeler und werder denne alliu guoten werc.* Im Kommen-

Bei währendem Weiterbestand des ihm eigenen Wesens gelangt der Geist unter Verlust der aktuellen Selbsterfassung in dieses göttliche Spiel [63] vor den Augen aller reinen Geister im göttlichen Nichts-Abgrund. Eine unheimliche «Entfremdung» erfaßt den Geist, der nun im mystischen Tod in den nur in sich selber versteh- und deutbaren, göttlichen Grund hineinsterben muß. Gelassenheit ist auch hier wieder als entscheidende Voraussetzung genannt: Für den Geist bedeutet das, daß er, sich lassend, dem Abgrund Gottes und der diesem eignenden Wirksamkeit überantwortet wird. Den Abgrund erkennt der Geist nur mit dem Abgrund [64]. Diese Selbstexpropriation aber gibt gerade im Moment der Hingabe, die sie impliziert, ein Geheimnis preis, das dem «entfremdeten» Geist als entscheidender Gewinn zufällt: Er darf erkennen, wie er erkannt ist [65]. Einen tieferen Wesensgrund hat das Ich ja nicht als im göttlichen Urgrund, wo es erstmals und endgültig, d. h. schöpferisch artikuliert wird.

Die Selbsterkenntnis des Geistes in Gott mit den entliehenen Augen Gottes ist aber auch – das erhellt schon aus den zitierten Stellen – Unterpfand der *Vergöttlichung* des Ichs, dem Gott alles und alles Gott wird: *Und alsus in der entnomenheit verget sich der geist ordenlich, und im ist erst hie reht beschehen, wan im ist got ellú ding worden, und ellú ding sind im hie neiswi got worden; wan im entwúrtend* (werden zunichte) *ellú ding in der wise, als sú sind in gote, und blibet doch ein ieklich ding, daz es ist in siner naturlicher wesentheit* ... (Vita 48; 163, 1 ff.). Im Überstieg des Ich-Geschöpfs in die bildlose Einheit mit dem göttlichen Ursprung ereignet sich die mystische Identifizierung des empirischen Ichs mit dem Gedanken und dem Urbild (exemplar), das Gott von ihm ewig in sich trägt [66]. Und dieses Urbild ist wiederum mit dem göttlichen Sein iden-

tar zum «Granum sinapis» ist von der stulta mors die Rede (M. Bindschedler, Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis [Basler Studien zur dt. Spr. und Lit. 9] Basel 1949, 158, 20). Zum Begriff «mors mystica» vgl. M. Sandaeus, Theologia Mystica, Köln 1640, Neudruck: Louvain 1963, 281.

[63] Über die Vorstellung des spielenden Gottes vgl. H. Rahner, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, 15 ff.

[64] Abyssus abyssum invocat (Ps. 41, 8). Das Wort ist oft von Tauler zitiert.

[65] Der Vorgang ist identisch mit dem Vorgang der «Entgeistung» des Menschen (182, 14 ff.). Es ist eine endgültige Parteinahme des Menschen für den *überweslichen geist* (20), mit dem er seinen eigenen Geist vereinen will. Das ist nur möglich unter Preisgabe des eigenen Geistes, der völlig in Gott absorbiert wird in der höchsten Beschauung. Vgl. Gal 2, 20 und Matth 5, 3 (Armut im Geist), Stellen die Seuse 31 f., anführt.

[66] Seuse stellt seinen Exemplarismus im Genaueren dann auch in Beziehung zur Trinität. «Er läßt die geschaffenen Dinge ursächlich in der ewigen Geburt des

tisch. Denn wenn sich das Ich in Gott derart besitzt, dann besitzt es sich als Gott in Gott, allerdings – Seuse wird nicht müde, das anzumerken – *nút na verwandlung sin selbes geschafenheit* (162, 28) mit der Folge, *daz daz selb, daz er ist, got sie* (29), sondern eben unter Wahrung der eigenen *wesentheit* (30). Das ist aber noch nicht alles. Es kommt die Tatsache hinzu, daß dem Ich alle Dinge in Gott als Gott begegnen, wiederum im Sinne der rationes seminales [67], die Gott als Urbilder der empirischen Schöpfung in sich trägt; diese wird durch ihre Idealität in Gott allerdings ihrerseits auch nicht in ihrem Wesen «vernichtet», sondern der *naturlichen wesentheit* der Dinge verbleibt der sie charakterisierende Eigenstand.

Die Konzeption des seuseschen Exemplarismus hat noch eine Implikation, die außer acht zu lassen das Ganze verfälschen hieße. Es ist nicht so, daß das geschöpfliche Ich gleichsam unmittelbar von Gott und in Gott überbildet werden könnte im Sinn einer Reintegration in die göttliche Ideenwelt. Die Mittlerschaft Christi ist für Seuse auch hier in keiner Weise transzendierbar. Sie ist die eigentliche Initiation in die göttliche Ideenwelt. Den Weg des Ichs zusammenfassend kann Seuse daher sagen: *Ein gelassener mensch muoss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und úberbildet in der gotheit. Swer sich selben in Cristo nemend ist, der lat allen dingen ir ordnung* (Vita 49; 168, 9 ff.). Der Weg des Ichs über die Stufen der Entbildung von aller Kreatur, der Bildung in Christus und der schließlichen Überbildung in der Gottheit stellt sich schließlich dar als ein Weg wachsender Interiorisation, immer intensiverer Verinnerlichung. Symbol dafür ist die *inburgheit*, die Seelenburg (169, 28)[68], in der die Seelenkräfte gezähmt (170, 7) und geordnet auf ein Zentrum hin konvergieren, so daß in jeder Selbstschau *daz al* (170, 8), die göttliche Alleinheit, sich zeigt. Daher gilt es ganz allgemein für Seuse: *Gang wider in, ker aber and och wider in in din ainmuot, und gebruche gotes* (170, 17 f.). Oder in der schönen Metaphorik, die der sehr persönlichen Aussage des «Dieners» eignet: *Eins 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*

Sohnes begründet und mit dem Sohn als causa formalis ihres ewigen Seins nach dem Bild seines Wesens geboren sein» (WINKLHOFER, a. a. O., 228 f.). Vgl. Bdw. 5; 349, 6 ff.

[67] Vgl. HAAS, a. a. O., 221 f., vor allem Anm. 131.

[68] Vgl. das gleichnamige Werk der Teresa de Avila: «El castillo interior.»

herz, die ewigen wisheit, minneklich und formlosklich in sin herz spreche (174, 1 ff.). Die Aufhebung der Scheidewand zwischen Herz des «Dieners» und Vaterherz ist die unendlich zarte, aber auch kühne Metaphorik, in der sich Seuses «Seelenburg» auf Gott hin eröffnet.

Im 5. Kapitel des Bdw. kommt Seuse ausführlich auf den Exemplarismus zu sprechen. Er versucht eine im Ansatz philosophische Begründung [69]. Die Weise, in der der Mensch zu seiner persönlichen Seligkeit gelangt, ist *ein geberlich wis* (340, 19), eine schöpferisch-gebärende Weise. Und: *Waz nu daz ander in solicher wise gebirt, daz bildet es nach im und in sich und git ime glichheit sins wesens und wúrkunge. Und dar umbe, in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich nút zitliches gebirt nach eigenschaft* (Eigenwillen), *dem werdent sinú ovgen uf getan, daz er sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und leben und ist eins mit im wan ellú dinge sint hie eins in eime* (340, 23 ff.). Nach Joh. 1, 12 ist allen Menschen Macht und Kraft gegeben, Kinder Gottes zu werden; der gemäße Vorgang für diesen Prozeß ist der der Geburt. Das Geborene ist wesentlich zurückgebunden an das Gebärende, hat also gleiches Wesens-Sein und Wirken mit ihm. Die Folgerung für den gelassenen Menschen aus diesem Axiom ist damit deutlich: Da er alle *eigenschaft*, jegliches Proprium also, auf- und preisgegeben hat, kann in ihm dieses ursprünglich gebärende Sein und Wirken Gottvaters (als des Erschaffers) wieder in aller Ursprünglichkeit hervortreten; der Gelassene erfährt es als ein großes Aufgeschlossen-Werden der inneren Augen, zuerst einmal dem eigenen Ich gegenüber – *daz er sich da verstat!* – dann auch gegenüber allen Dingen, die – idealiter – als Gott in Gott mit ihm eins sind. Die Seligkeit ist so in erster Linie als ein Prozeß der Selbsterkenntnis beschrieben, als ein unmittelbares Gewahrwerden der idealen, nicht empirischen Identität des Ichs mit dem göttlichen Seinsgrund. Seligkeit ist für Seuse – wie für Eckhart – die Rückgewinnung der in Gott in ewiger Präexistenz ruhenden Idee des Ichs [70], ein seliger Gewinn, den

[69] Der Exemplarismus ist schon für Bonaventura das Herzstück aller Metaphysik: ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nulle communicat et verus est metaphysicus (In Hexaem. I, 13). Zitat bei E. Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Paris ³1953, 120, vgl. auch 133. Vgl. auch B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, (BPhMA 25, Heft 3/4) Münster 1925; J. M. Bissen, L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure, Paris 1929; zuletzt: M. Wiegels, Die Logik der Spontaneität, Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura, (Symposion 28) Freiburg-München 1969, 82 ff.

[70] Es handelt sich dabei aber keineswegs um eine reine Identität von Präexistenz und darin aufgehobenem Ich. Seuse trennt das geschaffene Ich grundsätzlich und streng von dessen präexistierender Idee in Gott. Vgl. Bdw. 5; 344, 29–

das Geschöpf natürlich nicht aus eigener Kraft – als ob es sich selbst vergöttlichen könnte – erlangt, sondern aus Gnade.

Die Einheit und Identität aller Dinge und Geschöpfe in Gott machen dem Jünger Schwierigkeiten. Er beruft sich auf die empirische Geschiedenheit des Realen: «Ich sehe doch, daß da Berg und Tal sind, Wasser, Luft und mancherlei Geschöpfe. Wie sagst du da, daß nur eines sei?» (340, 30 ff.; Übersetzung nach HOFMANN, 345). *Daz luter wort* stellt dagegen ein philosophisches Axiom: *Ich sagen dir noch me: es si denn, daz der mensch zwei contraria, daz ist zwei widerwertigú ding verstande in eime mit einander, – fúrwar ane allen zwifel, so ist nút guot lihte mit ime ze redenne von soelichen dingen; wan so er dis verstat, so ist er aller erst getretten dez halb uf den weg des lebennes, daz ich mein* (341,1 ff.). Voraussetzung dafür, die in Gott herrschende Einheit alles Geschaffenen wahrzunehmen, ist schlechterdings die Fähigkeit, zwei Contraria, zwei einander widersprüchliche Dinge, in eins zu setzen, sie bewußtseinsmäßig zu identifizieren. Wer diesen Mechanismus der Coincidentia oppositorum versteht, der hat den halben Weg des Lebens zur Seligkeit schon hinter sich. Im Grunde geht es um eine Erkenntnis *über aller menschen gemerke* (341,15), um eine göttliche Erkenntnisweise, die das WORT dem Jünger ganz einfach abfordert: *du muost sinnelos werden, wilt du hin zuo komen, wan mit unbekennen wirt dú warheit bekant* (341,15 f.) [71]. Eine Erkenntnis aus Nicht-Erkenntnis – in der der Widerspruch aller Widersprüche: *ein ewiges niht* (Gott) *und sin* (des Menschen) *zitlichú gewordenheit* (341, 8 f.) versöhnt wird – ist das paradoxe Geheimnis der mystischen Unio für Seuse [72]. Die *verstandenheit,* die Verstandeskraft, des gelassenen Menschen wird ausgeschaltet, wenn der Mensch *in zit* (342, 5), in dieser

345, 2. Die «Wahrheit» versichert, daß die in Gott eingegangenen Menschen aufgrund ihrer Einheit mit Gott *sich und ellú ding als ie und ewklich* (27) ansehen. Der Jünger fragt, ob es hierbei keinen Unterschied mehr gebe. Die Antwort: *Ja, der eht es reht hat* (der es recht versteht), *der weis daz und erkennet sich kreature, nit gebrestlich, mer vereintlich* (sondern als mit Gott vereint); *und do er nút waz, do waz er daz selbe unvereinet* (29 ff.). Die Unio wird auch im Jenseits zum Kriterium des konkret geschaffenen Menschen. In der Präexistenz in Gott war er dasselbe, also Gott in Gott, *unvereinet,* weil eben nie als Geschöpf realiter von Gott geschieden. In der Unio ist eben die Vereinigung zweier an sich selbständiger Wesen und Personen das Ereignis. Hierin denkt Seuse außerordentlich modern und personal.

