

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: 25 (1978)

Heft: 3

Artikel: Mystik und Metaphorik : zu Seuses Dialog

Autor: Stirnimann, Heinrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760482>

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: 24.01.2026

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

HEINRICH STIRNIMANN

Mystik und Metaphorik

Zu Seuses Dialog

Zur Sprache des *brediger in tútschem lande*, des Schwaben *pús* oder *Súse*¹, haben sich manche und bedeutende Kenner geäußert. Zu erwäh-

¹ Die mhd Zitate nach KARL BIHLMAYER: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Stuttgart 1907 (Neudruck: Minerva, Frankfurt a. M. 1961), mit der üblichen Abkürzung «DS»; die einzelnen Schriften mit den eingebürgerten Siglen: «Vita» = Leben Seuses, «Bdew» = Büchlein der ewigen Weisheit, «Bdw» = Büchlein der Wahrheit, «KlBfb» = Kleines Briefbüchlein, «Gr Bfb» = Großes Briefbuch (vgl. Bihlmeyer xvii). Nach Ansicht des kritischen Herausgebers des *Horologium Sapientiae*, PIUS KÜNZLE, ist die handschriftliche Grundlage von Bihlmeyers Ausgabe so vorzüglich, daß eine neue kritische Edition sich nicht aufdrängt. Bihlmeyer bietet: eine auf eingehendem Quellenstudium beruhende «Einleitung» über die handschriftliche «Überlieferung» von Seuses deutschen Schriften und «Seuses Leben und Werk» (1*-163*), dann die Edition des mhd Textes mit Apparat und Anmerkungen (1-554), gefolgt von einem mhd «Glossar» (559-628).

Für die Übertragung ins Nhd halten wir uns meistens an WALTER LEHMANN: Heinrich Seuses Schriften, 2 Bde, Jena 1922, der uns den Anklang an die mittelalterliche Sprache am besten zu wahren scheint. Zu erwähnen sind ferner HEINRICH DENIFLE: Die deutschen Schriften des Seligen Heinrich Seuse, München 1880 (mit wertvoller Einleitung und hilfreichen Anmerkungen), und die jüngste Gesamtausgabe von GEORG HOFMANN: Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen, Düsseldorf 1966.

Das *Horologium Sapientiae* wird mit der Abkürzung «Hor» zitiert nach PIUS KÜNZLE: Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von DOMINIKUS PLANZER, Freiburg (Schweiz) 1977 (*Spicilegium Friburgense*, 23), xxiv-692 S. Sämtliche bisherigen Besprechungen betonen die vorbildliche, mit Akribie besorgte, auf der Einsicht von 233 Handschriften beruhende text- und überlieferungsgeschichtliche Fundierung dieser Edition: Künzle hat die Genealogie der Hss. mit solcher Gründlichkeit bestimmt, daß er sich im Apparat mit nur wenigen Varianten (5-7 Hss.) begnügen konnte. Das

nen wären GÖRRES², WACKERNAGEL³, PREGER⁴, BIHLMAYER⁵, HEY-

Werk beginnt mit einer ausführlichen «Einführung» (1–360) über Seuses Leben, Echtheit und Entstehungszeit des Hor..., Handschriften, Drucke, Verbreitung..., Bedeutung und Wertschätzung... Darauf folgt die kritische Edition des «Textes» (361–605) mit Apparat: Angabe von Textvarianten, Verweise auf die Parallelstellen im Bdew und Anmerkungen. Bezüglich letzterer sei vor allem die Identifikation sämtlicher Schriftzitate sowie der Zitate und Anspielungen auf die Dominikaner-Liturgie, ferner die zahl- und hilfreichen Hinweise auf die mittelalterliche und patristische Literatur – und die einschlägige Sekundärliteratur dazu – herausgestellt. Die Benützung des Opus wird durch ausführliche «Register» (626–692) erleichtert.

² JOHANN JOSEPH GÖRRES: Einleitung zu Suso's Schriften, in: M. DIEPENBROCK: Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften, Regensburg 1829 S. XXVIII–CXLVIII. Daraus folgende Stellen: «Nun aber wird nicht leicht ein Anderer gefunden werden, der die Erforschung seines innersten Seelengrundes dem einigermaßen kundigen Forscher so leicht gemacht, als diese durch ihre unverfälschte Lauterkeit bis in ihre tiefste Verborgenheit durchsichtige Natur. Er [Seuse] hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz: das ist der kürzeste Ausdruck, auf den er sich selber gebracht, und in dem er sein ganzes Wesen ausgesprochen» (cxxxviii). «Von so vielen Tönen angerufen, konnte der Widerhall, den der Reichbegabte in der Brust beschloß, nicht lautlos bleiben, und er hat in seinen Schriften in jener schönen und klangvollen Sprache sich ausgehallt, die nichts ist als ein lauterer, sich in ihr verströmendes Gemüth, und durch die überall das alte Minnelied hindurch pulsiert» (cxxx/cxxxi). «Und nicht etwa hat er in bloß lyrischen Ergüssen diese seine Minne ausgeathmet; episch hat er vielmehr sein Leben in ihr gefaßt, und dies Leben nun zu einem großen Epos der Gottesminne ausgedichtet, und so tritt, was er gebildet, uns als das Blühendste und Lieblichste, was die Mystik hervorgebracht, entgegen» (cxxxi).

³ WILHELM WACKERNAGEL: Geschichte der deutschen Literatur, Bd. II, Basel 1879², 429 f.; 429 wird Seuse ein «Minnesinger in Prosa» genannt.

⁴ WILHELM PREGER: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. II, Leipzig 1881, 309–415 (= «Heinrich Suso»). Zu Seuses Sprache: «Daß bei ihm die Persönlichkeit, der Adel und Reichthum seiner Natur so unmittelbar und lebendig hervortrat, das gab seiner Rede nicht nur ein einzigartiges Gepräge, sondern regte auch verwandte Gemüther in der mächtigsten Weise an. Denn mehr als bei vielen anderen Schriftstellern ist das was er spricht und schreibt, der unmittelbare Ausfluß des eigenen Erlebens... Der Grundzug aber in seiner Individualität ist das Gemüth, jene Kraft der Seele, die ein Mitempfinden hat mit dem innersten Wesen der Menschen und Dinge um sie her und sich angezogen fühlt von den Gründen und Quellen, aus denen das Leben hervorbricht» (372). Seuses Sprache wird «in ihrer andringenden Herzlichkeit wie in ihrer rythmischen Bewegung» oft «zum Gesang» (373). «Die Tiefe seines Gemüthes führt ihn denn auch der mystischen Richtung zu...; aber die Übermacht der Empfindung hindert oft bei der Behandlung der schwierigsten Fragen die ruhige Auseinandersetzung und nimmt seiner Rede zuweilen die Klarheit und Deutlichkeit» (37). Schließlich spricht Preger vom «johanneischen Geist», der Seuses Schriften «durchweht» (374).

⁵ BIHLMAYER a. a. O. 146*f.: «Seuses Werk bezeichnet einen Höhepunkt der deutschen mittelalterlichen Prosa; das alemannische Idiom ist darin in seiner ganzen Biegsamkeit und Fülle angewandt ohne alle Maniertheit und Künstelei, in naiver, unbewußter Schönheit. Man hat schon oft rühmend hervorgehoben, welche

ER⁶, LEHMANN⁷, HELLER⁸ u. a. m. Selbst im Artikel eines Autors, der seine Bedenken sowohl Seuse wie der «christlichen» Mystik gegenüber nicht zurückhält, lesen wir: «Fühl- und Redeweise sind [bei Seuse] ritterlich, minnesängerhaft, und zwar in der späten, oft verkünstelten Form dieses Stils ... Aber auch wer dieser Verwandlung reiner Mystik in eine problematische 'christliche' prinzipiell ablehnend gegenübersteht, wird Seuse eine reiche Sprachkraft und Sprachphantasie, man könnte sagen: ein exquisites Artistentum in aller passionierten Süßlichkeit nicht absprechen dürfen»⁹.

B. BOESCH hat der «religiösen Sprache» Seuses eine eigene Studie gewidmet¹⁰. Darin heißt es: «Seuse hat der religiösen Sprache, auf ande-

Bedeutung den deutschen Mystikern zur Ausbildung einer guten deutschen Prosa zukam, und wie sie es verstanden haben, auch das Abstrakteste in deutscher Zunge wiederzugeben. Seuse hat seinen wohlgemessenen Anteil an diesem Verdienst. Nicht als ob er eigentlich ein sprachschöpferisches Genie gewesen, allein er hat es wie kein zweiter verstanden, auch die feinsten Nuancen des Empfindungslebens treffend und plastisch in einer anmutigen und bilderreichen Sprache auszudrücken, welche in der Seele des Hörers oder Lesers unwillkürlich ähnliche Empfindungen auslöst. Als Virtuose des religiösen Gefühls hat er das Wort seinen innersten Anschauungen und Empfindungen zugebildet und mitunter auch in neuen Formen denselben dienstbar gemacht.» – K. BIHLMAYER: Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters, ThQ 114 (1933) 504–544, S. 535 f.: «Die Sprache Seuses ist ... musikalisch beschwingt, kristallhell, ein reines, kraftvolles, biegsames Alemannisch.»

⁶ CARL HEYER: Stilgeschichtliche Studien über Heinrich Seuses Büchlein der ewigen Weisheit, Zs f dt Philologie 46 (1915) 175–228, 393–443, S. 441: «Daß die anklänge, die das Bdeu zur höfischen lyrik bietet, nicht etwa bloß zufälliger natur sind und somit lediglich in der augenblicklichen lyrischen stimmung des verfassers ihre erklärung finden, geht aus einer selbstaussage Seuses hervor, die einerseits für seine bekanntschaft mit weltlicher sangeskunst ganz unzweideutig zeugt, anderseits auch sehr schön den durch Seuses bewußtes literarisches schaffen verkörperten phantasiemäßigen prozeß einer übertragung weltlicher minnemotive ins geistliche veranschaulicht ...» 442 f.: «In dieser synthese des didaktischen und des affektmäßig – rhetorisch – poetischen besteht die schöpferische stilistische leistung des schwäbischen mystikers; durch die glückliche vereinigung der kraft zum intensiven, phantasievollen erleben mit einem feinentwickelten künstlerischen sinn für die sprachliche form hat Seuse in der von den geistlichen denkern seiner tage oft gering geachteten deutschen muttersprache werke hervorbringen können, um derentwillen man ihn den 'letzten mittelhochdeutschen dichter' genannt hat.»

⁷ LEHMANN a. a. O. (Anm. 1), Einleitung, bes. XXIX.

⁸ NIKOLAUS HELLER: Des Mystikers Heinrich Seuse O.Pr. Deutsche Schriften, Regensburg 1926, Einführung, bes. LXXII f.

⁹ HARALD LANDRY in Kindlers Literatur Lexikon im dtv, Bd. 5, München 1974, 1680.

¹⁰ BRUNO BOESCH: Seuses religiöse Sprache, in: Festgabe für Friedrich Maurer zum 70. Geburtstag, Düsseldorf 1968, 223–245.

re Weise zwar als Eckhart, wesentliche Impulse gegeben, weniger auf dem Gebiet der Wortschöpfung (des rein Begrifflichen und dessen Neuprägung) noch der Satzgefüge (neuer Wege, schwierige Gedankengänge in den Griff zu bekommen), wohl aber nach der Seite des Gefühls- und Bildhaften. Für den Ausdruck der Innerlichkeit hat Seuse der deutschen Sprache neue Bezirke eröffnet, vor allem in der Art, wie hier die verschiedenen schon vorhandenen Ansätze in einer bisher ungeahnten, einen seelischen Innenraum schaffenden Fülle vereinigt sind»¹¹. Ein «Grundzug» susonischer Sprache ist nach Boesch: «das rhythmisch ungemein fein modulierte, unzähliger Steigerungen fähige Pathos des Hymnikers und Predigers. Unruhe und Überfülle des Herzens sind das Movens dieser Sprache. Das Zitat [aus Seuses Kommentar zum ‚Sursum corda‘] vermochte eine Vorstellung davon zu geben, was alles an stilistischen Möglichkeiten einem Sprachgenie des 14. Jahrhunderts zu Gebote stand und wie schwer es einem so ausschweifenden Geist wie Seuse gefallen ist, sie in Grenzen zu halten»¹². Verschiedene «Gattungsstile» sind in Seuses Schriften zu unterscheiden: «Legende», «Hymnik», «Gebet», «Predigt» u. s. f. «Wenn dieser dauernde Wechsel der Ebenen» bei Seuse – bemerkt Boesch – «kaum als Stilbruch empfunden wird, so dank der überall sich durchsetzenden rhythmischen Kurve und der klanglichen Einfärbung, einer ‘Vokalharmonie’ von virtuoser Instrumentierung»¹³.

Nach diesen Äußerungen eines heutigen Forschers sei dem «Diener der ewigen Weisheit» das Wort erteilt. «Sprache und Wort» sind ja ein Thema, das ihn sein ganzes Leben lang beschäftigt hat. Im Prolog des Bdeu schreibt er: *Die sinne, die hie stant, sint einvaltig; so sint dú wort noh einveltiger, wan sú gant uzzer einer einvaltigen sele und gehôrent zû einvaltigen menschen, dú noh habent gebresten ab ze legen*¹⁴. Im Hor nennt Seuse seine Sprache einen *sermo imperitus et incultus ... si barbarum aliquid fortassis sonare videatur*¹⁵.

Die «Einfalt», bzw. die Naivität ist ein wichtiger Zug in Seuses Wesen, im Unterschied zu Eckhart und zu Tauler, den beiden vom Prior zu Konstanz so verehrten Mitbrüdern und Lehrmeistern. Eckhart ist der hohe und stubtile Vertreter der sog. «spekulativen Mystik», ein Genie, dessen Kraft des Denkens und faszinierende Macht der Rede oft

¹¹ A. a. O. 230.

¹² A. a. O. 233.

¹³ A. a. O. 234.

¹⁴ DS 198, 9–11.

¹⁵ Künzle 365, 6–10.

mit den Größten deutscher Geistesgeschichte, besonders mit Hegel, verglichen wurden. Tauler ist der weise, kluge, abgeklärte Lehrer des geistlichen Lebens, auf dessen ethische Komponente J. QUINT hingewiesen hat ¹⁶. Suso ist der Naive ¹⁷, der Verletzliche, der am meisten Mißverständnissen Ausgesetzte, auch der im unmittelbarsten Sinne «Mystiker», «divina patiens», zu Nennende unter den Hauptvertretern der «deutschen» oder sog. «rheinischen Mystik» im ausgehenden Mittelalter ¹⁸.

Die hier folgenden Ausführungen zu Seuses «Dialog» und «Metaphorik» sind auf das Thema *Sprache und mystische Erfahrung* ausgerichtet – und möchten ein Beitrag sein zur Überwindung der unglückseligen Alternative: die Mystik *oder* das Wort ¹⁹. Zugleich sei in diese Studie auch die susonische *Mystagogie* einbezogen. Plan und Artikulierung der Hauptabschnitte mögen folgende Leitsätze anzeigen:

¹⁶ JOSEF QUINT: Art. «Mystik», in: P. MERKER - W. STAMMLER: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. II, Berlin 1965², 561: «Johannes Tauler, der große Ethiker der Mystik».

¹⁷ Mit «naiv» ist natürlich nicht Mangel an Lebenserfahrung oder Klugheit gemeint, sondern jene «Lauterkeit» und «durchsichtige Natur», von der GÖRRES spricht (vgl. Anm. 2, 1. Zitat). Zu einem anderen Aspekt von Seuses Unmittelbarkeit K. BIHLMAYER: «Mag sich manches bei ihm als allzu weich, süßlich und selbst schwärmerisch finden, den Tadler entwaффnet doch immer wieder seine ... Naivität, ... seine Demut», Die Selbstbiographie ... (s. Anm. 5), 536.

¹⁸ Der im französischen Sprachbereich übliche Ausdruck «Mystique rhénane» hat die Stationen: Köln (Eckhart), Straßburg (Tauler) und Konstanz (Seuse) im Auge. Doch wäre es verfehlt, diese mystische Bewegung auf das «Dreigestirn» zu reduzieren. Aus dem Predigerorden wären zu erwähnen: Albert der Große (der in der mystischen Literatur meistens *bischof Albrecht* genannt wird), Thomas von Aquin (zu dessen Mystik s. vor allem M. GRABMANN), Johannes von Sterngassen (Schüler von Thomas und Lehrer von Tauler), Nikolaus von Straßburg, Dietrich von Freiberg u. a.; die Dominikanerinnen Klöster: Straßburg (mit der Schwester von Tauler), Adelshausen, Klingental, Medingen (mit Margareta Ebner), Engeltal (mit Christine Ebner), Töß (mit Elsbeth Stägel), Oetenbach u. a. Von den Benediktinerinnen seien wenigstens die drei bedeutendsten genannt: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Gertrud die Große. Von den Franziskanern: David von Augsburg, Lamprecht von Regensburg, Heinrich Herp. Von den Kartäusern: Ludolf von Sachsen und Dionysius der Kartäuser. Schließlich wäre die auch sprachlich höchst bedeutsame flämische Mystik, mit dem Regularkanoniker und Einsiedler Ruusbroec, zu erwähnen.

¹⁹ Vgl. EMIL BRUNNER: Die Mystik und das Wort, Tübingen 1928², die Disjunktion: «Entweder die Mystik oder das Wort» (5); dazu FRITZ-DIETER MASS: Mystik im Gespräch, Materialien zur Mystikdiskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, und die Besprechung dieses Buches von ALOIS M. HAAS in FZPhTh 20 (1973) 279–282.

- I. Die von Seuse bevorzugten Sprechweisen sind nicht der spekulative oder theoretische Diskurs, sondern der «erzählende Bericht» und der «Dialog» im Wechsel von Frage und Antwort, Rede und Gegenrede.
- II. Seuse geht es weniger um detaillierte Beschreibung der höchsten mystischen Vollendung, der «Unio», als um den tätigen und leidenden Weg zu zunehmender «Christusförmigkeit»; dabei spielen «Bild» und «Gleichnis» eine tragende Rolle.
- III. Das «beste Bild» und das «höchste Gleichnis» auf dem Weg zur «Christusförmigkeit», die Angelpunkte von Seuses mystischer Metaphorik, sind Leben und Tod des historischen Jesus.
- IV. Das Ziel des mystischen Weges: dort zu sein, «wo» der Auferstandene ist.

I. BERICHT UND DIALOG

Der Einfluß der spekulativen Theologie und Mystik auf Seuses Vokabular ist unverkennbar. Etwas anderes ist die für Seuse typische Sprechweise. Wenn wir diese vom «spekulativen Diskurs» abheben, so ist damit zunächst Meister Eckhart gemeint. Eckhart, dessen Rede meistens dadurch in Gang kommt, daß hohe und abstrakte Begriffe in dialektische Spannung geraten: «Gott» und «Gottheit», «gut» und «Güte», «der Gerechte» und «die Gerechtigkeit», «werden» und «entwerden», «ungeschaffenes Nichts», «gebären» und zugleich «geboren werden», «Vater dessen werden, dessen Sohn wir sind» ...²⁰. Mit dem Stichwort «theoretischer Diskurs» wird auf Tauler verwiesen, der bei allem Predigen und Verkünden auch einem ausgesprochenen Hang zum Lehren,

²⁰ Daß wir das Eckhartsche Sprach-«Spiel» nicht im abwertenden Sinne verstehen, sollte aus dem in den Einleitungsworten über Eckhart Gesagten klar sein. Seine Sprache ist weit entfernt von (späteren) nominalistischen «Spitzfindigkeiten». Zudem verdient der ethische Wille, der besonders aus seinen Predigten und Unterweisungen spricht, Beachtung. Auch die zahlreichen, in seinen Werken eingestreuten Bemerkungen, die einen erstaunlichen Scharfblick für psychologische Realitäten verraten. Schließlich die Tatsache, daß Eckhart nicht nur Professor und Prediger war, sondern auch Prior, Provinzial der sächsischen und Generalvikar der böhmischen Ordensprovinz, beauftragt, durchgreifende Reformen durchzuführen. Die wohl eindrucksvollste Würdigung von Eckharts Existenzanalyse und der daraus entwickelten radikalen ethischen und sozialen Imperative ist im neuesten Buch von ERICH FROMM: *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976, bes. 65–70, zu finden.

zur Artikulierung einer allgemeingültigen Theorie des geistlichen Lebens nachgeht. Von allen diesen Sprechweisen sind auch Ansätze bei Seuse zu finden. Was indessen die Eigenart seiner Sprache am deutlichsten von der seiner Lehrer unterscheidet, ist das ausgeprägte Gefälle zum «erzählenden Bericht». E. KREBS spricht schon beim Frühwerk Seuses, dem Bdw, von einer «bewußten Wende ins Erzählende und Persönliche»²¹.

Erzählender Bericht

Der erzählende Bericht ist – wie A. M. HAAS in einem beachtenswerten Beitrag zur «Problematik von Sprache und Erfahrung» herausstellt²² – die eigentliche Grundform mystischer Rede. «So war es!» bzw. «so geschah es», «so ist mir widerfahren» sind die Paradigmen der auf persönlicher Erfahrung beruhenden mystischen Sprechweise. Die lyrische Identifikation «So ist es!» und die mystagogische Formel «So wird es sein!» sind aus der unmittelbaren Grunderfahrung gewissermaßen abgeleitete Formen mystischer Rede²³.

«Erzählender Bericht» führt in die Nähe der Autobiographie. Neuerdings hat der bekannte amerikanische Theologe H. Cox «Autobiographie» und «Volksgeschichten» die zwei wichtigsten Kategorien religiöser Sprachkommunikation genannt²⁴. Beide sind unentbehrliche, sich gegenseitig

²¹ ENGELBERT KREBS: Art. «Seuse», in: W. STAMMLER - K. LANGOSCH: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, Bd. IV, Berlin 1953, Sp. 164–180; Sp. 176: der «unpersönlichen Dialogform gibt Seuse im Büchlein der Wahrheit, seinem Erstlingswerk, schon eine bewußte Wendung ins Erzählende und Persönliche».

²² ALOIS M. HAAS: Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974 (Kriterien, 33), 73–104. Vgl. dazu auch A. M. HAAS: Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, FZPhTh 22 (1975) 1–34; und DERS.: Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik, Amsterdamer Beiträge für Germanistik 2 (1972) 105–156.

²³ Für den «erzählenden» mystischen «Bericht» ist nicht nur die abendländische Tradition – mit den späten Höhepunkten der «Vida» der Theresia von Avila und der «Selbstbiographischen Schriften» der Theresia von Lisieux –, sondern ebenso die orientalische Tradition – etwa Symeon der Neue Theologe und die «Erzählungen eines russischen Pilgers» – zu berücksichtigen. Zu Symeon vgl. WALTHER VÖLKER: Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen, Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974; zum russischen Pilger EMMANUEL JUNCLAUSEN: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers (hrsg. und eingeleitet von E. J.), Freiburg (i. Br.) 1974.

²⁴ HARVEY COX: Verführung des Geistes, Stuttgart 1974. Im Vorwort: «Es gibt zwei Arten von Geschichten, die als Vehikel religiösen Ausdruckes besonders

ergänzende Quellen für Kenntnis und Weitergabe religiöser Erfahrung. Für Seuse sei auf K. BIHLMEYERS Aufsatz «Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters»²⁵ und auf G. MISCHS «Geschichte der Autobiographie»²⁶ verwiesen. Sowohl Bihlmeyer wie Misch ziehen Verbindungslinien von Augustinus zu Seuse. Die «Confessiones» des Bischofs von Hippo gelten als «erste Autobiographie» nach abendländischem Verständnis. Sie gehörten auch zur Pflichtlektüre der Novizen im Predigerorden.

Nun ist aber Seuses Vita bestimmt keine Autobiographie nach modernen Ansprüchen und Gesichtspunkten. Zwar ist das Problem der «Echtheit» – besonders durch die Untersuchung von J. SCHWIETERING – im positiven Sinne geklärt worden²⁷. Doch bleiben damit die Fragen nach Stil und genauer Bestimmung der literarischen Eigenart der Vita offen²⁸. Verfehlt wäre es, bei allen Details gleich nach historischer Exaktheit zu fragen²⁹. Der Autor schreibt weder ein «Protokoll» noch ein «Tagebuch».

wichtig sind. Da ist zunächst die *Autobiographie* oder das 'Zeugnis', der Bericht in der ersten Person ... Die zweite religiös bedeutsame Form des Geschichtenerzählens bezeichne ich als die 'Religion des Volkes'. Hier geht es um die kollektive Geschichte eines ganzen Volkes ...» (7 f.). Vgl. dazu auch JOHANN BAPTIST METZ: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 195–203 (= Exkurs: Theologie als Biographie? »).

²⁵ Vgl. Anm. 5.

²⁶ GEORG MISCH: Geschichte der Autobiographie, Bd. IV, 1. Hälfte, 4. Kap.: Heinrich Seuse, Frankfurt a. M. 1967 (eine Monographie von 198 Seiten!).

²⁷ JULIUS SCHWIETERING: Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: J. KOCH (Hrsg.): Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, Leiden-Köln 1953 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 3), 146–158. Vgl. dazu KURT RUH: Altdeutsche Mystik, Ein Forschungsbericht, Wirkendes Wort 7 (1956/57) 135–146, 212–231, S. 222; DERS.: Seuse, Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse «Vom Überschall», in: E. M. FILTHAUT: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, Köln 1966, 191–212, S. 191, Anm. 5: «Daß die Vita zu den authentischen Schriften Seuses gehört, dürfte seit J. Schwietering ... nicht mehr in Frage gestellt werden»; und ALOIS M. HAAS: Nim din selbes war, Freiburg (Schweiz) 1971 (Dokimion, 3), 189 f. Anm. 89.

²⁸ Dabei ist es unentbehrlich, die «literarische Situation» zu berücksichtigen, wie dies J. SCHWIETERING tut und dafür vom «höfischen Roman» ausgeht und zeigt, wie das Bild der «geistlichen Ritterschaft» nicht nur motivisch bedeutsam ist, sondern auch «Aufbau und Gliederung im Sinne einer Kontinuität des Geschehens» bestimmt. Vgl. dazu auch ANNE-MARIE HOLENSTEIN: Studien zur Vita Heinrich Seuses, Zschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 62 (1968) 186–332.

²⁹ Als Skandalon für eine «aufgeklärte Mentalität» werden meistens die Kap. 15–18 der Vita – über Seuses Bußübungen – zitiert. Wer wollte da aber – «besser wissend» – urteilen? Besonders angesichts der maßvollen Ratschläge, die Seuses Vita 35, DS 107, 18–108, 25, seiner geistlichen Tochter erteilt. Vgl. dazu auch KLBfb, Brief IX, DS 388, 21–26: *Liplichú úbunge hilfet etwaz, da ir nit ze vil ist;*

Auch betreibt er nicht forcierte Selbstanalyse. Durch Bericht über einzelne Lebensabschnitte will er das für andere Relevante seiner Erfahrung zur Sprache bringen: vom *anvahenden menschen*, vom *zunemenden menschen*, vom *volkommen leben* ³⁰; von *abgescheidenheit* ³¹ und von *usker uf sines nehsten heilsamen behulffenheit* ³². Das alles wird nicht theoretisierend, sondern narrativ – «erzählend» – abgewandelt ³³. «Fabulieren» wäre nicht das richtige Wort. Der Autor läßt sich behaften und steht zu *seinem* Bericht ³⁴. Deshalb rekurrten wir für die Kennzeichnung der

aber rehtu gelassenheit ... das hilfet dem menschen usser allen den wellan und sezzet in ze friden in allen dingen, der sū ordenlich kan nemen. Im übrigen sind die Kap. 15–18 der Vita eine Art dramatischer Hinführung zu einem neuen Lebensabschnitt, der mit Kap. 19 beginnt: *Wie er ward gewiset in die vernünftigen Schüle zū der kunst rechter gelassenheit*, DS 53, 6 f.

³⁰ Prol. zum Exemplar, DS 3, 4 f., 10 u. 18. Die «Periodisierung» des geistlich-mystischen Weges – mit den entsprechenden «Zäsuren» – wird von Seuse lange nicht so weit getrieben wie etwa in der monastischen Literatur der «*scalae Dei*» oder in der spanischen Mystik, etwa beim «Aufstieg zum Berge Karmel» Johannes' vom Kreuz oder bei den «inneren Schlössern» der Theresia von Avila. Zu beachten ist, daß Seuse im Prol. zum Exemplar vom «anfangenden» und «zunehmenden Menschen», nicht aber vom «vollkommenen Menschen», sondern vom «vollkommenen Leben» spricht. Vgl. Anm. 115 u. 116.

³¹ Vita 20, DS 59, 29.

³² Vita 22, DS 63, 8.

³³ Dabei gibt es wahre Meisterstücke erzählerischer Miniaturkunst wie z. B. die Geschichte «Vom schweren Leiden, das ihm einst von einem Gesellen zufiel», mit der Klimax vom «ungeheuren Bauer mit einer russigen Jacke», Vita 25, DS 74, 12–78, 19; oder «Vom Mörder», der Seuse «nachts» in einem «Wald» mit einem «Speer» und einem langen «Messer» begegnet, Vita 26, DS 78, 21–81, 3; oder die Erzählung von der Geschichte seiner «leiblichen Schwester», die aus dem Kloster, in dem sie sich «im Gehorsam geistlichen Lebens befand», «auszubrechen und sich zu schädlicher Gesellschaft zu fügen begann», der Seuse nachging, sie «irgendwo» in einem «kleinen Häuschen» fand und zurückbrachte, in eine andere Gemeinschaft, an einen «tröstlicheren Ort» (sehr wahrscheinlich ins Dominikanerinnen-Kloster zu St. Gallen), wo ihr «Ernst so groß» und ihr «Wandel so beständig in Tugenden bis an ihren Tod» wurde, daß der Diener der ewigen Weisheit «Gott und der Welt gegenüber an ihr für alles Leid und Leiden, das er je gehabt hatte, wohl entschädigt ward», Vita 24, DS 70, 17–74, 10.

