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: 09.12.2025

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 lús oder lús oder lús l4, haben sich manche und bedeutende Kenner geäußert. Zu erwäh-

¹ Die mhd Zitate nach Karl Bihlmeyer: 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, Bihlmeyer⁵, 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. Diepenвкоск: 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» (CXXVIII). «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 lauteres, 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 BIHLMEYER 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

ER ⁶, LEHMANN ⁷, HELLER ⁸ 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 gewidmet ¹⁰. 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. Bihlmeyer: 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 Bdew 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.
- 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 Bdew schreibt er: Die sinne, die hie stant, sint einvaltig; so sint dú wort noh einveltiger, wan sú gant uzzer einer einvaltigen sele und gehörent 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. Bihlmeyer: «Mag sich manches bei ihm als allzu weich, süßlich und selbst schwärmerisch finden, den Tadler entwaffnet 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 Stagel), 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 eindruckvollste 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» herausstellt ²² – 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 Rede ²³.

«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 genannt ²⁴. 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 (hrg. 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 worden ²⁷. Doch bleiben damit die Fragen nach Stil und genauer Bestimmung der literarischen Eigenart der Vita offen ²⁸. Verfehlt wäre es, bei allen Details gleich nach historischer Exaktheit zu fragen ²⁹. 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: Liplichű űbunge 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 volkomen leben ³⁰; von abgescheidenheit ³¹ und von usker uf sines nehsten heilsamen behulfenheit 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 rekurrierten wir für die Kennzeichnung der

aber rehtű gelassenheit ... das hilfet dem menschen usser allen den wellan und sezzet in ze friden in allen dingen, der sú 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 vernúnftigen Schüle zû der kunst rechter gelassenheit, DS 53, 6 f.

- ³⁰ Prol. zum Exemplar, DS 3, 4 f., 10 u. 18. Die «Periodisierung» des geistlichmystischen 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.
- 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 dúpstal (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 ... zü 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 Stagel zuschreibt»; womit Ruh nicht jede «Mitarbeit» Elsbeths an der Vita ausschließen möchte, durch Schwietering sei «der Weg für eine Lösung des Vitaproblems freigelegt», bemerkt er, Forschungsbericht (Anm. 27), 222. Zu Elsbeth Stagel 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 Súse heißt:

Es waz ein brediger in tútschem lande, von geburt ein Swabe ..., beginnt der Bericht ³⁶; es was im we in siner unrüwigen wise, lesen wir weiter ³⁷; 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 rekonstruieren ⁴².

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 Bdw: 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 gåt | wolgeúeptú wisú thoter und dem diener ⁵⁰.

Wackernagel verweist als mögliches Vorbild für Seuses Dialog auf den Lucidarius, bzw. Honorius Augustodunensis ⁵¹. Bihlmeyer bestreitet diesen Zusammenhang ⁵².

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 BIHLMEYER, Einleitung, 104*, Anm. 2.

⁵³ KÜNZLE, Einführung, 81 f., Anm. 6. Zu ergänzen wären etwa noch РЕТЕК 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 Zwiegespräches 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 Süse, 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. МІЕТН 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 ferventiorem 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 dú vrage ist mir ze hohe! und den Paralleltext Hor I, 8, Künzle 441, 10: Responde ergo et tu mihi quod quaero; Bdw 10, DS 236, 5 f.: Ach, sûzer 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 sůzen gegenwűrtikeit.
 - 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 aufzuzeigen ⁶⁵. 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 bücher, dann überhaupt dü heilig scrift, schließlich und vor allem den crucifixus ⁶⁷. Das erste hängt eng mit der Bekehrung des 18jährigen zusammen: ... der wisheit bücher. 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 brillant. Was besonders an inhaltlich bedeutsamen Stellen auffällt, sind lange Perioden, die oft anakoluthisch werden, mit abrupter, 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 můte ⁶⁸. An erster Stelle steht die Weisheit Salomos ⁶⁹, gefolgt vom Buch der Sprüche ⁷⁰. Das Hohelied spielt eine eher untergeordnete Rolle ⁷¹. Die Schrift ist das Zeugnis, auf das sich Seuse in sämtlichen Werken ⁷², bei allen seinen Erfahrungen beruft ⁷³. Dû ewig wisheit in der heiligen scrift ist ihm als minneklich als ein lútseligú minnerin ⁷⁴, und jede «Seite», ja jedes «Wort» der Schrift nimmt er als minnebrief der ewigen Weisheit entgegen, daran er sein genûgen haben will ⁷⁵. Vom Gekreuzigten sagt er, er sei ein ufgetan zertennet bûch ⁷⁶, ein lebend bûch, 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 erahnen. Auf die Mißbräuche des spunzieren [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. Bdw 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 enpfindung 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 schüle der wisheit, den man liset an dem ufgetan zertrennet [zertrennten, zerrissenen] büch mines gekrüzgeten 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 büch, scrift und lebend büch 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» unterscheiden ⁷⁹. 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 Gestaltung 81. «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 betrahtunge 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 l'útseliges antl'ûte [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» spricht ⁸⁴. Doch verlangt Seuses Dialog praxis 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 Gebresten 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 tůn sol, aller menschen person 86. Als ein lerer tůn 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 beidú, er und ellú menschen, mugen an vinden, ein ieklicher daz, daz in angehöret.