[71] Vgl. Nicolaus von Kues' «Deum incomprehensibiliter cognoscere» (M. DE GANDILLAC, Docte Ignorance, DSp 3, 1497–1501).

[72] Damit das Widersprüchliche in dieser Identifizierung untergeht, ist die «Entgeistung», die Transzendierung des aktuellen Selbstbewußtseins vonnöten. Vgl. H. DELACROIX, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Les grands mystiques chrétiens, Paris 1900, 235.

Erdenzeit, gnadenhaft dahin gelangt, *daz er sich verstat eins in dem, daz da niht ist aller der dingen, die man besinnen alder gewoerten mag; und daz niht nemmet man nach verhengter wise* (nach allgemeiner Übereinkunft) *got, und ist an im selber ein aller weslichostes iht. Und hie erkennet sich der mensch eins mit disem nihte, und dis niht erkennet sich selb ane werk der erkantnisse* (342, 5 ff.). Der Mensch, der mit dem göttlichen Nichts eins geworden ist, erlangt einen Seinsstand, der mit dem göttlichen identisch ist. Die Erkenntnis im diskursiven Sinn ist darin unwirksam, wirksam ist dagegen das bloße Schauen; Gott erkennt sich ohne Vermittlung der diskursiven Erkenntnis, da er sich in ewiger Gegenwärtigkeit selbst schaut. Daran nimmt der Begnadete teil, wenn er sich als eins mit Gott erfahren darf.

Die sich an diese Ausführungen der «Wahrheit» anschließenden Überlegungen über *daz verborgen inbaz* (342,19) des göttlichen Nichts verdienen unter dem Aspekt der Selbsterkenntnis Beachtung. In Wirklichkeit – so führt die «Wahrheit» (342, 23 ff.) aus – gibt es weder ein *inbas* noch ein *usbas* (22), weder ein «Mehr innen hinein» noch ein «Weiter hinaus» in Gott. Für den Menschen hingegen, der unter *einunge* (23) noch etwas versteht, *daz man mit rede kan bewisen* (24) [73], gibt es diesen Weg «hinein» bis zu jenem Punkt, da die rationale Reflexion – *verstentnisse mit formen und bilden* (343,1) – sich aufgibt zugunsten der bildlosen Schau Gottes [74]: *und da wúrket der mensch nút als mensch*

[73] Obwohl die *einunge* unter dem Aspekt der «Erkenntnis» gefaßt werden kann, so hat sie doch einen wesentlichen Aspekt, der sie der diskursiven Erkenntnis und deren Konzeptualismus entzieht. Wenn Seuse und mit ihm alle Mystiker auf diesem Aspekt als einem wesentlichen der Theologie überhaupt beharren, dann im Bewußtsein, daß die konzeptualistische, diskursive Theologie nicht nur als Ziel ihre Aufhebung in der kontemplativen kennt, sondern – von einem aprioristischen Konsens her – ihren innersten Impuls sogar von einer kontemplativen Haltung her empfängt. «Nous ne nierons pas que la théologie discursive, après bien des paroles et beaucoup de science, ait à se recueillir et à se transformer en contemplation, mais elle n'y réussira que si elle a d'abord consenti à y puiser et à s'en nourrir» (L. Malevez, Pour une théologie de la foi, [Museum Lessianum, Section Théologique, N° 63], Paris-Bruges 1969, 238). Vgl. auch H. U. von Balthasar, Die Einheit der theologischen Wissenschaften, Hochland 60 (1968) 693–703.

[74] In der Schau weiß der Geist *von wissenne nút, noch von minne* (346, 12); er schaut Gott in Lauterkeit und erhält Sein und Leben und alles aus dieser Schau: *Si gestillet ganz und alleine in dem nihte und weis nit denne wesen, daz got oder daz nit ist* (13 f.). Verhängnisvoll wirkt dann der Einbruch der Selbstreflexion des Geistes. Der zerstörerische Aspekt des Bewußtseins in seiner tödlichen Auswirkung auf die der Reflexion enthobene Schau wird offenkundig: *So si aber weis und bekennet, daz si daz niht weis, schowet und bekennet, daz ist ein usschlag und ein widerschlag us disem ersten uf sich nach naturlicher ordenunge* (14 ff.). Zu wissen und zu erkennen,

(344, 14), besitzt aber alle Geschöpfe in Einheit in sich [75] und – wie Seuse in aller Kühnheit beizufügen sich getraut – auch *alle wolluste ... die man hat in liplichen werken, ane liplichú und geistlichú werk* (15 ff.).

Seuse übernimmt, um die diskursive Erkenntnis von der schauhaft-intuitiven (in der Visio) zu scheiden, den klassischen Topos von der Morgen- und Abenderkenntnis: *swenne man bekennet die kreature in sich selber, daz heisset und ist ein abentbekentnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher underscheide; so man aber bekennet die kreature in gotte, daz heisset und ist ein moergenbekentnisse, und so schovwet man die kreature ane allerley underscheit, aller bilden entbildet und entglichet aller glicheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist* (346, 21 ff.) [76]. Sowohl die Abend- wie die Morgenerkenntnis lassen sich exemplaristisch verstehen. Seuse deutet zum Beispiel im Bdew. das begrenzte Geschöpf in seinem Abbildcharakter gegenüber dem Schöpfergott in einem ausgesprochen *statischen Exemplarismus* [77] aus, indem er die Abenderkenntnis unter den Aspekt des Ähnlichkeitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch stellt: *Entschlús din inren sinne, tuo uf dinú geistlichen ogen und luog, nim eben war, waz du bist, wa du bist und war du hoerest* (wohin du gehörst) ... *Du bist nach dinem naturlichen wesen ein spiegel der gotheit, du bist ein bilde der drivaltkeit und bist ein exemplar der ewikeit* (10. Kap.; 237, 3 ff.). Dem natürlichen Wesen und Sein nach ist der Mensch ein Abbild Gottes [78].

daß man das Nichts Gottes weiß, schaut und erkennt, bedeutet eine Rückkehr in die natürliche Ordnung der Dinge, eine Reflexion von diesem ersten (allem Vorrangigen und Primum Cognitum) her auf sich selbst. Es kehrt zu sich und seiner Reflexion zurück, wer die Schau zu hinterfragen und -denken versucht.

[75] Die fruitive Einigung mit Gott bedeutet einen Selbstgewinn: Der Mystiker verliert sich, um sich und nicht nur sich, sondern die ganze Schöpfung zu gewinnen.

[76] Vgl. Augustinus, De Gen. ad lit. IV, 22, n. 29; Comp. theol. verit. VII, 26 (angeführt bei Bizet, a. a. O., 345; hier weitere Stellenangaben). Vgl. auch Meister Eckhart, Pf. 263, 22 ff. Und dazu vgl. Haas, a. a. O., 221 f.

[77] Die Unterscheidung eines statischen von einem dynamischen Exemplarismus ist ausgeführt bei Ampe, DSp. 4, 1872.

[78] L. Hödl, Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge, Paris 1960, 350, weist darauf hin, daß schon im 13. Jahrhundert Richard Fishacre († 1248), der zweite Dominikanertheologe an der Universität Oxford, die Gottebenbildlichkeit auch im menschlichen Leib, also in der Totalität seiner Erscheinung sah: «Gleichwie die Seele gemeinhin vor allen Dingen hier im Pilgerstand Gottebenbild heißt, dort im Vaterland aber, wo sie Gott schauen wird, Gleichbild heißt, also ist auch der menschliche Leib, wenn man so sagen darf, unter allen und vor allen Leibwesen Gottebenbild; und er wird im Vaterland durch Anschauung des Leibes Christi Gleichbild sein, ähnlich wie die Seele durch die Anschauung der Gottheit (Gleichbild wird)» (In Sent. II d. 16, Cod. lat. 57, Oxford,

Das ist eine statische Umschreibung der Tatsache, daß Gott sich im Menschen als in einem geschaffenen Abbild auf eine genau beschränkte Weise ausdrückt: die guten Eigenschaften des Menschen müßten so auf ihre Vollendung in Gott verweisen, an dem sie partizipieren. Es liegt nun im Charakter dieses Verweisens, daß das Gefälle zwischen Urbild und Abbild im Menschen fruchtbar werden kann und ihn zu einer Art «Itinerarium mentis in Deum» anspornt. Was statisch festgestellt wurde, schafft eine dynamische Spannung: der faktische Mensch gewahrt die Ferne, die ihn von seinem exemplar trennt; der Mensch – das Bild Gottes – spannt sich aus auf sein ihm unerreichbares, transzendentes Urbild. Eine progressive Assimilation zwischen Urbild und Abbild bahnt sich an; das vormals statische Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Gott finalisiert sich dynamisch auf eine Identifikation zwischen beiden Partnern zu. Hienieden – darin treffen sich alle Aussagen der christlichen Tradition – ist eine Identifikation nur mystisch-gnadenhaft möglich, derart, daß der Mensch werden darf aus Gnade, was Gott von Natur ist. Die vergöttlichende Schau hat zudem bloß transitorischen Charakter. Aber immerhin, der dynamisch umgesetzte Exemplarismus hat schon zu Lebzeiten des Menschen ein Ziel, das eindrücklich und proleptisch gewährt, wessen der göttlich überformte Mensch im Jenseits sich ewig erfreuen darf: der uneingeschränkten Schau Gottes, des ungehemmten Eingangs des Abbilds in sein exemplar, in sein göttliches Urbild. Es ist klar und versteht sich von selbst, daß Seuse – alle seine Intentionen weisen darauf – auch den statischen Exemplarismus sofort und immer wieder in einen *dynamischen* übergehen läßt [79]. Er fügt daher gleich an die vorangegangene Aufforderung, den eigenen Standort in Zeit und Ewigkeit wahrzunehmen, folgende Feststellung der ewigen Weisheit hinzu: *Und als ich in miner ewigen ungewordenheit bin daz guot, daz da ist endlos, also bist du nach diner begirde grundelos; und als wenig ein kleines troephli erschússet in der hohen tiefi des meres, als wenig erschusse an der erfúllunge diner begirde alles, daz dú welt geleisten mag* (237, 9 ff.). Damit ist das unermeßliche Verlangen, das in der Welt keinen Grund erloten kann, am Geschöpf statuiert. Die Begierde des Menschen kann hienieden nicht gestillt werden; *dú welte* mit ihrem unsäglichen Wechselspiel von Lieb und Leid, von Lachen und Weinen, von Lug und Trug, *dis zites*

Balliol College, f. 114 rb). Vgl. dazu O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 33 f. (der diese Stelle anführt).

[79] Vgl. Anm. 77.

spil (237,18) [80], in letzter Analyse charakterisiert durch Kurzfristigkeit, Unbeständigkeit und Wandel, ist vergänglich; daran gemessen ist das menschliche Verlangen nach Glück immer unendlich größer als alle Erfüllung, die je als ein «Schauspiel (transitorischer) Zeit» gewährt werden könnte. Alle Argumente nötigen dem Menschen also die Suche nach dem Urbild im Exemplar alles Geschaffenen auf: Hier wird er dereinst Ruhe für sein Verlangen finden, ja – wenn Gott es konzediert – darf er allenfalls schon im Diesseits – in gnadenhafter Prolepsis – an der freudvollen Schau Gottes im Jenseits teilnehmen.