³⁴ Im Prolog zur Vita berichtet Seuse vom *geistlichen düpstal* (Diebstahl) seiner geistlichen Tochter ... und davon, wie *daz ander teil* der Nachschrift seiner «Erzählungen» *unverbrennet* blieb und später in den Text der Vita (als «Grundstock»?) integriert wurde; er selber habe nur: *Etwaz güter leere ... na ir tode in ir person ... zū geleit*, DS 7, 15–8, 3. «Wenn etwas Fiktion ist» – schreibt KURT RUH zur Frage der «Mitautorschaft» an der Vita – «so der Anteil, den der Verfasser der Elsbeth Stigel zuschreibt»; womit Ruh nicht jede «Mitarbeit» Elsbeths an der Vita ausschließen möchte, durch SCHWIETERING sei «der Weg für eine Lösung des Vita-problems freigelegt», bemerkt er, Forschungsbericht (Anm. 27), 222. Zu Elsbeth Stigel vgl. neben der LThK² IX, 1006 angeführten Literatur, die – im Unterschied zu anderen Darstellungen der mittelalterlichen Nonnenviten – die Zeit- und kultu-

ersten typisch susonischen Sprechweise auch nicht auf die oft verwendeten literarischen Qualifikationen «Roman» oder «Epos», sondern wählten den (literarisch) neutralen Terminus: «erzählender Bericht»³⁵. Wir hätten auch «Zeugnis» oder «Rechenschaft» – über Erfahrung und Erfahrenes – sagen können.

Am stärksten autobiographisch ist naturgemäß die Vita, deren Titel schlicht *der Suse* heißt:

Es waz ein brediger in tútschem lande, von geburt ein Swabe .., beginnt der Bericht³⁶; *es was im we in siner unrúwigen wise*, lesen wir weiter³⁷; und ... *unz daz der milte got dur von entledgot mit einem gewsinden kere*³⁸; ferner *In sinem anvang do geschah ... an sant Agnesentag ...*³⁹. Doch finden sich auch in den didaktischen Schriften zahlreiche autobiographische Notizen. Z. B.: *Es stünd ein bredier ze einer zit nah einer metti vor einem kruzifixus und klaget got inneklich ...*⁴⁰; und *Es geschah vor vilen jaren, do hat ein bredier in sinem anvang ein bitterliches liden von ungeordneter swermütikeit ...*⁴¹. KÜNZLE konnte anhand des Hor sogar einige Lebensdaten zu Seuses Biographie rekonstruieren⁴².

relle Differenz zur heutigen Situation respektierende Würdigung von ADOLF BAUMANN: Elsbeth Stagels Weg zu Gott, Turicum (Vierteljahresschrift, Zürich) März/Mai 1976, Nr. 1. 27–30; zu «Töss» (Elsbeths Kloster) die Beiträge in ders. Zeitschr. Turicum, Sept./Nov. 1977, Nr. 3, 12–16.

Daß Seuse Verantwortung für «seinen Bericht» übernimmt, bezeugen die Prologe zu sämtlichen Schriften – etwas durchaus nicht Geläufiges im Mittelalter –, bes. der Prolog zum «Exemplar», der Originalausgabe, wo deutlich die Sorge des Autors um die unverfälschte Erhaltung «seines» Textes zum Ausdruck kommt, DS 4, 29–6, 16; vgl. dazu auch Prol. Hor, KÜNZLE 371, 1–15. Zur «Echtheit» der Vita und deren Qualifikation als authentische «Bezeugung» mystischer Erfahrung schreibt KURT RUH: «Die Vita erscheint als ein auf ein klar umrissenes 'Bild' hin geformtes, nicht als legendär aufgeputztes Leben ... Wer anders als Seuse selber konnte dieses Leben zu einem geformten erheben?», der Verfasser sei «ein Gestalter von hohem Rang», Forschungsbericht, an oben angeführter Stelle. Man könnte kaum die Eigenart mystischer Erfahrung treffender kennzeichnen: nicht sporadische «Erscheinungen», sondern «Lebens»-erfahrung, – wohl erlittene, aber assimilierte, «geformte» Lebenserfahrung!

³⁵ Mit «erzählend» ist eine für Seuse typische Redeweise gemeint, die auf der Ebene des *Lokutionären* nach stilistischen Kriterien näher zu bestimmen wäre, mit «Bericht» ein *illokutionärer* Akt im Sinne der Sprechakt-Theorie von JOHN L. AUSTIN und JOHN R. SEARLE.

³⁶ Vita, Prol., DS 7, 2.

³⁷ A. a. O., DS 8, 12.

³⁸ A. a. O., DS 8, 13 f.

³⁹ Vita 2, DS 10, 11 f.

⁴⁰ Bdew Prol., DS 196, 2 f.

⁴¹ Bdew 14, DS 256, 24 f.

⁴² KÜNZLE, z. B. Einführung, 50–53.

Dialog

Das Narrative ist ein wichtiges Element bei Seuse. Noch wichtiger und zentraler für sein mystisches Zeugnis ist der «Dialog». Dazu schreibt H. LANDRY: «Der Dialog [im Bdew] zeigt in der ausgeprägtesten Form die besondere Art von Seuses ‚Mystik‘: ohne daß offene Widersprüche zu früherem festzustellen sind, haben sich Stil und Atmosphäre hier bis zur völligen Fremdheit von Eckharts Mystik entfernt»⁴³.

Die dialogisierenden Personen in den didaktischen Schriften sind: im Bdew: *der junger – dú warheit*⁴⁴, *daz namenlos wilde – der junger*⁴⁵; im Bdew: *der diener – dú ewig wisheit*⁴⁶, *der unbereit sterbende – der diener*⁴⁷; im Hor: *der discipulus – die Sapientia*⁴⁸, die *similitudo | imago mortis – der discipulus*⁴⁹. Auch in der Vita finden sich Dialoge, so vor allem in den letzten Kapiteln des zweiten Teiles, zwischen der *gût | wolgeüeptú wisú thoter* und dem *diener*⁵⁰.

WACKERNAGEL verweist als mögliches Vorbild für Seuses Dialog auf den Lucidarius, bzw. Honorius Augustodunensis⁵¹. BIHLMAYER bestreitet diesen Zusammenhang⁵².

KÜNZLE führt die einschlägige Literatur zur Dialogform in Spätantike und Mittelalter auf: R. HIRZEL, J. WALTHER, M. MANITIUS u. a.⁵³. Doch ist das Nachschlagen dieser Werke nicht allzu ergiebig für die Bestimmung des Spezifischen von Seuses Dialog. Vor allem sind die Hinweise auf «Streitgedichte» und auf die scholastisch-dialektische Lehrmethode eher irreführend.

⁴³ LANDRY a. a. O. (Anm. 9).

⁴⁴ DS 329 ff.

⁴⁵ DS 352–357.

⁴⁶ DS 201 ff.

⁴⁷ DS 281–286.

⁴⁸ KÜNZLE 383 ff.

⁴⁹ KÜNZLE 528–539.

⁵⁰ Vita 51–53, DS 176–195.

⁵¹ WACKERNAGEL a. a. O. (Anm. 3) 429 f., Anm. 43. Zu Honorius Augustodunensis vgl. LThK² V, 477 f.

⁵² BIHLMAYER, Einleitung, 104*, Anm. 2.

⁵³ KÜNZLE, Einführung, 81 f., Anm. 6. Zu ergänzen wären etwa noch PETER L. SCHMIDT: Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen Dialogs, in: *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, (Fondation Hardt) Genève 1977, 101–180, und HANNES KÄSTNER: *Mittelalterliche Lehrgespräche*, Berlin 1978 (Philolog. Studien u. Quellen, 94).

Gewiß ist die große Linie: Platon – Augustinus – Boethius («De consolatione philosophiae» ist eines der im Mittelalter meistgelesenen Bücher) zu berücksichtigen ⁵⁴. Doch handelt es sich bei diesen Autoren um vorwiegend philosophisch ausgerichtete Dialoge. Seuses Dialog gehört zu einer anderen Kategorie ⁵⁵. Dafür könnte, als entferntes Beispiel, auf die Bhagavad-gîta, den klassischen Text der höchsten indischen Mystik (der Bhakti-Frömmigkeit) hingewiesen werden: ein Dialog zwischen dem «Erhabenen» (Krishna) und Arjuna. Doch kannte Seuse dieses Buch der frommen Hindus sicher nicht. Auch die näher liegenden Dialoge bei Mechthild von Magdeburg und Gertrud der Großen – zwischen ausgesprochen personifizierten Partnern wie «Seele» und «Sinne», «Seele» und «Minne», «Gewissen» und «Erkenntnis» ... – sind kaum als unmittelbare Vorbilder für das an Seuses Zwiegespräch Typische zu betrachten ⁵⁶. So kommen am ehesten als «Quellen» Seuses die Dialoge der biblischen Schriften in Betracht, etwa Hiob, das Hohelied und vor allem die Psalmen, in denen ja nicht selten verschiedene Personen reden: der Verfolgte und Gott, der Spötter und der Fromme, Freunde und Feinde u. s. f. ⁵⁷

⁵⁴ Zum Einfluß des Boethius auf die Herausbildung des mittelalterlichen Dialogs vgl. A. AUER: Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert, Münster i. Westf. 1928, bes. 61 f. u. 66 f.

⁵⁵ Zu Seuses Begriff von «*philosophia*» (= «*spiritualis philosophia*», Arsenius = «*summus philosophus*» etc.) vgl. KÜNZLE, Einführung, 76–78.

⁵⁶ Zu beachten ist allerdings, daß in den *Exercitia spiritualia* VII Gertruds der Großen «die personifizierte Sapientia erstmals als Partner eines Zwiegesprächs mit der Seele auftritt», KÜNZLE, Einführung, 83 (wo auch der Einfluß der Viktoriner und Bonaventuras auf den «mystischen Dialog» betont wird). Doch ist bei allen Anklängen nicht zu übersehen, daß bei Seuse eben nicht die «Seele», sondern (mit Ausnahme der Personifizierung «*mors*» und der Figur des «Wilden») das Individuum, *der Suse*, in höchst persönlichem Namen spricht. Daß eine so individualisierte Sprache auch Nachteile hat und Gefahren in sich birgt, soll nicht übersehen werden. Als Beispiel einer sich mehr in objektiven Kategorien (und Symbolen) artikulierenden Sprache sei auf die Seherin Hildegard von Bingen (gest. 1179) verwiesen.

Hildegard und Seuse repräsentieren zwei verschiedene, diametral entgegengesetzte Sprachmodelle der mittelalterlichen Mystik. Eckhart mit seinem spekulativen (intentional mystagogischen) Diskurs (von D. MIETH eine «Antisprache» genannt) liegt auf einer anderen Ebene.

⁵⁷ Man ist erstaunt, in Seuses Rede – trotz Minnesang und Ritterroman (des «exquisiten Artistentums» nach H. LANDRY) – die Sprache der Bibel, gewissermaßen als «Infrastruktur», so präsent zu finden. KÜNZLE nennt die heilige Schrift «Seuses erste und wichtigste Quelle» (Einführung 85). «Die hl. Schrift ist Seuse so vertraut, daß er sich sozusagen in jedem beliebigen Zusammenhang an sie erinnert...» (a. a. O.). Manchmal handelt es sich nur um ein einziges Wort (als «Assoziations»-

Im Prolog zum Hor sagt Seuse: *Notandum quoque, quod locutio ista quantum ad interrogationem discipuli et responsionem sapientiae vel e converso solum posita est ad ferventiorum modum tradendi* ⁵⁸. In der bisherigen Literatur zu Seuse wurde in diesem Satz zusehr der «ferventior modus tradendi» – daß die Lehre *dest begirlicher sie* ⁵⁹ – hervorgehoben. Wichtiger scheint uns das Faktum zu sein, daß Seuse hier nicht die geläufigen Termini der Scholastik «*expositio*» und «*quaestio*» verwendet, sondern, wohl mit Absicht, die Ausdrücke *locutio* und *interrogatio*, «Rede» und «Befragung» gebraucht. Ferner ist zu beachten, daß der «Schüler» nicht nur Fragen stellt und Antwort erhält, sondern – *econverso* – auch selber befragt wird und Red und Antwort zu stehen hat ⁶⁰. Etwas weiter bemerkt Seuse: *Sciendum quod colloquium istud inter sapientiam et discipulum hoc modo initium habuit ...* ⁶¹. Was folgt, ist ein *colloquium*, ein «Zwiegespräch», und der *discipulus* unterläßt es nicht, autobiographische Notizen beizufügen. So berührt selbst der Modus «Dialog» – wie kunstvoll er auch redigiert – die Kategorie «Bericht». Er trägt die Spur von Erfahrenem. Das mhd Wort für diesen Dialog: *kosen* ⁶², bzw. *minnekosen* ⁶³, bezeichnet weniger ein Lehrgespräch, mit dem Ziel Begriffe zu klären und Gedanken zu schärfen, denn ein lebendiges Sprechen, ein Mitteilen von Person zu Person, von Gefühlen und Regungen durchzogen, von einem Wort, das verbindlich ist und verbindet, getragen. *Kosen mit der Ewig Wisheit* ⁶⁴ ist der treffendste Ausdruck für das susonische *dialogein*. Man müßte nun den Anreden, den häufigen Zwischenrufen – *o, ach, owe, eya, wafen ...* –, den dramatischen Wendungen des Gesprächs, den hyperbolischen Steigerungen der Affekte und den oft lyrischen Aus-

Stütze), manchmal, an zentralen Stellen, um eigentliche Kernsätze des Diskurses. Dankbar nimmt man in Künzles Edition die Identifizierung der Schriftzitate entgegen. Hier sei bes. darauf hingewiesen, daß im Hor von allen atl. Schriften die Psalmen am meisten zitiert werden, Hiob kommt an zweiter Stelle (vgl. Register zum Text 647 f.).

⁵⁸ Hor Prol., KÜNZLE 366, 6–8.

⁵⁹ Bdew Prol., DS 197, 26 f.

⁶⁰ Vgl. z. B. Bdew 9, DS 232, 13 f.: *Ach herre, wie schlehest du mich an diser vrage!*; kurz zuvor DS 232, 6 f.: *Owe herr, daz beger ich von dir ze wissenne, wan du vrage ist mir ze hohe!* und den Paralleltext Hor I, 8, KÜNZLE 441, 10: *Responde ergo et tu mihi quod quaero*; Bdew 10, DS 236, 5 f.: *Ach, süzer herr, wan getörste ich nu mit dinem urlob mit dir disputieren als der heilig Jeremias!*

⁶¹ Hor Prol., KÜNZLE 369, 4s.

⁶² Bdew Prol., DS 197, 13; Vita 36, DS 113, 23; Minneb. III, DS 548, 2.

⁶³ Vita 3, DS 12, 10; 4, DS 16, 33; Hor I, 8, KÜNZLE 441, 5: *amoris colloquia*; Bdew 9, DS 230, 27: *suze minnekosen diner süzen gegenwürtikeit*.

⁶⁴ Bdew Prol., DS 197, 13 f.

klängen im einzelnen nachgehen, um den sprachlichen Reichtum von Seuses Dialog im Wechseln von Rede und Gegenrede, von Frage und Antwort, Klage und Anspruch aufzuzeigen⁶⁵. Doch ist dies nicht unsere Sache. Wir wenden uns im folgenden dem Partner des Gespräches zu.

Partner «Weisheit»

Wisheit – was bedeutet das für Seuse? ⁶⁶ Zunächst fällt die Abwesenheit jeglicher Bemühung auf, Wort und Begriff «Weisheit» theoretisch zu klären. Von Hypostasenspekulationen keine Spur! Seuse visiert Konkretes. Positiv sind folgende Referenzen als grundlegend für Seuses Dialog herauszustellen: *wisheit* meint zuerst *der wisheit bûcher*, dann überhaupt *dú heilig scrift*, schließlich und vor allem den *crucifixus*⁶⁷. Das erste hängt eng mit der Bekehrung des 18jährigen zusammen: ... *der wisheit bûcher. Wenn man dú ze tisch laz, und er* [der Diener] *denne derley minne-*

⁶⁵ Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß gerade der Dialog in Seuses lateinischem Werk abflacht (weitere Hinweise dazu s. Anm. 90). Im folgenden ein paar allgemeine Bemerkungen zu Seuses *Latinität*: Auch das Hor, für Theologen und Seelsorger bestimmt, ist nicht ohne eine gewisse Eleganz geschrieben, erreicht indessen nicht eine den deutschen Schriften ebenbürtige sprachliche Qualität. Seuse beherrscht nach dem Urteil von Kennern «einigermaßen» die lateinische Terminologie, was immerhin von beachtlicher humanistischer Bildung zeugt. Sein Wortschatz ist mittelalterlich geprägt – so z. B. der Gebrauch von «specialis» und die Wendungen «modernis temporibus», «artes sermocinales» usw. –, doch nicht von Neologismen überwuchert. Was man zu lesen bekommt, ist auf jeden Fall kein scholastisches «Küchenlatein». Manche Ausdrücke stammen aus der Spätantike wie z. B. «sponsare», «sponsatio» u. a. Der Stil ist ruhiger und sachlicher (belehrender) als in den deutschen Werken, dafür auch weniger lebendig und kaum brilliant. Was besonders an inhaltlich bedeutsamen Stellen auffällt, sind lange Perioden, die oft anakoluthisch werden, mit abrupten, defekter Konstruktion. Häufig sind nur noch Nebensätze mit Partizipien zu lesen, die erst nach mehreren Anläufen, Steigerungen und Atempausen zu einem eigentlichen Satzganzen verbunden werden. Ein Verfahren, das für mystisches Schrifttum typisch ist und z. B. auch bei Plotin an manchen Stellen begegnet. Der Autor ringt, sich an der Grenze des Aussagbaren findend, mit dem Mitzuteilenden und schafft sich seine eigene, zum Idiolekt tendierende Sprache. Diese Hinweise verdanken wir einem Gespräch mit Prof. MARIO PUELMA, Prof. für klassische Philologie an der Universität Freiburg/Schweiz, der die Freundlichkeit hatte, einige Passagen des Hor nach der kritischen Edition von P. Künzle einzusehen. Ein Vergleich zwischen dem Bdew und dem Hor würde sich nicht zuletzt auch von sprachlichem Gesichtspunkt aus nahelegen.

⁶⁶ Zur Weisheit als «Symbol» und «Personifizierung» vgl. BIHLMEYER, Einleitung 73*–76*; zum selben Thema auch KÜNZLE, Einführung 71–81.

⁶⁷ Seuse bewegt sich ganz im Raum der paulinischen Dialektik von menschlicher und göttlicher «Weisheit», bzw. «Torheit» des Kreuzes, vgl. 1 Kor 1,17–3,4.

*kosen horte ab ze lesen, so waz im vil wol ze müte*⁶⁸. An erster Stelle steht die Weisheit Salomos⁶⁹, gefolgt vom Buch der Sprüche⁷⁰. Das Hohelied spielt eine eher untergeordnete Rolle⁷¹. Die Schrift ist das Zeugnis, auf das sich Seuse in sämtlichen Werken⁷², bei allen seinen Erfahrungen beruft⁷³. *Dú ewig wisheit in der heiligen scrift* ist ihm *als minneklich als ein lútselígu minnerin*⁷⁴, und jede «Seite», ja jedes «Wort» der Schrift nimmt er als *minnebrief* der ewigen Weisheit entgegen, daran er sein *genügen* haben will⁷⁵. Vom Gekreuzigten sagt er, er sei *ein ufgetan zertennet búch*⁷⁶, ein *lebend búch, da man ellú ding an vindet*⁷⁷, und als

Besonders oft wird 1 Kor 1,24 zitiert: der gekreuzigte Jesus ist «Gottes Kraft» und «Gottes Weisheit». Der Leitgedanke von Seuses mystagogischer Rede ist der der paulinischen Verkündigung 1 Kor 2,2: «Denn ich beschloß, nichts anderes unter euch zu wissen als Jesus Christus, und zwar als gekreuzigten»; Hor I, 14, Künzle 493, 22s.: *Haec mea sublimior philosophia, 'scire Jesum, et hunc crucifixum'*.

⁶⁸ Vita 3, DS 12,8–11; vgl. Hor I, 1, KÜNZLE 375, 9 s.

⁶⁹ So vor allem in Vita 3: *Wie er kam in die geistlichen gemahelschaft der ewigen wisheit* (DS 11,20). Zitiert werden Stellen aus Weish 7 u. 8. Weisheit 8, 2–19 wird die *sophia* als «ideale Braut für Salomo» vorgestellt. Hier – und nicht etwa im Hld – ist die eigentliche Fundstelle für Seuses Thema der *geistlichen gemahelschaft* zu lokalisieren. Was das für das *minnerich herz* des jungen Seuse bedeutet hat, ist aus dem in Vita 4,11 u. 12 Geschilderten zu errahnen. Auf die Mißbräuche des *spunzierens* [sponsieren] verweist Seuse Vita 41, DS 135, 14 u. 136, 22.

⁷⁰ Vita 3 werden Stellen aus Spr 1–4,6 u. 23 angeführt. Weiter werden Sir und Koh zitiert. In den fünf Weisheitsbüchern wird die Weisheit als «redende» Person nur in Spr (1, 20–33; 8, 12–36; 9, 1–6) und Sir (24, 1–22) vorgestellt.

⁷¹ Hier wohl ein deutlicher Unterschied zu dem von Seuse so hochverehrten Bernhard von Clairvaux. Für die mehr praktische Ausrichtung von Seuses «Brautmystik» sei auf Hor II, 7 (ein entsprechendes Kapitel im Bdew fehlt) verwiesen: *Qualiter multi fideles possint sapientiam divinam desponsare ...* (KÜNZLE 590, 1 s.). Mit «multi fideles» spricht Seuse alle Christen – und nicht nur Auserwählte – an. Zu beachten ist, daß in diesem Resümee über das Thema «sponsatio» das NT 21 mal, die Ps 5 mal, die Weish 2 mal und das Hld nur einmal zitiert werden.

⁷² Vgl. Bdew Prol., DS 328, 3; Bdew Prol., DS 197, 15 f.; Hor Prol., KÜNZLE 365, 11; Prol. zum Exemplar, DS 5, 21; und dazu M. A. FISCHER: Die Heilige Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, Speyer 1936.

⁷³ Vgl. z. B. Vita 52, DS 184, 7 f.: *daz geleptú enpfundung mit der scrift meinunge ein geliches ustragen gewunne* [«daß erlebte Empfindung mit der Meinung der Schrift volle Übereinstimmung gewönne» Lehmann;] und den Anm. 83 zit. Text.

⁷⁴ Vita 3, DS 11, 28–12,1.

⁷⁵ Bdew 9, DS 231, 9–11; Hor I, 8, KÜNZLE 437, 19–22: *Si hoc non sufficit, saltem de sacra scriptura contenta sit [anima], ubi me sufficienter, si diligens fuerit, poterit invenire. Quamlibet paginam pro littera amorosa, tamquam in amoris solatium per me sibi transmissam suscipiat.*

⁷⁶ Bdew 3, DS 209, 10–12: *Daz ist der anevang in der schülle der wisheit, den man lisset an dem ufgetan zertrennet* [zertrennten, zerrissenen] *búch mines gekrúzeteten libes.*

⁷⁷ Bdew 14, DS 256, 19; vgl. Hor I, 14, KÜNZLE 494, 13 s. und Hor I, 3, KÜNZLE 393, 28 s. Zu beachten ist, daß Seuse nur von zwei Büchern spricht, dem

Wisheit ruft er den Sterbenden an: *Owe ... wie tödest* [vergehst, erstirbst] *du!*⁷⁸ Werden diese so grundlegenden und ausschlaggebenden Bezüge zu *bûch*, *scrift* und *lebend bûch* nicht gebührend veranschlagt, so könnte die literarische Kennzeichnung «personifizierte» Weisheit leicht zu Mißverständnissen führen.

Gewiß, man muß bei Seuse – wie HAAS bemerkt – zwischen dem «empirischen Ich» und dem «literarischen Rollen-Ich» unterscheiden⁷⁹. Das gilt besonders, und so hat es HAAS auch gemeint, für weite Strecken der Vita, die evidenterweise ins Romanhafte einer ritterlichen *aventiure* ausschreiten. Zu fragen ist aber, wie weit diese Unterscheidung in bezug auf den Dialog mit der ewigen Weisheit trägt. KÜNZLE nennt die Dialogform bei Seuse einen «literarischen Kunstgriff»⁸⁰. Daß «Kunst» dabei ist, wird niemand bestreiten. Ob Kunst-«griff» die Sache trifft, ist eine andere Frage. Das Phänomen, daß Seuse sich in seiner mystischen Rede vorwiegend der Dialogform bedient, verlangt nach einer differenzierten Erklärung. Das Resultat, der literarische Text «Dialog», ist nur die eine Seite. Die andere ist die «Lebensgrundlage» der dialogischen Gestaltung⁸¹. «Seuses ganzes Wesen neigt» – so schreibt LEHMANN – «zur Dialogform», seine Seele sei «in einem ewigen Dialog mit Gott begriffen»⁸². Dabei geht es jedoch nicht um bloß subjektive Faktoren. Zur Herkunft seines Dialogs bemerkt Seuse: *Und daz geschah nit mit einem liplichen kosenne ..., es geschah allein mit betrachtunge in dem lieht der heiligen schrift*⁸³. Das «allein» ist vielsagend: das *minnekosen*, von dem die Rede ist, vollzieht

«liber vitae» im biblischen Sinn (Vita Prol., DS 7, 3) und dem Buch des Gekreuzigten. Das «Buch der Natur», von dem Eckhart und Tauler reden, erwähnt er nicht.

⁷⁸ Bdew 17, DS 271, 21: *Owe, du lûtselîges antlûte* [Antlitz] *der schönen Wisheit, wie tödest du!*

⁷⁹ ALOIS M. HAAS: *Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg (Schweiz) 1971 (Dokimion, 3), 155, vgl. 189–208.

⁸⁰ KÜNZLE, Einführung 81.

⁸¹ Vgl. RUDOLF WILDBOLZ: Art. «Dialog», in: P. MERKER - W. STAMMLER: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. I, Berlin 1958², 251–255; S. 252: «Diese Beobachtung legt die Frage nach den Lebensgrundlagen dialogischer Gestaltung nahe. Elemente derjenigen Haltung, der sich die dialogische Formung von innen her aufdrängt sind: menschliche Umgänglichkeit, geistige Gemeinsamkeit, Primat des Lebensmäßigen vor dem bloß Theoretischen und streng Systematischen. Weiterhin lehrt die historische Erfahrung, daß die Dialogproduktion gerade dort am fruchtbarsten ist, wo die Wirklichkeit selber reich ist an bedeutenden Gesprächen ...».

⁸² LEHMANN a. a. O. (Anm. 7), Einleitung, xxvi.

⁸³ Bdew Prol., DS 197, 14–21.

sich nach dem Verständnis des Dieners nur im Umgang mit der Schrift. Die wohl treffendste Formulierung für die enge Verbindung von «empirischem Ich» und «literarischem Rollen-Ich» ist bei BOESCH zu lesen, der in einem Zuge von «den *Spiegelungen* des Menschen Seuse im Leitbild des Dieners» und «der *dialogischen Begegnung* von Diener und göttlicher Weisheit» spricht⁸⁴. Doch verlangt Seuses *Dialogpraxis* weitere Präzisierungen.

«*Stilum vertere*»

Seuse betont, es gehe nicht um *seine* Person: *Nec est taliter accipiendum quasi discipulus fuerit talis ...*⁸⁵. Ausdrücklich spricht er: *pro quolibet in genere*; bald *in persona hominis perfecti*, nach Art eines geübten, vollkommenen Menschen; bald *in persona imperfecti*, nach Art eines Menschen, der noch manche Gebrechen abzulegen hat; dann wiederum *in persona alicuius hominis, qui affectuose Christum diligit*, wie ein Mensch, der Christus mit seinem ganzen Gemüte liebt; dann wiederum *in persona peccatoris*, wie ein in Sünden Verstrickter. *Et sic diversimode stilum vertit*, so wendet der Dialogierende – je nachdem, *secundum quod tunc materiae congruit* – den Redestil. «Stil» hat hier nur wenig mit Stilistik im literarischen Sinn zu tun. *Stilum vertere* bedeutet: «in persona alterius» sprechen, reden, *kosen*.

Im Paralleltext des Bdew heißt es: *Er [der Diener] nimt an sich, als ein lerer tûn sol, aller menschen person*⁸⁶. *Als ein lerer tûn sol* verweist – nicht ohne kritischen Unterton – auf eine besondere Art der Unterweisung. *Stilum vertere* meint ein hermeneutisches Prinzip. Dazu könnte man auf eine «Randbemerkung» SCHLEIERMACHERS verweisen, die lautet: «Die divinatorische [Methode] ist die welche indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht»⁸⁷. Die mit diesen Termini umschriebene Methode stimmt mit Seuses Rede und Intention überein: sein *dia-logein* gilt dem konkreten Menschen, nicht der Weitergabe einer abstrakten «Lehre».

⁸⁴ BOESCH a. a. O. (Anm. 10), 245 (Hervorhebung von uns).

⁸⁵ Hor Prol., KÜNZLE 366, 8–17; vgl. Bdew Prol., DS 198, 1–5.

⁸⁶ Bdew Prol., DS 198, 1; vgl. dazu unmittelbar vorher, DS 197, 28–30: *Er [der Diener] meint dar inne [mit Frage und Antwort zwischen Diener und Weisheit] ein gemein lere geben, da beidû, er und ellû menschen, mugen an vinden, ein ieklicher daz, daz in angehört.*

⁸⁷ FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER: Hermeneutik, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von HEINZ KIMMERLE, Heidelberg 1959, 109 (Die kompendienartige Darstellung von 1819).