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» besagt ⁸⁸. «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 Dialogs ⁹⁰. Und dies verdient umso mehr Beachtung, als die Dialogform im deutschen Sprachraum – wie im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte ausgeführt wird – einen eher bescheidenen Platz einnimmt ⁹¹. 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 nahezukommen»; 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. Größer (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. Größer: 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 Súse 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 Anfänger 96.

Selbstgespräche

Nach dem Zwiegespräch mit der Ewig Wisheit und dem Sprechen in aller menschen person ist schließlich noch eine dritte Dimension des susonischen 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 aszetischen 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 súl an vahen (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 spricht 97. Die Rede und Gegenrede wird mit folgenden Worten eingeleitet: Do im dise indruk von got beschah, do erhåben sich bald etliche vorstrite ... Und die waren also: ...98; Dem widerstånd 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 frundes bild und riet im also: ... 100. In Vita 3, Wie er kam in die geistlichen gemahelschaft, heißt es: Daz widerzugen fromdú 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 gevehte 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 nöten ..., 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, 4.
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 rekurrieren ¹¹⁰. 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. Lüg, daz dú natur sie ungeladen und der usser mensch einförmig mit dem inren ¹¹¹. Die Sache dieses Streitgespräches ist das für jede echte mystische Erfahrung so grundlegende und unentbehrliche Ringen um eine dem Anspruch Gottes entsprechende Selbsterkenntnis des Menschen ¹¹².

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 Heideger: 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 Súse. 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 Vollendung, 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 Hörenden 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-*

Für den plotinisch-neuplatonischen Hintergrund der «drei Wege» sei verwiesen 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 Dreierschema kombiniert mit anderen, komplizierteren Auftreibungsmodellen.

¹¹³ Das von Seuse oft zitierte, ganz dem Thema «Pädagogie» gewidmete biblische 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.

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.»

schen, vom zünemenden 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) gut 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 – zünemend – 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 – zünemend. An den übrigen 9 Stellen, wo von anvahenden menschen gesprochen wird (s. Bihlmeyer, Glossar 561), ist nur vom «anfangenden Menschen» die Rede. Von zünemend Leben wird nirgends gesprochen; es gibt nur das anvahend leben – «in via», und das volkomen leben – «in patria». Im KlBfb 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. Güt, 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 gût 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 vernúnftigeit 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.

```
<sup>120</sup> 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 uβern und den inren menschen richten nah gotes aller liepsten 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 sölichú 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 usgeleiten 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 lesen 135. 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 togenlicher wise us geleit; vil stat hie [im Bdew] in lerewise, daz ein vliziger mensche im selben us kiesen sol ze andehtigen gebeten 136. In tögenlicher 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 bose 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» Weise ¹³⁷. In der lateinischen Fassung ist von den hujus figuratae locutionis mysteria die Rede ¹³⁸. 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 uslegunge spricht ¹³⁹.

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 Metaphertheorien 140. 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 Ratschluß, 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: bispel = 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 gåten sprüchen der alten veter anbringen ¹⁴³, und schickt eine Kopie davon seiner geistlichen Tochter, Elsbeth Stagel 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. Bihlmeyer 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 präzisem 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.

```
    <sup>141</sup> Vgl. Hor II, 7, KÜNZLE 597, 27.
    <sup>142</sup> 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. Bihlmeyer, Einleitung 57*-62*.

¹⁴⁷ A. a. O., 46*, 55*, 58* f., 132*.