Für Seuse hat die die Unio im Jenseits vorwegnehmende Entrückung einen konkreten Ort im Menschen, da sie sich erfahrungshaft ereignet. Auf die Frage des Jüngers im 5. Kapitel des Bdw., ob *dú vereinunge der sele* (mit Gott) *mit dem wesen der sele ald mit ir kreften* (347,13 f.) erfolgt, antwortet die «Wahrheit»: *Daz wesen der sele wirt vereinet mit wesenne des nihtes* (Gottes), *und die krefte der sele mit werken des nihtes, die werk daz niht hat in im selben* (15 ff.). Scheinbar drückt sich hier Seuse um eine klare Stellungnahme in der Frage, ob das Wesen der Seele oder deren Kräfte Ort der mystischen Unio sei, herum: Der Parallelismus, wonach sich das *Wesen* der Seele mit dem göttlichen *Wesen* und die Seelen*kräfte* mit dem göttlichen *Wirken* vereinen, verdeutlicht – gerade in der Art, wie sich Seuse der Schulendiskussion [81] entschlägt –

[80] Im Bdw., Kap. 7, nimmt Seuse zum Verhältnis des Menschen zur Zeit Stellung: Ein gelassener Mensch *stat in einem gegenwertigen nu ane behangnen fúrsaz, und nimt sin nehstes in dem minsten als in dem meisten* (357, 19 f.). Ohne selbstsüchtigen Vorsatz «steht» der Gelassene im gegenwärtigen Augenblick und hält sich an das Nächste, indem er sowohl vom Erhabensten wie vom Gewöhnlichsten dieses gegenwärtigen *nus* profitiert. Es ist ein existentialistisch-experimentelles Verhältnis zur Zeit, das Seuse dem Gelassenen zuschreibt. Und es ist ein Kennzeichen aller christlichen Mystik, daß die chronometrische Zeit an und in sich durchsichtig wird auf die Ewigkeit. Die Zeit muß nicht erst transzendierend vernichtet oder in eine Über-Zeit überschritten werden: Sie ist an sich in ihrem gewöhnlichen oder erhabenen Aspekt gleich-gültig, d. h. immer gleich intensiv zu nutzen und in ihrer immanenten Transzendenz in die Ewigkeit zu erfahren. Vgl. H. U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963. Gerade der Charakter «inchoativer Eschatologie», welcher der christlich verstandenen Zeit anhaftet (vgl. H.-I. Marrou, Théologie de l'histoire, Paris 1968, 88 ff., aber auch 122 ff.), verlangt diese in den innersten *nu* der Zeit integrierte Präsenz des Christen.

[81] Vgl. P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin, Freiburg i. Ue. 1956. – Schon Eckhart hat sich in der Frage des Verhältnisses der Seele zu ihren Potenzen und Kräften unentschieden, aber eher zur skotistisch-franziskanischen Lösung (Ablehnung des realen Unterschiedes zwischen Wesen

die Absicht, die einfordernde Gewalt der Unio als eine totale hinzustellen. Im 52. Kapitel der Vita hat Seuse diese Totalität der *blossen goetlichen sunheit* und deren «Wo» folgendermaßen beschrieben: *Daz ist in dem bildrichen lieht der goetlichen ainikeit, und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekeit, nah dem inschlag ein weslichú stilheit, nah dem inneblibendem usschlag ein natur der driheit, nah eigenschaft ein lieht sin selbsheit, nah ungeschafenr sachlichkeit* (Ursächlichkeit) *ein aller dingen gebendú istekeit. Und in der vinstren wiselosekeit verget ellú menigvaltekeit, und der geist verlúret sin selbsheit, er vergat na sin selbs wurklichkeit. Und dis ist daz hoehste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit, hier inne alle zit sich verlorn han ist ewigú selikeit* (184, 20 ff.). Der zitierte Text, der in enger Korrespondenz mit der Glosse 'Vom Überschall' steht [82], verlegt nach dem Vorbild des Dionysius Areopagita und dessen Terminologie das «Wo» der göttlichen Sohnschaft ganz in Gott. *Inschlag* (Entrückung) und *usschlag* (Situation nach der Entrückung, der wieder zu sich gekommene Geist des Menschen) markieren zwar verschiedene Standpunkte der Selbst-Betrachtung: im *inschlag* ist der Geist, seiner selbst enthoben und expropriiert, Gott in Gott in absoluter Stille (unter Wahrung seines geschöpflichen Status); im *usschlag* hingegen erkennt der Geist – nun diskursiv – daß er am Leben der dreieinigen Natur Gottes teilnehmen durfte. Beide Male aber ist das Geschehen in den Lichtglanz der göttlichen *selbsheit* getaucht: das innergöttliche Leben überformt und überglänzt das geschöpfliche vollkommen. Im Aspekt des Exemplarismus heißt das: Das Geschöpf kehrt im *inschlag* in die Exemplarursache seiner selbst zurück, in die völlig ursprung- und quellhaft Sein verleihende, göttliche *istekeit*. Hier sind alle spezi-

und Kräften) neigend verhalten. «Wenn Eckhart behauptet, die Sohnesgeburt erfolge in der Substanz der Seele und in den Seelenkräften, so zeigt das, wie er mitten im thomistisch-skotistischen Schulstreit steht. Aus dieser Zwischenstellung aber erwächst gerade seine Mystik, indem er die ontologische Differenz, die bei Thomas zwischen göttlicher Gnade und natürlicher Eigenschaft der Seele gewahrt bleibt, aufhebt. Weil die Gnade bei Eckhart als 'esse divinum' in der Seelensubstanz nicht partizipierend, sondern substantialiter ist, und die Seele dadurch als 'gotvar' göttlich wirkt, was nur durch die Kräfte erfolgen kann, daher besteht kein realer Unterschied zwischen Substanz und Kraft, die Vermögen scheiden sich von der Substanz nur formaliter» (B. Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts, Studien zur philosophischen Terminologie des Mhd., Heidelberg 1954, 95 vgl. auch 66). Eine ähnliche Position nimmt mutatis mutandis Seuse ein. Vgl. dazu Bizet, a. a. O., 267 ff.

[82] Vgl. K. Ruh, Seuse, Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse 'Vom Überschall', in: HS, 191–212. Den Text der Glosse siehe bei Pf., 516–520.

fischen Modi des Seins, alle «Mannigfaltigkeit» aufgehoben; selbst die geschöpfliche *selbsheit*, das aktuelle Selbstbewußtsein *(na sin selbs wurklichkeit!)*, geht dem Menschengeist verloren. Das «finstere», «weiselose», *endlos wa* Gottes, in dem *aller geisten geistekeit* endet, hat den Menschen nach eigenen, absoluten Gesetzen eingefordert. Die Frage, wo im Einzelnen dieses Ereignis in der Seelenstruktur seinen Platz hat, verliert vor der Totalität dieser das Geschöpf grundsätzlich überfordernden, aber selig einnehmenden Ortslosigkeit Gottes, an Gewicht. Das «Wo» Gottes ist eben da, wo es sich seinsspendend ereignet, d. h. überall, aber vor allem gnadenhaft «einschlagend» [83], wenn der Mensch in diese *ewigú selikeit* gnadenhaft transponiert wird.

Im dritten Kapitel des Bdw. macht Seuse zu seinem Exemplarismus, dessen prinzipielle Geltung für die Struktur und den Gang der Selbsterkenntnis geschildert wurde, eine bedeutsame Anmerkung, die erwähnt zu werden verdient, da sie in scheinbarem Gegensatz zur großartig exemplaristischen Gesamtorganisation der Schöpfung steht. Die «Wahrheit» erläutert dem Jünger das Sein aller Geschöpfe *in irem ewigen exemplar* (331,18 ff.): *alle kreaturen ewklich in gotte sint got* (22). *Sú sint daz selb leben, wesen und vermúgen, als verre sú in gotte sind* (332,1 f.). *Nach dem usschlage* jedoch haben alle *ir eigen wesen*, ein *sunder wesen*, da die Materie durch die *forme*, die ja das bestimmende, aktuierende Prinzip ist, aktuelles Sein gewonnen hat [84]. Das empirische, faktische Sein des Geschöpfs ist daher keineswegs identisch mit seinem exemplar in Gott. Es hat seinen subsistierenden Bezug zu sich selber in geschöpflichem Eigenstand. Seltsam ist nun die Frage des Jüngers, ob «das Wesen der Geschöpfe wertvoller» sei, «so wie es in Gott oder wie es in sich selbst ist» (13 ff.). Die «Wahrheit» antwortet: *Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature, aber die kreaturlicheit einer ieklicher kreature ist ir edeler und gebruchlicher, denne daz wesen, daz sie in gotte hat. Wan waz hat der stein dest me oder der mensche oder kein* (irgendeine) *kreature in ire kreatur-*

[83] Die Vereinigung der Seele mit Gott ist ein Effekt der Gnade. Das Geschöpf darf werden aus Gnade, was Gott von Natur ist. Zu diesem in der Geschichte der christlichen Mystik allgegenwärtigen Topos vgl. für Seuse Bizet, a. a. O., 271.

[84] Im 13. Jahrhundert weigerte sich Wilhelm von Auvergne, die allgemein von der Scholastik aufrechtgehaltene Meinung, wonach die Individuation durch die «Materie» gegeben ist, anzunehmen. Er warf ihr vor, sie verstoße gegen die persönliche Unsterblichkeit der Seele (P. Vignaux, La pensée au moyen âge, Paris 1938, 76; zitiert bei Bizet, a. a. O., 344). «Si Suso ne retient que la distinction par la forme, c'est qu'il hésite à faire place dans son système à la materia prima des scolastiques aristotéliciens, cette matière qui demeure quand la forme se perd» (Bizet, a. a. O.).

lichem wesenne, daz sú ewklich in gotte got sint gewesen? Got hat dú ding wol und recht geordent, wan ein ieklichs ding hat ein widerkaphen zuo sime ersten ursprunge in underwúrflicher wise (16 ff.). Edler und nützlicher als das ideale Sein des Geschöpfs in Gott ist die *kreaturlicheit einer ieklicher kreature.* BIZET hat auf den Einfluß des Nominalismus hingewiesen [85], um die Eindeutigkeit, mit der hier auf der haecceitas der Kreatur insistiert wird, zu erklären. Dem ist nicht zu widersprechen. Der Argumentation Seuses liegt aber neben der Schulmeinung noch eine tiefe Einsicht zugrunde: Das Geschöpf – sei es ein Stein oder ein Mensch – hat buchstäblich nichts davon, wenn es – als Gott – idealiter im göttlichen Ideenschoß aufgehoben ist. Das eigentlich «Geschöpfliche» beruht eben auf der Tatsache, daß da ein Wesen erschaffen wurde, das vorher nicht war, also durch Gott aus dem Nichts geschaffen wurde. Nun, da es erschaffen ist, hat es seine Individualität oder personale Existenz, die es aus dem ungeschieden in Gott ruhenden esse ideale herausheben. Und erst als konkretes Individuum hat der Mensch Anspruch auf eine persönliche Glückseligkeit, erst als Geschöpf kann der Mensch die Ordnung Gottes erkennen und *in underwúrflicher wise ein widerkaphen zuo sime ersten ursprunge* haben. Das heißt, das Aposteriori der geschöpflichen Existenz ist, damit die Rückkehr ins Apriori des göttlichen esse ideale im Sinne einer individuell-überschwenglichen Glückseligkeit für das Geschöpf Tatsache werden kann, in hohem Maße *gebruchlich,* ja notwendig. In dieser Voraussetzung Seuses verbürgt sich philosophisch eine große Wertschätzung nicht nur individuell-persönlichen Glücks, sondern grundlegender noch des Ichs, das als Individuelles des Glücks in der überstaltenden Unio mit Gott gewürdigt werden soll. Das faktische Ich, das hier deduktiv der Zufälligkeit seiner Existenz enthoben wird, bewahrt seinen individuellen Charakter. Diese Tatsache erhärtet sich gerade auf eigenartige Weise in Seuses Vita: Die Distanz zum eigenen Ich wächst sich darin für Seuse nie zu einer eigentlichen Selbstentfremdung aus; im Gegenteil, das autobiographische Detail des geistlichen Wegs Seuses wird hier zum entscheidenden Punkt, an dem sich die Präsenz Gottes erweist.