Dies führt die Analyse des susonischen Dialogs in eine neue Richtung: weg von der Konzentration auf das eigene Ich, hin zum «Geselligen» zum «Miteinander von Menschen im Medium des Sprechens», wie eine literargeschichtliche Definition von «Gespräch» besagt⁸⁸. «Gespräch» ist auch ein Grundparadigma in der neueren hermeneutischen Reflexion. GADAMER hat dafür die existenzphilosophische Formel geprägt: «das Gespräch, das wir *sind*»⁸⁹. «'Seuse' ist ein Gespräch», könnte man sagen. Auf jeden Fall ist die Rede des Dieners und Interpreten der ewigen Weisheit ein «*Sein-im-Gespräch*».

Seuse ist ein Meister des Dialogs⁹⁰. Und dies verdient umso mehr Beachtung, als die Dialogform im deutschen Sprachraum – wie im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte ausgeführt wird – einen eher bescheidenen Platz einnimmt⁹¹. Beim *dialogein* – und nicht beim allgemein Dichterischen oder Lyrischen – hätte, so scheint es uns, eine entsprechende Würdigung von Seuses mystischer Sprache einzusetzen. Indessen sei, zum Abschluß dieses Paragraphen, auf die Motive hinge-

⁸⁸ R. WILDBOLZ a. a. O. (Anm. 81), 251: «Anders als der Monolog, welcher wesentlich die Ausdrucksform der einsamen, abgetrennten Individualität ist und daher zum lyrischen Sichaussagen tendiert, neigt der Dialog seinem Wesen nach zum Dramatischen. Darin ist zweierlei inbegriffen: das Miteinander von Menschen im Medium des Sprechens und ihre Auseinandersetzung durch Rede und Gegenrede.»

⁸⁹ HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode, Tübingen (1960) 1972³, 360: «Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezu kommen»; DERS.: Kleine Schriften I, Tübingen 1967, 160 u. 210: «das unendliche Gespräch über die menschliche Bestimmung»; 111: «das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit, das wir sind»; Wahrheit und Methode, 360: «im gelingenden Gespräch» geraten die miteinander redenden Partner «unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet.»

⁹⁰ Zu bemerken ist allerdings, daß der Dialog in den deutschen Werken Seuses lebendiger und – wie bereits C. GRÖBER (abgesehen von seiner falschen These bez. des Verhältnisses Bdew - Hor) festgestellt hat – «gewandter» fließt, «frei von der Weitläufigkeit des Monologs», der sich im Hor bisweilen «nach Art einer Abhandlung dahinschleppt» (vgl. C. GRÖBER: Der Mystiker Heinrich Seuse, Freiburg i. Br. 1941, 108). KÜNZLE fügt (Einführung 50) bei, daß der Dialog im Hor «in den meisten der [im Vergleich zum Bdew] zugefügten Kapitel, so in I, 1 und 12, II, 1 und 8 überhaupt nicht in Gang kommt, während er in II, 6–7 fast ganz zurücktritt.»

⁹¹ R. WILDBOLZ a. a. O. (Anm. 81), 252: «Der deutsche Anteil an der europäischen Dialogliteratur ist verhältnismäßig klein. Es gibt nur wenige deutsche Dialoge, die an die großen dialogischen Gebilde der Weltliteratur heranreichen. Es besteht daher auch keine wirkliche Dialogtradition innerhalb der deutschen Literatur. Jedes noch so bescheidene Aufblühen läßt fremde Anregungen sichtbar werden.» Merkwürdig ist, daß Wildbolz im Abschnitt über das Mittelalter (§ 3) zwar die «Lehrgespräche» und «Streitgespräche» (wobei es sich nach W. um eine «dialogische Einkleidung» handelt) erwähnt, kurz auf den «mystischen Dialog» verweist, jedoch Seuse keines Wortes würdigt.

wiesen, die den Diener der Weisheit von innen her drängen zum Reden *in aller menschen person*. Das eigentliche und treibende Movens ist das paulinische «gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus: idipsum *invicem* sentientes»⁹², das «sich freuen mit den Fröhlichen», das «weinen mit den Weinenden» und das «einerlei Sinnes sein *miteinander*». Auch was bei Paulus folgt, kann auf den Diener der göttlichen Weisheit bezogen werden: «non alta sapientes, sed humilibus *consentientes*»⁹³, «nicht in hoher Weisheit sich ergehend, sondern *mitfühlend* mit den Geringen»⁹⁴. Damit sind wir beim *bredier Suse*⁹⁵ angelangt, der nicht «für sich» mit der Weisheit sprechen will: sein *kosen mit der Ewig Wisheit* bewegt ihn hin zu den Menschen, und zwar wie es kaum knapper und umfassender ausgedrückt werden könnte: *pro quolibet in genere*, für einen jeden dieser Art, ob Fortgeschrittener oder Anfänger⁹⁶.

Selbstgespräche

Nach dem Zwiegespräch *mit der Ewig Wisheit* und dem Sprechen *in aller menschen person* ist schließlich noch eine dritte Dimension des suseonischen *dialogein* zu erwähnen. Eine Dimension, welche die zwei soeben beschriebenen und auseinanderstrebenden Sprechrichtungen wieder zusammenbringt und auf *einen* Punkt hin konzentriert. Dafür wählen wir den Terminus «Selbstgespräch» und meinen damit nicht einen

⁹² Röm 12, 15–16a.

⁹³ Röm 12, 16b.

⁹⁴ Für Seuses pastoralen Sinn und milde Beurteilung ethisch «schwieriger Fälle» vgl. z. B. Hor II, 7, KÜNZLE 595, 15–20. Die praktisch-pastorale Seite von Seuses Mystik haben bes. herausgestellt DOMINIKUS PLANZER: Heinrich Seuses Lehre über das geistliche Leben, Freiburg i. Br. 1960; EPHREM M. FILTHAUT: Heinrich Seuse in dominikanisch-priesterlich-seelsorglicher Sicht, in: E. M. Filthaut [Hrsg.]: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966, Köln 1966, 267–304; und daselbst, 305–318, KUNIBERT M. GIERATHS: Die pastorale Klugheit in den asketischen Forderungen bei Jordan von Sachsen und Heinrich Seuse.

⁹⁵ Mit *bredier* bezeichnet sich Seuse als Mitglied des Predigerordens. Für die Verwurzelung Seuses in der dominikanischen Tradition und Spiritualität vgl. KÜNZLE, Einführung, 87–103. Aus dem Prolog zu den ersten Konstitutionen des Predigerordens sei die Zielsetzung: «proximorum animabus ... utiles esse», «den Mitmenschen nützlich sein», angeführt, krit. Ed. von A. H. THOMAS: De oudste Constituties van de Dominicanen, Löwen 1965 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42), 311, 18 f. (der zitierte Passus wurde 1220, also noch zu Lebzeiten des hl. Dominikus, in den Text der Konstitutionen eingefügt).

⁹⁶ Seuse geht es vor allem um den *ersten begin*, wie man *sul an vaken* (Vita 33, DS 98, 11), um den *anvahenden menschen* (Vita 1, 34, 35, 41), auch um die *infirmi* und *fragiles*, die *impotentes* und *simplices* (Hor II, 7, KÜNZLE 594, 4 u. 16).

Monolog, bei dem sich stets dasselbe selbstbewußte «Selbst» ausspricht, sondern eine Art interrogativer Rede, bei der der Sprechende sein sich *suchendes* «Ich» anspricht. Solche Dialoge sind bei Seuse häufig in der Vita zu finden, am ausgeprägtesten dort, wo von einer «Wende», vom Beginn einer neuen Etappe geistlicher Erfahrung berichtet wird. So gleich am Anfang, wo der Diener von der *geswinden endrunge*, der *geswinden kere*, der *geswintlichen abker* spricht⁹⁷. Die Rede und Gegenrede wird mit folgenden Worten eingeleitet: *Do im dise indruk von got beschah, do erhüben sich bald etliche vorstrite ... Und die waren also: ...*⁹⁸; *Dem widerstünd dú anvehtung mit einem inschießenden gedank also: ...*⁹⁹, was folgt steht jeweils in direkter Rede. Ein *inschießend gedank*, der «da» zu reden beginnt, ist eine für den Diener der Weisheit ebenso typische wie plastische Wendung. Weiter lesen wir: *Do dú gnade in disem strite an ime gesigte, do kom ein vientlicher gedank in fründes bild und riet im also: ...*¹⁰⁰. In Vita 3, *Wie er kam in die geistlichen gemahelschaft*, heißt es: *Daz widerzugen frömdú bilde, und gedaht also: ...*¹⁰¹; und: *Daz widersprach ein götlicher gedank also: ...*¹⁰². Hier geht es weniger um ein *kosen* oder *minnekosen*, denn um einen *widerruf*¹⁰³, einem *strite*¹⁰⁴, ein *gevehete*¹⁰⁵. In Vita 19, beim Eintritt in die «höchste Schule» der «Kunst der rechten Gelassenheit», wird gesagt: *Er [der Diener] begond in im selben mit im selben einreden und sprach also: ...*¹⁰⁶. Dies ist die exakteste Beschreibung von Seuses Selbstgespräch: in im selben – mit im selben – ein reden.

Doch ist noch eine weitere bezeichnende Formel anzuführen: *Do er [der Diener] also gelag in den nōten ..., do sprach neiswas in ime also: ...*¹⁰⁷; *Da sprach neiswaz in dem grund siner sele also: ...*¹⁰⁸; *... do kom ein stilli in sin sele, und in einer vergangenheit der sinnen do sprach neiswas in ime also ...*¹⁰⁹. Die Erfahrungsnähe dieser Wendungen liegt auf der Hand. *Es sprach neiswaz*, – was für ein «was» ist das, das «da» zu sprechen anhebt?

⁹⁷ Vita Prol., DS 8, 14 f. u. 18.

⁹⁸ Vita 1, DS 8, 21–23.

⁹⁹ A. a. O., DS 8, 25 f.

¹⁰⁰ A. a. O., DS 9, 4 f.

¹⁰¹ Vita 3, DS 13, 5 f.

¹⁰² A. a. O., DS 13, 14.

¹⁰³ Vita 1, DS 8, 28.

¹⁰⁴ A. a. O., DS 9, 4.

¹⁰⁵ A. a. O., DS 9, 23.

¹⁰⁶ Vita 19, DS 54, 18 f.

¹⁰⁷ Vita 20, DS 57, 31 f.; vgl. 58, 4 f.

¹⁰⁸ Vita 38, DS 124, 24 f.

¹⁰⁹ Vita 44, DS 152, 10–12.

Man ist geneigt auf die Heideggersche Formel «die Sprache spricht» zu rekurren¹¹⁰. Doch dürfte es angebrachter sein, in diesem Zusammenhang an Schriftsteller wie Robert Walser und Günter Eich zu erinnern, die jene beklagen, welche die Fähigkeit verloren haben, auf «innere Worte zu hören». Dabei handelt es sich nicht um harmlose Einflüsterungen. Der Diener spricht von «Streitgesprächen», im Gegensatz zu *minnekosen*. Von Streitgesprächen, die den Widerstreit zwischen dem «alten» und dem «neuen», dem «äußeren» und dem «inneren Menschen» zur Sprache bringen. *Lûg, daz dú natur sie ungeladen und der usser mensch einförmig mit dem inren*¹¹¹. Die Sache dieses Streitgesprächs ist das für jede echte mystische Erfahrung so grundlegende und unentbehrliche Ringen um eine dem Anspruch Gottes entsprechende Selbsterkenntnis des Menschen¹¹².

Wir fassen zusammen: In Seuses *dialogein* sind drei Grundrichtungen oder -dimensionen zu unterscheiden:

- (1) *kosen, minnekosen* mit der göttlichen Weisheit (transzendentes Gegenüber) *im lieht der heiligen schrift* (kategoriales Gegenüber);
- (2) *stilum vertere*, Reden *in aller menschen person* (soziale Dimension);
- (3) *strite, gevehte, widerrûf*, Selbstgespräch zu Selbsterkenntnis und Selbstwerdung (personale Konzentration).

Das erste betrifft das Zentrum der mystischen Erfahrung, die nach christlichem Verständnis stets Wort-erfahrung ist; das zweite die mystagogische Rede; das dritte die Grundlage aller echten Gotteserfahrung.

¹¹⁰ MARTIN HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 12 u. ö; 33: «Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.» Ders. in einem Vortrag im Jahr 1950, zit. in: *Die Sprache*, Darmstadt 1963, 110 Anm. 2: «Die Sprache spricht, der Mensch spricht jedoch nur, indem er der Sprache entspricht.» Mit diesen paradigmatischen Sätzen ist gemeint: Sein, bzw. Sinn von Sein kommt nur im Menschen, bzw. in der Sprache zu sich selber. Dazu die Gleichungen: Sprache = «Haus des Seins» (Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, 115 [Brief über den Humanismus]); Sprache = «Born des Seins» (*Unterwegs*, 169); Sprache = «Behausung des Menschenwesens» (*Unterwegs*, 115); «... damit die Sterblichen wieder lernen, in der Sprache zu wohnen» (*Unterwegs*, 38; vgl. 33 u. 166).

¹¹¹ Vita 49, DS 165, 8 f. Das ganze Kapitel besteht aus Leitsätzen zum Thema: «äußerer» – «innerer Mensch». Zu: *homo carnalis – spiritualis*, vgl. Hor I, 13, Künzle 489, 3 u. Bdew 13, DS 251, 2 f.

¹¹² Zum Thema «Selbsterkenntnis» bei Eckhart, Tauler und Seuse sei auf die umfassende Untersuchung von ALOIS M. HAAS: *Nim din selbes war* (zit. Anm. 79) verwiesen.

II. BILD UND GLEICHNIS

Wie eingangs vermerkt, soll in diese Studie auch die susonische Mystagogie einbezogen werden. Diese bestimmt zu einem großen Teil den Sprachgebrauch des *brediers Suse*. Seine Lehr- oder Dialogmethode richtet sich, so haben wir festgestellt, vorzugsweise an die «Anfangenden», die «Kleinen» und «Geringen» im biblischen Sinn ¹¹³. So erstaunt es auch nicht, daß in den vom Verfasser *büchli* genannten Schriften ausführliche Beschreibungen der «Unio», der höchsten mystischen Vollen- dung, kaum zu finden sind. Eigentlich gibt es nur eine Stelle, wo Suso *ex professo* von der Unio spricht (am Schluß der Vita). Was dem Diener der ewigen Weisheit vor allem am Herzen liegt, ist der *Weg* zu zunehmender «Christusförmigkeit». «Gottförmig» wird der Mensch durch das «mit Christus gebildet werden». Wie wir in Leitsatz II formulierten, spielen auf *diesem* Weg «Bild» und «Gleichnis» eine tragende, d. h. im Hören- den und Lernenden grund-legende Rolle.

Mystagogie

Eine der instruktivsten Stellen zu diesem Thema ist im Prolog zum Exemplar zu finden ¹¹⁴. Seuse erklärt hier den Plan der Vita anhand der bekannten Drei-Wege-Lehre ¹¹⁵: vom *anvahenden leben* / *anvahenden men-*

¹¹³ Das von Seuse oft zitierte, ganz dem Thema «Pädagogie» gewidmete bibli- sche Weisheitsbuch der Sprüche (vgl. Anm. 70) beginnt mit den Worten: «Sprüche ... dazu bestimmt, ... den *Schlichten* Klugheit zu verleihen (Spr 1,1–4).

¹¹⁴ Prol. zum Exemplar, DS 3, 2–18.

¹¹⁵ Der «via purgativa», «illuminativa» und «unitiva». Die «drei Wege» spielen bei Eckhart *keine* Rolle, Tauler verwendet sie mehr in *schematisch-systematisierter*, Seuse mehr in *elastisch-adaptierter* Weise. Vgl. dazu den mit reicher Literaturangabe versehenen Artikel von A. HAAS: Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik, in: *Mystische Erfahrung, Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg [i. Br.] 1976, 27–50. Ein Text der hochscholastischen Theologie, den Seuse sicher kannte: THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* II/II, q. 24, a. 9: «Utrum convenienter distinguantur gradus caritatis, *incipiens, proficiens et perfecta*.»

Für den plotinisch-neuplatonischen Hintergrund der «drei Wege» sei ver- wiesen auf WERNER BEIERWALTES: Reflexion und Einung, in: W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 7–36. In der spirituellen Theologie monastischer Tradition ging es oft um 7, 12 und mehr Stufen, bzw. «Sprossen» der «scala Dei». Bei Bonaventura findet sich das Dreier- schema kombiniert mit anderen, komplizierteren Auftreibungsmodellen.

schen, vom *zûnemenden menschen* und vom *seligen volkomen leben* ¹¹⁶. Das Grundwort *leben* deutet an, daß es sich dabei nicht um eine rein chronologische Abfolge oder ein stetes, klar abgrenzbares Aufsteigen von Stufe zu Stufe handelt ¹¹⁷. Darauf, daß vom «anfangenden» und «zunehmenden», nicht aber vom vollkommenen «Menschen», sondern (in eschatologischer Perspektive) vom *seligen volkomen leben* gesprochen wird, haben wir schon hingewiesen. Seuses originaler Beitrag besteht nun darin, daß er – gestützt auf seine eigene Lebenserfahrung (es handelt sich ja um die Vita) – die drei Wege oder Stadien mit einer dreifachen mystagogischen Rede kombiniert:

- (1) *bildgebende wise*,
- (2) *glichnusgebende wise*,
- (3) *gût underschaid* ¹¹⁸.

Wahl und Ordnung dieser Termini insinuieren eine – in der bisherigen Literatur kaum gebührend berücksichtigte – Theorie der mystagogischen Unterweisung. Diese sei mit den folgenden Überlegungen etwas verdeutlicht. Zunächst sind die Zuordnungen zu beachten: Anfangende brauchen «Bilder», Zunehmende «Gleichnisse», Fortgeschrittene – nicht ausdrücklich so benannte, doch mit der dritten Weise anvisiert – «gute [rechte, ordentliche] Unterscheidung». Die Betonung der notwendigen Funktion von «Bildern» zeugt von Seuses Sensibilität für psychologische, bzw. entwicklungspsychologische Faktoren auf dem Weg der christlichen Glaubenserfahrung. Daß Fortgeschrittene oder sich als solche Wähnende – von «Vollkommenen» kann ohnehin nicht die Rede sein – mit den strengsten Mahnungen versehen werden, hat sicher zeitgeschichtliche, bzw. zeitkritische Hintergründe. An manchen Stellen spricht der Diener von *floierender*, *flatternder*, *aufgeblasener*, *hochmütiger* «Vernunft» ¹¹⁹, und seiner geistlichen *fro thohter* sagt er – mit Anspielung auf «hohe», «übersinnliche», «überschwängliche Gedanken», die mehr «Lust»

¹¹⁶ Prol. zum Exemplar, DS 3, 3–5. 10 u. 17 f. – *Anvahend* – *zûnemend* – *volkomen* auch Vita 36, DS 113, 20 f. Hor I, 13, KÜNZLE 489, 30–490, 1: *incipientes* – *proficientes* – *perfecti*. Vita 53, DS 194, 5–7: *anvahend* – *zûnemend*. An den übrigen 9 Stellen, wo von *anvahenden menschen* gesprochen wird (s. BIHLMAYER, Glossar 561), ist *nur* vom «anfangenden Menschen» die Rede. Von *zûnemend* Leben wird nirgends gesprochen; es gibt nur das *anvahend leben* – «in via», und das *volkomen leben* – «in patria». Im KIBfb X unterscheidet Seuse: *furben* [reinigen, läutern, purgare] – *lieht* [Licht] und *warheit* – *volkomenheit*, DS 390, 7. 17 u. 24.

¹¹⁷ Vgl. Anm. 30.

¹¹⁸ Prol. zum Exemplar, DS 3, 3. 8 f. u. 16.

¹¹⁹ Vgl. BdW 6, DS 352, 14; Vita 46, DS 158, 15; Vita 47, DS 158, 19 f. u. 23–25.

als «Wahrheit» eintragen ¹²⁰ – : *daz du mit nihtú maht verierren, wie hoh du iemer mit den sinnen flúgest* ¹²¹.

Weiter ist – vom sprachtheoretischen Gesichtspunkt aus – auf Seuses Gegenüberstellung: «Bild» und «Gleichnis» einerseits und «gute Unterscheidung» andererseits aufmerksam zu machen. «Bild» und «Gleichnis» haben mit metaphorischer Rede zu tun. *Gút, noturftig, war underscheid* ¹²² bezeichnen eine nicht-metaphorische Rede. Seuse empfiehlt also beide Redeweisen ¹²³: Metaphern sind notwendig, ja grundlegend; zu deren rechter Verwendung aber braucht es *gút underschaid*, – *diairesis*! Dies gilt in ganz besonderer Weise für den mystagogischen Diskurs. Die Notwendigkeit von «guter Unterscheidung» für Fortgeschrittene oder Fortschreitende ist emphatisch, und nicht exklusiv, zu verstehen. Auch den Anfangenden gegenüber ist die Differenz zwischen *ordenhaft* und *nút ordenhaft* ¹²⁴ klar herauszustellen. Im einzelnen handelt es sich um folgende Unterscheidungen: zwischen *ussern* und *inren menschen* ¹²⁵, zwischen *warer* und *falscher vernúnftigkeit* ¹²⁶, zwischen *ordentlicher* und *floierender vernúnftigkeit* ¹²⁷, zwischen *warer* und *falscher gelassenheit* ¹²⁸, zwischen *ordenlicher einvaltikeit* und *ungeordneter friheit* ¹²⁹. Was unter diesen Stichwörtern von Seuse an besonderen, im Plan des Ganzen einkalkulierten Stellen entfaltet wird, ist eine, auf ein bestimmtes Ziel hin artikulierte «Unterscheidungs»-lehre. Sie dient dem Diener zur Strukturierung seiner mystagogischen Unterweisung. Was anzustreben und schon «in via» zu erreichen ist, kann mit *war, rehtú friheit* ¹³⁰ – im Unterschied zu *valsch* und *ledig friheit* ¹³¹ umschrieben werden.

¹²⁰ Vgl. Vita 33, DS 97, 10–23.

¹²¹ Vita 46, DS 156, 15 f.

¹²² Prol. zum Exemplar, DS 3, 16; Vita 33, DS 97, 16 f.; Vita 48, DS 163, 7.

¹²³ Zur Mischung von metaphorischer und nicht-metaphorischer Ausdrucksweise – damit die Sprache weder zu «gewöhnlich» noch allzu «rätselhaft» (unverständlich) sei – vgl. ARISTOTELES: Poetik 1458 a, 18–30, und Rhetorik 1404 b, 1–4.

¹²⁴ Vgl. Bdw 6, DS 353, 10–14.

¹²⁵ Prol. zum Exemplar, DS 3, 4–6: ... *in weler ordenhafti ein reht anvahender mensch sol den ußern und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen*; vgl. Vita 49, DS 163–170.

¹²⁶ Vita 46, DS 155–158.

¹²⁷ Vita 47, DS 158–160.

¹²⁸ Vita 48, DS 160–163. – Zu beachten ist der «Ort» dieser Unterscheidungslehre (Vita 46–48): nach den mehr vertraulichen Gesprächen mit der geistlichen Tochter (Vita 33–45) – vor der Spruchsammlung (Vita 49) und der Behandlung «hoher Fragen» für die «wohlgeübte Tochter» (Vita 50–53 = Schluß der Vita).

¹²⁹ Bdw Prol., DS 327, 27 f.; vgl. Bdw 6, DS 352–357.

¹³⁰ Bdw 6, DS 353, 3; und Vita 52, DS 186, 13 f.

¹³¹ Bdw 6, DS 352, 9 f. u. 24. Vgl. ebenda, DS 353, 2–5: ... *wan sôlichú friheit*

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß «Bild» und «Gleichnis» nicht scharf zu trennen sind. Die Semantik dieser beiden Termini ist in Seuses Sprache fließend. Die wichtigsten Morpheme sind:

bild – *glichnus* – *bischaft*
imago – *similitudo* – *figura*

Auslegen

Zweimal gebraucht Seuse den Ausdruck: *usgeleitú bischaft*, «ausgelegtes Gleichnis»¹³². Diese eigenartige und eigenwillige Wortverbindung – sie stammt vom Diener der ewigen Weisheit selber und ist, nach dem Urteil von Kennern, in der mhd Literatur außerhalb Seuse nicht zu belegen – gibt Aufschluß über des *brediers* Auffassung von *us legen*, – *hermeneuein*.

Im Vorwort zum Bdw sagt der Jünger, er habe die Weisung erhalten, die Lehre von der rechten Unterscheidung zwischen «ungeordneter Freiheit» und «ordentlicher Einfalt» *nach der wise einer usgeleitén bischaft* darzulegen, *also ob der junger fragti und du warheit antwúrti*¹³³. Hier wird das Lehren in Frage- und -Antwort-Form als *us legen* durch «Gleichnis» gekennzeichnet. Im Prolog zum Bdew spricht Seuse von den «Gesichten, die hiernach folgen» und bemerkt dazu, sie seien *nút in liplicher wise* geschehen: *sú sint allein ein usgeleitú bischaft*¹³⁴. Durch diese Worte wird – mit beachtenswerter Sorge um die Klarheit des Berichtes – dem Leser die Weisung erteilt, die Schilderungen von außerordentlichen mystischen Erfahrungen *allein* als Auslegung in «gleichnishafter» Weise zu verstehen. Im Paralleltext des Hor ist der weniger plastische Ausdruck *figurata locutio* zu lesen¹³⁵. Was wird nun mit dieser «bildlichen Rede», mit diesem «ausgelegten Gleichnis» genau intendiert? Zur Beantwortung dieser Frage sei eine weitere Bemerkung Seuses angeführt: *Es ist nahe alles in tógenlicher wise us geleit; vil stat hie* [im Bdew] *in lerewise, daz ein vliziger mensche im selben us kiesen sol ze andehtigen gebeten*¹³⁶. *In tógenlicher wise us geleit* – auch dies eine typisch susonische Wendung –

verwiset den menschen von aller selikeite und entfriet in siner waren friheit; wan swem underscheides gebristet, dem gebristet ordenunge, und waz ane rehte ordenunge ist, daz ist böse und gebreste ...

¹³² Bdw Prol., DS 328, 1; und Bdew Prol., DS 197, 23.

¹³³ Bdw Prol., DS 327, 25–328, 2.

¹³⁴ Bdew Prol., DS 197, 22 f.

¹³⁵ Hor Prol., KÜNZLE 366, 22; vgl. 367, 12 s.

¹³⁶ Bdew Prol., DS 198, 6–8.

verweist auf ein Auslegen in «geheimnisvoller», d. h. «bild- oder «gleichnishafter» Weise¹³⁷. In der lateinischen Fassung ist von den *huius figuratae locutionis mysteria* die Rede¹³⁸. Seuses Intention ist somit klar: er legt nicht «Bilder» oder «Gleichnisse» aus; er will *durch* «Bild» und «Gleichnis» auslegen. Sein Berichten wie sein Unterweisen sind ein interpretierendes Zur-Sprache-bringen von Erfahrungen, von erfahrenen Erfahrungen und zu erfahrenden Erfahrungen. Schließlich sei noch festgehalten, daß Seuse nicht selten mit Nachdruck von *us legen* oder *uslegung* spricht¹³⁹.

Der Diener der ewigen Weisheit versteht sich als Interpret. Und er ist nicht nur ein gewandter Übersetzer der Botschaft, die er auszurichten hat, er macht sich auch Gedanken über die Kunst des «Dolmetschens» und reflektiert über die Beziehung von Sprache und sprachlich verfaßter Wirklichkeit. Seine meta-sprachliche Formel: Auslegen *durch* Sprache, *durch* «Bild» und «Gleichnis» bringt seine Gedanken ganz in die Nähe moderner Sprach- und Metaphertheorien¹⁴⁰. Was der Diener auslegt, sind nicht Texte, sondern Ereignisse und Erfahrungen, schlußendlich der Mensch auf der Suche nach seiner Bestimmung. Die Schrift ist dabei Hilfe, nicht Objekt der Interpretation. Das Ziel der mystagogischen Unterweisung ist, den Initiand zu *eigenen* Erfahrungen anzuleiten, ihm behilflich zu sein, seine Erfahrungen zu ordnen und richtig auszulegen, oder, wie es im angeführten Text aus dem Prolog zum Bdew heißt, um «eine Art Belehrung», bei der «ein fleißiger Mensch *sich selber*» das Nütz-

¹³⁷ Vgl. M. LEXER: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch II* (Stuttgart 1974), 1481–1483: *tougen* = dunkel, finster; verborgen, geheim, heimlich; geheimnisvoll, wunderbar; im Stillen, ohne Aufhebens ...; Heimlichkeit, Geheimnis (geheimer Rat-schluß, *mysterium*, *sacramentum*); *tougen buoch* = Apokalypse. Die Übersetzung von *in tögenlicher wise us geleit* mit: «in bild- oder gleichnishafter Weise ausgelegt» ergibt sich aus dem Kontext und der Referenz zu: *bischaft* = belehrende Geschichte, Fabel; Ausdeutung einer solchen ..., Vor-zeichen, Vor-bedeutung; sowie zum äquivalenten Ausdruck: *bispiel* = zur Belehrung erdichtete Geschichte, Fabel, Gleichnis, Sprichwort (vgl. LEXER a. a. O., Bd. I, 283 u. 284 f.).

¹³⁸ Hor Prol., KÜNZLE 367, 12 s.

¹³⁹ Vgl. neben den schon angeführten Stellen Predigt I, DS 503, 1 u. 4.