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

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 Kl Bfb den Rat, stets «etwas gut' Rat oder Spruch im Mund der Seele zum Kauen zu haben»: Ein bewerter gotesfründ soll alle zit etwas güter bild ald spruch haben in der sele mund zu küwene, da von sin herz enzündet werde zü 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 KlBfb XI, DS 391, 20–22. – Unmittelbar anschließend spricht Seuse von der Verehrung des Namens «Jesus»: so sol alwent daz guldin fürspan 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, lug, die minner diser welt die zeichent iru lieb uf ir gewant, ja er will diese augenscheinlich übertreffen: ach minne minu, 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 ufflamendú vúrinú [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. Віньмечев, Einleitung 81*; zum kataphatischen Ausdruck *überschal* (Vita 36, DS 112, 4; KlBfb 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 hervorgehoben 157. 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 ..., nút na inbildender zůvallikeit 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 Minneregel ¹⁵⁹. Auf «kreatürliche», allzu natürliche Bilder ist zu verzichten. Anders verhält es sich mit den «guten vernünftigen Bildern». Daz gůtú vernúnftigú bilde nú werin ze verwerfenne wird dem Jünger in einem

såss still gedöne, luter såsse hellung, aller schönst gesang in dem himelschen hofe von dem frölichen 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 unmesseklich såzz Erklingen (Vita 5, DS 18, 25 f.); auf die Frage: ach, waz ist daz da singet? erhält er die Antwort: du solt wüssen, daz dise wolsingender Knabe dir singet, und daz er dich meinet mit sinem gesang (Vita 11, DS 31, 21–24); ein såss 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 gedöne, «so wie die geistlichen Klänge noch in seiner Seele waren»: als die geischlichen klenke dennoh [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 ungeordenter friheit. Und schon will der Jünger es fallen lassen. Sogleich aber wird er vermahnt und belehrt: daz man dar umb daz gûte nút sol verwerfen von des bosen 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 Iesu, 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, glichförmelich; 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, Ein ursprung aller selikeit ist, sich sich selbst still halten und in Einselb still halten und in einikeit ¹⁷⁰. samkeit » ¹⁶⁹.

«Wie ein Fisch außerhalb des Wassers, ist der Mönch außerhalb des der münch ussrent dem kloster ¹⁷².

Klosters » ¹⁷¹.

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 Elsbeth ¹⁷⁵ und damit für *zûnemende 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 nút vil wisen noch worten füret; ie mer wisen und worten, ie me zůvellen 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 inrlicher, denn dem inrkait wirt in inrkait ¹⁸¹.

- ¹⁷⁵ Auch die erste Sammlung, Vita 35, wurde für Elsbeth zusammengestellt; doch reagierte die *geischtlich tohter* 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. Heideger 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) existentiale Kategorien zu verstehen sind.

Was bei diesen kaum mehr «Bilder» zu nennenden Sentenzen frappiert, sind die Subtilität des Gedankens, das Überraschende und Pikante des Vergleiches. Es geht hier – wie Seuse selber sagt – um ein (für Fortschreitende bestimmtes) vernünftiges inleiten dez ussren menschen zü siner inrekeit 182. Was den Unterschied zwischen «Bild» und «Gleichnis», 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 zwischen einem «richtigen», «vernünftigen» – und einem «falschen», «ungeordneten» Verhalten.