[85] A. a. O., 341: Seuse «tombe en désaccord flagrant avec Eckhart, quand il affirme que la créature jouit d'une existence plus noble et plus profitable dans son être actuel et sa condition créée, que dans l'être qu'elle a en Dieu. Une telle proposition est de celles que tout 'moderne' eût souscrites: elle ne se conçoit que dans la ligne d'un mouvement d'idées qui tendait à restituer le donné créé dans son existence concrète, indépendamment de ses interférences avec l'intelligible».

Seuses Vita

Philospohische Reflexion über das Ich ist nicht dasselbe wie die autobiographische Aussage eines Ichs [86]. Anderseits ist die Autobiographie aussagemäßig nicht gleich einzuschätzen wie eine x-beliebige Erzählung. Im ersten Fall steht der Autobiographie eine *theoretische* Wirklichkeitsaussage über das Ich gegenüber: Das Ich wird in seiner allen Menschen gemeinsamen Dimension anthropologisch und metaphysisch, vielleicht auch religiös gedeutet. Im zweiten Fall steht die fiktionale Funktion der Erzählung der nichtfiktionalen, als unmittelbare Wirklichkeitsaussage gemeinten Form der Autobiographie entgegen [87].

Seuses Vita, das Buch, *daz da haisset der Súse* [88] (7,1), bietet nun von Erzähltechnik, Stil und Aussage her – einmal ganz abgesehen von der sogenannten Authentizität des autobiographischen Berichtes, auf die wir hier gar nicht eingehen wollen [89] – einige Schwierigkeiten für eine typologische Einordnung.

[86] R. Pascal, Die Autobiographie, Gehalt und Gestalt, Stuttgart 1965, 20.

[87] K. Hamburger, Die Logik der Dichtung, Stuttgart ²1968, 113. Zwischen dem Erzählten und dem Erzählen besteht – in der autobiographischen Wirklichkeitsaussage – ein Relations-, d. h. Aussageverhältnis, das vor allem durch die erzählerische Ich-Form konstituiert wird (vgl. a. a. O., 261). Das Ich will Wirklichkeit vermitteln in der denkbar direktesten Ich-Aussage. Die «echte» Autobiographie verlangt daher geradezu «dokumentarische Untersuchungen», durch die über «das Verhältnis von Dichtung und Wahrheit» entschieden werden kann (d. h. nachgeprüft werden kann, inwiefern Ich-Erzählung und Wirklichkeitsgehalt sich gegenseitig stützen). – In der Erzählung – vor allem in der Er-Erzählung – besteht «zwischen dem Erzählten und dem Erzählen ... kein Relations- und das heißt Aussageverhältnis, sondern ein Funktionszusammenhang. Dies ist die logische Struktur der epischen Fiktion, die sie kategorial von der logischen Struktur der Wirklichkeitsaussage unterscheidet» (a. a. O., 113). Ich glaube allerdings nicht, daß die Grenze zwischen Dichtung und Wirklichkeit, zwischen erzählender Dichtung und Aussage, so haarscharf genau verläuft, daß es «keine Übergangspunkte von der einen zur anderen Kategorie gibt» (a. a. O.). Gerade Seuses Vita ist ein schönes Beispiel der Kontamination von Erzählung *und* Aussage.

[88] Durch diesen Titel wird nach Misch der biographische Charakter der Vita «prägnant bezeichnet». G. Misch, Geschichte der Autobiographie IV/1, Frankfurt a. M. 1967, 124.

[89] Der Konsens ist in der Forschung ohnehin schon ziemlich eindeutig zugunsten der Authentizität. Vgl. K. Ruh, Altdeutsche Mystik, Ein Forschungsbericht, WW 7 (1956/57) 221 f. Ruh entwirft gar – trotz grundsätzlichen Zweifeln an der alleinigen Verfasserschaft Seuses – die Möglichkeit, daß die Authentizität gerade durch den Prolog garantiert ist und damit Elsbet Stagels Beitrag weithin

Zunächst ist es die Tatsache, daß die Vita in den Kapiteln 46–53 einen beachtlichen spekulativ-theoretischen Abschluß besitzt, dessen erratischen Charakter man nicht entschärft, indem man ihn – wie wir das getan haben – im Rahmen von Seuses spekulativen Werken analysiert [90]. Das verbietet nur schon die Art der erzähltechnischen Anknüpfung dieser Schlußpartie an die vorhergehenden Kapitel. Der Diener hat in einem mehr oder weniger artikulierten Zwiegespräch mit seiner geistlichen Tochter sein Leben geschildert, nicht bloß um deren Neugierde zu befriedigen, sondern vornehmlich in mystagogischer [91] Absicht. Durch den rein erzählerischen Teil der Vita ist die Tochter für die «feste Speise» der spekulativen Erläuterungen erst präformiert: sie war *nah der guoten ler ires geischlichen vaters uf ellú stuk bildricher heilikeit wol ... nah dem ussern menschen geberret* (geknetet) *als ein lindes wehsli bi dem fúre, daz der forme des insigels enpfenklich ist worden, und och dur daz spiegelich leben Cristi, der der sicherst weg ist, ... ordenlich lang zit gezogen* (155, 15 ff.) und ist damit nun bereit, von ihrem geistlichen Vater in den innersten Grund der mystischen Erfahrung eingeweiht zu werden. Dieser Bereich liegt jenseits der *bildrichen heilikeit;* gerade deshalb aber stellt er Seuse eine neue Problematik der Vermittlung: *wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz úber alle sinne und úber menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie.* Und es folgt ein Entschluß, trotz all diesen Schwierigkeiten und dem Unvermögen der «Bilder» das Wesentliche zu

als Fiktion zu fassen ist. An neueren Beiträgen zur Echtheitsproblematik vgl. denjenigen von J. Ancelet-Hustache, Le problème de l'authenticité de la vie de Suso, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 193–205, der schon von Bizet (a. a. O., 205) angegriffen worden ist und dessen Argumentation Ruh (Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrg. von K. Ruh, Darmstadt 1964, 309, Anm. *) als «methodisch und sachlich nur noch von gestern» anmutend taxiert hat. Schwieterings Aufsatz: Zur Autorschaft von Seuses Vita (abgedruckt a. a. O., 309–323) hat hier endgültig den Bann gebrochen, nachdem schon R. Senn (Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses, [Sprache und Dichtung 45] Bern 1930) und D. Planzer (Das Horologium Sapientiae und die Echtheit der Vita des s. H. Seuse, AFP 1 [1931] 181–221) sich für die Echtheit einsetzten. Zur Geschichte der wissenschaftlichen Diskussion um die Echtheit vgl. G. Baldus, a. a. O., 3 ff.

[90] Im folgenden wird deutlich werden, daß der äußere Konnex zwischen erzählenden und nachfolgenden spekulativen Kapiteln zurecht besteht, d. h. innerlich legitimiert ist.

[91] Der eigentliche Mystagoge ist für den «anfangenden» Mystiker natürlich Gott; der menschliche Mystagoge hilft jedoch die Hindernisse ideologischer und charakterlicher Art zur Unio wegräumen. Zu den Begriffen «Mystographie», «Mystagogie» und «Mystologie» vgl. I. Behn, Spanische Mystik, Darstellung und Deutung, Düsseldorf 1957, 9 f.

sagen. Vergleich, Metapher und Bildrede ganz allgemein bekommen hier die hohe Dignität eines Verweisens über sich hinaus, ja schärfer noch einer eigentlichen Selbstaufgabe ins Bildlose hinein: *Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so wil dir hie biltlich zoegen mit gleichnusgebender rede* ... (191, 9 ff.). *Die bilde mit bilde ustriben,* «also durch eine Fülle des Bildhaften die Sinne gewissermaßen lähmen, um im Ineinanderfließen der Bilder ein Erkennen aufzuwecken, das ihrer nicht mehr bedarf», das ist Seuses Absicht. «Durch die Häufung des Bildhaften will er also keineswegs Anschauung erzielen (wie immer wieder behauptet wird), er will mit den Mitteln der Poesie diese Anschauung nur vorspiegeln, damit wir uns von ihr so lange führen lassen, bis der Schein von unsern Augen fällt und wir unversehens einem anderen, ganz Unvergleichlichen gegenüberstehen. Damit wird das Bild bildlos, das scheinbar Anschauliche in einem bisher unbekannten Sinn geistig» [92]. Eine scharfsinnigere Begründung bildloser Spekulation gibt es nicht. Gerade im Maße als Seuses Spekulation die Bildrede und deren absichtliche Steigerung als Bedingung der eigenen Möglichkeit impliziert, wird auch die figurata locutio mit Tendenz zur Wirklichkeitsaussage, wie sie in den erzählenden Partien der Vita angewendet wird, gerechtfertigt. Das heißt, der spezifisch autobiographische Teil der Vita, die ersten 45 Kapitel, sind gerade in ihrem detail-freudigen, bildsüchtigen und scheinbar auf Anschaulichkeit bezogenen Aspekt wesentliche Bedingung des in den Kapiteln 46–53 abgehaltenen (Brief-)dialogs. Darüber hinaus wird der innere Zusammenhang zwischen erzählenden und spekulativen Partien verstärkt dadurch, daß Seuse, der geistliche «Vater», in diesem Dialog aus seiner Reserve als «Diener» heraustritt und in der direkten Du-Ansprache auch sein eigenes Ich nicht mehr kaschiert. Was den erzählenden Partien der Vita so an Lebendigkeit und Direktheit an sich – etwa durch den romanhaften Charakter – zukommt, wird in den spekulativen Teilen durch den aktivierten Dialog zwischen Ich des «Dieners» und Du der «Tochter» einzuholen versucht.

Was bedeutet diese Tatsache, daß spekulativer und erzählender Teil der Vita in engstem Konnex zueinander stehen, nun im Hinblick auf die vorgängig erheblich gemachten, theoretischen Aussagen Seuses über die Selbsterkenntnis? Wohl nichts anderes, als daß diese die tiefere und letzte Sinngebung für das in den romanhaft erzählenden Partien «bildhaft» dargestellte Ich abzugeben haben.

[92] B. Boesch, Seuses religiöse Sprache, FG für F. Maurer, Düsseldorf 1968, 239.

Bevor dieser eigenartige Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Ich ausgeführt werden kann, ist nun allerdings zu fragen, ob und inwieweit in den erzählenden Partien der Vita ein Ich überhaupt erscheint. Denn tatsächlich macht es Seuse dem Leser nicht leicht, so etwas wie ein autobiographisch deutlich faßbares Ich zu greifen. Zunächst ist festzuhalten, daß «man der Lebensbeschreibung [Seuses] ihren autobiographischen Charakter nicht von außen ansehen kann. Auch in den Pastoralbriefen (wie in den übrigen Werken), wo die natürliche Ichrede nicht immer zu vermeiden war, sofern er da von Person zu Person spricht, verwendet er doch, wenn er von sich, also in Objektstellung spricht, durchweg die dritte Person, wobei er sich mit der charakteristischen Wendung einführt, in der sich die Herkunft dieser scheinbar objektiven, aber durchaus nicht antikisch distanzierenden Redeweise verrät: 'Ich weiß einen Menschen, der ...' – es ist die paulinische Wendung (2 Kor 12), die in den Heiligenlegenden mit ihren demutvollen Selbstzeugnissen gebräuchlich wurde und von da aus auch in der Autobiographie Nachahmung fand» [93]. Der Effekt davon ist der einer Fiktion objektiv-erzählender Aussage, hinter der im Sinne KÄTE HAMBURGERS keine reale Ich-Origo, sondern bloß die fiktive Ich-Origo des «Dieners» namens Seuse steht [94]. Das epische Präteritum, in dem die Erzählung von Seuses Vita gehalten ist, verstärkt diesen Eindruck romanhaften Geschehens jetzt und hier [95]. Dieser romanhafte Charakter von Seuses Vita ist oft bemerkt worden, am eindringlichsten von JULIUS SCHWIETERING, der die offensichtliche Struktur-Analogie zwischen Vita und höfischem Roman deutlich nachgewiesen hat [96]. Tatsächlich liegt diese Analogie – gerade etwa von Seuses Selbststilisierung als geistlicher «Ritter» [97] und *aventúrer* (149,11) her – offen vor. Gleichzeitig hat aber SCHWIETERING auch darauf hingewiesen, «wie weit es sich bei solch rollenhafter Lebensführung und rollenhaftem Zurschaustellen der eigenen Person (als Legenden- oder Romanhelden) um eine in dieser Steigerung spezifisch mittelalterliche Haltung handelt, die im Grunde aus der

[93] MISCH, a. a. O., 121; vgl. auch K. BIHLMEYER, Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters, Theol. Quartalschrift 114 (1933) 534.