¹⁴⁰ Für den nach M. Heidegger und R. Bultmann artikulierten hermeneutischen Grundsatz: Ausgelegt-werden *durch* Sprache ist wichtiger als Auslegen *von* Texten, und die von E. FUCHS und G. EBELING geprägte Formel: nicht sosehr Verstehen *von* Sprache, sondern Verstehen (Aus-legen) *durch* Sprache, vgl. J.-B. BRANTSCHEN: *Zeit zu Verstehen, Wege und Umwege heutiger Theologie*, zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, Freiburg/Schw. 1974 (ökumenische Beihefte, 9), 212–219. Auf neuere Metaphertheorien wird im nächsten Abschnitt verwiesen.

liche und Passende «auswählen soll». Nach diesen Präzisierungen zu Seuses Mystagogie und Auslegungslehre im allgemeinen seien nun die beiden grundlegenden Auslegungskategorien «Bild» und «Gleichnis» im einzelnen etwas näher untersucht.

«Bild»

Das Lexem *bild* erscheint bei Seuse in folgenden morphologischen Abwandlungen: *bildunge*, *bilder*, *bilden* ...; *bildlich*, *bildrich*, *bildlos*, *bildgebend*. Das semantische Feld reicht von gezeichnetem oder gemaltem Bild, *pictura*; über Phantasma, Gesicht, Erscheinung; *imago*, *exemplar*, Vorbild, Symbol; bildhaften Ausdruck, *figura*, Metapher; bis zu Grundwort als Vehikel eines Leitbildes.

In wiefern brauchen nun Anfangende «Bilder»? Zunächst handelt es sich um gemalte Bilder ¹⁴¹. Der junge Seuse läßt sich auf Pergament ein Bild der ewigen Weisheit malen; ein Bild, das er mitnimmt auf die «hohe Schule» in Köln (zu Meister Eckhart), um es täglich zu betrachten ¹⁴². In Konstanz läßt er in «seiner Kapelle» durch einen Künstler *gemalet bilden* und *güten sprüchen der alten veter* anbringen ¹⁴³, und schickt eine Kopie davon seiner geistlichen Tochter, Elsbeth Stigel in Töß ¹⁴⁴. Zahlreich sind die Anspielungen auf die zeitgenössische bildende Kunst: Johannes-Liebe, Gabelkreuz, «zerdehnter» Leib des Crucifixus, «spasimo» oder Zusammenbrechen Marias unter dem Kreuz ¹⁴⁵, Pietà ... ¹⁴⁶. BIHLMAYER nimmt sogar an, Seuse habe mit eigener Hand gemalt, bzw. das «Exemplar» illustriert oder zumindest Entwürfe dazu geliefert ¹⁴⁷. Auf jeden Fall hat «Bild» für Seuse mit Anschauung in präzisiertem Sinne zu tun.

Weiter handelt es sich um Sinnbilder wie z. B. das «Fußtuch» ¹⁴⁸, auch um literarische wie «Aal» ¹⁴⁹, «Panther» ¹⁵⁰, «Pelikan» ¹⁵¹ u. a. m.

¹⁴¹ Vgl. Hor II, 7, KÜNZLE 597, 27.

¹⁴² Vita 35, DS 103, 16–24.

¹⁴³ A. a. O., DS 104, 1.

¹⁴⁴ A. a. O., DS 107, 1–6.

¹⁴⁵ Vgl. H. DENIFLE, a. a. O. (Am. 1) 416, Anm. 5 (zu Bdew 17, DS 269, 26f.).

¹⁴⁶ Vgl. BIHLMAYER, Einleitung 57*–62*.

¹⁴⁷ A. a. O., 46*, 55*, 58* f., 132*.

¹⁴⁸ KIBfb III, DS 368, 27 f.; vgl. Vita 20, DS 58, 5 ff.; KIBfb II, DS 363, 22f.

¹⁴⁹ Vita 1, DS 9, 16 f.

¹⁵⁰ Vita 3, DS 12, 15 f.

¹⁵¹ Vita 33, DS 99, 2.

Ferner fallen unter die Kategorie «Bild» auch einfache Sätze, Sentenzen, Sprüche. Denen, die auf Gottes Wegen zu wandeln begehren, erteilt der Diener im KI Bfb den Rat, stets «etwas gut' Rat oder Spruch im Mund der Seele zum Kauen zu haben»: *Ein bewerter gotesfründ soll alle zit etwas gûter bild ald spruch haben in der sele mund zu kûwene, da von sin herz enzûndet werde zû gote* ¹⁵².

In diesem Zusammenhang wäre nun auf die Funktion der Metapher bei Seuse einzugehen; auf Metapherbildung und Metapherngebrauch, auf Häufung und Reihung der Metaphern zu ganzen Sequenzen wie etwa: «wilde Wüste», «hoher Fels», «lebende Steine», «reine Wilde», «lichte Auen» ... ¹⁵³. Dazu das Urteil eines Kenners: «Seuses größte Leistung» – sagt BOESCH – liegt «im Bildbereich. Den Schleier sinnenhafter Ausdrücke webt er mit hohem stilistischen Können. Er ist der Meister der hingehauchten Bilder, der zarten und berückenden Übergänge vom Wirklichen zur Vision ...» ¹⁵⁴.

¹⁵² KIBfb XI, DS 391, 20–22. – Unmittelbar anschließend spricht Seuse von der Verehrung des Namens «Jesus»: *so sol alwent daz guldin fûrsþan JHS uf unser herz gezeichnet sin* (DS 392, 6 f.). Auch hier handelt es sich um ein «Bild», bzw. Schrift-«zeichen», Monogramm, das der Diener auf seinem Herz zu tragen wünscht: *ut nomen eius mellifluum litteris aureis super latitudinem cordis mei superscribatur* (Hor I, 6, KÜNZLE 433, 23s.); das er dann mit einem Griffel eingraviert: *ferro acuto super nuda praecordia pectoris sui ... infixit* (Hor II, 7, Künzle 596, 12–14); eine Geste, die er anderen nachzuahmen ausdrücklich verbietet: *neque illud ullo modo imitari debere, quod sibi ex singulari dono datum fuit* (a. a. O., 597, 9s.). Vgl. Vita 4, DS 209 f.; Vita 42, DS 143, 20–144, 2; Vita 45, DS 153–155; und den Kommentar dazu von KÜNZLE, Einführung 51–53. Mit der für heutige Mentalität etwas befremdenden Geste des Einritzens des «Namens» ahmt der Diener mittelalterliche Liebesbräuche nach: *Herr, lûg, die minner diser welt die zeichent irû liep uf ir gewant*, ja er will diese augenscheinlich übertreffen: *ach minne minû, so han ich dich in daz frisch blut mins herzenssafes gezeichnet* (Vita 4, DS 16, 33–35). Eine mögliche biblische Referenz: *scribe illam in tabulis cordis tui!* Spr 7, 3. Ein weiteres Symbol ist das «Bild» der *Minnefackel*. Am Schluß des lyrischen Diskurses zum Thema «Gotteslob» spricht der Diener den Wunsch aus, selber *ein ufflamendû vûrinû* [feurige] *minnevackel* *dins* [Gottes] *lobes* zu werden (Bdew 24, DS 313, 17 f. u. 25); *simul quoque cor meum in laude tua aperiatur ... ac flammeo ardore laudis tuae facula immensa ... exsurgat* (Hor II, 5, Künzle 583, 14–16; vgl. 584, 1).

¹⁵³ Bdew 5, DS 211, 5–11.

¹⁵⁴ BOESCH, a. a. O. (Anm. 10), 240. – In diesem Zusammenhang wäre auch auf Seuses «Musikalität» hinzuweisen, vgl. dazu A. M. HAAS: *Nim din selbes war* (Anm. 27), 197, Anm. 111. Zu den zahlreichen Stellen, wo der Diener der Weisheit sich musikalischer Termini bedient, vgl. BIHLMAYER, Einleitung 81*; zum kataphatischen Ausdruck *überschal* (Vita 36, DS 112, 4; KIBfb V, DS 376, 16) vgl. KURT RUH: Seuse, Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse «Vom Überschall» (Anm. 27). Dabei geht es nicht bloß um: *schal, schalmien, psalterjen, hellen, klenken, respons*,

Doch ist Seuses bilderreiche Sprache alles andere als ein Schwelgen in Bildern. Es handelt sich um einen differenzierten Prozeß. «Der Kampf» zwischen Seuses «bildreicher Phantasie und dem Streben nach dem schlechthin Bildlosen» – schreibt LEHMANN – «durchzieht sein ganzes Leben»; der Diener der Weisheit vertrete «am stärksten unter den Mystikern den Satz, daß man nur durch Bilder zum Bildlosen gelangen kann»¹⁵⁵. Und BOESCH bemerkt: «Auf diesem Weg bedient sich das religiöse Denken des Bildes, in der Absicht, durch Entbildung sich dem Kern auf neue Weise zu nähern. Der Mystiker vertraut also seine auf logisch-wissenschaftliche Weise nicht zu fassenden Gedanken den Bildern an, nicht um sie zu verbildlichen, sondern um hintergründige Dimensionen zu öffnen»¹⁵⁶. Die Dialektik von *bild* und *bildlos* wird auch von HAAS hervorgehoben¹⁵⁷. Doch sei ergänzend darauf hingewiesen, daß der *bredier* Gott nicht nur *bildlos* nennt, sondern ebenso *bildrich*. Im wichtigen Kap. 52 der Vita ist dreimal vom *bildrichen lieht der götlichen ainikeit* die Rede, in dem *aller dinge bild ... beschlossen* ist, und zwar *einvalteklich und weslich ... nüt na inbildender zúvallikeit*¹⁵⁸. «Bildreich» meint hier den Reichtum der Gedanken oder Ideen Gottes. Ein «bild»-loser Gott wäre ein gedankenarmer oder ideenloser Gott.

Lúterent úch von creatúrlichen bilden mit wisheit! heißt es in der Minneregel¹⁵⁹. Auf «kreatürliche», allzu natürliche Bilder ist zu verzichten. Anders verhält es sich mit den «guten vernünftigen Bildern». *Daz gútú vernúnftigú bilde nú werin ze verwerfenne* wird dem Jünger in einem

süss still gedóne, luter sússe hellung, aller schönst gesang in dem himelschen hofe von dem frólichen ingesinde, harphen reisen und uf blenken ..., sondern um die eigenartigen, merkwürdigen Syntagmen, die der Diener bildet, um seine musikalischen Eindrücke zu schildern: *inmitten in siner sele* vernimmt er ein *unmessecklich súzz* Erklängen (Vita 5, DS 18, 25 f.); auf die Frage: *ach, waz ist daz da singet?* erhält er die Antwort: *du solt wússen, daz dise wolsingender Knabe dir singet, und daz er dich meint mit sinem gesang* (Vita 11, DS 31, 21–24); *ein süss melodie* versetzt ihn in *ein zerflossenheit siner sele*, *daz er im kein liplich glichnuss kond geben* (womit Seuse andeuten will, daß er keinen Vergleich zu finden vermöge, über *kein liplich glichnuss* verfüge, um die wahrgenommene Melodie in Worte zu fassen: *daz unsprechlich ist allen zungen*); darauf sinkt er *nider an die erde als ein mensch, dem von unkraft gebrosten ist*; das Bewußtsein wieder erlangt, stimmt er ein in *daz gedóne*, «so wie die geistlichen Klänge noch in seiner Seele waren»: *als die geislichen klenke dennoch [als Nachklang] in siner sel waren* (KIBfb VIII, DS 386, 3–30).

¹⁵⁵ LEHMANN, a. a. O. (Anm. 1), Einleitung, xli.

¹⁵⁶ BOESCH, a. a. O. (Anm. 10), 329.

¹⁵⁷ HAAS: Nim din selbes war (Anm. 27), 182, 190 f., 208.

¹⁵⁸ Vita 52, DS 187, 2–5; DS 184, 21 u. 185, 6.

¹⁵⁹ GrBfb xxviii, DS 494, 19 f.

kreftgen inschlag (innerer Erleuchtung) gesagt ¹⁶⁰. *Gelazenheit* ist ein *edel wort* – und wird auch *bild* genannt ¹⁶¹. Damit sind wir beim letzten Sinn von Seuses «Bild»-verständnis angelangt. Gemeint ist ein Grundwort, ein Leitbild, das den Menschen zu führen vermag. *Inrlichú gelazenheit bringet den menschen zu der nehsten [höchsten] warheit* ¹⁶². Doch wird auch dieses «edle Wort» – das eigentliche Leitbild Seuses – von etlichen mißbraucht, zu *ungeorderter friheit*. Und schon will der Jünger es fallen lassen. Sogleich aber wird er vermahnt und belehrt: *daz man dar umb daz gûte nût sol verwerfen von des bôsen wegen* ¹⁶³. Auch hier, bei diesem edlen Bild, geht es also nicht ohne «vernünftige Unterscheidung». Diese hat den rechten Gebrauch zu regeln; vermag indessen nicht, und soll und darf nicht die grundlegende Rolle *bildgebender wise* beeinträchtigen oder gar ausschalten. Vom Leitbild *gelazenheit* wäre auf die Figur der *Ewig Wisheit*, und von dieser auf das *exemplar*, das *minnekliche bilde Jesu*, überzugehen. Doch damit werden wir uns im nächsten Abschnitt, anlässlich der «mystischen Metaphorik», eingehender zu befassen haben. So sei zum Schluß der oft zitierte mystagogische Grundsatz Seuses angeführt: *bild mit bilden us triben* ¹⁶⁴. Wenn der Diener so sehr die Notwendigkeit von «Bildern» – «guten», «rechten», «vernünftigen», d. h. Gottes Gedanken und Willen gemässen – betont, so meint er damit vor allem anderen, man solle das Bild des alten durch das Bild des neuen Menschen, *se Christo conformando*, austreiben.

«Gleichnis»

Von der Wurzel *glich* sind folgende Derivate zu nennen: *gelichen*, *gelichnuze*, *glicheit*, *glichnus*; *glichstan*, *glichfôrmelich*; *unglich*, *unglicheit*. Im Lateinischen steht das Wortspiel: *similis*, *dissimilis*, *similitudo* (= Ähnlichkeit und Gleichnis). Für die Semantik ist folgendes zu vermerken: «Bild» verweist auf eine einfachere Bedeutungsstruktur, die Staffelung von zwei Sinnebenen. «Gleichnis» bezeichnet eine komplexere Struktur. «Bild» steht näher zu Symbol, «Gleichnis» näher zu *analogia* in ursprünglicher Bedeutung: Verhältnis, *proportio*.

¹⁶⁰ Bdw Prol., DS 327, 16.

¹⁶¹ A. a. O., DS 326, 15 u. 327, 1.

¹⁶² A. a. O., DS 326, 13 f.

¹⁶³ A. a. O., DS 327, 8 f.

¹⁶⁴ Vita 53, DS 191, 9.

Für *glichnus* steht bei Seuse oft *bischaft*: belehrende Geschichte, Ausdeutung einer solchen, Vor-zeichen, Vor-bedeutung ¹⁶⁵. *Bi-schaft* ist eine ähnliche Bildung wie *bi-spel*, lat. *pro-verbium* und gr. *par-oimia*. Die sinnverwandten hebr. Termini lauten: *maschal*, Spruch, Denkspruch (*parabola*) und *melizah*, rätselhafter Lehrspruch (*interpretatio*). Die biblische Quelle für die «gleichnisgebende» Rede ist das von Seuse öfters zitierte Weisheitsbuch der Sprüche ¹⁶⁶.

Neben dem *enarrare* und *dialogein* pflegt der Diener in meisterhafter Weise das *paraballein*: das Nebeneinander-aufschichten, das Aufs-Spielsetzen von zugleich rätselhaften wie frappierenden Vergleichen ¹⁶⁷.

Die zahlreichen, in Seuses Schriften eingestreuten Sentenzen und Sprüche zu sammeln und genauer zu untersuchen, würde eine eigene Studie erfordern. Hier sei nur auf die beiden «Spruchsammlungen» des Dieners – Vita 35 und 49 – hingewiesen. Bei der ersten handelt es sich um Zitate aus den *Collationes* des Johannes Cassianus und den *Vitae patrum* ¹⁶⁸. Was wir lesen, sind meistens kurze und leicht einprägsame Lehrsprüche wie:

«Ein Ursprung aller Seligkeit ist, sich selbst still halten und in Einsamkeit» ¹⁶⁹. *Ein ursprung aller selikeit ist, sich selb still halten und in einikeit* ¹⁷⁰.

«Wie ein Fisch außerhalb des Wassers, ist der Mönch außerhalb des Klosters» ¹⁷¹. *Der visch usrent dem wasser und der münch ussrent dem kloster* ¹⁷².

Seuse nennt diese Rede *nah bild richer wise* ¹⁷³ und im Titel heißt es, es handle sich um *ersten bilden und lere eins anvahenden menschen* ¹⁷⁴. Anders verhält es sich in Vita Kap. 49. Die in dieser Sammlung vorge-

¹⁶⁵ Vgl. M. LEXER, a. a. O. (Anm. 137), Bd. I, 283–285.

¹⁶⁶ Vgl. Anm. 70 u. 113. *Maschal* und *melizah*, Spr 1, 6, werden in Vg mit *parabola* und *interpretatio* wiedergegeben.

¹⁶⁷ Vgl. Anm. 136–138 (zu: *in tögenlicher wise us geleit*).

¹⁶⁸ Vgl. KÜNZLE, Einführung 86; und dazu bes. Hor II, 3, 547, 6–24.

¹⁶⁹ Nach der Übertragung von LEHMANN, a. a. O. (Anm. 7), Bd. I, 89.

¹⁷⁰ DS 104, 8 f.

¹⁷¹ Vgl. Anm. 169.

¹⁷² DS 104, 15 f.

¹⁷³ DS 103, 15.

¹⁷⁴ DS 103, 2.

legten Sprüche stammen von Seuse selber und sind für die reifere Elsbeth¹⁷⁵ und damit für *zunehmende menschen* bestimmt. Wenigstens drei Beispiele seien hier aufgeführt:

«Ein Mensch kann die Dinge nicht verstehen; verhält er sich abwartend, so verstehen ihn die Dinge»¹⁷⁶. *Ein mensch mag die sachen nit begrifen: sie müssig, so begriffent in die sachen*¹⁷⁷.

«Selig der Mensch, der nicht zu sehr Eigenwillen in Wort und Tat kundtut; je mehr solchen Handelns und Redens, umso mehr haftet Unwesentliches sich ihm an»¹⁷⁸. *Selig ist der mensch, der nüt vil wisen noch worten füret; ie mer wisen und worten, ie me züvellen*¹⁷⁹.

«Wem Innerlichkeit auch im Äußern zuteil wird, dem wird Innerliches im stärkeren Maße zuteil als dem, welchem Innerlichkeit nur im Innerlichen gegeben wird»¹⁸⁰. *Swem inrkait wirt in usserkeit, dem wirt inrkeit inrllicher, denn dem inrkait wirt in inrkait*¹⁸¹.

¹⁷⁵ Auch die erste Sammlung, Vita 35, wurde für Elsbeth zusammengestellt; doch reagierte die *geischtlich tochter* auf die Sprüche der Wüstenväter mit asketischem Übereifer, der vom Diener mit Mahnungen zum Maßhalten gerügt wird, vgl. DS 107, 1–17.

¹⁷⁶ Nach der vorzüglichen, die sprachlichen Nuancen respektierenden und durch (leichte) Paraphrasierung wiederzugeben suchenden Übertragung von ADOLF BAUMANN: Elsbeth Stagels Weg zu Gott (s. Anm. 34), 30.

¹⁷⁷ DS 164, 22 f. Die durch diesen Satz artikulierte Wendung – nicht sosehr die Sachen «begreifen», als vielmehr von den Sachen «begriffen werden» – suggeriert einen *Verstehens*-begriff, wie er in der neueren hermeneutischen Philosophie von M. HEIDEGGER eingeführt und von H.-G. GADAMER in zahlreichen sprachlichen Ausdrucksvarianten entfaltet wurde. Vgl. dazu Anm. 110, 140 u. 89). Das *sie müssig* appelliert an die «Gelassenheit».

¹⁷⁸ S. Anm. 176.

¹⁷⁹ DS 167, 3 f. Diese Sentenz, zunächst eine Warnung vor Plerophorie, bzw. ein Plädoyer für diszipliniertes Reden, verweist auf die tiefer liegende Differenz zwischen *wesentlichem* und *unwesentlichem* Sein des Menschen (*ie mer züvellen* = umso mehr Akzidentelles, Unwesentliches haftet ihm an).

¹⁸⁰ S. Anm. 176.

¹⁸¹ DS 167, 15 f. Dieser Spruch kann als Seuses – mit Virtuosität formulierter – Beitrag zum Thema «Actio» – «Contemplatio» betrachtet werden. Er zeigt, wie «innerlich» und «äußerlich» nicht im psychologischen Sinn von intro- und extravertiert, sondern als (spirituelle) existentielle Kategorien zu verstehen sind.

Was bei diesen kaum mehr «Bilder» zu nennenden Sentenzen frap-
piert, sind die Subtilität des Gedankens, das Überraschende und Pikan-
te des Vergleiches. Es geht hier – wie Seuse selber sagt – um ein (für Fort-
schreitende bestimmtes) *vernünftiges inleiten dez ussren menschen
zû siner inrekeit*¹⁸². Was den Unterschied zwischen «Bild» und «Gleich-
nis», zwischen «bildgebender» und «gleichnisgebender» Rede nach Seuse
ausmacht, das könnte wohl am geeignetsten aufgrund einer eingehenden
Analyse der Sprachstruktur der besonders typischen Sprüche in Kap. 35
und 49 der Vita herausgestellt und paradigmatisch beschrieben werden.
Bei den «gleichnishaften» Sinnsprüchen von Kap. 49 geht es meistens
um einen spiegelnden Vergleich, um eine kontrastierende *ana-logia* zwi-
schen einem «richtigen», «vernünftigen» – und einem «falschen», «un-
geordneten» Verhalten.

Zum Schluß sei noch auf die kombinatorische Wendung: *bildgebend
glichnus*¹⁸³ aufmerksam gemacht. In Kap. 53 der Vita bittet die geist-
liche Tochter den Diener, ihr die «geheimnisvollen [heimlichen, verborge-
nen] Gedanken» über die «Verborgenheit der bloßen Gottheit» anzudeu-
ten, bzw. *etwie zu entwerfen ..., daz ich es dest baz verstünde*¹⁸⁴. Zunächst
widersteht der Diener diesem Wunsch: *wie kan man bildlos gebilden unde
wiselos bewisen, daz über alle sinne [Gedanken] und über menschlich vernunft
ist?*¹⁸⁵ Doch gibt er schließlich nach und erzählt die Ring-Parabel: «Wer
einen schweren Stein inmitten eines stillstehenden Wassers kräftig würfe,
so entstünde ein Ring in dem Wasser, und der Ring machte aus seiner
Kraft einen anderen, und dieser wieder einen anderen, und je nach
Kraft des Wurfes ... weit und breit»¹⁸⁶. Der erste Kreis ist ein Sinnbild
für *vermügenden kraft götlicher nature in dem vater*; der zweite ein Sinnbild
für den *sun*, geboren in der Gleichheit göttlicher Kraft *nah person*; der
dritte ein Sinnbild für *beider geist, glich ewig, glich almehtig*¹⁸⁷. Was Seuse
hier seiner geistlichen Tochter – am Schluß der Vita¹⁸⁸ – in «bild»- und
«gleichnishafter» Weise vorführen will, ist eine Spiegelung des *Deus
unus et trinus* im *vernünftigen gemüte*¹⁸⁹, nach eines *menschen forme*, die

¹⁸² DS 163, 13 f.

¹⁸³ Vita 53, DS 191, 1; vgl. 192, 4.

¹⁸⁴ DS 191, 1 f.

¹⁸⁵ DS 191, 6 f.

¹⁸⁶ DS 191, 16–21.

¹⁸⁷ DS 191, 21–29.

¹⁸⁸ Der Titel des Schlußkapitels lautet: *Diss bûches meinunge ein beschliessen
mit kurzen einvaltigen worten*, DS 190, 22 f.

¹⁸⁹ DS 192, 2.

*uss dez herzen innigosten grunde entspringt*¹⁹⁰. Die Ring-Parabel Seuses wurde schon oft zur Klärung der Herkunft von Bruder Klausens «Radskizze» herangezogen¹⁹¹. Das gemalte Bild, das sich in den letzten Lebensjahren des Eremiten in der Ranft-Kapelle befand, ist nicht ein «Visionsbild» (wie fälschlich gesagt wird), sondern eine «Meditations-tafel», eine Art christlich-trinitarischen «Mandalas»¹⁹². Seuse erzählt die Ring-Parabel zu *biltlichen betrachtung* wie er sagt¹⁹³. Zu beachten ist aber, daß auf die Erzählung und theologische Erläuterung der Sinnbilder weitere, explizitierende und applizierende Diskurse folgen: zunächst die mystische Auslegung in «Gleichnis»-form, mit dem Vergleich zwischen dem *obresten überweslichen geist* und seinem *lúhten* [Leuchten] im *vernünftigen gemúte*¹⁹⁴; dann die mystagogische Mahnrede gegen jene, die eine «schädliche Abwendung» vom «vernünftigen Adel» (nach dem Abbild der Dreieinigkeit) nehmen, sich *liplicher lúste* zuwenden und Gottes *lúhtend bild ... verkleiben* [verkleben]¹⁹⁵. «Bild», «Gleichnis» und Mahnrede zusammen bilden eine Einheit und artikulieren die «bild»- und «gleichnishafte», theologische, mystische und mystagogische Rede. Ja Seuse fügt sogar noch einen vierten Diskurs, eine ethisch ausgerichtete Unterweisung hinzu, die mit der Aufforderung beginnt: *Nim och nu eben war, wie der widerfluß dez geistes nah biltlicher wise in rehter ordenhafti geschafen ist ...*¹⁹⁶. Vier Ebenen also werden kombiniert, und auf jeder ist ein Vergleich – *analogia, proportio* – zu finden¹⁹⁷. Das Ganze also nicht bloß eine analoge, sondern eine ana-logierende Redeweise, im Sinne einer differenzierten *proportionalitas proportionum*.

¹⁹⁰ DS 191, 30 f.

¹⁹¹ Vgl. WILHELM OEHL: Bruder Klaus und die deutsche Mystik, Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 11 (1917) 161–174, 241–254; zur Radskizze: 242–248; und ROBERT DURRER: Bruder Klaus, Die ältesten Quellen ..., Bd. II, Sarnen 1921, 1068–1077.

¹⁹² Bekanntlich gehören zur Praxis des Mandala vier Elemente: 1. ein für die Meditation bestimmtes anschauliches Bild von «geometrisch-zentrierter» Grundstruktur (*yantra*); 2. ein figuraler «Inhalt» oder Gehalt (*dhyána*); 3. die «Benennung» des Inhaltes (*mantra*, Wort); 4. die für das Wirksam-werden des Bildes erforderliche «Inspiration» (*prānapratish-thāna*, Odem). Daß Bruder Klaus die Radskizze mit «geometrisch-zentrierter» Grundstruktur täglich meditierte, geht schon daraus hervor, daß er die Skizze, bzw. das Bild, ein *búch* nennt, in dem er *die kunst diser lere* (die Lehre der Dreieinigkeit) studiere, vgl. DURRER, a. a. O., I 363 (= Pilgertraktat 1487).

¹⁹³ DS 191, 15.

¹⁹⁴ DS 191, 34–192, 2.

¹⁹⁵ DS 192, 6–8.

¹⁹⁶ DS 192, 14 ff.

¹⁹⁷ Genau genommen handelt es sich sogar um fünf semantische Ebenen, die

Wir fassen das Ergebnis unserer Nachforschung zu «Bild» und «Gleichnis» zusammen: «Bild» ist für den mystischen Diskurs nach Seuse grundlegend (sinnproduzierend), «Gleichnis» mehr weiterführend (sinnpräzisierend). «Gleichnis» setzt «Bild» voraus und kann und darf nicht die unentbehrliche Funktion des Symbolischen überspielen. Die Dialektik von «Bild» und «bildlos» (bildlos ist nicht Gott, sondern die Wahrheit) hat eine bedeutsame Funktion zu erfüllen. Seuses Rede ist nicht ein einfaches Erbauen, sondern ein Streit, ein Ringen um das richtige Verstehen (von Urbild und Abbild). «Unterscheidung» kommt als drittes (und ebenso wichtiges) Element zu «Bild» und «Gleichnis» hinzu. «Unterscheidung» geht nie über «Bild» und «Gleichnis» hinaus, bedingt indessen die richtige Auslegung, das rechte Verstehen, und artikuliert (strukturiert) sowohl die mystische wie die mystagogische Rede. «Bilder» geben und durch «Gleichnisse» auslegen, sind die Grundvorgänge der vom Diener der Weisheit reflektierten und mit Leidenschaft betriebenen Kunst der richtigen Wegweisung zu *geordenter vernünftekeit* und *warer friheit*¹⁹⁸.

Seuse mit seinem *para-ballein* «auf-schichtet»: 1. die anschaulich-sinnbildhafte Ebene, die durch einen «bildgebenden» Diskurs zur Sprache kommt (191, 15–21): ein «schwerer Stein», der «kräftig» in ein «stillstehendes Wasser» geworfen wird und drei «kräftige» Kreise zieht; 2. die transzendente Ebene, die durch einen «gleichnisgebenden» Diskurs anvisiert wird (191, 21–29): der «Vater», der das Wort «spricht», und der den beiden «gleiche Geist» (= die drei *großen ringe*, 192, 3); 3. die kategoriale, jedoch trans-empirische Ebene, die in «Gleichnis»-form angesprochen wird (191, 30–192, 5): das *vernünfftige gemüte*, in dem *nah bittlicher glichnust* [drei] *kleinú ringlú us flússent*; 4. die an Erfahrung und Beobachtbares appellierende Ebene (192, 6–13): das «Verkleben» des edlen Bildes, bzw. das «Wiederaufleuchten» und Sich-bemerkbar-machen des Geistes; 5. die durch Verhalten und Handeln zu erreichende Ebene (192, 14–30): das «Sich-hinkehren» zu Gott, das Kreuz-auf-sich-nehmen und Jesus-nachfolgen.