[94] HAMBURGER, a. a. O., 66.

[95] A. a. O., 59 ff.

[96] Vgl. die Anm. 89 genannte Arbeit. Dazu noch: M. WEHRLI, Legende und Roman im deutschen Hochmittelalter, in: Worte und Werte, FS B. MARKWARDT, Berlin 1961, vor allem 442 f.

[97] Vgl. HOLENSTEIN, a. a. O., 88 * ff.

imitatio Christi lebt» [98] und die auch aus der mittelalterlichen bildenden Kunst und aus dem frühsten Minnesang reichlich bekannt ist. Damit ist allerdings noch nicht mehr gesichert als die Tatsache, daß die Vita einer realen Ich-Origo nicht unbedingt zu entbehren braucht, mehr nicht.

Besonders Seuses Selbstbezeichnung als eines «Dieners der ewigen Weisheit» oder schlechterdings als «des Dieners» scheint die Annahme einer «echten» Ich-Origo für die Vita zu verbieten. Georg Misch hat darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung «Diener Gottes» «im Mittelalter nicht mehr wie im Alten Testament ein charakteristisches Beiwort für bevorzugte, von Gott mit besonderem Auftrag gewürdigte Fromme war, ... sondern es war ein Allgemeinbegriff für die Geistlichen oder die Mönche, denen von Standeswegen der Dienst Gottes oblag» [99]. Der Hinweis auf Bonaventuras Selbstbezeichnung als «Diener des Gekreuzigten» und auf die Sophiologie der alttestamentlichen Weisheitsbücher verstärkt den Verdacht auf eine durch Seuse seinem Stand und innersten Bestreben nach sinnvolle Annahme der Dienerrolle, besonders wenn man bedenkt, wie nahe Seuse Bonaventura geistig steht (und den er öfter ausschreibt). Entscheidend für Seuse und seine Selbstidentifikation in der Dienerrolle mag aber letztlich die Nachfolge Christi gewesen sein, die bis zu Ignatius von Loyola und weit darüber hinaus alle christliche Dienstmystik [100] legitimiert, insbesondere auch alle gehorsame Nachfolge in Christi Leiden hinein. Daher bekannte sich Seuse «im Sinne der Passionsmystik ... mit diesem Namen, den er statt des Eigennamens gebrauchte, zu der Nachfolge Christi, wobei aber dem bloßen Persontypus gegenüber der bestimmte Artikel – der Diener – wie ein Demonstrativum zur Individuation diente. – So erhob er sein individuelles Dasein zu allgemeiner Bedeutung nach Art der symbolischen Figuren, die in der geistlichen wie in der weltlichen Dichtung des hohen und späten Mittelalters im Unterschied zu der traditionellen, aus der antiken Literatur übernommenen Form der Allegorie zur Geltung kamen» [101].

Davon aber abgesehen, daß die weitgehende Aufgabe und Kaschierung der real-individuellen Ich-Origo im Rollentypus des Dieners oder des auf Gottsuche ausgehenden, geistlichen Ritters eine im Mittelalter gemäße, wenn nicht notwendige allegorische Verkleidung war, gibt es

[98] Schwietering a. a. O., 317.

[99] Misch, a. a. O., 121 f.

[100] Vgl. H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg i. Br. 1964, 165, 301, 371.

[101] Misch, a. a. O., 122 f.

einen gewichtigen inneren Grund, der gerade in der Identifikation des faktischen Ichs mit seiner Rolle die «Echtheit», d. h. die Realität dieses historischen Ichs verbürgt. BRUNO BOESCH [102] hat auf LECLERCQS [103] Kriterium des «wirklichen Mystikers», auf die grundsätzliche und abstrichlose Losgelöstheit vom eigenen Ich hingewiesen, die in der Deutschen Mystik ohnehin schon – als «Gelassenheit» – das A und O des mystischen Weges darstellt. Wie sollte und wie könnte, was an sich absolutes Prinzip und absolute Bedingung der mystischen Unio immer ist und sein muß, nun plötzlich in der literarischen Formgebung absent sein? Das genaue Gegenteil ist nicht nur zufällige Tatsache, sondern innerste Bedingung mystischer Aussage. Losgelöstheit und Gelassenheit müssen, soll der mystische (Lebens-)Bericht glaubwürdig sein, innerste Stil- und Darstellungsprinzipien sein. Seuses Abstandnehmen von sich selbst in der objektivierenden Rolle eines Dieners wird so zu einem maßgebenden Kriterium innerer Gelassenheit von sich selbst. Diese Gelassenheit «kennzeichnet den entscheidenden Abstand zu einem literarischen Bemühen, das aus rein persönlichem oder nur künstlerischem Antrieb kommt. Gelassenheit bedeutet den Status, in welchem der Mensch die Welt hinter sich gelassen hat, und dazu gehören alle Anliegen der Person selbst. Kann dies für Seuse gelten, dessen Vita als Autobiographie bezeichnet und deshalb in oft peinlicher Weise auf seine Person ausgedeutet worden ist, in einer Wirklichkeitsbezogenheit nämlich, mit der positivistische Wissenschaft und populärtheologisches Schrifttum den Menschen Seuse wie den Diener der ewigen Weisheit gleicherweise verfehlen? Es geht jedoch Seuse in der Vita nicht um sein persönliches Sein in und mit dieser Welt, sondern um Wandlung und Wahrung seiner religiösen Existenz, um seinen mystischen Weg, mit dem Ziel der Gelassenheit und damit der Offenheit für die mystische Begegnung» [104]. Man wird BOESCHS Zweifel an der gemäßen Bezeichnung der Vita als Autobiographie nicht unterschreiben müssen, aber doch die vollkommene Richtigkeit seiner Charakterisierung der Vita anerkennen. Selbst das, was zartfühlende Gelehrte als unerträgliche Indiskretion Seuses glaubten stigmatisieren zu müssen, weil sie vom Kriterium des literarischen Symbolbegriffs her [104a] die Genauigkeit der Selbstdarstellung des Mystikers

[102] BOESCH, a. a. O., 230 f.

[103] J. LECLERCQ, Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 290 f.

[104] BOESCH, a. a. O., 231.

[104a] Eines goethezeitlich-romantischen Symbolbegriffs, wäre zu präzisieren!

und die Präzision des lebensgeschichtlich-mystischen zeichenhaften Details mißverstanden, entpuppt sich als wesentliches Moment von Seuses innerer Freiheit sich selbst gegenüber. Einmal ganz abgesehen von den von Kassian und den Vitae patrum im Sinne traditioneller geistlicher Motivik grundgelegten, exakten Schilderungen der Selbstkasteiung ist die Ehrlichkeit Seuses, mit der er seinen persönlichen Buß- und Leidensweg schildert, zwar nicht unbedingt ein Erfordernis historischer Gerechtigkeit gegen das eigene Ich und seinen Weg, aber doch zentral eine die Authentizität von Seuses mors mystica und seinem Martyrium in gehorsamer Nachfolge in Christi Leisdensmystik hinein belegende Bedingung [105].

Ähnliches ließe sich von den «Visionen» Seuses sagen. Sie sind nichts anderes als entscheidende Momente der göttlichen Mystagogie. Ihre Authentizität ruht daher nicht in unmittelbarer Vergegenwärtigung historisch-realer Wirklichkeit im Sinne eines realistisch das Geschehen nachzeichnenden Berichts, sondern im wahrhaftigen Bezug auf die mystische Übermächtigung des Geschöpfs durch Gott. «Divina pati» – das ist das Kennwort für das Geschehen der Vision, die wesentlich nicht eine eigenmächtige Schau des Dieners ist, sondern eben eine bildhafte Einsprache vonseiten Gottes. Im Prolog zum «Horologium Sapientiae» [106] beschreibt Seuse das folgendermaßen: Non enim predictus discipulus, nomine et persona in hoc opere ignotus, videbatur ibidem habere modum agentis vel dictantis, sed modum quendam divina pacientis. Nam cum omnino nesciret quid scribere deberet, per revelaciones spirituales habuit, et quando scribere debuit, et pene singulas materias quas scripsit

[105] H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, 56, der auf die zehnjährige Gottverlassenheit (Vita Kap. 23) Seuses verweist, stellt die Passionserfahrung Seuses in den weiten historischen Rahmen, in dem sie sich als Nachterfahrung ereignet, und schließt: «Weder die Echtheit noch die Besonderheit noch die spezielle theologische Tragweite all dieser Erfahrungen kann hier untersucht werden. Sehr oft aber sind sie Antwort auf das großmütige Angebot von Seelen, an Stelle anderer verdammt zu werden. Dies macht die neutestamentlichen Erfahrungen zu einem Spiegelbild der alttestamentlichen: nur wer Gott im Bunde wahrhaft 'besessen' hat, weiß, was es heißt, wahrhaft von ihm verlassen zu sein. Aber alle Nachterfahrungen Alten und Neuen Bundes sind bestenfalls Annäherungen, ferne Hinweise auf das unzugängliche Mysterium des Kreuzes, denn so einzigartig der Sohn Gottes ist, so einzig ist auch seine Verlassenheit vom Vater.» In diesem großen Rahmen ist auch – vor allem mit dem Verweis aufs Kreuz – Seuses Passionserfahrung anzusiedeln. Vgl. auch E. Benz, Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, 632.

[106] Ich zitiere, da mir die Ausgabe von J. Strange (Köln 1861) nicht verfügbar ist, jene anonym erschienene: Colloquia Dominicana cum Divino Animae Sponso a Beato Henrico Susone, München 1923.

(16 f.) [107]. Trotz dieser Übermächtigung aber unterläßt Seuse es nicht, inicium und occasio (15), den bestimmten Anlaß zur Niederschrift seines Werkes anzugeben. Die visiones hingegen vermag er selber schon sehr genau in ihrem relativen Wirklichkeitsbezug, dem der Wahrheitsbezug und Zeichencharakter vorgeht, darzustellen. So versichert er sehr deutlich: Visiones quoque in sequentibus contente, non sunt omnes accipiende secundum litteram, licet multe ad litteram contigerint, sed est figurata locucio (11). Im Folgenden spricht er ihnen wenigstens die Gültigkeit biblischer Parabeln zu und überläßt es dem Leser, das darin eingeschlossene Geheimnis zu merken: Porro huius figurate locucionis occulta misteria diligens lector faciliter poterit advertere, si tamen sollertem curam studuerit adhibere (12). Neben der schon recht realistischen Einschätzung der Privatoffenbarung bezeugt sich in solchen und ähnlichen Vorbehalten gegen das eigene Ich und dessen religiöses «Erlebnis» wiederum die hohe Losgelöstheit Seuses in einem grundlegenden Punkt mystischer Selbstverwirklichung. Alle noch so romanhafte Selbstmystifikation des in hoc opere ignotus wird so zum Argument für die das Ganze real verantwortende Person des Autors, für eine wirkliche Ich-Origo.

Den inneren Gründen und Belegen für ein sich in der Vita vor Gott selbst identifizierendes Ich ist der gewichtige Prolog zum Exemplar zuzugesellen. Seuse versichert zunächst, die Vita berichte *mit glichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dú in der warheit also geschahen* (3, 9 f.). 4, 29 ff. läßt er sich über die Entstehungs- und Veröffentlichungsgeschichte der Vita näherhin aus. Keine Rede also davon, daß ihm an der Verbürgung seines Werks durch die eigene Person nichts läge.

Nun ist es ja nicht so, daß ein literarisches Werk nur durch seinen Verfasser strukturiert ist. Mit Käte Hamburger ist nicht nur die «Ich-Origo ... des Aussagenden sondern auch des Empfangenden der Aussage» [108] für das Werk relevant. Die Rolle, die Elsbet Stagel für das seusesche Werk und vor allem für das Exemplar gespielt hat oder gespielt haben soll, ist in der Forschung immer wieder für oder gegen Seuses authentische Verfasserschaft der Vita ins Feld geführt worden [109]. Im Prolog ist sie (4, 18 ff.) als Sammlerin der Briefe Seuses erwähnt, im

[107] Vgl. dazu Bihlmeyer 197, 22 f. und 293, 21 ff.

[108] Hamburger, a. a. O., 63.

[109] Umgekehrt läßt sich – wie Ruh gezeigt hat (s. WW 7 [1956/57] 222) – auch argumentieren: Der Anteil *Elsbets* wird dann zur Fiktion.

ersten Kapitel der Vita (7, 4 ff.) wird sie als eigentliche Anregerin der Vita ausführlich bezeugt. Wie immer man nun ihre Rolle für die Verfasserschaft oder Herausgeberschaft des Exemplars veranschlagen will, sicher ist, daß Seuse und seine geistliche Tochter am Werk Seuses engagiert waren, als historische Personen, die sich als solche in einem literarischen Unternehmen einen Spiegel vorhielten. Sicher ist auch, daß Seuse in diesem Verhältnis der gebende Teil war; der nehmende und empfangende, vielleicht auch noch in etwa stilisierende Teil war Elsbet. Da sie aber im Geiste Seuses am Exemplar beteiligt war, bedeutet das keinen Abstrich an der Authentizität des Werks.

Tatsächlich ist nun ein Gefälle oder besser eine Dialektik zwischen faktischem Ich und Rollen-Ich in der Vita Seuses festzustellen. Boesch hat das Phänomen im Sinn eines Wechsels der Stilebenen gedeutet: «Die Spannung zwischen dem bekennenden Ich und dem in eine Rolle gestellten Diener, die Spannung zwischen dem Menschlich-Allzumenschlichen und dem Sakralen macht das innere Stilproblem bei Seuse aus. Daß die Seele voll einschwingt in den Gottesgesang und damit nur eine einzige Stilhöhe gehalten wird wie bei Mechthilt: dieses so rein und erhaben sich ausprägende Ich gibt es bei Seuse nicht, bei dem dauernden Wechsel, in welchem das 'Er' des Erzählers bald die Rolle des Dieners, bald das Ich des Dichters vertritt. Seuses Aussagestil ... hat sich auch die Gattungsstile von Legende und Hymnik, von Gebet und Predigt anverwandelt. Persönliche Innerlichkeit geht unvermittelt in dick aufgetragene Hyperbolik der Heiligenvita über. Wenn dieser dauernde Wechsel der Ebenen kaum als Stilbruch empfunden wird, so dank der überall sich durchsetzenden rhythmischen Kurve und der klanglichen Einfärbung einer 'Vokalharmonie' von virtuoser Instrumentierung» [110]. Neben diesem stilistischen Moment, das als Musikalität, Bildlichkeit und Innerlichkeit [111] des sprachlichen Ausdrucks eine Versöhnung der verschiedenen Ich-Ebenen der seuseschen Selbst-Aussage stiftet, ist es nun aber – auf der Ebene des Gehalts – deutlich eine sowohl von Eckhart wie von Tauler her noch nicht bekannte, daher neue und erstaunliche, durch alle Masken der Selbstcamouflage hindurch spürbare, letztlich im Charakter der Offenheit doch einheitliche Konzeption des eigenen

[110] Boesch, a. a. O., 234.

[111] A. a. O., 236 ff. Das Element der Musikalität ist schon immer in der Dichtung, auch in der mittelalterlichen – etwa im Tristan (vgl. L. Gnädinger, Musik und Minne im 'Tristan' Gotfrids von Strassburg, [Beihefte zum WW 19] Düsseldorf 1967) – ein tragendes Stilelement gewesen. Vgl. auch Benz, a. a. O., 431–436.

Selbst, die Seuse in seinen Ich-Aussagen leitet. LOUIS COGNET hat darauf hingewiesen, daß Seuse die mystische Introversion weniger radikal und exklusiv vorträgt als Eckhart und Tauler [112]. Daran hindert ihn eine völlig ursprüngliche Aufgeschlossenheit und Offenheit für alles Seiende, eine Art kosmischen und quellhaft poetischen Organs für das geschaffene Universum in seiner Totalität [113], das – nach COGNET – schon teilhardsche Züge trägt [114]. Im 9. Kapitel der Vita gibt Seuse eine Erklärung des «Sursum corda» der Messe, die für diesen Aspekt seines Charakters exemplarisch ist. Drei Gedanken sind es vor allem, die ihm in den Sinn kommen, wenn er mit diesen Worten die Präfation anhebt. Alle drei bewirken, daß *ich* (Seuse) *ward ufgeswenket in got und dur mich alle creaturen* (27, 30 f.):

'*Dú erst inluhtend meinunge was also: ich nam fúr minú inrú ogen mich selber nah allem dem, daz ich bin, mit lib und sele und allen minen kreften, und stalte umb mich alle creaturen, die got ie geschuof in himelrich und in ertrich und in den vier elementen, ein iekliches sunderlich mit namen, es weri vogel des luftes, tier des waldes, visch des wassers, lob und graz dez ertrichs und daz unzallich grien in dem mere, und dar zuo alles daz klein gestuplach* (feiner Staub), *daz in der sunnen glanz schinet, und ellú dú wassers troepflú, dú von tow ald von schne ald von regen ie gevielen ald iemer me gevallent, und wunschte, daz dero ein iekliches heti ein suesses uftringendes seitenspil, wol gereiset uss mines herzen innigostem saffe, und also uf klanktin* (aufklänge) *ein núwes hochgemuotes lob dem geminten zarten gote von ewen ze ewen. Und denne in einer húglichen* (freudig, froh) *wise zertaten und zerspreiten sich die minnerichen arme der sele gen der unsaglichen zal aller der creaturen, und waz sin meinunge, sú alle fruotig* (froh) *dar inne ze machen, recht als so ein frier wolgemuoter vorsenger die singenden gesellen reizet, froelich ze singene und ire herzen ze got uf ze bietene: Sursum corda!*' (28, 1–18). COGNET bemerkt mit Recht zu diesem Text, indem er Seuse von Eckhart abhebt: «A la vérité, Eckhart n'avait pas entièrement ignoré cet engagement de l'univers entier dans la remontée vers Dieu, et il admettait que toutes les créatures doivent se retrouver en l'unité. Mais

[112] COGNET, a. a. O., 190.

[113] Seuses Vermögen der ästhetischen Schau reicht bis in die Passion. Christus wird das Psalmwort 21, 7: Ego sum vermis et non homo, in den Mund gelegt (im Gr. Bfb., 12. Brief; 441, 25 f.). Und Seuse spricht Christus folgendermaßen an: *Owe, du schoener wurm, versmehet von aller diser welte, der da nu lúhtet ob der sunnen glantz, der dich dicke vor im hat, wie mag der iht klagen?* (26 f.).

[114] COGNET, a. a. O.

la vision du Suso est beaucoup moins schématique et mathématique que celle de son devancier. La nature qu'il découvre autour de lui est une nature vivante, vibrante, bruissante, irradiée. Sa sensibilité de poète lui permet de ressentir profondément la beauté de la création, qui oriente vers la beauté incréée» [115]. Allerdings wird man sich hüten müssen, Seuses Allbeschwörung - obwohl erstaunlich spontan – allzurasch im Sinn eines lyrischen Einswerdens von Subjekt und Objekt zu deuten [116]. Keine Spur davon. Fein säuberlich stellt Seuse sein eigenes Selbst mit Leib und Seele und allen Kräften sich vor die inneren Augen, - eine Selbstobjektivation von geradezu hygienischem Anstrich –, dann folgen alle andern Geschöpfe, die Gott je im Himmel und auf Erden schuf. Es ist eine adamische Situation für Seuse, da er jeden Vogel in der Luft, jeden Fisch im Wasser und jedes Tier im Wald *sunderlich mit namen* (jedes namentlich ausgesondert) vor seinem geistigen Auge erblickt. Die mythische, an der Bibel orientierte Sprache evoziert gleichsam den Glanz der paradiesischen Schöpfung in einem wohl dosierten und organisierten, wohl doch etwas schematisch geordneten Vokabular, aus dessen Ordnung einzig die Hinweise auf den unzähligen Sand am Meer, auf den im Sonnenlicht erglänzenden Staub und auf die von Tau, Schnee oder Regen herrührenden Wassertröpflein herauszufallen scheinen; aber nur scheinbar, denn sie korrespondieren sinnvoll als geschöpflicher Kleinkram der Makro-Organisation des Alls. Es folgt aber etwas ganz Erstaunliches: Seuse wünschte sich, daß *iekliches ein suesses uftringendes seitenspil* besäße, das – *wol gereiset uss mines herzen innigostem saffe:* angeschlagen aus dem innersten Saft meines Herzens – dem *zarten* Gott ein hochgemutes Lob erklingen ließe. Zunächst ist beachtlich, daß Seuse in seinem innersten Herzensgrund, ja in seinem im Herzgrund pulsierenden Lebenssaft den Ort sieht, da der Lob-Aufklang der Schöpfung erstmals angeschlagen wird. In seinem Herzgrund ist daher die ganze Schöpfung versammelt, aber nicht als gestaltloses Durcheinander präexistenter, göttlicher Schöpfungsideen, sondern als reinlich gegliederter Kosmos anschaubarer Geschöpflichkeit. Mit dieser die Schöpfung sich reinlich eingliedernden Interiorisation ist ein eigentlicher Neugewinn verbunden: Indem Seuse sein eigenes Ich als ein vor-gestelltes objektiviert, wird

[115] A. a. O.

[116] E. Staiger (Grundbegriffe der Poetik, Zürich 1951, 13 ff.) faßt das Lyrische unter dieser Bestimmung, von Voraussetzungen her, die in der deutschen Romantik zu suchen sind und daher für ein mittelalterliches Kunstwerk nur sehr bedingt etwas zur Erklärung beitragen.

er fähig, auch das Nicht-Ich der ganzen Schöpfung in sich zu objektivieren. Die Selbsterkenntnis wird zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis des je anderen. Das Ich in seiner Einmaligkeit und Geschichtlichkeit bekommt einen Doppelaspekt: Es erfaßt und faßt sich in seiner je seinigen Welt, bricht aber gerade in dieser Leistung der Selbsterfassung durch zur Möglichkeit der Fremderfassung, ja aktualisiert so überhaupt erst in der Ich-Erkenntnis die konkrete Anschaubarkeit äußerer Umwelt. Der noch bei Eckhart rein in die mystische Unio verlegte Zusammenfall von Ich- und Umwelterkenntnis ereignet sich gleichsam als unmittelbar wahrgenommener Exemplarismus im Hier und Jetzt einer menschlichen, den Bedingungen seiner Geschöpflichkeit und seines aktuellen Selbstbesitzes nicht enthobenen Ichs. Man könnte diese Erscheinung als ersten Schritt zur Säkularisierung der mystischen Erfahrung in Richtung einer Naturmystik deuten, wenn die Signatur, welche das Ereignis trägt, nicht eindeutig das Gotteslob wäre. Unsere schon eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von faktischem und theoretischem Ich in Seuses Vita läßt sich von daher in einem neuen Sinn beantworten. Das Ich-Exemplar in Gott mit seiner Implikation aller Schöpfungsideen als letzte Kategorie der theoretischen Mystik artikuliert sich im Bereich des faktisch-historischen Ichs leicht als aktiv in die konkrete Umwelt ausgreifende, adamisch sich die fremde Schöpfung erobernde Kraft. Entdeckung des Ichs und der Umwelt fallen so zusammen [117].

Nicht nur die unvernünftige Schöpfung wird so aktiviert und erobert, sondern – Seuse signalisiert es in seiner zweiten *meinunge* beim Sursum corda – auch die Herzen der Mitmenschen: *ich nam her fúr in minen gedenken min herz und aller menschen herzen* (28, 19 f.). Deren Lust und Schmerz sucht er sich zu vergegenwärtigen und ruft schließlich alle auf, sich selbst zu befreien: *wol uf, ir gevangnú herzen, uss den engen banden zergangklicher minne*! (25 f.).