Die 1. Ebene wird durch (anschauliche) *sinnbildliche* Rede; die 2. Ebene durch (theologisch) *explizierende* Rede; die 3. Ebene durch (in gleichnishafter Auslegung Verborgenes aufdeckende) *mystische* Rede; die 4. Ebene durch (exhortative) *mystagogische* Rede; die 5. Ebene durch (imperative) *ethische* Rede zur Sprache gebracht.

Auf allen fünf Ebenen geht es um Vergleiche, die *dynamisch*, nicht statisch, artikuliert werden: bei 1–3 handelt es sich um *zirkulare* Bewegungen, bei 4 um zwei auseinanderstrebende *kontradiktorische* Bewegungen, bei 5 um eine *kontinuierlich-lineare* Bewegung, mit bestimmtem Ausgangspunkt und genauem Ziel.

Wollte man diesen relativ kurzen Text (50 Zeilen), der 5 verschiedene semantische Ebenen durchläuft, nach logischen Gesichtspunkten analysieren, so käme man auf: 10 (5 x 2) notionale Akte, 15 (5 x 3) Termini, 30 (5 x 6) einfache oder direkte Relationen und 60 (6 + 12 + 18 + 24) analogierbare oder proportionale Relationen.

¹⁹⁸ Seuse ist also nicht nur «der liebenswürdigste unter den Mystikern», der Mann des «Gemütes» und der «frommen Gefühle». Er verdient etwas mehr Beachtung, als daß die doch reichlich abgedroschenen Bilder vom «geistlichen Minnesang» und «Helden» eines zu Gottesminne sublimierten «Ritterromanes» suggerieren

III. MYSTISCHE METAPHORIK

Von Bild und Gleichnis ist zu dem, was der Diener der ewigen Weisheit prädikativ «das beste Bild» und «das höchste Gleichnis» nennt, weiter zu schreiten. Was unter diesen Worten zur Sprache kommt, ist das *primäre Movens* von Seuses mystischer und mystagogischer Rede. Diesem Movens entspricht – auf einer tieferen Schicht als der der bisher analysierten Sprachebenen – der Vorgang des *metapherein*. Den Grund, bzw. die bewegende Sache dieser «mystischen Metaphorik» haben wir in Leitsatz III mit den Stichworten «Leben und Tod des historischen Jesus» angegeben. «Historischer Jesus» meint in diesem Zusammenhang nicht – wie in dem nach K. Barth zur «Dichotomie» neigenden Theologenjargon – Gegensatz zum «Christus des Glaubens», sondern will die Referenz der Rede des Dieners zur «Geschichte Jesu» signalisieren. Die Quelle seiner mystischen Metaphorik ist nicht die göttliche Transzendenz an sich, sondern die geschichtliche Dimension des Logos des christlichen Glaubens.

Zum Vokabular

Zunächst seien die wichtigsten Vokabeln zusammengestellt, die den Vorgang des *metapherein* in susonischer Sprache vehikulieren. Dabei geht es nicht bloß um die Termini: *bild*, *glichnus*, *bischaft*. Ein weit gespanntes Netz von Wörtern wird da ausgebreitet, ein in Bewegung geratener Verein von assoziierten Lexemen, Morphemen und Phonemen. Wenigstens die signifikantesten davon seien hier aufgeführt:

bilden, entbilden, überbilden, vor bilden, ab bilden, nach bilden, um bilden

formen, überformen, förmlich, formlos, mitförmig

mögen. Schon seine fein konstruierten, ebenso knappen wie dichten Sprüche verraten scharfen Verstand und hohe Geistesgaben. Seine Sprache ist vielschichtig, sein Vokabular sicher fließend, wenn es sich um dichterische Aussagen handelt, doch nicht durchgehend, auf allen Linien. Wo Seuse reflektiert, fehlt es nicht an Präzision und Konsistenz der Sprache. Wenn «Bild» und «Gleichnis» sich berühren, so hat das sachliche Gründe. «Unterscheidung» hat mit «wahr» und «falsch», mit «Ordnung» und «Unordnung», mit «rechter» und «flatterhafter Vernunft» zu tun. «Bild», «Gleichnis» und «Unterscheidung» werden in origineller Weise kombiniert. Als Termini gebraucht sie der Autor *definit* und *konstant*. Sie bilden das *metasprachliche* Instrumentar zur Rechenschaft *über* die mystische Rede.

formare, conformare, deformare, transformare, formosus, formositas, deformis, deformatus, deformitas

imago, speculum, exemplar

similis, similitudo, dissimilis, dissimilitudo

glich, glichen, entglichen, glicheit, glichnus, glichstan

Wer auch nur flüchtig in Seuses Schriften geblättert, wird die Bedeutung dieser Wortgebilde, besonders dort, wo Wesentliches zur Sprache kommt, kaum übersehen haben.

Eckhart – Seuse

Bevor wir auf die Sache der susonischen Metaphorik näher eingehen, seien ein paar Bemerkungen zu Sprachdifferenzen zwischen Eckhart und Seuse eingefügt. Zwischen Eckhart – und Seuse, der als junger, knapp dreißigjähriger Lektor seinem mit kirchlichen Autoritäten in Schwierigkeiten geratenen, berühmten und betagten Magister mit einer eigenen, Partei ergreifenden Verteidigungsschrift (dem Bdw) zu Hilfe eilt; der, durch Eckharts weisen und brüderlichen Rat von jahrelangen Skrupeln befreit, dem «heiligen Meister» – wie er ihn in diesem Zusammenhang ehrfurchtsvoll anredet – bis ans Ende seines Lebens in Dankbarkeit verbunden bleibt¹⁹⁹; und der, im Vergleich zum *edeln trank dez hohen meisters*, seine eigene Lehre *des klainen dieners groben trank* nennt²⁰⁰. Die folgenden Bemerkungen betreffen: 1. die Rede vom «Nichts», 2. die Rede von der «Nachfolge» und 3. den Gebrauch der Verba «bilden», «entbilden», «überbilden».

(1) *Die Rede vom «Nichts»*. – Auch Seuse nennt, besonders im Bdw und in Kap. 52 der Vita, Gott ein «Nichts»: *niht, nihtekeit, nitwesen; nût, nûtsin, nûtwesen*; ausformuliert: *istige namenlose nihtekeit*, «wesentliche namenlose Nichtigkeit»²⁰¹. Zur Differenz: Sie ist weniger in der Betonung des auch von Eckhart herausgestellten unendlichen qualitati-

¹⁹⁹ Vgl. Vita 21, DS 63, 1–6. Nach Vita 6, DS 22, 27–23, 12 erscheint der *selig meister Eghart* nach dem Tode Seuse und erläutert ihm die Lehre von der *fürderlichest übung der gelassenheit*.

²⁰⁰ Vita 33, DS 99, 14 f.; auch hier, in einem Brief an Elsbeth Stigel, nennt Seuse seinen Lehrer den *heiligen maister Eghard*, DS 99, 12.

²⁰¹ Vita 52, DS 187, 11. Vgl. dazu MINORU NAMBARA: Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechung im Buddhismus, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 6, Bonn 1960, 143–277; zu Seuse 201–208.

ven Unterschiedes zwischen Gott und Mensch, einer verschiedenen «Ontologie», als in einer vorsichtigeren, den Verstehensmöglichkeiten «Anfänger» Rechnung tragenden Artikulierung der mystischen Lehre zu lokalisieren. «Der Mensch wird nimmer in diesem Nicht so gänzlich vernichtet» – schreibt der Jünger der Wahrheit – «seinen Sinnen bleibt dennoch *Unterscheidung* ihres Ursprunges und der Vernunft ebenso ihr eigenes [freies] *Wählen*»: *kiesen* ²⁰². Selbst in der höchsten mystischen Einigung mit Gott «empfindet der Geist wohl, daß er von einem *Anderen* gehalten wird. Darum ist das, was ihn hält, eigentlich ein Etwas als ein Nichts»: *eigentlicher iht denn niht* ²⁰³.

(2) *Die Rede von der «Nachfolge»*. – Eckhart spricht vorwiegend, ja eigentlich ausschließlich von *Gottes-nachfolge*. *Wie man gote volgen sol* lautet der Titel der 22. Rede der Unterweisung ²⁰⁴. *Gote ... nâchvolgen* heißt: *sînem willen nâchfolgen* ²⁰⁵. An der einzigen Stelle, wo Eckhart explizit von Christus-nachfolge spricht, lesen wir, Christus habe «viele Werke getan in der Meinung, daß wir ihm geistig und nicht leiblich nachfolgen sollen» ²⁰⁶. Für Seuse hingegen bedeutet «Nachfolge» stets *Jesus-nachfolge*, *wîrkliche nachvolgung des hohen bildes unseres herren Jesu* ²⁰⁷, *getrûwe nachvolge sines reinen spiegellichen lebennes und gûter lere* ²⁰⁸. Zu beachten in diesen Texten: die Verbindung von «Nachfolge» und «Bild», von «Nachfolge» und «spiegelndem» (wie in einem Spiegel vorleuchtendem) Leben Jesu, zu dem sich «gelassene» (sich selbst lassende) Menschen «kraftvoll kehren und sich dem gleich halten» ²⁰⁹. Vor allem geht es dem Diener der Weisheit um das *nachvolgen* Jesu in seinem *minnerichen liden* ²¹⁰, um die *fußstapfen*, die nach Golgotha führen ²¹¹.

(3) *Der Gebrauch der Verba «bilden», «entbilden», «überbilden»*. – Das Wortspiel «entbilden» – «überbilden» kommt auch bei Eckhart etliche

²⁰² BdW 6, DS 353, 27–31.

²⁰³ Vita 52, DS 187, 13–15.

²⁰⁴ MEISTER ECKHART: Deutsche Werke, ed. JOSEF QUINT, Bd. V., Stuttgart 1963, 284, 8; vgl. RdU 17, 249, 4.

²⁰⁵ Pr 59 «Daniel der wissage sprichet: wir volgen dir nach», DW II, 628, 2.

²⁰⁶ RdU 17, DW V, 253, 8 f.; Übertragung nach JOSEF QUINT a. a. O. 523.

²⁰⁷ Gr Bfb xxiii, DS 475, 1 f.

²⁰⁸ BdW 5, DS 339, 22 f.

²⁰⁹ A. a. O., DS 339, 23 f.: *vermügentlich kerent und sich dem glich haltent*.

²¹⁰ Bdew 3, DS 208, 32: *nahvolgen dins senftmütigen lebennes und dins minnerichen lidens*.

²¹¹ Vgl. Vita 13, DS 35, 2; 36, 2; Vita 41, DS 138, 28; Bdew 20, DS 277, 31; Bdew III. Teil, 100 Betrachtungen, DS 322, 10; Kl Bfb IV, DS 371, 3; Gr Bfb xvii, DS 459, 28.

Male vor. Die höchsten Kräfte der Seele sollen – so lesen wir im Buch der göttlichen Tröstungen – *ir selbes entbildet werden und in gote aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden* ²¹². «Überbilden» hat bei Meister Eckhart stets mit der «Gottesgeburt» in der Seele zu tun ²¹³. «Bilden» wird nur in der Konstruktion von *in bilden* verwendet. Der Wille, der *sîn selbes ûzgegangen*, ist *in den willen gotes gebildet und geformiret* ²¹⁴. Daß der Mensch sich in Christus soll *in gebildet haben*, bedeutet, daß er sich aktiv in «allen» seinen «Werken» in ihn «hineinzubilden» hat ²¹⁵.

Anders liegen die Dinge bei Seuse. Im Bdw wird von den Geläuterten, die ein *gotförmig gemût* haben, gesagt, sie seien *entbildet und überbildet in des ersten exemplars einikeit* ²¹⁶. Der wohl bekannteste Ausspruch Seuses, der oft als Zusammenfassung seiner geistlichen Lehre zitiert wird, steht im sog. «spekulativen (später beigefügten) Schluß» der Vita, Kap. 49. Er lautet:

*Ein gelassener mensch müß
entbildet werden von der creatur,
gebildet werden mit Cristo,
und überbildet in der gotheit* ²¹⁷.

Der dreigliedrig ausformulierte Spruch lehnt sich an die traditionelle Drei-Wege-Lehre – der «*via purgativa*», «*illuminativa*» und «*unitiva*» – an ²¹⁸. Was überrascht, sind die Prägnanz der Formulierung und die gewählt-präzise Korrespondierung von Präfixen und Konjunktionen:

entbildet ... von
gebildet ... mit
überbildet ... in

²¹² Eckhart, BgT 1, DW V, 11, 12 f.

²¹³ Vgl. Pr 41 «Qui sequitur iustitiam», DW II, 293, 8–10; Pr 46 «Haec est vita aeterna», DW II, 380, 5–381, 3; BgT 1, DW V, 11, 14 f. u. 12, 5 f.

²¹⁴ RdU 10, DW V, 218, 9–11.

²¹⁵ RdU 18, DW V, 259, 5–11; vgl. RdU 16, DW V, 246, 6–9.

²¹⁶ Bdw 4, DS 338, 5; vgl. Bdw 5, DS 339, 10–13, mit (implizitem) Zitat von 2 Kor 3, 18.

²¹⁷ Vita 49 (= zweite Spruchsammlung II, von Seuse selber verfaßter Sentenzen), DS 168, 9 f.

²¹⁸ Vgl. Anm. 115; nach der dort zit. Studie von A. M. HAAS: Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik, S. 30, spielt die Drei-Wege-Lehre nicht nur praktisch bei Eckhart keine Rolle, sondern wird «die Metapher des Weges für den Verlauf des geistlichen Lebens» von Eckhart sogar «ironisiert».

Im Zentrum steht das *gebildet ... mit Cristo*, – ein Syntagma, das bei Eckhart fehlt! Mit dem mittleren Stichus wird der ganze Spruch auf das geschichtlich vorgelebte, exemplarische, *spiegelliche* Leben Jesu zentriert. Denn: kein «entbildet werden», kein «überbildet» ohne «gebildet werden *mit Christus*»! «Mit Christus» ist eine dem paulinischen *en Christo* benachbarte Formulierung. *Mitförmig mit dem bilde des sunes gotes* lautet im Bdw die Übersetzung von Röm 8, 29 ²¹⁹.

Zu beachten ist ferner die durchgehend *passive* Verbalform. Bei Eckhart bedeutet *in bilden*, wie wir festgestellt haben, daß der Mensch sich aktiv durch «Werke» in Christus «hineinzubilden» hat. Seuse spricht von einem anderen Vorgang. Die Einleitungsformel *Ein gelassener Mensch muß* besagt, daß der Mensch bereit, bzw. «gelassen» sein soll, «entbildet», «gebildet» und «überbildet» zu *werden*. Der Hauptakzent liegt nicht auf Wirken oder Handeln, sondern auf dem mystischen «*patiens divina*»! ^{219a} Der Spruch kann praxiologisch (und dies ist nach der Einleitungsformel der primäre Sinn) gedeutet werden. Die mystagogische Anweisung lautet

²¹⁹ Bdw 4, DS 334, 18.

^{219a} PS-DIONYSIUS: De divinis nominibus, cap. 2; PG 3, 648 B: «Hierotheus doctus est non solum discens, sed et *patiens divina*.» – Hier müßte man nun auf den Zentralbegriff der susonischen Mystik «Gelassenheit» – *lazen, sich laszen, gelazzen, gelazenheit* – näher eingehen. Nach BIHLMAYER, Einleitung 90* f., bedeutet «Gelassenheit» in der Vita [mehr] «praktische Bewährung der Geduld in Heim-suchungen und Widerwärtigkeiten», im Bdw [mehr] «die mystische Vereinigung der Seele mit Gott». Nach LEHMANN, a. a. O. (Anm. 1), Einleitung XLV, ist «Gelassenheit» bei Seuse «zweifacher Art»: «die erste Stufe ist das sich nicht widersetzende Aufnehmen und Ertragen von irdischen Mühsalen, das Leben *aequo animo*»; «weiterhin ist dann Gelassenheit das Überlassen der Seele an Gott, – der Zustand der Empfänglichkeit für das Einströmen der Gottheit». Dazu ein paar typische Formulierungen:

- *glichstan in lieb und in leide ... sich gote lidklich lassen und uf niht belieben* (Vita 38, DS 127, 6–8);
- *entwerden* (Vita 49, DS 164, 11);
- *so man ie minr hie tût, so man in der warheit ie me hat getan* (Vita 19, DS 54, 13 f.);
- *ein genzü, volkomnû gelassenheit sin selbs ... in entwordenheit ... in einem usgene des sines stan* (Vita 19, DS 54, 2–6);
- *von got sin selber us gan ... got dur got lassen* («um Gottes willen auf Gott verzichten», Vita 6, DS 23, 19 f.);
- *ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit* (Bdew 9, DS 232, 16 f.).

Im lateinischen Text des Hor sind weder ein äquivalentes Wort für *gelazenheit* noch den Konstruktionen von *lazen* auch nur annähernd vergleichbare Wortspiele zu finden. Die einzigen Spuren, die wir ausfindig machen konnten, sind: *exspoliatio propriae voluntatis* (Hor I, 15, KÜNZLE 502, 11 s.); *desertio* (Hor I, 15, 505, 17); *se ipsum deserere* (Hor I, 13, 487, 16; vgl. 505, 15).

dann: Wenn du den *fússtapfen* Jesu folgen willst, dann sollst du dich – in Gelassenheit – «entbildet werden», «gebildet werden» und «überbildet» werden *lassen*! Der Spruch kann aber auch als Aussage *über* den mystischen Weg verstanden werden. In expliziter Grammatik: Wer den *fússtapfen* Jesu folgt, der *wird* (durch Gottes Kraft und wirksame Gnade) «entbildet werden von der Kreatur», gebildet werden mit Christus», «und überbildet in der Gottheit». Auf die für heutige Vorstellung schwierige Formulierung «entbildet werden *von der Kreatur*» und auf den genauen Sinn des «überbildet *in der Gottheit*» werden wir im gleich folgenden Paragraphen zurückkommen. Nun zur Sache, die den *avidus sapientiaediscipulus* ²²⁰ bewegt.

Das «beste Bild»

Im Brief X des Kl Bfb spricht Seuse von der Notwendigkeit der «Bilder». «Da aber die Seele wegen der Schwachheit des schweren Leibes dem lauterem Gut in bildloser Weise nackt nicht anhaften kann, so muß sie etwas Bildhaftes haben, das sie da hineinleitet». Dann fährt er fort und sagt: *Und daz best dar zû, daz ich verstan, daz ist daz minnekliche bilde Jesu Christi; wan da hat man got und menschen, da hat man den, der alle heiligen hat geheiligt, da vindet man leben, daz ist der hõchst lõn und obrester nuzz. Und so er in daz selb bilde wird gebildet, so wirt er denne als von gotes geist in die götlichen gûnlichî [Herrlichkeit, Gütlichkeit] dez himelschen herren úverbildet von klarheit ze klarheit, von klarheit siner zarten menscheit zû der klarheit siner gotheit* ²²¹. Die Schlußworte: *von klarheit siner zarten menscheit zû der klarheit siner gotheit* sind Seuses Version des augustinischen «per Christum hominem ad Christum Deum» ²²²; wir würden heute sagen: vom geschichtlichen Jesus zur Herrlichkeit des Auferstandenen.

²²⁰ Hor II, 1, Künzle 519, 19s.

²²¹ Kl Bfb X, DS 391, 3–10; darauf folgt: *Wan so wir in [Jesus] ie diker mit begirlichen ogen minnecklich an bliken und alles unser leben nah im bilden, so wir in ewigkeit sin weslich selikeit ie adellicher werden niessend* [genießend], 391, 10–13.

²²² AUGUSTINUS: In Jo tr. 13, n. 4 CC lat., xxxvi, 132, 14–16: «Per Christum hominem ad Christum Deum; per Verbum carnem factum, ad Verbum quod in principio erat Deus apud Deum»; In Jo tr. 42, n. 8, CC lat., xxxvi, 369, 23 s.: «divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus»; Sermo 141 (wahrsch. Ps-Augustinus), n. 4, Opera ed. S. Mauri, V, Paris 1683, Sp. 684: «Per ipsum vadis, ad ipsum vadis»; Sermo 261, n. 7, a. a. O., Sp. 1068: «Per hominem Christum tendis ad Deum Christum.»

Hier ist nun Seuses in langer Lebenserfahrung gereifter Weisheitspruch vom «entbildet werden», «gebildet werden» und «überbildet» wieder aufzunehmen. «Entbildet werden von der Kreatur», – was heißt das? Auf jeden Fall ist nicht Zerstörung der «Natur» gemeint. In Anlehnung an *daz klar lieht, den lieben sant Thomas, den lerer* ²²³, sagt Seuse zur «Weisheit»: *und wan du, der herr der natur, nit bist ein zerstörer der nature – du bist der natur ein volbringer – , da von, minneklicher herr, so ... sag mir ... wie süze aber din minne si* ²²⁴. Mit «Kreatur» verbindet der Diener das «Anhaften» am Kreatürlichen. So kann er sagen, das *furben* [Reinigen, Läutern] bestehe «in einem Austreiben alles dessen, was Kreatur oder kreatürlich ist mit *irreführendem Anhaften*», *nach ierreklichem anhaften*; ferner in einem Austreiben aller *begirde und kumbre* [Kummer, Traurigkeit], *daz den menschen in keiner wise vermiteln* [vermitteln, bzw. von Nutzen sein] *mag ...; dem sol er* [der Mensch] *us gan* ²²⁵. *Lúterent úch von creatürlichen bilden ...* – lautet eine *kurtze regel* – *heben úch zû himel wert mit Cristo sunder valscheit, ... sint senftmütig in demütikeit, und úch sol werden alre warheit underscheit* ²²⁶. Was das *best* und *minnekliche bilde Jesu* austreiben, wovon es befreien und «entbilden» soll, sind «Anhaften», «Begierde» und «Traurigkeit», die den Menschen hindern, zur «wahren», «vernünftigen Freiheit» zu gelangen. – Das «Bild» Jesu aber «entbildet» nicht nur, es führt auch hin zum «überbildet». Was heißt nun *überbildet in der gottheit*? Merkwürdig ist, daß Seuse nicht – wie man erwarten würde – «in die Gottheit überbildet» (vergottet) sagt, sondern: «überbildet in der Gottheit». Auch dürfte es kaum Zufall sein, daß im dritten Stichus das «werden» fehlt. Wie bei der Rede vom *volkomen leben* (von dem das «überbildet» ja spricht) so scheint auch an dieser Stelle der streng *eschatologische* Aspekt Grammatik und Syntax der Sprache Seuses zu bestimmen. «*In der Gottheit überbildet*» meint Jesus als «Weg» und als «Wahrheit und Leben» ²²⁷.

Jesus, der geschichtliche, ist für den Diener der ewigen Weisheit *eikōn* / *imago* des «unsichtbaren Gottes» ²²⁸. Die Rede von «Bild» und «Gleichnis» ist auf dem Hintergrund der biblischen Texte von der Er-

²²³ Vita 51, DS 180, 16 f.

²²⁴ Bdew 6, DS 222, 22–26.

²²⁵ Kl Bfb X, DS 390, 7–11.

²²⁶ Gr Bfb XXVIII, DS 494, 19–22.

²²⁷ Joh 14, 6. Kl Bfb X, DS 391, 6 f. wird *leben* eschatologisch verstanden und *der höchst lon und obrester nuzz* genannt.

²²⁸ Kol 1, 15; vgl. 2 Kor 4, 4; Joh 12, 45; 14, 9.

schaffung des Menschen nach dem «Bild» (*imago*) und «Gleichnis» (*similitudo*) Gottes zu interpretieren ²²⁹. Das Besondere liegt jedoch darin, daß es für Seuse nur *ein* «Bild» und «Gleichnis» Gottes zu geben scheint, – nämlich *Jesus*. Vom natürlichen Menschen als Bild und Gleichnis Gottes ist nirgends die Rede. Einzig im Hor wird (im Blick auf die *mens* und die übernatürliche Bestimmung des Menschen!) die *imago trinitatis* erwähnt ²³⁰. Was Seuses Denken und Reden beherrscht, ist die *Soteriologie*, die «Heils»-lehre. Der Mensch ist *deformatus* und muß von «falschen», «unvernünftigen» Bildern, vom «Ver-bildet»-sein «ent-bildet werden». Was Seuse, alles Sekundäre beiseite lassend, betont: das «entbildet werden von der Kreatur», dem «alten Menschen», ist *nur* durch das «gebildet werden mit Christus», dem «neuen Menschen», zu erreichen. Das «überbildet in der Gottheit» meint ein *pneumatisch-eschatologisches* Geschehen. «Von Gottes Geist» – und von ihm allein – wird der Mensch *in die götlichen gúnlichí* [Gütlichkeit, Herrlichkeit] *überbildet* ²³¹. «Überbildet» ist die susonische Version des paulinischen *meta-morphousthai* (verwandelt, von einer alten in eine neue «Form» umgestaltet werden) von 2 Kor 3, 18, – einer der wichtigsten Stellen für die christliche Mystik ²³²! «In der Gottheit überbildet» heißt: von Christus in sein eigenes *eikōn* überbildet sein ²³³ oder – wie Seuses dichteste Formel lautet – *ordenlich gefriet stan dur den sun in dem sun* ²³⁴. «Durch den Sohn in dem Sohn» *gefriet stan* ist das Werk des göttlichen (und eschatologischen) Geistes, in dem der «Herr» (proleptisch) anwesend ist – und zugleich «Freiheit» ist ²³⁵. *Der obreste überwesliche geist* – so lesen wir in Kap. 53 der Vita – *der*

²²⁹ Gen 1, 26 f.; vgl. Gen 5, 1; 9, 6; Weish 2, 23.

²³⁰ Hor I, 9, Künzle 453, 12.

²³¹ Kl Bfb X, DS 391, 8 f.

²³² 2 Kor 3, 18: «Wir alle aber spiegeln mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden [dadurch] *verwandelt* von Herrlichkeit zu Herrlichkeit ...»; Kl Bfb X, DS 391, 7–9: *so wirt er* [der Mensch] *denne als von gotes geist in die götlichen gúnlichí* [Herrlichkeit] *dez himelschen herren überbildet von klarheit ze klarheit*.

²³³ 2 Kor 3, 18: «in *dasselbe* Bild verwandelt»; Kl Bfb X, DS 391, 7–9: *in daz selb bilde ... gebildet ... in die götlichen gúnlichí dez himelschen herren* [Jesus Christus] *überbildet*; Bdw 5, DS 339, 12 f.: *in die innemunge überförmiger einikeit des selben bildes* [Jesu Christi].

²³⁴ Vita 53, DS 193, 9.

²³⁵ Vgl. dazu den schwierigen, von den Exegeten verschieden interpretierten Vers 2 Kor 3, 17 (der die Rede vom «verwandelt» werden in das Bild Jesu, V. 18, vorbereitet), wo der «Herr» (wohl Jesus, der erhöhte) mit dem seine Gegenwart aktualisierenden «Geist» gewissermaßen identifiziert, und gesagt wird: «wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit».

hat den menschen geedelt, daz er im von siner ewigen gotheit lúhtet [leuchtet, bzw. widerspiegelnd zurückscheint] ²³⁶.

Die in diesem Paragraphen analysierten Gedankengänge Seuses sind von solcher Dichte und Präzision, daß die – in der bisherigen Literatur zuwenig zur Geltung gebrachten – *intellektuellen* Fähigkeiten des kleinen Lektors zu Konstanz in ihrem eigentlichen Medium: der *sprachlichen* Prägnanz erscheinen ²³⁷. Was *frater Amandus* – nicht bloß der «liebenswürdige», sondern der die *Ewig Wisheit* liebende, bzw. von dieser geliebt zu *werden* wünschende – betreibt, ist ein *theo-logein* im ursprünglichsten Sinne: ein Reden «zu Gott» oder Reden «von Gott» ²³⁸. Was dabei besonders auffällt, ist zunächst die Nähe zur Sprache der Schrift. Von «Paraphrasieren» im abwertenden Sinne zu sprechen, wäre fehl am Platz. Dafür ist Seuses Rede zu frisch, zu schöpferisch, zu original, zu erfahrungsnah und erfahrungsgesättigt oder – um mit BOESCH zu spre-

²³⁶ Vita 53, DS 191, 34–192, 1.

²³⁷ Die intellektuellen Fähigkeiten Seuses sind – bei aller Betonung seiner «dichterischen» Veranlagung und Sensibilität (*gemûte*) – nicht gering zu veranschlagen. 1322 wird er nach Köln an das «Studium generale» geschickt: *ze Cólne zu schúlle* (Vita 42, DS 143. 10), *Do der diener ... ze Cólne brediete* (Vita 44 DS 152, 28 f.). Als Lektor nach Konstanz zurückgekehrt, schreibt er das Bdew (1326/27), zwei Jahre darauf das Bdew (1328) und wiederum vier Jahre später das für Theologen, Seelsorger und Prediger bestimmte Hor (1334). Daß der junge Seuse auch an die Möglichkeit einer akademischen Laufbahn dachte, geht aus folgender Äußerung hervor: *Praedictus discipulus, cum scientiis humanitus inventis specietenus insistere proponeret, coeperunt plurimae vanitates quasi post tergum suum succrescere, et coepit ad honores ac promotiones plus quam oportuit aspirare temporales* (Hor I, 3 KÜNZLE 545, 14–17). Von eigenständiger Urteilsbildung zeugt seine (ironisierende) Kritik am mittelalterlichen (spätscholastischen) Lehrbetrieb, zusammengefaßt Hor II, 1: *De diversitate admiranda doctrinarum atque discipulorum* (Künzle 519–526), aus der dann, als Kontrast zu den *pugnae verborum* und *opinionum novitates*, die Konzentration von Seuses *summa philosophia* auf vier Hauptpunkte hervorgeht:

- (1) *De scientia utilissima homini mortali, quae est scire mori* (Hor II, 2; vgl. Bdew 21);
- (2) *Formula compendiosa vitae spiritualis* (Hor II, 3; vgl. Bdew 22);
- (3) *Qualiter Christus in sacramento eucharistiae sit devote recipiendus* (Hor II, 4; vgl. Bdew 23);
- (4) *Qualiter aeterna sapientia sit ex toto corde et ex tota anima iugiter omni tempore laudanda* (Hor II, 5; vgl. Bdew 24).