In seiner dritten *meinunge* hingegen erläßt Seuse einen freundlichen Aufruf an alle gutwilligen ungelassenen Menschen: *Den ruoft ich und mir selb uf ein getúrstiges* (kühnes) *wagen unser selbs mit einem ganzen abker von uns und von allen creaturen* (29, 2 ff.). Diese Drangabe des neugewonnenen Selbst und der kreatürlichen Umwelt schwenkt nun wieder auf die Linie der Gelassenheit und Losgelöstheit ein, die Seuse natürlich

[117] Vgl. Haas, a. a. O., 221 f. Man wird zugestehen müssen, daß dieser Ineinanderfall von Ich- und Welterkenntnis bei Seuse wesentlich spontaneren und ästhetischeren Charakter hat als bei Meister Eckhart.

nur gleichsam erkenntnismäßig und in übertragenem Sinn verlassen hatte, da ja schon die geistige Re-präsentation von Ich und Nicht-Ich, von Geistperson und Umwelt, diese Selbstaufgabe zur Voraussetzung hatte. Das hat Seuse explizit auch gepredigt: *Wer gewerden wil, der muoz van not entwerden. – Dit iz der grunt und daz fundament unse selikeit, eyn verwerden und eyn verniden sines selves. Wer wil gewerden, des he niet inis* (was er nicht ist), *der verwerde des, daz he ist; daz muoz ouch van not sin* (Predigt IV; 533, 25 ff.). Die Argumentation, daß entwerden muß, was durch Neues ersetzt werden soll, findet sich schon bei Tauler [118]. Bei Seuse ist der durch diesen Verlust eingehandelte Neugewinn gleichzeitig mit der Unio-Erfahrung, die er sich ausdrücklich im Gegensatz zu Tauler konzediert, ein umfassend erkenntnismäßiger: indem er sich dem eigenen Ich entfremdet, gewinnt er – gerade im Medium, da *daz wild enpfroemdekeit* (189,1) waltet – Einblick in die göttliche Erkenntnis; er erkennt, wie er erkannt ist. Es ist, wie wenn dieser nachhaltige Einblick in Gottes *ungenantheit* (189,1) zum großartigen Nenner alles Geschaffenen würde. Das peremptorisch behandelte Ich lebt nun ganz aus der göttlichen Seinsvorgabe heraus und bekommt ein dem göttlichen analoges Verhältnis zu dem Geschaffenen.

Die spontan-glückhafte Objektivation seiner selbst und der gesamten Schöpfung steht am Anfang von Seuses geistlichem Weg, der hinfort insgesamt als ein Weg wachsender Selbsterkenntnis bis zum Eingang des Ichs ins göttliche Exemplar dargestellt werden müßte. Ein paar Stationen dieses Wegs seien wenigstens genannt und kurz charakterisiert.

Noch vor den drei «Meinungen» zum Sursum corda berichtet die Vita ein *gesiht* (19,2), in dem Seuse auf Geheiß eines Engels *einen froelichen inblik* in sich selber tun und sehen darf, *wie der minneklich got mit* seiner *minnenden sele tribet sin minnespil* (20,14 ff.). *Geswind sah er dar und sah, daz der lip* (er selbst, sein eigener Leib) *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* (voll himmlischen Verlangens); *dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin goetlich herze gedruket, und lag also verzogen* (gedrückt) *und versofet* («ersoffen», ertränkt) *von minnen under dez geminten gotes armen* (16 ff.). Erstaunlich ist in erster Linie die innere Räumlichkeit, die hier sich eröffnet. In seinem Inneren erblickt Seuse den eigenen Leib, lichthaft und durch-

[118] Vgl. Haas, FZPhTh 16 (1969) 361 f.

sichtig die eigene Struktur offenbarend wie ein Kristall. Dieses leibhaft-körperliche, aber lichthaft durchgeistigte Ich eröffnet sich nun zusätzlich auf die nochmals tiefere Dimension des Herzens hin. Eine zweite Selbstobjektivation ergibt sich aus dieser Schau: Im eigenen Innern sich selbst leibhaft erblickend nimmt Seuse im kristallinen Leib den Herzraum wahr, der die beiden Gestalten der ewigen Weisheit und seiner selbst enthält. Das scheinbare Genrebild hat gerade in dieser doppelten Eröffnung der inneren Perspektive auf das eigene vergegenwärtigte Selbst etwas Gespensterhaft-Manieristisches. ARNOLD HAUSERS Bestimmung des Manierismus durch den hegelschen Begriff der «Entfremdung» [119] trifft hier die Sache vollkommen. Der aszetische Selbstentfremdungs- und Expropriationsprozeß auf Gott hin ist hier bildhaft auf die Dimension säuberlich vollzogener, doppelt gestufter Interiorisation reduziert. Die nur noch miniaturhaft wahrnehmbaren Figuren der ewigen Weisheit und des Dieners die sich im Herzen von Seuses Kristalleib vereinigen, posieren das große Ereignis im Kleinformat, ohne daß doch der Situation etwas an Würde verloren ginge.

Eine eigene Untersuchung würde die Akkuratesse und die Freude am Detail verlangen, mit denen Seuse die aszetischen Disziplinen beschreibt, die er für sein sündiges Ich für angemessen und erforderlich hält. Die Schilderungen etwa des Nagelkreuzes – Resultat eines *begirlichen invals* (41,1) – das er sich auf den Rücken heftet, oder der Art und Behutsamkeit, mit der er sich ein möglichst spärliches und quälendes Schlaflager herrichtet, sind mit vielen andern zusammen Zeugnisse einer Bewußtheit und Selbstkontrolle, die ihresgleichen suchen. Literarisch handelt es sich dabei um Neuentdeckungen von Bereichen der Wirklichkeits-Aussage, deren Eroberung Seuses eigentliches Verdienst ist.

Nachdem Seuse eine Lebensbeichte abgelegt hatte, schloß er sich in seine Zelle und geißelte sich derart, daß die Geißel in drei Stücke zersprang. So wird die Aktion plötzlich unterbrochen und der Gemarterte kann sich auf sich selber besinnen: *Do er also bluotende da stuond und sich selber an sach, daz waz der jemerlichest anblik, daz er in dik gelichte* (daß er ihn gemahnte) *in etlicher wise der geschoewde* (an den An-

[119] A. HAUSER, Der Manierismus, Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst, München 1964, 93 ff. HAUSER hat seinen Manierismus-Begriff in der italienischen, spanischen, französischen und englischen Literatur erprobt – mit Erfolg – leider aber nicht in der deutschen, die ähnlichen Anlaß böte wie die andern europäischen Literaturen (späthöfische Dichtung, 16. Jahrhundert [Fischart]).

blick), *als do man den geminten Cristus freischlich geislete. Er ward von erbermde über sich selb als reht herzklich weinende, und knúwet nider also nakende und bluotige in dem frost und bat got, daz er sin súnd vor sinen milten ogen dilgeti* (43, 22 ff.). Man wird diese Szene gerade nicht als Beispiel für Seuses anscheinend unerbittliche Tendenz zur physischen Selbstvernichtung nehmen dürfen, sondern als Beleg dafür, daß ihm noch in der härtesten Abtötung ein Moment der Milde gegen sich selber erhalten blieb, gewissermaßen eine von Christi Leiden her legitimierte Selbstkontrolle, die den *in den nidren schuolen* (53, 11 f.) allzulang verweilenden Anfänger schließlich zur *hoehsten kunst* (15) der Gelassenheit führt, wo er die völlige Selbstpreisgabe lernt, eine Selbstpreisgabe, die Seuse nicht mehr gleichsam als Protagonist eines in eigener Regie getätigten asketischen Unternehmens vollführt. Das Leid schafft er sich hinfort nicht mehr selbst, sondern es ist Geschick. Alle vorangegangene Selbstaskese wird durch die neue Situation, in die Seuse durch die Herabkunft eines himmlischen Boten eingewiesen wird, gründlich in Frage gestellt. Deutlich sagt es der Bote: «*disú kunst wil haben ein ledig muessekeit: so man ie minr hie tuot, so man in der warheit ie me hat getan; und meinde ein soelich tuon, in dem der mensch sich selb vermitelt und nit luter gotes lob meinet* (54, 12 ff.). Zwischen sein eigenes Selbst und das lautere Lob Gottes hat der Mensch in der Gelassenheit sich selber nicht als ein «Mittel» zu setzen. Seuse kommt nach diesen Worten des himmlischen Boten rasch zu sich selbst und beginnt, in sich und mit sich selbst zu sprechen: «*luog inwert genote* (eifrig), *so vindest du dich selb noch eigenlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren uebungen, die du dir selb usser dinem eigen grund* (aus deinem eigenen Grund) *an tet, bist ungelassen ze enpfahene froemd widerwertikeit* ...» (54, 19 ff.). «In dieser Erkenntnis und Selbsterkenntnis wird der entscheidende, freilich zeitlich nicht genau festzulegende Wendepunkt in Seuses innerer Entwicklung klar; von dem selbst erdachten, sein ganzes Ich widerspiegelnden Verfahren der Kasteiung zu ganzem Sicheinfügen in Gottes Willen in guten und bösen Tagen»[120].

Das 21. Kapitel der Vita bedeutet aber erst eigentlich den Wendepunkt in Seuses Leben von selbstbezogener Askese zum geduldigen Ertragen geschickten Leids. Die Gestalt des Dulders Job wird mitsamt der militia Christi (Job 7, 1) [121] beschworen. Seuse wird in einer Vision zum

[120] G. Hofmann, Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften, Düsseldorf 1966, 64, Anm. 72.

[121] A. Holenstein, a. a. O., 101* ff., hat den Militia-Christi-Begriff mit seiner ganzen Tradition für Seuse beigezogen.

Ritter berufen. Bisher *ein suger und verwenter zertling* (57,17 f.), wird sich Seuse nun für unendliches Leid wappnen müssen.

Die kommende Ungeschütztheit wird Seuse in einer bestürzenden Schau angezeigt. «*Tuo uf der celle venster, und luog und lern!*» (58,5), wird ihm eines Tages nach der Konventsmesse ähnlich wie dem Augustinus der Konfessionen bedeutet. Die Szene hat Ähnlichkeit mit jener, da Augustinus befohlen wird: Tolle, lege! [122] Seuse öffnet das Fenster und sieht einen Hund mit einem verschlissenen Fußtuch spielen, es in die Höhe werfen und Löcher hineinzerren. Eine Stimme sagt zu ihm: «*reht also wist du in diner brueder munde*» (58,10 f.). Und Seuse *gedaht in im selb: «sid es anders nút mag gesin, so gib dich dar in, und luog eben, wie sich daz fuosstuoch swigende úbel lat handlen; daz tuo och du!» Er gie hin ab, und behielt daz fuostuoch vil jaren als sin liebes kleined, und so er wolte us brechen mit ungedult, so nam er es her fúr, daz er sich selb dar inne erkandi und gen menlich stille swigeti* (58,11 ff.). ANNE-MARIE HOLENSTEIN hat in ihrer schönen Deutung der Szene auf die einschlägigen Psalmstellen verwiesen und die Wende signalisiert, die ganz von dieser bildhaften Schau her für Seuse hinfort bestimmend wird: «Bisher hat er sich selbst zu formen versucht, fortan wird er von außen her geformt werden ...» [123]. Das ist der innere Sinn der Szene. Das Geschehnis aber hat darüber hinaus einen Gehalt, der für lange Zeit paradigmatischen Charakter bekommt. Ein Mensch wird angesichts eines Bildgeschehens blitzhaft zur Selbstbewußtheit gestoßen [124]. Die Selbstidentifikation

[122] Vgl. P. COURCELLE, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, 188 ff. (Le 'tolle, lege'; fiction littéraire et réalité).

[123] A. a. O., 127 *.

[124] MAX WEHRLI hat diesen «autobiographischen Moment» in der «Ecbasis Captivi» herausgearbeitet: «Einzigartig die 'autobiographische' Einkleidung: Ein junger Mönch in einem Kloster zu Toul, das ihm wie ein Gefängnis vorkommt, verfaßt zur Selbstkasteiung, Besinnung und Buße eine dichterische Arbeit. Er bedenkt sein unbefriedigendes Leben, seine Versuchung, zu vagieren oder in die Freiheit zu fliehen, die vertane Zeit, die Möglichkeit einer Umkehr. Und so erzählt er, nachdem er verschiedene andere Kunstformen verworfen hat, die Geschichte eines Kalbes, das mutwillig in die Freiheit floh, in die Klauen des Wolfs geriet und beinahe gefressen worden wäre, hätten es nicht die treuen Mitbewohner seines Stalls noch rechtzeitig befreit und zur Mutter zurückgebracht. Der persönliche, selbstironische Ton kann zum leichten Genre der Dichtung gehören und speziell zur Tierdichtung, ebenso die Anspielungen auf die Umwelt des Hörers, auf Ereignisse des Klosterlebens und der Zeitpolitik. Es sind ja diese örtlichen und zeitlichen Anknüpfungen, welche die Tierfabel zur sog. Tiersage machen. So mag die Selbstintroduktion des Dichters und ein Teil ihrer Motive zur mlat. Topik gehören – dennoch steckt mehr hinter dem Vorhang rhetorischer Formen und mühsam ver-

Seuses mit dem hin und her geschleiften Fußtuch eröffnet ihm die letzte Tiefe seiner inneren Berufung, enthüllt ihm den inneren Menschen. Das äußere Bild wird zu einem Schibboleth eines ganzen Schicksals; radikal ausgedeutet erfaßt es das Ich in seiner mystischen Bestimmung. Grundsätzlich ähnliche Situationen werden nach Seuse immer wieder berichtet. Man denke an Jakob Boehmes «jählichen Anblick eines zinnenen Gefäßes», durch den der 25-jährige «zu dem innersten Grunde und Centro der geheimen Natur eingeführt» wird [125]. Zu erinnern ist an Jean Pauls Bericht in seiner «Selberlebensbeschreibung», da er von der Geburt seines Selbstbewußtseins erzählt: «Nie vergeß' ich die noch keinem Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewußtseins stand, von der ich Ort und Zeit anzugeben weiß. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Haustüre und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht 'ich bin ein Ich' wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr und seitdem leuchtend stehen blieb: da hatte mein Ich zum ersten Male sich selber gesehen und auf ewig» [126]. Gewiß, das äußere Bild läßt sich hier nicht mehr weder als Vergleich noch als Metapher ausdeuten. Die Situation ist aber dieselbe, auch wenn die äußere Wirklichkeit einen bloß noch akzidentellen Bezug zum Ich und dessen Selbsterfassung hat.

Höchst bezeichnend ist nun für die folgenden Kapitel der Vita, daß, wenn der mystische *durpruch, den ein mensch vor an hin muoss nemen mit einem entsinkene im selben und allen dingen* (94,10 f.), gnadenhaft gelingt, die Präzision der Umwelt- und Selbsterfassung aufgegeben wird. Interessant in einem grundsätzlichen Sinn ist hinfort für Seuse nur noch die lebensgeschichtliche Ausdeutung des in der Fußtuch-Szene

wobener antiker Zitate. Die Suche nach der Ausdrucksform, in der eine persönliche Not, ein Wille zu Selbsterkenntnis und Selbstheilung wirksam ist, überzeugt; der Blitz dieses Bewußtwerdens, der 'autobiographische Moment', ist unvergeßlich ins Bild gefaßt: das Hinausschauen des 'Gefangenen' durchs Fenster ins Freie, wo die Klosterbrüder in Kornfeld und Weinberg gemeinsam, nützlich und freudig tätig sind, und darin das Gewahrwerden seiner selbst als 'truncus sterilis', als 'miser vitulus'. Im Blick in die Welt erkennt der Erzähler sich selbst. Einen Augenblick lang ist der autobiographische Antrieb der weltlichen Großerzählung, die vor ihrer Entwicklung zu neuen Formen steht, sichtbar.» (Vom Sinn des mittelalterlichen Tierepos, in: Mittellateinische Dichtung, hrsg. von K. Langosch, Darmstadt 1969 [= Wege der Forschung 149], 471 f.)

[125] W.-E. Peuckert, Das Leben Jakob Böhmes, Jena 1924, 25 (den Bericht Franckenbergs wiedergebend).

[126] Jean Paul, Werke VI, München 1963, 1061. Für den Hinweis danke ich meinem Zürcher Kollegen Dr. Peter von Matt.

geschauten Bildes. Entscheidend ist nun *ein lebliches ervolgen* (98, 7) [127], ein erfahrungshaftes Nachvollziehen des Geschauten. Das erzähltechnische Element für dieses biographische Experiment in der Nachfolge Christi ist die «*aventure* als Erfahrung der Ohnmacht» [128], als Schritt hinaus aus dem Kloster in die Erduldung des Ungeschütztseins durch äußere Gefahren, durch Schwachheit und Tod. Im monotonen Wechsel des visionären Selbstverlusts und -gewinns begleitet ihn unübersehbar die göttliche Gnade auf dem Weg wachsender Selbstenteignung in Gott hinein. Die lebensgeschichtlich entscheidenden Ich-Erfahrungen stehen am Anfang der Vita; die für das Jenseits relevante Einübung in das des eigenen Selbst expropriierte Exemplar-Ich wird beinahe ausschließlich und bezeichnend nur noch als «Lehre» vermittelt, entzieht sich mithin sinnvoll dem autobiographischen Zugriff. Denn je höher der Mystiker in die überformende Gnade Gottes einsteigt, um so tiefer läßt er sein biographisches Ich zurück. Bedingung der Möglichkeit der mystischen Vereinigung mit Gott ist und bleibt jedoch für den Mystiker die fundamentale Entdeckung des eigenen Ich. Anders könnte er es ja nicht «*lassen*». Tatsache aber ist, daß die Autobiographie für Seuse letztlich nur eine Etappe des Wegs ist, die ins Übergeschichtliche, Weiselose und in die Dunkelheit Gottes mündet. Daß er hier sein Ich als Gott in Gott wiederfinden darf, wissen wir aus den Versicherungen der theoretischen Schriften. Die Spannung, in der Seuse als *aventúrer* und Held seines eigenen Lebenswegs steht, die Spannung zwischen gnadenhaft gewährter Vision und menschlicher Schwäche, die eine Spannung zwischen Gnade und Natur ist, kann einzig in der die ewige Seligkeit vorzeichnenden Unio überbrückt werden.

Eingangs wurde die Spannung zwischen empirisch-faktischem Ich und literarischem Rollen-Ich in Seuses Vita als grundlegend genannt. Dieses Verhältnis läßt sich nun vertiefen und komplizierter darstellen. Schon der faktische Mensch ist für seine Umwelt nie empirisch derselbe. Er spielt «Rollen» und legt sich beliebig solche zu, auch im tatsächlichen Leben [129]. Daß er immer derselbe ist und als solcher phänotypisch erscheint, ist eine Frage der mehr oder weniger intensiven Selbststilisierung

[127] «La note la plus manifeste de la mystique susonienne est d'être une théologie vécue. L'expérience intérieure lui semble indispensable à l'intelligence de la doctrine révélée» (Bizet, a. a. O., 176).

[128] Holenstein, a. a. O., 129 * ff.

[129] «A person is an assembly» (M. Nicoll, Living Time and the Integration of the Live, London ²1953, 105).

vor dem Hintergrund allerdings einer sich selbst identischen Person. Bis zu einem gewissen Grade gibt sich der Mensch also auch in seinen realen Lebensbezügen vergleichsweise «literarisch», d. h. in einem Rollenspiel. Der Bezug Ich – faktisches Ich ist also schon hineinzuverlegen in die real existierende Person. Die literarische Ausformung dieses Verhältnisses unterscheidet sich davon nur, aber doch wohl grundlegend, durch einen weit erhöhten Spielraum zwischen wirklichem und Rollen-Ich. Literatur ist so ein eigentliches Bezugsspiel zwischen der Rolle, die das Ich darin annimmt, und der faktischen, letztlich auch schon gebrochenen Realperson.

Für Seuse ist die höchste Ich-Idee, die er sich vorzustellen erlaubt, nun auch schlechterdings die höchste, d. h. das Ich als Idee in Gott und mit Gott identisch [130]. Ein Ich also, das all seiner akzidentellen Bestimmungen enthoben ist, ein Ideal-Ich, wie es als Schöpfungsgedanke in Gott ruht. Wir wissen, was das für einen Einfluß auf die Autobiographie haben kann. Gerade das kennzeichnend Autobiographische, die Zeichnung des lebensgeschichtlichen Umrisses des zwischen faktischem Ich und Rollen-Ich nicht geteilten, aber fluktuierenden Individuums, wird überschritten auf die das Ich in den göttlichen Grund transzendierende

[130] Paul de Man, Ludwig Binswanger et le problème du moi poétique, in: Les chemins actuels de la critique, hrsg. von G. Poulet, Paris 1967, 77–92, versucht, die innere Entwicklung des dichterischen Initial-Ichs zum im Werk niedergelegten Ich im Sinn einer Reduktion des faktisch-empirischen Ichs auf die intendierte dichterische Form-Totalität zu deuten. Diese Selbstreduktion des Dichters mit dem Blick auf dieses fragilste und delikateste Glück der Ich-Erfüllung im Werk korrespondiert deutlich mit der aszetischen Selbstreduktion des Mystikers in Hinsicht auf die beseligende mystische Schau. Die Ich-Idee, die der Mystiker in Gott erschaut und mit der er sich identifiziert, steht ebenfalls in Analogie zur poetischen Ich-Idee, die in der ästhetischen Erhebung der unmittelbarsten, völlig monadisch selbstimmanenten Ich-Erfahrung besteht. Es kann sich dabei allerdings immer nur um Analogien handeln. Die Unterschiede zwischen ästhetischer und mystischer Ich-Erfahrung sind bedeutend und grundlegend. Liegt die einzige Möglichkeit für das ästhetische Subjekt, sich voll und exklusiv in seiner Subjektnatur zu bestätigen, in der Konzentration auf die Ausarbeitung einer fiktiven Seinsheit, die autonom ist, so besteht dieselbe Möglichkeit für das mystische Subjekt gerade umgekehrt nicht in der selbstgeschaffenen, fiktiven Seinsheit, im Kunstwerk, sondern in seiner heterogenen Abhängigkeit von der göttlichen Seinsheit, die es koextensiv der Einsicht in die eigene Nichtigkeit erfahren darf. Auch das mystische Ich reduziert sich, im Grunde radikaler und absoluter als das ästhetische, aber nicht auf die eigene Immanenz hin – damit eine fiktive, homogene Totalität im Kunstwerk entstehe – sondern auf die Transzendenz des eigenen Ichs hin – damit das Ich ichlos in Gott vergöttlicht sich wiederfinde. Zum Unterschied zwischen Dichtung und Mystik vgl. R. Maritain, Magie, poésie et mystique, in: Situation de la poésie, Paris ²1964, 45 ff.; H. Bremond, Mystik und Poesie, Freiburg i Br. 1929.

Unio-Erfahrung. Das ist aber noch nicht alles. Auch die nachzeichnende Charakterisierung des historisch-faktischen Ichs wird von dieser Zielform der ganzen Bemühung beeinflußt. Alles Faktische, Charakteristische, das zuerst literarisch erobert werden muß, ist gleichsam schon im Ansatz eschatologisch auf den mystischen Tod des Ichs hin bezogen. So kann die stärkste Selbsterfahrung – in der Fußtuch-Szene – gleichzeitig und in der innersten Bildaussage Vision der Entbildung des Ichs sein. Hier wird das Bild mit einem Bild buchstäblich ausgetrieben. Oder auf die Ich-Problematik bezogen heißt das: das passiv im Leid zu entbildende Ich entmachtet das in Bildern und Rollen sich gefallende Ich. Das in seiner Zeitlichkeit existierende Ich wird so durch die gewaltlose Strategie des zeitlosen, in Gott präexistent ruhenden übermächtigt. Der dialektische Bezug zwischen beiden löst sich schließlich in der Dynamik des Expropriationsprozesses zu einem Selbstgewinn in Gott als Gott.