Das vorzüglichste Zeugnis für Seuses hohe geistige – und sprachliche – Begabung ist zweifellos seine tiefe Verbundenheit und Freundschaft mit dem *hohen, heiligen und seligen maister Eghard*.

²³⁸ In den ältesten Konstitutionen des Predigerordens wird im Abschnitt «De praedicatoribus» gesagt: «se habeant sicut viri evangelici ... *cum Deo vel de Deo secum vel proximis loquendo*», Dist. II, cap. 31, ed. A. H. THOMAS (Anm. 95) 363, 11–13. Von Dominikus heißt es in den Acta Canonizationis, n. 13: «semper *cum Deo vel de Deo loquebatur*», MOPH XVI, Rom 1935, 135.

chen – zu «rhythmisch», zu «klanglich», von zu «virtuoser Instrumentierung». Die biblischen Stellen, welche die soeben skizzierten Variationen zum Thema «das beste Bild» – gewissermaßen kontrapunktisch – durchziehen und tragen, sind christologische Kernsätze vorab paulinischer, dann johanneischer Theologie²³⁹. Ferner überrascht die Belesenheit Seuses in der patristischen und der profanen klassischen Literatur. Für eine entsprechende Würdigung dieser Seite der susonischen Schriften hat KÜNZLE in seiner Edition des Hor eine mit größter Sorgfalt erarbeitete, verlässliche Basis bereitgestellt²⁴⁰. Es dürfte so leicht nicht sein, einen zweiten mystischen Autor anzugeben, der in einem solchen Maße einen so breiten Strom gemeinchristlicher Tradition in sein Schrifttum eingearbeitet, wie der *klaine diener* der ewigen Weisheit²⁴¹. Auf jeden Fall ist der Reichtum überlieferter Glaubenssprache bei Seuse vielschichtiger und weiter gestreut als bei Eckhart oder Tauler oder der späteren Theologia Deutsch.

Das «höchste Gleichnis»

Wie in Abschnitt II ausgeführt, weist «Bild» mehr in die Richtung von Symbol, «Gleichnis» will den Sinn der Bilder durch *analogein*, «vergleichen» und *paraballein*, «an die Seite stellen» oder «näher bringen», präzisieren. So ist nach der Identifikation «des besten Bildes» nun die Referenz der Rede Seuses von «dem höchsten Gleichnis» näher zu bestimmen.

«Gleichnis» kann sich zunächst auf «alles Vergängliche» beziehen. Und unter den deutschen Mystikern hat keiner wie der *bredier Suse* die Welt und die Natur geliebt, verherrlicht und besungen²⁴². *Sihstu es reht an* – sagt er – *so ist kein creaturli so kleines, es si dir ein stapf* [*vestigium*,

²³⁹ Die wichtigsten Stellen seien hier nochmal angeführt: Kol 1, 15; 2 Kor 3, 17 f.; 4, 4; Joh 12, 45; 14, 9.

²⁴⁰ Vgl. KÜNZLE, Register zum Text, Quellen, Parallelen und Literatur 642–652. Zu beachten ist – neben den zahlreichen Schriftziten – die häufige Verwendung liturgischer Texte, vgl. dazu Einführung 86.

²⁴¹ Erstaunlich ist die Einbeziehung eines so breiten Traditionsgutes in den frühen Schriften des 30jährigen, nicht erst bei der späten Überarbeitung der Vita in den «stillen Jahren» des 60- oder 70jährigen Seuse.

²⁴² Dazu schreibt BIHLMAYER, Einleitung 142*: «Man hat mit Recht gesagt, daß dieser unvergleichliche Mann des Gemütes [Seuse] in bezug auf die Überfülle der Herzenszartheit und den lyrischen Schwung seines Denkens und Fühlens nur einen Nebenbuhler hat – Franz von Assisi. Mit diesem teilt er auch die Liebe zur Natur.»

Spur], *got zů nehen* [näher zu kommen] ²⁴³; *wan ein ieklichs ding hat ein widerkaphen* [verwundertes Zurückschauen] *zů sinem ersten ursprunge* ²⁴⁴; und: *wen da kreature sich kreature vindet* [wenn Kreatur sich als Kreatur empfindet], *da ist si vergichtig* [bekennt sie] *irs schepthers und ir gotes* ²⁴⁵. Beim «Sursum corda» sieht der Diener um sich «alle Kreaturen, die Gott je geschaffen in Himmelreich und Erdreich und in den vier Elementen» und ruft «ein jegliches sonderlich mit Namen, sei es Vogel der Luft, Tier des Waldes, Fisch des Wassers, Laub und Gras des Erdreiches und den unzähligen Sand im Meere und dazu all das kleine Gestäube, das im Sonnenglanz erscheint», *daz unzallich grien in dem mere, und dar zů alles daz klein gestuplach, daz in der sunne glanz schinet ...* ²⁴⁶. Doch will Seuse keine *verba declamatoria* ²⁴⁷. Gottes Lob erklingt umso reiner, «je freier von sinnlichen Formen», *daz lob ist so vil glicher, so vil es me von allen kreaturen nach inbildunge geledget* [entledigt, frei gemacht] *ist* ²⁴⁸. Selbst der höchste Himmel, der *caelum empyreum*, wird – in affektischem (Schluß-)Exkurs – nur ein *grob glichnús* genannt ²⁴⁹.

Anders verhält es sich mit der kontrastierenden Wendung vom «höchsten Gleichnis». Dieses ist für den Diener der Weisheit an das *krúz*, die «einzige Hoffnung», gebunden ²⁵⁰.

Wenn Seuse vom *lebend bûch* spricht, dann ist das nicht das «Buch der Natur», sondern das *ufgetan zertrennet bûch* von Jesu *gekrúzetten libes* ²⁵¹. *Ipsa* [scil. *passio Domini*] *est velut quidam liber vitae, in quo omnia saluti necessaria inveniuntur* ²⁵². *Nu zůhe mich* – sagt der Diener zur Weisheit – *dur lieb und leid von aller diser welt zů dir an din krúz, volbringe in mir dins krúzes nehsten glicheit, daz min sele dich werde niessende in diner aller hōchsten klarheit* ²⁵³. «Nun ziehe mich» ist eine Anspielung auf das johanneische Jesus-Wort: «Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum» ²⁵⁴. *Volbringe in mir dins krúzes nehsten*

²⁴³ Gr Bfb XVI, DS 455, 18 f.

²⁴⁴ Bdw 3, DS 332, 19 f.

²⁴⁵ A. a. O., DS 332, 10–12.

²⁴⁶ Vita 9, DS 28, 3–18.

²⁴⁷ Hor II, 5, KÜNZLE 576, 6.

²⁴⁸ Bdew 24, DS 306, 13 f.

²⁴⁹ Bdew 12, DS 241, 24.

²⁵⁰ Vgl. Vita 13, DS 35, 29 f, mit dem Zitat «O crux ave, spes unica» aus dem Hymnus «Vexilla regis prodeunt», vgl. dazu Anm. 297.

²⁵¹ Bdew 3, DS 209, 10–12.

²⁵² Hor I, 14, KÜNZLE 494, 13 s.

²⁵³ Bdew 18, DS 274, 26–28.

²⁵⁴ Joh 12, 32.

glicheit kann sowohl mit: «vollbringe in mir deines Kreuzes höchste *Gleichheit*», wie mit: «vollbringe in mir deines Kreuzes höchstes *Gleichnis*» wiedergegeben werden. Das mhd *glicheit* bedeutet nicht nur «Gleichheit» / «Gleichmäßigkeit», sondern auch «Gleichnis» / «Mysterium»²⁵⁵. Im Paralleltext des Hor heißt es: *ipsiusque* [scil. *passionis Domini*] *similitudinem ... induere debes*²⁵⁶. Auch hier ist der Doppelsinn von *similitudo* «Gleichnis» und «Gleichförmigkeit» gemeint.

Das Vollbringen des «höchsten Gleichnisses» (durch «Gleichförmigkeit») ist für Seuse die Jesus-nachfolge, die «das *eigene* Kreuz auf sich nehmen» einschließt²⁵⁷. Hier liegt die eigentliche Pointe des «näher bringen» und «an die Seite stellen» des mystischen *paraballein*! Diese Nähe zum leidenden Christus indessen hat zum Ziel: *daz min sele dich werde niessende in diner aller höchsten klarheit*. Gleichförmigkeit mit Christus und Kreuzesnachfolge sind «Phase», Durchgang, die «enge Pforte», um zur Anschauung der «bloßen Gottheit» zu gelangen. So sagt die *Ewig Wisheit* zum *diener*: *Du müst den durpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zû miner blossen gotheit*²⁵⁸. Hier die zweite susonische Version des augustinischen «per Christum hominem ad Christum Deum»: *dur min gelitnen menscheit – zû miner blossen gotheit*!

In diesem Zusammenhang erreichen dann auch die Ausdrücke «bilden» und «gleichförmig werden» ihre letzte Prägnanz: *Du solt min trostlos krüz vor dinú ögen stellen, und solt dir min marter ze herzen laszen gan und alles din liden dar nach bilden*²⁵⁹. Im Hor: *Memoriam passionis meae semper debes in corde habere, et omnes tribulationes et adversitates quas pateris ad ipsam referre, ipsiusque similitudinem quantum possibile est induere debes*²⁶⁰. Der höchste Sinnspruch über dem seraphischen Christus: *Lern liden crist förmklich!*²⁶¹

²⁵⁵ Vgl. M. LEXER, a. a. O. (Anm. 137), Bd. I, 812–815 und Matthias Lexers mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, Leipzig 1974³⁴, 59.

²⁵⁶ Hor I, 15, KÜNZLE 505, 11.

²⁵⁷ Vita 35, DS 107, 11 f.: *Der lieb Cristus sprach nüt: «nement min krüz uf ouch», er sprach: «ieder mensch neme sin krüz uf sich!»*; DS 108, 9–11: *lüge allein ieder mensch zû im selb und merk, waz got von im well, und sie dem gnüg und laß ellú endrú ding beliben*; DS 108, 25: *das krüz enpfah, so es dir kome!*

²⁵⁸ Vita 13, DS 34, 11 f.; 34, 9–11: *weist dú nit, daz ich das tor bin, dur daz alle die waren gotesfründ müssent in dringen, die zû rechter selikeit son komen?*

²⁵⁹ Bdew 18, DS 273, 28–30.

²⁶⁰ Hor I, 15, KÜNZLE 505, 9–11.

²⁶¹ Vita 43, DS 145, 4.

Funktion der Personalpronomina

Ein besonderes Element in Seuses mystischer Gleichnisrede vom Kreuz sind die Personalpronomina. Sie haben deiktische Funktion und bringen explizit zur Sprache, was das «vollbringe *in mir* deines Kreuzes höchstes Gleichnis» intendiert. So kann der Diener zur Weisheit sagen: *ich erwiste nit, daz ich in zit icht anders von lere wûnschen sölte, denn daz ich mir und allen dingen kônde sterben und dir alleine leben* ²⁶². Und die Weisheit spricht zum Diener: *sich* [siehe], *als dik* [so oft] *du von minnen alsus dir selb erstirbest, als dike ergrûnet und erblûjet sich min tôd an dir* ²⁶³. Nach Empfehlung des Sich-vertiefens in das *zertennet bûch* des gekrûzgeten libes sagt die Weisheit: *Und lûge, so ein mensch getûet alles sin vermugen, ob mir dennoch ieman in aller diser welt si, als ich im bin* ²⁶⁴? Der frappierendste Wechsel von Person und Konstruktion der Pronomina ist im Hor zu lesen:

*Da ergo te, ut in te me recipiam,
qui me per te perdidisti* ²⁶⁵.

«Gib also *dich*, damit ich *mich* in *dir* empfangе,
der ich *mich* durch *dich* verloren habe!»

Knapper, gedrängter und inhaltserf llter könnte das Gleichnis vom Kreuz nicht zur Sprache gebracht werden. Die voll ausformulierte, rhythmisch gegliederte und in der Weisheit Mund gelegte Aussage lautet:

*Ich gib mich dir
und nime dich dir
und vereine dich mit mir;
du verl rest dich
und wirst verwandelt in mich* ²⁶⁶.

²⁶² Bdew 21, DS 279, 18–20.

²⁶³ Bdew 15, DS 261, 10 f.

²⁶⁴ Bdew 3, DS 209, 12–14.

²⁶⁵ Hor I, 8, KÜNZLE 439, 23s. Vgl. 445, 3, wo Seuse, ein Hosea-Zitat variierend, die Sapientia sprechen lässt: *Perditio tibi ex te, in me tantum auxilium tuum*; und 447, 31–448, 2, wo in fast augustinischer Rhetorik zu jenen, die sich *vagabundo corde* von der Stimme Gottes abwenden, gesagt wird: *O quam turpe est discipulo amoris seipsum tantum oblivisci, ut eius non advertat verba interna, cuius ubique circumdatur praesentia. Merito proinde tamquam ab indigno se subtrahit, cum te non in te nec in se, sed extra te et se in mundi strepitu invenit.*

²⁶⁶ Bdew 23, DS 299, 6–8.

Im Hintergrund dieser Artikulierung steht ein berühmtes Augustinus-Wort: «Nec tu me in te mutabis ..., sed tu mutaberis in me»²⁶⁷, und Seuses Variation desselben ist sehr wahrscheinlich auch als Quelle des Bruder-Klausen-Gebetes – *nim mich mir und gib mich gancz zů aigen dir!* (= 1. Vers in Fassung I) – zu betrachten²⁶⁸. Auf das «sich verlieren» in Gott werden wir im nächsten Abschnitt noch zurückkommen. Die kürzeste Formel des Kreuzes-Gleichnisses steht in Kap. 15 des Bdew, *Von dem minnekosen ... under dem krúze*:

*ich ensol nit me mir leben,
sider du mir tót bist*²⁶⁹.

Es geht also um den Christus «pro nobis», in der konkreten Zusage «pro me». Der soeben angeführte Satz ist ein Echo auf die paulinische Paränese 2 Kor 5, 15: «er [Christus] ist *für alle* gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr *sich selbst* leben, sondern dem, der *für sie* gestorben und auferweckt worden ist.»

Somit schließt sich der Kreis der Redeweisen: von Erzählen zu Dialog, vom mystischen zum mystagogischen, von bildgebender zu gleichnisgebender Weise, und wieder zurück zu Dialog. «Dir» und «mir», «dich» und «mich» signalisieren und konkretisieren die Situation der *Begegnung*. Nicht mehr «mir», sondern «dir» – weil «du» «für mich» – sind die Angelpunkte der susonischen Rede vom «höchsten Gleichnis», von *glichstan*, *glicheit*, *glichen*. «Ich», «mir», «mein», «mich» bezeichnen in der Theologia Deutsch den menschlichen «Eigenwillen», im Kontrast zu Gottes transzendente Willen²⁷⁰. Seuses emphatischer Gebrauch der Personalpronomina verweist auf das *minnekosen* unter dem *Kreuz*, signalisiert und vehikuliert den Gleichnischarakter, die *meta-phorische* Kraft des *logos tou staurou*²⁷¹.

²⁶⁷ AUGUSTINUS: Confessiones VII, 10, 16; ed. P. DE LABRIOLLE (Coll. G. Budé) t. I, Paris 1944, 162, 23–26: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutaberis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» Auch Seuses Kap. 23 des Bdew handelt von der Eucharistie: *Wie man got minneklich enphahen sol*. Im Hor II, 4, KÜNZLE 562, 7–9, lesen wir: *In sacramento me ipsum tibi tribuo, te tibi ipsi aufero, et te in me ipsum converto*.

²⁶⁸ Vgl. dazu KURT RUH: Das Reimgebet des Nikolaus von Flüe, in: *Volkskultur und Geschichte*, Festgabe für J. Dünninger, Berlin 1970, 562–569; und DURRER, a. a. O. (Anm. 191) II, 787 n. 816.

²⁶⁹ Bdew 15, DS 261, 2.

²⁷⁰ Die Theologia Deutsch des Frankfurter Deutschherren, hrsg. v. K. F. RIEDLER (nach der Ed. von F. PFEIFFER), Thalwil-Zürich 1947, Kap. 2, S. 187; Kap. 3, S. 188; Kap. 16, S. 217; Kap. 22, S. 227; Kap. 43, S. 287.

Grund des Übertragens

Voraussetzung für Seuses mystische Gleichnisrede ist der christliche Inkarnationsgedanke: «Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus»²⁷². Doch wird die Auslegung desselben vom Diener der ewigen Weisheit weniger nach alexandrinischen, von griechischer Philosophie geprägten Kategorien – «Verähnlichung» mit Gott durch «Erkenntnis» und «Beschauung» – vollzogen²⁷³, sondern (nach dem Vorbild der Kappadokier) mehr heilsgeschichtlich begründet und – als «Rettung» des Menschen – an Gottes Heilstaten «für den Menschen» gebunden²⁷⁴. Seuses mystische Metaphorik basiert auf zwei biblischen Gedanken, die als «Höhepunkte» jüdisch-christlicher Mystik gelten: dem «stellvertretenden Leiden» des *ebed Jahwe*, des «Knechtes Gottes», nach Deutero-Jesaja²⁷⁵ – und der *kenosis*, der «Entäußerung» Gottes, der «Erniedrigung» des Sohnes, dem Gehorsam Jesu «bis zum Tod am Kreuz», nach Paulus²⁷⁶.

Am Kreuz ist das «schöne, lichte Bild der väterlichen Güte» verunstaltet worden, *entsübert*, «verunreinigt», «entstellt», wie Seuse sagt²⁷⁷.

²⁷¹ Vgl. 1 Kor 1, 18, wo das «Wort vom Kreuz», «Torheit» und «Gottes Kraft», die Botschaft Jesu bedeutet. – Wird der Gleichnischarakter der susonischen Rede von Leiden und Kreuz übersehen, so könnten die Gedanken des heutigen Lesers über die Psyche des Autors an manchen Stellen leicht auf Abwege geraten.

²⁷² AUGUSTINUS: Opera, ed. S. Mauri t. V, Paris 1683, Appendicis Sermones, p. 230 (Sermo 128, De Natali); vgl. Sermo 192, 1, a. a. O. 895: «Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat.» Die Artikulierung des Inkarnationsgedankens durch die Wende-Formel «Deus homo – homo Deus» läßt sich zurückverfolgen bis zu CLEMENS VON ALEXANDRIEN (Protrepticus I, 8).

²⁷³ Vgl. Dict. de Spiritualité III [1957] 1376–1380 (Art. «Divinisation», Patristique grecque, von I.-H. DALMAIS); und a. a. O. 1370–1375 (Art. «Divinisation», Pensée religieuse des grecs, von E. DES PLACES).

²⁷⁴ Vgl. a. a. O. 1380–1385.

²⁷⁵ Bes. Jes 53, 2–12: «Er hatte weder Gestalt noch Schönheit ...» Vgl. ThWNT III [1938] 203, wo A. OEPKE zu Jes 53, 5, «durch seine Striemen ward uns Heilung», sagt: «In diesem ahnungsvollen Wort erreicht die alttestamentliche Religion, über sich selbst hinausweisend, ihre höchste Höhe»; und ThWNT IV [1942] 172f., wo G. QUELL zum *ebed Jahwe* als «Licht der Völker» (Jes 49, 6) bemerkt: «Diese Ausführung des Erwählungsgedankens [des *leidenden* Gottesknechtes] in den Begriff der Zeugenschaft für die Wahrheit Gottes im zweiten Jesaja ist als die letzte Vollendung der alttestamentlichen Botschaft vom Heil anzusehen. Sie ist die kühnste und sicherste Ausdeutung geschichtlicher Gotteserfahrung, die in der Religionsgeschichte vorkommt, mit nahezu logischer Zwangsläufigkeit aus der Überlieferung eines fast tausendjährigen Geisteskampfes erwachsend.»

²⁷⁶ Phil 2, 6–8.

²⁷⁷ Bdew III. Teil, DS 321, 30 f. Vgl. Bdew 15, DS 259, 21 f.: *su vernichteten mich ... als ob ich ein ungenemer wurm were* [Ps 21, 7: «vermis sum et non homo»].

Und vor diesem «entstellten Bilde» Gottes spricht der Diener: *Widerbringe das entstellt bilde miner sele* ²⁷⁸! Am Kreuz ist der Sohn *unmehtig*, «kraftlos», und *siglos* geworden ²⁷⁹. Und die Weisheit sagt zum Diener: *Swenne du ... siglos wirst, und ... mit dinem sūzmütigen herzen ... der anderen úbli úberwindest: sich, so wirt daz war bilde mins tōdes in dir us gewúrket* ²⁸⁰. Beide Male ist der Grund des *Über-tragens* nicht die Transzendenz, sondern die *condescensio* Gottes. Auch wenn die Gedanken sich kreuzen – «Wiederherstellung» durch «Entstellung» / «Wirksamwerden» durch «Gleichförmigkeit» –, so bleibt das *Movens* für das *meta-pherein* stets dasselbe: das «Mysterium Crucis».

Der *kenosis*-Gedanke wird nicht nur im Philipper-Brief, in hymnischer Sprache, artikuliert. Wir begegnen ihm auch, in einfacherer Form, im 2. Korinther-Brief. Hier lesen wir: «Ihr kennt die Gnade unseres Herrn ..., der, obwohl er reich war, um *euretwillen* arm wurde, damit *ihr* durch *seine* Armut reich würdet» ²⁸¹. Nach diesem Paradigma artikuliert nun Seuse manche seiner «Begehrungen», die er im III. Teil des Bdew den 100 Betrachtungen beifügt ²⁸².

Alle mine gebresten – sagt er – *werden in dinen wunden verheilet* ²⁸³, *min bescheidenheit* [Verständigkeit, Einsicht] *in dem sere* [Schmerz] *dins hōptes vor aller anvechtunge gesterket und gezieret, und alles din liden nach minem vermugenne von mir ervolget* ²⁸⁴. Und weiter: *Zarter herr, din bitters trank mūsse alle mine widerwertikeit in sūzikeit verkeren* ²⁸⁵; *din bittere tōd erschōzze* [mache gedeihen] *minú kleinú werk* ²⁸⁶; *din sures erarnen* [Erwerben] *binde dich zū mir, din vriliches erlösen vereine mich ... mit dir* ²⁸⁷. Die «Begehrungen» wollen das *Über-tragen*, das *us wirken*, des zentralen Heilsereignisses zur Sprache bringen. Und das *meta-pherein* des «für den Menschen» Geschehenen «zum Menschen» hin wird durch den Wechsel von «dir» und «mir», von «dein» und «mein» als Bitte vorgetragen.

²⁷⁸ Bdew III. Teil, DS 321, 31.

²⁷⁹ Bdew 15, DS 260, 2 f.: *Ich waz do worden der unmehtig und der siglos*.

²⁸⁰ Bdew 15, DS 261, 26–262, 1.

²⁸¹ 2 Kor 8, 9.

²⁸² Die 100 Leidenbetrachtungen bilden bekanntlich den Grundstock des Bdew und stehen somit am Anfang von Seuses eigenständiger schriftstellerischer Tätigkeit.

²⁸³ Vgl. Jes 53, 4 f.: «unsere Krankheit hat er [der *ebed Jahwe*] getragen ..., durch seine Wunden sind wir geheilt.»

²⁸⁴ Bdew III. Teil, DS 315, 30–33.

²⁸⁵ A. a. O., DS 320, 6 f.

²⁸⁶ A. a. O., DS 320, 13 f.

²⁸⁷ A. a. O., DS 320, 25 f.

An anderen Stellen begegnen wir folgenden Gedankengängen, die Seuses Heil- und Gnadenlehre präzisieren: Vom Kreuz kommt alle Gerechtigkeit des Menschen: *Hier inne lit min vollkomnū gerechtikeit; dis betrahten heis ich ewig wisheit, aller kunst volleheit, alles heiles richeit* ²⁸⁸. In der Betrachtung der «Passio» hat Seuse sein eigenes Leiden (gemeint ist seine Schwermütigkeit) überwunden: *in dem lidenne verlor er alles sin liden* ²⁸⁹. In Gottes Leiden soll der Mensch alle Versuche der Selbstrechtfertigung vernichten: *vernichten der werke siner eigenen besserunge* ²⁹⁰; die «Kleinheit» seiner Buße «versenken» und «verheften»: *die kleinheit des sinen in die grozheit miner besserunge versenken und verheften*, wie die Weisheit sagt ²⁹¹.

Was hier gelehrt wird, ist alles andere als eine den christlichen Glauben kompromittierende «Vergottung» des Menschen, alles andere als eine die reale Situation ignorierende «theologia gloriae», sondern eine, sich von scholastisch-abstrakten «Spitzfindigkeiten» distanzierende, von mystischer Erfahrung getragene «theologia crucis». Nicht der Mensch, sondern Gott allein hat die Initiative, – «entäußert» sich, «erniedrigt» sich, nimmt «Knechtsgestalt» an (nach Paulus); wird «kraftlos», «sieglos», ja «krank», um zu heilen (nach Seuse). Der Diener der ewigen Weisheit maßt sich nicht an, von Gott in sich zu reden, sondern spricht und kündigt vom Gott des Glaubens, vom Gott «für uns» – durch «Gott mit uns». «Metapher» ist gewiß ein weites Gebiet sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten. Und Seuse gebraucht metaphorische Ausdrücke, Wendungen und Vergleiche in viel- und mannigfacher Weise, wie in Abschnitt II durch Beispiele verdeutlicht wurde. Seine zentralen mystischen Aus-

²⁸⁸ Bdew 14, DS 255, 1–3. Der vorausgehende Satz lautet: *Usser dem minneklichen lidenne* [Jesu] *nim ich ein völliiges ersetzen mins kleines verdienens*, DS 254, 27–255, 1. Zu Seuses Auffassung von «meritum»/«Verdienst» vgl. Bdew 24, DS 305, 23 f.: *Owe, herre, ellū min gerechtikeit lit an diner grundlosen erbarmherzikeit*, und dazu die Augustinus-Zitate bei DENIFLE, a. a. O. (Anm. 1) 474, Anm. 1; ferner Bdew 19, DS 276, 33–277, 3: *herr, eines tröstet sich sins unschuldigen lebens, eins grozer übung und strenges lebens, eins dises, daz ander des, aber alle min trost und züversicht lit genzklich an dinem lidenne, an diner besserunge und an dinem verdienent lone*, und dazu das Bernhard-Zitat bei DENIFLE, a. a. O. 428, Anm. 1; schließlich die zeitgenössisches «Verrechnen» der Verdienste, Bußwerke und Ablässe visierenden Worte, Bdew 14, DS 259, 1–3: *Und daz ich dir es kürze, so wusstest, daz alle meister von zal noch von maze* [geometrische Theologen] *enkōndin gerechnen daz unmezig gūt, daz verborgen ist in einziger betrachtunge mins* [der ewigen Weisheit] *lidenes*.

²⁸⁹ A. a. O., DS 257, 3 f.

²⁹⁰ A. a. O., DS 258, 20.

²⁹¹ A. a. O., DS 258, 28 f.

sagen aber verweisen konstant auf die Metapher «*Kreuz*», ein Gleichnis, das «Torheit» und «Gottes Kraft» zusammenbringt, – die Antipode aller menschlichen Bemühungen, Gott «gleich» zu werden und «Unsterblichkeit» zu erwerben ²⁹²!

Zur Artikulierung der Metapher «Kreuz» bedient sich Seuse eines doppelten Sprachschemas: Übertragung durch «paradoxe» Wendung der Aussagen, – Übertragung durch Verbindung von «gleich» mit «gleich». Als Grundform des ersten kann angegeben werden: «Selbstfindung» (des Menschen) durch «Selbstentäußerung» (Gottes), «Rückkehr» / «*metanoia*» (des Menschen) durch «Aus-sich-heraustreten» (Gottes) ²⁹³. Als Grundform des zweiten: Wiederfindung des ursprünglichen «Bildes» durch «Gleichförmigkeit» mit dem Sohn, – der «das geknickte Schilfrohr nicht brechen» wollte, um – «sieglos» – «das Recht zum Sieg» zu «führen» ²⁹⁴. Ausgangspunkt für diese mystische – stets *para*-doxe – Gleichnisrede ist nicht irgendeine Analogie zwischen Geschaffenem und dem Schöpfer, sondern das in der christlichen Glaubensüberlieferung zur Sprache kommende «*magnificum nostrae commercium reparationis*» ²⁹⁵. «Commercium» heißt hier «Austausch», «Umgang», «Verkehr» zwischen Gott und Mensch. Gemeint ist auch das «*consors fieri*», «gleiches Los» ertragen und «gleichen Anteil» haben ²⁹⁶. Das entscheidende *Movens* für die «höchste Gleichnis»-rede nach Seuse ist die «reparatio», die «Wiederherstellung» des Gottesbildes durch Jesu Kreuz und Auferstehung. Es handelt sich somit um eine im transformatorischen «Wort vom Kreuz» begründete Metaphorik, – damit der Mensch «nicht mehr für sich selber lebe» und «zur höchsten Klarheit» (über Gott und sich selber) gelange ²⁹⁷.

²⁹² Zur «Vergöttlichung» nach griechischen Vorstellungen vgl. den Beitrag von E. DES PLACES im Art. «Divinisation», Dict. de Spiritualité III, 1370–1375.

²⁹³ Vgl. Mk 8, 35; Lk 9, 24; 17, 33; Mt 16, 25; 10, 39; Joh 12, 25.

²⁹⁴ Mt 12, 20.

²⁹⁵ Vgl. A. BLAISE: *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnholti 1975, CC cont. mediaevalis, 206; der zit. Text stammt aus dem Sacramentarium Leonianum.

²⁹⁶ Der ganze Text ist in der nach dem II. Vatikanischen Konzil erneuerten Liturgie wieder aufgenommen worden, vgl. Missale Romanum, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 397, Praefatio de Nativitate III: «Per quem [Christum Dominum] hodie [in die nativitatis] *commercium* nostrae reparationis effulsit, quia, dum nostra fragilitas a tuo Verbo suscipitur, humana mortalitas non solum in perpetuum transit honorem, sed nos quoque, mirando *consortio*, reddit aeternos.»

²⁹⁷ Bei dieser mystischen Wende von «Krankheit» zu «Heil», von «sieglos» zu «Sieg», von «kraftlos» zu «Gottes Kraft» ist der Einfluß der Seuse wohlbekannten symbolisch-gleichnishaften Auslegung des Kreuzes in der altchristlichen liturgischen Sprache und Hymnologie zu spüren. Vgl. dazu bes. die in der Passionszeit gesun-

Sprachtheoretische Randglossen

Bevor wir zum letzten, dem Ziel des mystischen Weges gewidmeten Abschnitt übergehen, seien einige Bemerkungen zu sprachtheoretischen Aspekten der susonischen Metaphorik eingefügt. Dabei stützen wir uns vorwiegend auf die Untersuchungen von P. RICŒUR und E. JÜNGEL zum Thema «Metapher»²⁹⁸. Es kann sich im Rahmen dieses Beitrages nur um ein paar flüchtige Hinweise handeln, die das in den bisherigen Abschnitten Ausgeführte etwas verdeutlichen mögen.

(1) *Metapher – metaphorische Aussage.* – Unter «Metapher» versteht man in der neueren Forschung und den damit verbundenen Theorien nicht den metaphorischen *Ausdruck* als «ornatus» und Stilfigur,

genen Hymnen «in honore sanctae Crucis» des VENANTIUS FORTUNATUS, «Vexilla regis prodeunt», 9. Strophe: «Salve, ara, salve, victima, / De passionis gloria, / Qua vita mortem pertulit / Et morte vitam reddidit», ed. H. SPITZMULLER: *Carmina sacra medii aevi*, Bruges 1971 (Bibliothèque Européenne) 184; und «Pange, lingua, gloriosi», 3. Strophe: «Hoc opus nostrae salutis / ordo depoposcerat, / multiformis perditoris / arte ut artem falleret / et medelam ferret inde, / hostis unde laeserat», a. a. O. 188. Ferner den Hymnus «Salve, crux sancta» vom Fest der Kreuzerhöhung: «Per lignum servi, per te, lignum, liberi», 2. Strophe, a. a. O. 372; den auf die frühchristliche (vgl. Justinus, *Apol.* I, 41) Glosse «a ligno» zu Ps 95, 10 verweisenden Vers der 4. Strophe von «Vexilla regis»: «regnavit a ligno Deus»; und die Antiphon vom Fest der Kreuzerhöhung: «O magnum pietatis opus! *Mors mortua* tunc est in ligno, quando *mortus Vita* fuit», *Breviarium iuxta ritum Ordinis Praedicatorum*, Romae 1962, Pars altera, 755 (= 1. Antiphona ad Laudes).

Auch wenn in Seuses Leidensmystik an manchen Stellen die Sensibilität des Dieners mächtig durchbricht (vgl. z. B. Vita 22, DS 64, 31–65, 3), so ist bei seiner Rede vom Kreuz doch stets die objektive, symbolisch-gleichnishafte Auslegung des heilsgeschichtlichen Ereignisses mit zu berücksichtigen. Für typisch spätmittelalterliches Empfinden (anders liegen die Dinge bei Hildegard von Bingen, gest. 1179) vgl. den «Laudismus sanctae Crucis» des BONAVENTURA, etwa Strophe 15: «Tecum volo vulnerari, / Te libenter amplexari / In cruce desidero», SPITZMULLER a. a. O. 866; und dazu Seuse, Vita 15, DS 260, 17–24: *ach, wafen, zarter got, wan were din armer diener da gesin, daz ich ... mit minem eingen liebe in den bitteren töd were gegangen, oder, wölten sū mich nüt mit minem lieb han getötet, daz ich den herten stein dines krúzes hetî mit dien armen mins herzen in jamer und klag umbvangen, do er von mitlidenne zersprang, daz öch min ellendes herz mit im nach dem geminten were zersprungen!*

²⁹⁸ PAUL RICŒUR, EBERHARD JÜNGEL: *Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 (EvTh, Sonderheft); darin P. Ricœur: *Philosophische und theologische Hermeneutik* (24–45), P. Ricœur: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache* (45–70), E. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit, Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie* (71–122). Ferner das umfangreiche und gewichtige Buch von P. RICŒUR: *La métaphore vive*, Paris 1975 (Coll. L'ordre philosophique).

zur Ausschmückung und Verlebendigung der Rede ²⁹⁹, sondern die metaphorische *Äußerung* als solche. «Metaphorisch ist nicht das Wort» – schreibt JÜNGEL – «sondern die Prädikation» ³⁰⁰, und RICŒUR spricht in pointiertem Sinne von «énoncé métaphorique» ³⁰¹, «metaphorisch Ausgesagtem». – Nun geht es bei Seuse gewiß in manchen Passagen, wie wir gesehen haben, um Stilfiguren, um meisterhaft «hingehauchte Bilder», wie BOESCH sich ausdrückt ³⁰². Doch ist ebenso klar, daß der Diener der ewigen Weisheit, bei all den kunstvoll aufgebauten, vorwärts drängenden und sich wieder auflösenden Bildern, seine Rede an bestimmten Stellen konzentriert und zu eigentlichen Aussagen verdichtet, – zu Aussagen *über* Jesus, *über* das Kreuz und *über* den Weg christlicher Glaubenserfahrung. Von besonderer Bedeutung ist, daß an den wichtigsten Stellen *verbale* Metaphern ³⁰³ überwiegen, z. B. *glichen*, *glichstan*, *bilden*, *entbilden*, *überbilden*. Was mit diesen Verba verbunden wird, sind zentrale mystische und mystagogische Kernsätze.

(2) «*Metaphorisch*» – «*eigentlich*». – Für fast sämtliche moderne Autoren, die sich zum Thema «Metapher» geäußert haben, ist die konventionelle Gleichsetzung: «metaphorisch» = «uneigentlich», «eigentlich» = «nicht-metaphorisch» problematisch geworden. So schreibt z. B. JÜNGEL, sich auf E. Lohmeyer, E. Fuchs, E. Biser, G. Eichholz, E. Güttgemanns, D. O. Via, W. Magass u. a. berufend, das «Gleichnis» sei «ein besonderes Genus *eigentlicher* Rede» ³⁰⁴. C. NORMAND untersucht die Be-

²⁹⁹ Nach BEDA ALLEMANN: Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache, in: Welterfahrung in der Sprache, Freiburg [i. Br.] 1968 (Weltgespräch, 1. Folge, 4) 29–43, ist die Metapher als «Stilfigur im Sinne der rhetorischen Definition» – «tatsächlich tot» (39). Dabei denkt Allemann an Metapher als «Kombinationskunst», die nach antikem und aufgeklärtem Verständnis auf einem «vernünftig geordneten Universum, das durch ein Netz von rationalen Analogien adäquat wiederzugeben ist», beruht (40). Seuse gebraucht aber, wie wir gesehen haben, Metaphern bestimmt nicht in diesem rationalistisch-aufgeklärten Sinne. – Vgl. auch B. ALLEMANN: Wahrheit und Dichtung, in: Sprache und Wahrheit, Freiburg [i. Br.] 1969 (Weltgespräch, 7), 32–46.

³⁰⁰ JÜNGEL, a. a. O. 119 (These 7).

³⁰¹ RICŒUR: La métaphore vive, 88–100 u. ö. Doch übersieht dabei Ricœur nicht die Funktion des metaphorischen «Wortes» im metaphorischen Diskurs, vgl. 161–171.

³⁰² BOESCH, Anm. 154.

³⁰³ Zur Bedeutung der verbalen Metapher in der griechischen Antike s. die hervorragende Untersuchung von BRUNO SNELL: Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie, Der Weg vom mythologischen zum logischen Denken, in seinem Buch: Die Entstehung des Geistes, Göttingen 1975⁴, 178–204.

³⁰⁴ JÜNGEL, a. a. O. 76.

ziehung «Metapher» – «Begriff» und betont, daß die Metapher stets geschichtlich in einem «*transitorischen* System» (von Bedeutungen) zu situieren sei ³⁰⁵. Und F. VONESSEN, der die Metapher sprachphilosophisch erörtert, kommt zum Schluß, daß die *ganze* Sprache in ihrem geschichtlichen Verlauf vom Grundvorgang des *metapherein* durchzogen, durchwebt und getragen werde ³⁰⁶. – Daß Seuses Metaphern, bei allem Übertragen und Vergleichen und allen dabei gebrauchten paradoxen Wendungen, Eigentliches aussagen wollen, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Fragt man nach dem Kriterium der Unterscheidung zwischen «eigentlich» und «uneigentlich», so wäre auf Seuses ausdrückliche Berufung auf das geschichtliche Schriftprinzip zu verweisen. «Eigentlich» ist, so könnte man sagen, was den Zusammenhang mit der Schrift durch «vernünftige Bilder» und «Gleichnisse» wahr; «uneigentlich», was diesen Zusammenhang durch *floierende vernunftikeit* mißachtet oder kontraveniert.

(3) *Metapher und Anrede*. – Nun bleibt aber eine Differenz zwischen metaphorischer und begrifflich- definierender Rede. Dazu JÜNGEL: «Zur eigentlichen und präzisierenden Redeweise der Metapher gehört die Dimension der *Anrede*. Metaphern sprechen an und sollen ansprechen. Das unterscheidet sie von der definierenden Aussage, die nicht anreden, sondern ausschließlich feststellen will» ³⁰⁷. Weiter wird von Jüngel der Zusammenhang zwischen Metapher und Erzählung herausgestellt: «Metaphern erweitern und präzisieren die *erzählte* Welt» ³⁰⁸. – Daß Seuse wenig begrifflich-definierend vorgeht, haben wir an manchen Stellen festgestellt. Dafür pflegt er umso mehr den «*Dialog*, in dem er sich von seinen Partnern ansprechen läßt, mit ihnen spricht und sich selbst und die sich mit ihm im Gespräch Befindenden in «bild»- und «gleichnisgebender Weise» anspricht. Ebenso gebraucht er Metaphern, um *Erzähltes* zu raffén und, das mehr Subjektive und Individuelle übersteigend, allgemeingültige Aussagen zu machen, so z. B. bei der Rede

³⁰⁵ CLAUDINE NORMAND: *Métaphore et Concept*, Bruxelles 1976 (Coll. «Dialectiques»), 54: «... s'il est sans doute illusoire (et même dangereux pour la démarche de la connaissance) de vouloir se passer de métaphores, il importe plus que jamais de situer leur place toujours historique, dans un système transitoire donné, dont l'évaluation doit prendre en compte le passage obligé par l'épaisseur propre du langage.»

³⁰⁶ FRANZ VONESSEN: Die ontologische Struktur der Metapher, ZPhF 13 (1959) 397–418.

³⁰⁷ JÜNGEL, a. a. O. 119 (These 2).

³⁰⁸ A. a. O. 120 (These 10).

vom «wehtuenden *Untergehen*»³⁰⁹ oder von der «*Auskehr* zu seines Nächsten heilsamer Beihilfe»³¹⁰.

(4) *Metapher und Referenz*. – Am konsequentesten hat wohl RICŒUR Wesen und Funktion der Metapher reflektiert. Wenn Metapher nicht nur Ausdruck, sondern Aussage ist, dann kann es sich nicht um ein unverbindliches Spiel mit möglichen Kombinationen von Bildern handeln. Metaphern haben nicht nur einen «metaphorischen Sinn», sie haben, wenn es sich um echte und ursprüngliche handelt, auch Verweis-Charakter. Das Denken über metaphorische Rede hat vom «metaphorischen Sinn» zur «metaphorischen Referenz» fortzuschreiten. Die Logik der Studie VII: «Metapher und Referenz»³¹¹ ist unausweichlich. «Lebendige Metapher» meint nicht etwas Erstarrtes, sondern einen die (beständig sich abnutzende) Sprache erneuernden und zugleich *Erkenntnis* fördernden (Entdeckungs-)Vorgang³¹². Im Abschnitt «ontologische Explizierung des Referenz-Postulates»³¹³ bestimmt dann Ricœur das «Sein», auf das die Metapher verweist, als ein Sein in dialektischer Spannung von «ist» und «ist nicht»: «die Referenz der metaphorischen Aussage kombiniert was ist mit dem, was *möglich* ist»³¹⁴. JÜNGEL spricht von der «Möglichkeitsdimension» der Metapher³¹⁵. Metaphorische Rede spricht der Wirklichkeit «mehr» zu, «als das jeweils Wirkliche aufzuweisen hat». Die treffende und Wirklichkeit erschließende Metapher ist jene, die, «ohne am Wirklichen vorbeizureden», über das rein Phänomenale «hinausgeht», d. h. jenes «Mehr an Sein» anspricht, das zum «Sein des Wirklichen» gehört³¹⁶. – Darüber, daß Seuse in seiner mystischen und mystagogischen Rede mehr als das bloß Phänomenale anspricht, kann kein Zweifel sich erheben. Seine Metaphern gehen über das rein Feststellbare hinaus³¹⁷. Dies jedoch nicht als reine Spekulation oder bloße Vermutung,

³⁰⁹ Vita 20.

³¹⁰ Vita 22.

³¹¹ RICŒUR: *La métaphore vive*, 273–321.

³¹² Zur Entdeckungsfunktion der Metapher nach Aristoteles s. JÜNGEL, a. a. O., 92–98.

³¹³ RICŒUR: *La métaphore vive*, 384–399.

³¹⁴ A. a. O. 389: «... la référence de l'énonciation métaphorique met en jeu l'être comme acte et comme puissance.»

³¹⁵ JÜNGEL, a. a. O. 71–73.

³¹⁶ A. a. O. 71. Vgl. 119 (These 5): «Metaphern erweitern den Verstehenshorizont, indem sie die Fixiertheit auf das Wirkliche durch Mögliches aufheben und so das Sein von Seiendem *intensivieren*.»

³¹⁷ Vgl. dazu die Übersicht über die 5 semantischen Ebenen von Seuses metaphorischer Rede Anm. 197.

sondern als «erzählender Bericht» über wirkliche Erfahrung³¹⁸ oder als exhortative und inzitative Rede im Blick auf mögliche Erfahrung. Was der Diener mit seiner bilder- und gleichnisreichen Sprache entfaltet, ist ein *usgen des sinen*, ein Bereit- und Gelassen-, «sich selbst lassendes» Offen-sein für stets neue Erfahrungen in der Nachfolge Jesu. Daß er dieses Gespräch zunächst «streitend» und als *widerruf* mit sich selber führt, gibt ihm Glaubwürdigkeit, auch andere, die *nehsten*, zu «Aufbruch» und *durpruch* aufzurufen. Daß er dabei die Grenzen des Zumutbaren kennt und seine Mitmenschen nicht überfordert, ist ein schönes Zeugnis für die Menschenfreundlichkeit des von mystischer Erfahrung erfüllten *brediers*. Am deutlichsten zieht er die Grenzen zwischen falscher, überstiegener «Vergottung» und wahrer, möglicher «Nachfolge», wenn er in seinem mystagogischen Entwurf betont, der Mensch *könne* wohl *anvahn* im Glauben und *zu nemen* in der «Christusförmigkeit», «Vollkommenheit» aber und «vollkommenes Leben» sei jenseits dessen, was im Hier und Jetzt zu erreichen ist.

(5) *Metaphorische Wahrheit*. – Wenn Metapher nicht nur, Bild mit Bild kombinierend, Sinn entwirft, sondern nach dem Maß des Möglichen Wirkliches sinnvoll anspricht, dann erhebt sich auch die Frage nach der Wahrheit metaphorischer Rede. Das Denken über metaphorische Aussagen hat – so fordert RICŒUR – von «metaphorischem Sinn» und «metaphorischer Referenz» zur «metaphorischen Wahrheit» fortzuschreiten³¹⁹. Die besondere Art der durch Metaphern artikulierten Wahrheit nennt der Verfasser der «*Métaphore vive*» eine «Spannungs-Wahrheit»³²⁰, eine Wahrheit, die sich nach einem «Mehr» an Sein und Sinn hin «ausstreckt» und ausrichtet³²¹. Zur Verdeutlichung dieses Wahrheitsbegriffes ein

³¹⁸ Bez. Seuses sorgfältiger Unterscheidung zwischen dem, was nicht *liplich* geschehen oder zu verstehen ist, und der gleichnishaften Auslegung der widerfahrenen Erfahrung vgl. die Texte zu Anm. 133 u. 134.

³¹⁹ RICŒUR: *La métaphore vive*, 310–321: «Vers le concept de 'vérité métaphorique'».

³²⁰ A. a. O. 399: «vérité 'tensionnelle'».

³²¹ A. a. O. 398: «... conception 'tensionnelle' de la vérité; celle-ci récapitule toutes les formes de 'tension' portées au jour par la sémantique: tension entre sujet et prédicat, entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, entre identité et différence; puis elle les rassemble dans la théorie de la référence dédoublée; enfin elle les fait culminer dans le paradoxe de la copule, selon lequel être-comme signifie être et n'être pas.»

von H. BLUMENBERGS «Paradigmen zu einer Metaphorologie»³²² inspiriertes JÜNGEL-Zitat: «Eine die anthropologische Fundamentalfunktion der Metapher berücksichtigende Hermeneutik hätte demgegenüber» – gemeint ist eine zu enge Lokalisierung der «adaequatio intellectus et rei» in der urteilenden *Vernunft* – «die Aufgabe [was folgt sind Blumenbergs Worte], ‘an die Substruktur des Denkens heranzukommen’ und aufzudecken, ‘mit welchem Mut sich der *Geist* in seinen *Bildern* selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine *Geschichte* entwirft’»³²³. – Fragt man nach der Wahrheit der susonischen Metaphorik, so ist zunächst auf das grundlegende *mit Cristo* zu verweisen, und auf die Bitte des Dieners um Austausch und Kommunikation von «dein» und «mein» mit der *Ewig Wisheit*. Christus ist vorausgegangen, damit wir ihm nachfolgen können. Die Wahrheit der Glaubenssprache ist im Voraus-*Sein* Jesu und im Getragen-*werden* von seinem *erarnen* zu suchen. Erfahren wird die Wahrheit dieser Metaphorik, wenn das auf das Eigene bedachte «Selbst»³²⁴ durchbrochen wird und sich öffnet zur Freiheit der Pro-Existenz aufgrund des «Deus pro nobis». Was menschlichem Denken voraus ist, ist die «gute Nachricht», und was die christliche Metaphorik zur Sprache zu bringen und wirksam zu machen hat, sind die «vernünftigen Bilder» der Botschaft Jesu. Die richtige Auslegung – was soviel wie «Wahrheit» im kategorialen Sinne bedeutet – geschieht, wenn die *Bilder* und *Gleichnisse* dieser Botschaft mit Mut, d. h. im Gehorsam des Glaubens, die *Geschichte* der Freiheit *des Geistes Jesu* entwerfen. Was beim Dialogieren des Dieners mit der *minneklichen Wisheit* überrascht, ist das Insistieren auf die *verünftikeit* des Gesprächs und auf die Unterscheidung zwischen *falscher* und *geordenter friheit*. Die Metapher für die «freien Geister», die sich selber verherrlichen, ist: *daz wilde*.

(6) *Metaphorik im religiösen Sprachgebrauch*. – Metapher ist nicht nur in der Sprache der Poesie (und ebenso in der Umgangssprache) von Bedeutung. Sie spielt auch im Diskurs der wissenschaftlichen Forschung eine nicht zu unterschätzende Rolle³²⁵. Ferner können die der präzepti-

³²² HANS BLUMENBERG: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Arch. für Begriffsgeschichte, Bd. 6, Bonn 1960, 7–142.

³²³ JÜNGEL, a. a. O. 80 f.

³²⁴ Zum fünffachen Sinn von *sich* und *mich* nach Seuse vgl. Bdw 4, DS 334, 30–335, 9.

³²⁵ Zu Gebrauch und Bedeutung von Metaphern im wissenschaftlich forschenden Diskurs vgl. C. NORMAND, a. a. O. (Anm. 305), bes. 37–69.

ven ethischen Rede vorausliegenden Werte nicht ohne Symbole angemessen zur Sprache gebracht werden. Von unentbehrlicher Funktion ist die Metapher im religiösen Bereich. «*Sacra doctrina utitur metaphoris*» – sagt THOMAS VON AQUIN – «*propter necessitatem*»³²⁶. Die Metapher-Studien von RICŒUR und JÜNGEL haben zum Ziel, einen Beitrag «zur Hermeneutik religiöser Sprache» zu leisten. Und JÜNGEL faßt seine Ansicht zum Thema wie folgt zusammen: «Von Gott ist also eigentlich nur dann die Rede, wenn metaphorisch von ihm geredet wird. Alle nicht-metaphorische Rede von Gott wäre nicht einmal uneigentliche Rede von Gott ... *deus definiri nequit*»³²⁷. – Nun haben wir bei Seuse gesehen, daß ein Dreifaches gefordert wird: «bildgebende Weise», «gleichnisgebende Weise» und «gute Unterscheidung». «Bild»- und «gleichnisgebende Weise» hat zweifellos mit metaphorischer Rede zu tun. «Unterscheidung» visiert einen nicht-metaphorischen Diskurs. «Bild»- und «gleichnisgebende» Sprache ist grundlegend für die religiöse Erfahrung (sinnstiftend und sinnpräzisierend, sagten wir). Aber auch «Unterscheidung» tut not (hier liegt ja die Spitze Seuses gegen die Brüder und Schwestern vom «freien Geist»). Daß es nicht nur ein Sprechen in Bildern und Gleichnissen, sondern auch ein Denken der Sache des Glaubens geben kann, würde Seuse, als treuer Schüler des großen Denkers Eckhart, kaum in Abrede stellen. Worauf es ihm aber ankommt ist, daß die durch Bilder und Gleichnisse erzählte, fremde oder eigene Erfahrung mit rechter Unterscheidung geprüft, bzw. verantwortet wird; und daß ebenso die Erfahrung, zu der die Bilder und Gleichnisse aufrufen und auffordern, mit vernünftiger Unterscheidung legitimiert und in ihrem Wahrheitsanspruch ausgewiesen werden kann. Die «bild»- und «gleichnisgebende Weise» bezeichnet die *primäre Sprache* des Glaubens, welche Erfahrung eröffnet, trägt und strukturiert. «Rechte Unterscheidung» tendiert zu einer *Meta-Sprache*, zur Sprache reflektierter Verantwortung und Legitimation der in der Glaubenssprache durch Bilder und Gleichnisse artikulierten Aussagen, und der durch diese angesprochenen, bezeugten oder möglichen Erfahrung. So verbindet der *klaine diener*, wie es uns scheint, in origineller und be-

³²⁶ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 9, ad 1.

³²⁷ JÜNGEL, a. a. O. 112. Doch nennt Jüngel den Grundsatz: «*deus definiri nequit*» einen «nicht unproblematischen Satz» (a. a. Stelle) und betont, zwar nicht ausdrücklich im Blick auf theologische Rede, jedoch allgemein: «Die Freiheit metaphorischer Sprache schließt das Verlangen nach einer die Freiheit kontrollierenden Sprache, in der die Übereinstimmung der Entdeckung mit dem Entdeckten aus-sagbar wird, keineswegs aus» (121, These 14).

dachter Weise sowohl die Forderungen an die kritische *Vernunft* wie die Ansprüche an die Freiheit und die das bloß Vernünftige transzendierenden Möglichkeiten des *Geistes* zu einem beachtenwert abgewogenen Konzept des *mystologein* und *mystagogein*.

(7) *Die christliche Grundmetapher.* – «Gott entspricht sich» – sagt E. JÜNGEL – «auch und gerade im Widerspruch. Deshalb ist das Kreuz Christi Grund und Maß für die Gott angemessene Metaphernbildung. Jede theologische Metapher muß sich [in einer 'theologia crucis'] mit dem Kreuz Jesu Christi vertragen können.» Das Kreuz wird von den Christen als «Wende der Welt» geglaubt. «Ist das Kreuz aber als Wende der Welt Grund und Maßstab metaphorischer Rede von Gott, dann ist damit dieser Rede selber eine wendende, zur Umkehr bringende Funktion eigen. Von Gott kann nicht so geredet werden, als ob alles beim Alten bliebe ... Die Metapher ist ein ins Neue gewendetes Wort»³²⁸. – Diese theologischen Ausführungen treffen zu auf Seuses mystische Rede vom «höchsten Gleichnis», das im «Wort vom Kreuz», der Botschaft Jesu für ein neues, durch Glauben gewendetes Leben, gründet. Wie sehr beim Jünger der Wahrheit und Diener der Weisheit die Metapher vom Kreuz Gegensätzliches und Widersprüchliches *wendet*, «kraftlos» zu «Kraft», «sieglos» zu «Sieg», und damit zu «*Umkehr*» und «*Rückkehr*» auffordert, das haben wir anhand von Beispielen aufgezeigt und die zugrunde liegende meta-phorische Sprachüberlieferung (in Anmerkung) zurückverfolgt bis zu den alt- und frühchristlichen Doxologien.

IV. VOM GÖTTLICHEN «WO»

Nach der Darlegung der beiden Redeweisen «erzählender Bericht» und «Dialog», den Erwägungen zu den drei Grundelementen «Bild», «Gleichnis», «Unterscheidung» und der Erörterung dessen, was die Rede vom «besten Bild» und vom «höchsten Gleichnis» impliziert, seien nun noch einige Äußerungen Seuses zu Ziel und Vollendung des mystischen Weges präsentiert. Diesen möchten wir nur wenig beifügen, – der Diener selber komme *in eigener Sache* zu Wort!

Zu These II betonten wir, es gehe in der susonischen Mystagogie vor allem um den «Weg», das «Anfangen» und «Zunehmen» in der Jesus-

³²⁸ JÜNGEL, a. a. O. 117.

nachfolge, eine «detaillierte Beschreibung» der letzten mystischen Vollendung, der «Unio», sei in den didaktischen Schriften kaum zu finden. Natürlich gibt es da und dort Berichte und Schilderungen, die das Thema «Unio» vorbereiten und ankünden. Von solchen mehr gelegentlichen Äußerungen seien einige charakteristische Worte und Wortverbindungen angeführt: *indruk von got* ³²⁹; *himelscher smak* und *himelsch senung* [Verlangen] ³³⁰; *dez ewigen lebens ein usbrechendú sússekeit nach gegenwürtiger, stillestender, rúwigen enpfintlicheit* [Erfahrung] ³³¹; *entblózt gemút* ³³²; sich selber *benomen und von allem mittel geblózet* ³³³; *verlorenheit des eigen willen* ³³⁴; *usgen der sinsheit in den willen der hohen gotheit* ³³⁵; *vereinunge der blozen vernunft* ³³⁶; *ein einiges ein* ³³⁷; *inswebend einikeit* ³³⁸; *ein stillú inswebende dúnsterheit* ³³⁹; *got ellú ding worden* ³⁴⁰; *ellú ding in eime ane alle manigvaltikeit* ³⁴¹; *verswemmet in das einig ein ane gebildet minne und gesprochnú wort ... gefriet und geflózet in das gút, dannan sú* [die Minnenden] *geflossen sint* ³⁴².

Der eigentliche Ort indessen, wo Seuse in einem längeren, genau geplanten und sorgsam aufgebauten Diskurs von der «Unio» spricht, sind die Schlußkapitel 50–53 der Vita ³⁴³. In Kap 50 gibt der Diener der *wolgeúptú tohter* Antwort auf *hohe fragen*, in Kap. 51 *eine usrihtunge* [Belehrung], *wa got ist und wie got ist*. In diesen beiden Kapiteln erscheinen (am Rande) noch Schulfragen, und häufig werden «auctoritates» wie

³²⁹ Vita 1, DS 8, 21.

³³⁰ Vita 2, DS 11, 17 f.

³³¹ A. a. O., DS 10, 24 f.

³³² Vita 32, DS 95, 21.

³³³ Bdew 21, DS 279, 7 f.

³³⁴ Vita 32, DS 95, 4.

³³⁵ A. a. O., DS 95, 12.

³³⁶ Bdew 21, DS 279, 5.

³³⁷ Vita 32, DS 93, 20; vgl. Bdew 7, DS 225, 16.

³³⁸ Vita 30, DS 88, 12.

³³⁹ Bdew 2, DS 330, 14.

³⁴⁰ Vita 48, DS 163, 3.

³⁴¹ Bdew 5, DS 341, 22 f.

³⁴² Bdew 7, DS 225, 16–18.

³⁴³ Der Aufbau des sog. «spekulativen Teiles» der Vita ist beachtenswert und für Seuses Vorgehen bezeichnend: zunächst, als Grundlage, die Erörterung der für den «wahren» mystischen Weg unentbehrlichen «Unterscheidungen» (Kap. 46–48), dann eine ausgedehnte «Spruch»-Sammlung (Kap. 49), hierauf «hohe [philosophische und theologische] Lehre» (Kap. 50 u. 51), im Zentrum und als Höhepunkt *Mystologie* (Kap. 52), gefolgt von «kurzen einfachen Worten», welche *erzählend* vom Ende des Buches (Abschied von Elsbeth) berichten (Kap. 53 = Epilog).

Aristotiles, pseudo-hermetische Schriften, Augustinus, Anselm von Canterbury, Bonaventura, Thomas von Aquin u. a. zitiert. Von Kap. 51 an spricht Seuse substantivisch von *wa*, und meint damit ein göttliches «Wo». Diesen «modus loquendi» hat der Diener wohl von seinem Lehrmeister Eckhart übernommen, der in seinem Kommentar zu Joh 1, 38: «Rabbi, ubi habitas?» sagt, das «ubi» sei hier «depressive» zu verstehen, «ut sit sensus: ... tu es *ubi et locus omnium*»³⁴⁴. Es handelt sich also bei *diesem* «Wo» um ein Kapitel «natürlicher Theologie», um den «Ort

³⁴⁴ ECKHART: In Joh., n. 199, LW III, 168, 2–3: «Notandum quod ista propositio potest legi etiam depressive, ut sit sensus: rabbi, tu habitas ubi, quasi diceret tu es ubi et locus omnium. Hoc enim dicitur quis habitare, quod sibi proprium est et ubi semper invenitur»; a. a. O., n. 200, 168, 12s.: «Sub hoc sensu accipiendo quod hic dicitur: *ubi habitas* notandum quod deus proprie locus et ubi est omnium propter tria ...» Eckhart nimmt hier für die Beziehung Gott-Welt eine Metapher auf, die auch Augustinus gebraucht, die in neuplatonischer Tradition beheimatet ist und sich bis zur aristotelischen Lehre vom «natürlichen Ort» zurückverfolgen läßt: der «locus omnium» ist Gott als «ontologischer Ruhepunkt von allem». Diese Hinweise verdanken wir Herrn Kollegen RUEDI IMBACH, Prof. für mittelalterliche Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Von besonderer Bedeutung für diese Metaphorologie ist das pseudo-hermetische Buch der 24 Meister (11. Jahrh.), in welchem es heißt: «Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam», was von Seuse wie folgt übersetzt wird: *Dar umb spricht ein meister: got ist als ein cirkellicher ring, des ringes mitlepunct allenthalb ist und sin umbswank niene*, Vita 51, DS 178, 12–13; vgl. Vita 53, DS 191, 13–15. Zum Buch der 24 Meister vgl. CLEMENS BAEUMKER: Das pseudo-hermetische «Buch der vierundzwanzig Meister», in: ders.: Gesammelte Vorträge und Aufsätze, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA, 25 (1927) H. 1/2, 194–214; der zit. Text 208. Zur mystischen Kreissymbolik allgemein vgl. die grundlegende Studie von DIETRICH MAHNKE: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937 (Neudr. Stuttgart-Bad Canstatt 1966).

Doch beschränkt sich Seuse nicht, bloß «Meister» zu zitieren, er artikuliert auch in eigener Sprache einen beachtenswerten Diskurs über die ontologische Fundamentalunterscheidung zwischen «Seiendem» und «Sein», z. B. 176, 11 ff.: *Nim allein wesen an im selb, daz unvermischet sie mit nütwesen; wan als nütwesen lögent alles wesens, also tüt wesen an im selb, daz lögent alles nütwesen ...*; a. a. O., 177, 25: *so merkst du, daz es ist daz aller würllichest, daz aller gegenwürtigest, daz aller volkomenst, in dem nit gebrest noh anderheit ist, denn daz es ein einiges ein ist in ainvaltiger bloßheit ...*; a. a. O., 178, 8 ff.: *Dis einvaltig luter wesen ist dü erst obrest sach aller sachlicher wesen, und von siner bisinder gegenwürtikeit so umbschlisset es alle zitlich gewordenheit als ein anvang und ein ende aller dinge. Es ist allzamal in allen dingen und ist allzamal uss allen dingen ...* Seuses Alemannisch vermag, das bekunden schon diese wenigen Fragmente, mit kunstvoll ausbalancierten Sätzen und wohltemperierter Vokalisation selbst hohe philosophische Gedankengänge mühelos zur Sprache zu bringen. Doch ist dies noch nicht der dem eigentlichen Anliegen Seuses entsprechende Sprachraum. Dieser wird erst im unmittelbar folgenden Kap. 52 erreicht, aus dem die gleich folgenden Zitate stammen.

aller Orte», zu dem nach aristotelischer Vorstellung und neuplatonisch-plotinischer wie augustinischer Tradition alle kosmischen, uranischen und tellurischen Kräfte streben, um jene «sphaera», «deren Mittelpunkt sich überall und deren Grenze sich nirgends befinden».

Doch haben die Kap. 50 und 51 nur vorbereitenden Charakter. Den Höhepunkt des letzten Teiles der Vita, des abschließenden und von Seuse wohl in der Ulmer Zeit redigierten Zeugnisses seiner mystischen Einsichten, bildet Kap. 52: *Von dem aller höchsten überflug eins gelepten vernünftigen gemütes* ³⁴⁵. Nirgends spricht der Diener der ewigen Weisheit so explizit wie hier vom eigentlichen Thema der Mystik, der «Unio mystica». Dabei handelt es sich nicht um ein natürliches «Wo», den «locus omnium» antiker Philosophen und diesen sich anschließender christlicher Denker. Anlaß für die hier vorgetragene Rede sind nicht Sentenzen der *maister*, auf die sich die Ausführungen im vorausgegangenen Kapitel stützten, sondern einzig die *script* ³⁴⁶, und die erste Stelle, die Seuse anführt, ist das *sinneriche wort, daz der ewig sun sprach an dem ewangelio*: «*wa ich bin, da soloch min diener sin*» ³⁴⁷. Das göttliche «Wo», von dem anschließend gesprochen wird, ist ein *christologisches* «Wo»: das «beim-Vater-Sein» des Auferstandenen, und die Rede vom *überflug eins gelepten vernünftigen gemütes* will nichts anderes zur Sprache bringen als das *mit Cristo* «beim-Vater-Sein» der wahren und *getrúwen diener*. So viel wir sehen, ist diese Art, das Thema «Unio» einzuführen, mit biblischer Rede zu motivieren und zu begründen, Seuses persönlicher Beitrag zu einer christlichen Mystologie ³⁴⁸. So fließt denn in diesem Kapitel auch die Sprache des Dieners, von Schulfragen befreit und durch rhythmische Kadenzen das Bewegtsein von der Sache anzeigend, in reiner lyrisch-mystischer Diktion. Angelpunkt der ganzen Rede vom *überflug* ist die mystologisch-metaphorische Wende vom «*harten*» zum «*lustvollen Wo*»:

³⁴⁵ Vita 52, DS 184, 2 f. Vgl. dazu die Anm. 27 angeführte Untersuchung von KURT RUH: Seuse, Vita C. 52 und das Gedicht und die Glosse «Vom Überschall».

³⁴⁶ Vgl. a. a. O., DS 184, 7. 8. 13 u. 186, 21.

³⁴⁷ A. a. O., DS 184, 12 f.; Zitat Joh 12, 26; vgl. Joh 14, 3; 17, 24; 7, 34.

³⁴⁸ Es fällt auf, daß in diesem «Unio»-Kapitel johanneische Theologie den Ton angibt, auch wenn 186, 21 das für die christliche Mystik hochbedeutsame paulinische Wort: «ich lebe, aber nicht mehr ich», Gal 2, 20 zitiert wird. Dieses Wort wird auch Bdw 4, DS 335, 25–28, angeführt und folgendermaßen kommentiert: *Und dis gelassen sich wirt ein kristförmig ich von dem du schrift seit von Paulo, der da spricht: «ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir.» Und daz heiß ich ein wolgewegen sich [ein wohlgewogenes, vollwichtiges Sich].*

*Wer nu daz wa,
daz der sun nam
nah der menschheit
in sterbender wise
an sinem crúze,*

*wer daz streng wa
in nahvolg
nút hat geschúhet,
daz ist wol móglich
nah siner [Jesu] gehaiss,*

*daz der daz lustlich wa
siner súnlichen blossen gotheit
werde in vernúnftiger fródenbernder wise niessende
in zit und in ewikait,
als verr es den móglich ist,
minr und me ³⁴⁹.*

Vom *streng wa* der «Nachfolge» zum *lustlich wa* der bloßen Gottheit des «Sohnes» ist das dritte – und wohl eindrucklichste – Echo auf die augustinische Rede vom christlichen Weg: «per Christum hominem ad Christum Deum» ³⁵⁰. Der Christus Logos ist der Grund der Eigentlichkeit der Rede, das Kreuz die Rechtfertigung des Wahrheitsanspruches der meta-phorischen Aussage.

Das Ziel des mystischen Weges wird mit kaum enden wollenden Metaphern angesprochen. Mit Metaphern, die durch apophatische, mehr

³⁴⁹ Vita 52, DS 184, 13–19. Man beachte den Unterschied zwischen diesem suseonischen Kommentar zu Joh 12, 26 und den Erwägungen Eckharts zu Joh 1, 38, Anm. 344.

³⁵⁰ Vgl. Anm. 222. Nach der Erwähnung der «Verheißung» (*gehaiß*) Christi, gemäß der es «wohl möglich ist», zum Sein-mit-Christus beim Vater zu kommen, geht Seuse zu einem christologisch-trinitarischen Kommentar von Joh 12, 26 über: *Eya, wa ist nu daz wa der bloßen götlichen sunheit? Daz ist in dem bildrichen lieht der götlichen ainikeit ...* 184, 20 f.; *Und daz du dis dest baz merkest, so ist ze wüssene, daz in dem bildrichen lieht der götlichen einikeit ist ein inswebendu entsprunglichkeit der persönlichen entgossenheit uss der almugenden ewigen gotheit ...*, 185, 5–8; *dú person des vaters allein genomen git nit selikeit, noh dú person des sunes allein, noh dez heiligen geistes allein, mer die drie personen inhangende in einikeit dez wesens ist selikeit*, 186, 25–187, 1. Weitere trinitarische Stellen in den Schlußkapiteln: Vita 51, DS 178, 18–181, 23; Vita 53, DS 191, 13–192, 5; u. 193, 18–23.

noch durch kataphatische, bisweilen auch durch paradoxe Qualifikatoren als mystische Äußerungen gekennzeichnet sind. Einige Beispiele: *daz endlos wa* ³⁵¹; *daz übervernünftig wa* ³⁵²; *dis wilde gebirge des übergötlichen wa* ³⁵³; *der ... überunbekante ... aller höhste gibel* ³⁵⁴; *ein vinsten stillheit ... die nieman kan verstan wan der, in dem da lúhtet dú einikeit mit ir selbsheit* ³⁵⁵; *stillheit der verklerten glanzreichen dúnsterheit* ³⁵⁶ ... Doch fehlen auch nicht, was zu beachten ist, Anklänge an *ethische* Begriffe: *verlornheit sin selbsheit* ³⁵⁷; *rehtú friheit ane alle bossheit ... in entwordenr widergebornheit* ³⁵⁸ ... Von besonderer Bedeutung sind auch hier die *verbalen* Metaphern, welche nicht nur das Ereignishafte des ans Ziel Kommens, sondern ebenso das Dynamische der «Participatio» zum Ausdruck bringen: *Allhie her in dis übervernünftig wa erswinget sich der geist geistende, und etwen von endloser hóhi so wirt er fliegende, denn von grundloser tiefi so wirt er schwimmende von den hohen wundern der gotheit* ³⁵⁹ ... Zum Schluß noch Seuses Abwandlung einer biblischen Verbalmetapher, die zu jenen gehört, welche die christliche Rede von «Unio» am stärksten beeinflußt haben: «bleiben», bzw. «wohnen» ³⁶⁰. Wo Gott «wohnt», da soll der Mensch mit dem Sohne «mit-wohnend» werden: *Daz selb vernünftig wa, ... da ein bewerter diener sol dem ewigen sune mitwonend sin* ³⁶¹.

So werden auch hier, bei der Rede von der höchsten «Unio», trotz der fast überbordenden Metaphorik, die Grenzen eingehalten ³⁶². *Daz einig ein* meint nicht die «Unio», – sondern Gott in seinem unmittelbaren Gegen-über, den *Grund* von *selig leben*. Das *Sein-am-Ziel* wird mit Metaphern angesprochen, die nicht «Einung» im Sinne von Verschmelzung oder Rückkehr zu einem «natürlichen Ort» insinuieren, sondern jenes

³⁵¹ DS 185, 3.

³⁵² DS 185, 26.

³⁵³ DS 188, 20.

³⁵⁴ DS 190, 15.

³⁵⁵ DS 186, 11–13.

³⁵⁶ DS 189, 23.

³⁵⁷ DS 187, 22. Weitere Stellen zu «sich in Gott verlieren»: 187, 19; 188, 16; 189, 22; zu «Entfremdung»: 189, 1. 22; zu «sterben» des Geistes: 189, 10 ff.; *un in disem entwisten wa lit dú hóhstú selikeit*, 190, 1 f.

³⁵⁸ DS 186, 13–15.

³⁵⁹ DS 185, 26–29. Vgl. Kl Bfb IX, DS 388, 14–16.

³⁶⁰ Vgl. z. B. Joh 14, 23; 1 Joh 3, 24; 4, 13–16; Röm 8, 9. 11; 1 Kor 3, 16.

³⁶¹ DS 187, 9 f. Vgl. 189, 8–10.

³⁶² Vgl. z. B. DS 187, 23–188, 4: *In diser entsunkenheit so verget der geist, und doch nit genzlich, er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch natürlich got nit; daz im geschicht, daz geschicht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht.*

Sein-am-Ziel als Sein-in-Gemeinschaft *mit* dem Verherrlichten präzisieren. Das wahrhaft göttliche «Wo» ist die *frödenbernde* Begegnung mit dem als «Gottes-knecht» erhöhten «Sohn». Leiden *machtet uzzer einem irdenschen menschen einen himelschen menschen* ^{362a}, und: *wer nit gelitten hat, waz weis der?* ^{362b}

DER KÄRRNER

Die Lektüre von «Seuse» ist nicht leicht. Immer wieder stößt der moderne Leser auf Stellen, die ihm Schwierigkeiten bereiten. Diese sind verschiedener Art, nicht zuletzt auch sprachlicher. Ein besonderes Problem ist das der Übersetzung in eine heutige, wenn nicht gesprochene, so doch vernehm- und verstehbare Sprache. Was Seuse sagen will und wovon er berichtet, ist in sich schon schwierig und provozierend. Schwer verständlich für den heutigen Menschen ist auch die Welt des 14. Jahrhunderts, sowohl nach ihren harten Seiten: Kriege, Gewalttaten, Grausamkeit, Pest, Kirchenkämpfe, Interdikt und Inquisition, wie nach ihren weniger harten Seiten: Ritterdienst, höfische Dichtung, Naturempfinden, Frömmigkeit und Mystik. Wie sollte da die «einfältige» Sprache eines «einfältigen» Menschen seiner Zeit nicht den heutigen Leser aus dem Geleise bringen? Im mhd Original – so betont B. BOESCH – spielt die «Vokalisation» eine große Rolle. Sie verbindet die verschiedenen Sprachebenen, schafft Einheit und erlaubt selbst dort, wo Sprache an ihre Grenze kommt, noch Laute zu artikulieren, die ohne entsprechende «Instrumentierung» ungesagt bleiben müßten. Das alles fällt weg bei der Übersetzung, und was wir zu lesen bekommen, scheint dem Unkundigen ein Kunterbunt von Abstrusem und naiver, gut gemeinter Poesie. Auf jeden Fall bereiten Tauler, mit seiner ruhigen Sprache, und Eckhart, mit seinen faszinierenden Gedankengängen, dem heutigen Leser weit weniger Verständnisschwierigkeiten, als die Schriften des «naiven» Seuse. Auch wenn er mit seinem Hor auf Jahrhunderte hinaus wirksam war, so haben doch Tauler und besonders Eckhart ein Echo in der Geistesgeschichte gefunden, das kaum mit der Ausstrahlung ihres Schülers zu vergleichen ist. Wer «Seuse» liest, kommt fast in Verdacht ..., und den Schriften geht es wie dem Autor, dem oft eine undankbare Rolle beschieden war.

^{362a} Bdew 13, DS 251, 2 f.; vgl. 1 Kor 15, 44–49.

^{362b} A. a.O. DS 252, 3 [Sir 34, 9: «Qui non est tentatus, quid scit?»; Hor I, 13, KÜNZLE 490, 11s.: *Qui non est adversa passus, quid scit?*]

Die tragische Seite von Seuses Leben: Er wollte den Geist der «Väter» beleben, das Ordensleben erneuern, der Christenheit nützlich sein und der «guten Nachricht» dienen. Und was ist daraus geworden? Der allgemeine Niedergang nahm zu. Hat die Stille um den alternden Aman-dus mit dem wachsenden Widerstand gegen echte Reformbestrebungen zu tun? Um die Mitte des 14. Jahrhunderts verschärft sich die Lage. Das Ordensleben verweltlicht, die Privatisierung schreitet fort, die «invidia clericorum» hütet Privilegien und streitet um Besitz, die «rabies theologorum» beschleunigt die ohnehin schon bedenkliche Dekadenz des Studienbetriebes an kirchlichen Ausbildungsstätten. War der am Bodensee geborene Schwabe schon in seiner Jugend ein Verkannter – das einfache Volk zwar liebte und verehrte ihn, und auch sein Priorat (in schwieriger Zeit) kann kaum ein Mißerfolg gewesen sein ³⁶³ –, so scheinen die Einsamkeit des *brediers* und Verständnislosigkeit für seine Sache, auch und besonders von seiten seiner nächsten Umgebung, in den späteren und letzten Jahren noch zugenommen zu haben. Wenn sein Grab seit Jahrhunderten schon verschollen ist ^{363a}, so trifft das uns und nicht jenen, der sagte: *und dennoch, wenne min lip verpülvert wird, so begere ich, daz von einem ieklichen pülverlin ein grundloses lob uf tringe dur den herten stein, dur alle himel hin ...* ³⁶⁴.

Statt eines Epilogs sei zum Abschluß dieser Ausführungen ein Katalog Fragmente zusammengestellt, welche wenigstens ein paar Konturen vom oft nur ungenau gezeichneten Bild des *ussren* und des *inren menschen fús* etwas zu verdeutlichen beitragen mögen: Auf dem Ulmer Holzschnitt von ca. 1470 ist zu lesen: *hainrich fús ze costenz geborn am bodmersee* ³⁶⁵. Das Explicit des Hor bezeichnet den Autor mit folgenden Abkürzungen: ... *fratris A[mandi] ordinis praedicatorum domus C[onstantiensis]* ³⁶⁶. *Sin eigne vater war der welt kint zermal gewesen* ³⁶⁷; *der welt vol und zoh* – als *huswirt* – mit *strenger hertikeit* gegen fromme Neigungen seiner Gemahlin; und der Sohn vermerkt: *daz kom von der wider-*

³⁶³ Vgl. dazu bes. Vita 43, DS 145, 14–146, 17; u. auch Vita 7, DS 25, 3–18.

^{363a} Vgl. BIHLMAYER, Einleitung 138* f.; und den Bericht über neuere und neueste Nachforschung von ALBRECHT RIEBER: Auf der Suche nach dem Grab Heinrich Seuses, in: E. Filthaut: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag (s. Anm. 27), 455–477.

³⁶⁴ Bdew 24, DS 308, 19–23.

³⁶⁵ BIHLMAYER, Einleitung 68*.

³⁶⁶ Hor, KÜNZLE 605, 24 f.

³⁶⁷ Vita 42, DS 23, 21.

wertigen unglichheit³⁶⁸. *Dez dieners liplichú müter waz och alle ir tage ein vil grossú liderin ...; si waz vol gotes und hetu gern dar nah götlich gelept*³⁶⁹; vor einer geschnitzten Kreuzabnahme *hinderkom si neiswi in enfintlicher wise der gross smerz ...; daz ir herz neiswi erkrachete enpfintlich in ir libe ...*³⁷⁰. Nach ihrem Tod spricht der diener von seiner *heilgú müter, mit der herzen und libe got wunder wúrkte bi ir lebene*³⁷¹. Von sich sagt der Diener: *Er hate gar ein leblich natur in siner jugende, und: er markte, daz er mit im selben überladen was*³⁷². Ein *blind müt* war ihm gegeben³⁷³, doch: *Do daz liden vast ward wahsende, do úberwand in einest sin krankes gemúte*³⁷⁴. Ein *suber junglin* spricht zu ihm: *du hast ein zart, liebsúchende natur*³⁷⁵. Häufig ist vom «Herz» des Minnesuchenden die Rede^{375a}, vom *wilden*³⁷⁶, *senden* [sehnsuchtsvollen]³⁷⁷, *vollen herz*, das er in Gottes Gnaden zu *erkúlen* wünscht³⁷⁸. Sein Begehren kommt von seines *herzen grundlosem abgrunde*³⁷⁹. *Gen allen lidenden menschen hat er ein miltes herz*³⁸⁰. Mit «Spottreden» beworfen, beteuert er: *Herr, ich zúgen daz an dich, wan du ellú ding weist, daz mir daz hat gevolget von miner müter libe, daz ich en miltes herz han gehabt alle min tag ... Dero armen getrúwe vater hiess ich, aller gotesfrúnden sunder frund waz ich ...wan mit den weinenden weinet ich, mit den trurenden truret ich, unz daz ich si müterlich widerbrahte*³⁸¹. Sein äußerst empfindsames Wesen sucht er mit Strenge in Zügel zu halten: *benime mir zarthheit mins eigen libes!*³⁸² *Tú hin, tú hin von mir wol ligen, lang schlafen, wol essen und trinken, zerganklich ere, zarthheit und wollust*³⁸³ Einst sei er ein *suger* [Geniesser] und *verwenter zertling* gewesen, schreibt er³⁸⁴. Askese hat er bis zur Erschöp-

³⁶⁸ Vita 42, DS 142, 18–21.

³⁶⁹ A. a. O., DS 142, 17–20.

³⁷⁰ A. a. O., DS 143, 3–7.

³⁷¹ Vita 6, DS 24, 3 f.

³⁷² Vita 15, DS 39, 3–5.

³⁷³ Vita 36, DS 110, 4; vgl. Vita 3, DS 12, 12.

³⁷⁴ Vita 38, DS 123, 16 f.

³⁷⁵ Vita 20, DS 55, 22 u. 57, 11f.

^{375a} Vita 3, DS 11, 27.

³⁷⁶ Vita, Prol., DS 8, 11; Vita 3, DS 12, 14.

³⁷⁷ Vita 3, DS 13, 3 f.

³⁷⁸ Vita 29, DS 84, 21 f.

³⁷⁹ Vita 31, DS 90, 32.

³⁸⁰ Vita 37, DS 117, 1 f.

³⁸¹ Vita 29, DS 84, 23–85, 9.

³⁸² Bdew III. Teil, DS 316, 9 f.; vgl. Bdew 3, DS 209, 7 f.

³⁸³ Bdew 21, DS 286, 15–17.

³⁸⁴ Vita 20, DS 57, 17 f.

fung geübt, doch auch denen, die den *durpruch* erfahren, bleibt, so berichtet er, *empfinden wol und we als ander lüte*, ja dieses Empfinden *tringet in etwen naher denn andren von ire entgrobtten zarthheit* ³⁸⁵. «Entgrobtte Zarthheit», d. h. von grober Sinnesart befreites, verfeinertes Empfinden, nicht Apathie, ist das Ziel der Askese. Der sich in dieser Übung bewährt, wird nicht gefeit gegen Leiden, neue und ätzendere als die selbstgewählten Prüfungen sind sein Los. Was den von spitzen Verleumdungen getroffenen *bredier* am meisten schmerzt: *Daz ist min grössú klag! Lûg, der wirdige bredierorden der müss nu von miner person also geswechet werden ...* ³⁸⁶. Darauf wird ihm mitgeteilt: *Und bredierorden, den ir klagent, der sol got und allen bescheiden* [Bescheid wissenden] *menschen von úwren wegen dest gevelliger sin* ³⁸⁷. Nach langen schmerzlichen und ehrenrührenden Heimsuchungen erhält er schließlich einen neuen Namen: *quodam novo mystico nomine ab ipsa* [Sapientia] *vocatus Frater Amandus, dum in cordis cubiculo ... secreta silentia petisset* ³⁸⁸. Indessen bleibt er in seinen Augen «Sünder»: *ego quoque peccator cum sim* ³⁸⁹, bezeichnet sich als «widerspenstigen Sünder»: *peccatorem recalcitrantem* ³⁹⁰ und nennt sich eine «rauhe Distel»: *ich als ein ruhe distel* ³⁹¹. Von «Büchern» versteht er etwas ³⁹², doch fällt ihm das Schreiben nicht leicht. Nur «gezwungen» unterzieht er sich der Redaktion des Hor: *Oro ... bonitatem ..., qui me hunc laborem ... subire coegit, de ipsius pietate confidens* ³⁹³. Doch kann er auch sagen, er habe das Werk *non nisi in praesentia magnae gratiae* geschrieben ³⁹⁴. Die Leser bittet der Autor: *Nec praesumptioni factum hoc adscribite, sed ... supernae inspirationi, quae ... me die noctuque quies-*

³⁸⁵ Vita 32, DS 94, 23 f.; der Text fährt fort: *es enhat aber da inne nit stat ze belibene* [keine bleibende Stätte], *und nach dem ussen so blibent sú vest vor ungehabtkeit* [Ungestüm], 94, 24–26.

³⁸⁶ Vita 38, DS 120, 20 f.

³⁸⁷ A. a. O., DS 128, 13 f.

³⁸⁸ Hor II, 7, KÜNZLE 591, 6–9; vgl. Apok 2, 17: «Wer überwindet, dem will ich ... einen neuen Namen geben, den niemand kennt, als wer ihn empfängt.» Zum «neuen Namen» Seuses s. KÜNZLE, Einleitung 14, Anm. 1, 51 f. n. Hor I, 1, 376, 11; II, 7, 597, 14.

³⁸⁹ Hor II, 5, KÜNZLE 579, 23.

³⁹⁰ A. a. O., 580, 10s.

³⁹¹ Bdew 24, DS 310, 14; vgl. Hor II, 5, KÜNZLE 579, 16s.

³⁹² Vgl. z. B. Vita 33, DS 97, 2 f., wo Seuse von Elsbeth Stigel sagt, sie habe *mit irem kranken libe ein vil gút bûch* [von den vergangenen heiligen *swoestran*, wie *selklich die leptan*] zustande gebracht.

³⁹³ Hor, Prol., KÜNZLE 367, 15s.; vgl. dazu auch Vita 38, DS 124, 8–15.

³⁹⁴ A. a. O., 370, 11.

cere non permisit ³⁹⁵. Was den *humilis sapientiae discipulus* ³⁹⁶ bewegt, ist *usker uf sines nehsten heilsamen behulffenheit* ³⁹⁷. *Apostolici ordinis imitator* nennt sich der *bredier* ³⁹⁸, der *von got getriben wurde uf sines nehsten heil* ³⁹⁹. *Dú unmessig zal dero kinden, dú an im hangent*, wird ihm gesagt, *daz sind ellú dú menschen, dú in [den Diener] ... mit sunder trúwe meinent* ⁴⁰⁰. Mit Eifer strebt er darnach, *daz er wildes und zames got widerbrechti* ⁴⁰¹. So *er sah dú armen herzen in dem jemerlichen lidene* [gemeint sind «Personen, Frauen, weltliche und geistliche», die von «Schwäche des Gemütes» in «öffentliche Gebrechen» gefallen] *so war er mit in weinende und troste sú gütlich. Er halff in und wagete dik sin zitlich ere vast umb daz, daz er in an sel und eren wider gehulfi, und liess dar uf vallen mit bóser zungen rede, was gevallen mohte* ⁴⁰². Von einer Fahrt nach Aachen wird berichtet: *lûg, der diener ... ist komen, und hat den süssen namen Jesus vil wit und breit mit begirde umb getragen ...* und, wie die Apostel das Verlangen hatten, *daz sú den namen allen menschen mit dem globen, ze erkennen gebin, also hat er ganzen fliss, daz er den selben namen Jesus in allen kalten herzen mit nûwer minne wider enzündet* ⁴⁰³. Die sprechendste und wohl treffendste Metapher für sein Wirken unter den Menschen ist das Bild vom «Kärrner» der ewigen Weisheit, der «aufgeschürzt» durch «Lachen» zieht: *Mich dunket, ich sie sin [der ewigen Weisheit] karrer und var ufgeschürzt durch die lachen, wie ich dú menschen uss der tiefen lachen ire súntlichen lebens an die schôni bringe; dar umb sol mir genügen, so er [die Weisheit] mir einen ruggin leib [Roggenlaib] an min hand git* ⁴⁰⁴. Genügsam, nur ein Stück Roggenbrot in der Hand, begehrt, der ein «Diener der ewigen Weisheit zu werden» wünscht ⁴⁰⁵, durch *usgen des sinen* und *usker* den Weg zu gehen und zu weisen zur *schonheit mit grundloser lützelikeit* ⁴⁰⁶.

³⁹⁵ A. a. O., 368, 17–369, 2.

³⁹⁶ Hor II, 7, KÜNZLE 591, 5s.

³⁹⁷ Vita 22, DS 63, 8.

³⁹⁸ Hor II, 6, KÜNZLE 584, 24.

³⁹⁹ Vita 22, DS 63, 9 f.

⁴⁰⁰ A. a. O., DS 63, 23–25.

⁴⁰¹ Vita 38, DS 116, 14 f.

⁴⁰² A. a. O., DS 117, 4–8.

⁴⁰³ Vita 45, DS 153, 10–18.

⁴⁰⁴ Kl Bfb VIII, DS 385, 24–27.

⁴⁰⁵ Vita, Prol., DS 7, 3 f.

⁴⁰⁶ Bdew 7, DS 228, 15.