Zum Schluß sei noch auf die kombinatorische Wendung: bildgebend glichnus 183 aufmerksam gemacht. In Kap. 53 der Vita bittet die geistliche Tochter den Diener, ihr die «geheimnisvollen [heimlichen, verborgenen] Gedanken» über die «Verborgenheit der bloßen Gottheit» anzudeuten, 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 úber alle sinne [Gedanken] und úber 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 Vita 188 - in «bild»- und «gleichnishafter» Weise vorführen will, ist eine Spiegelung des Deus unus et trinus im vernúnftigen geműte 189, nach eines menschen forme, die

```
<sup>182</sup> 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 büches 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» herangezogen 191. 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 «Meditationstafel», eine Art christlich-trinitarischen «Mandalas» 192. Seuse erzählt die Ring-Parabel zu biltlichen betrahtung wie er sagt 193. 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 lühten [Leuchten] im vernúnftigen gemûte 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 finden 197. 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 (dhyâna); 3. die «Benennung» des Inhaltes (mantra, Wort); 4. die für das Wirksam-werden des Bildes erforderliche «Inspiration» (prânapratisch-thâna, Odem). Daß Bruder Klaus die Radskizze mit «geometrisch-zentrierter» Grundstruktur täglich meditierte, geht schon daraus hervor, daß er die Skizze, bzw. das Bild, ein bûch 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 vernúnftekeit 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 vernünftige gemüte, in dem nah biltlicher glichnust [drei] kleinü ringlü us flüssent; 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-aufsich-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 kontinuierlichlineare 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, úberbilden, vor bilden, ab bilden, nach bilden, um bilden

formen, úberförmen, 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 bleibt ¹⁹⁹; und der, im Vergleich zum edeln trank dez hohen meisters, seine eigene Lehre des klainen dieners groben trank nennt ²⁰⁰. 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; nút, nútsin, nútwesen; 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 Stagel, 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 «Anfangender» 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, eigentlicher 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 Jesusnachfolge, wűrkliche nachvolgunge des hohen bildes unseres herren Jesu ²⁰⁷, getrűwe nachvolge sines reinen spiegellichen lebennes und gűter 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 fűβstapfen, 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 wîssage 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 senftműtigen 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 üz 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 üzgegangen, 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 geműt haben, gesagt, sie seien entbildet und úberbildet 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
úberbildet ... 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 müss 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»! ²¹⁹ a Der Spruch kann praxiologisch (und dies ist nach der Einleitungsformel der primäre Sinn) gedeutet werden. Die mystagogische Anweisung lautet

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 Bihlmeyer, Einleitung 90* f., bedeutet «Gelassenheit» in der Vita [mehr] «praktische Bewährung der Geduld in Heimsuchungen 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, 13f.);
- ein genzú, volkomnú 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, 16f.).

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, 11s.); desertio (Hor I, 15, 505, 17); se ipsum deserere (Hor I, 13, 487, 16; vgl. 505, 15).

²¹⁹ Bdw 4, DS 334, 18.

dann: Wenn du den füsstapfen 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 füsstapfen 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 lauteren 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 zů, 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 geheiliget, da vindet man leben, daz ist der höhst lön und obrester nuzz. Und so er in daz selb bilde wird gebildet, so wirt er denne als von gotes geist in die götlichen günlichi [Herrlichkeit, Gütlichkeit] dez himelschen herren überbildet von klarheit ze klarheit, von klarheit siner zarten menscheit zů der klarheit siner gotheit ²²¹. Die Schlußworte: von klarheit siner zarten menscheit zů 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.

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 Weisheitsspruch 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 creatúrlichen bilden ... - lautet eine kurtze regel - hebent úch zů himel wert mit Cristo sunder valscheit, ... sint senftmåtig in demåtikeit, und úch sol werden alre warheit underscheit 226. Was das best und minnekliche bilde *Iesu* 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 úberbildet in der gotheit? 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 $eik\bar{o}n$ / 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 höhst 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 günlichi [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 eikon 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 úberwesliche 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 günlichi [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 günlichi 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-

- ²³⁷ Die intellektuellen Fähigkeiten Seuses sind bei aller Betonung seiner «dichterischen» Veranlagung und Sensibilität (gemüte) - nicht gering zu veranschlagen. 1322 wird er nach Köln an das «Studium generale» geschickt: ze Cölne zu schüle (Vita 42, DS 143. 10), Do der diener ... ze Coln brediete (Vita 44 DS 152, 28 f.). Als Lektor nach Konstanz zurückgekehrt, schreibt er das Bdw (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. Тномаs (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.

²³⁶ Vita 53, DS 191, 34–192, 1.

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 Theologie ²³⁹. 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 bereitgestellt ²⁴⁰. 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 Weisheit ²⁴¹. 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 Súse die Welt und die Natur geliebt, verherrlicht und besungen ²⁴². 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 Schriftzitaten die häufige Verwendung liturgischer Texte, vgl. dazu Einführung 86.
- ²⁴¹ Erstaunlich ist die Einbeziehung eines so breiten Traditionsgutes in den frühen Schriften des 30 jährigen, nicht erst bei der späten Überarbeitung der Vita in den «stillen Jahren» des 60- oder 70 jährigen Seuse.
- ²⁴² Dazu schreibt Bihlmeyer, 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 schephers 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 zu 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 $kr\acute{u}z$, 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 gekrúzgeten libes ²⁵¹. Ipsa [scil. passio Domini] est velut quidam liber vitae, in quo omnia saluti necessaria inveniuntur ²⁵². Nu zúhe mich — sagt der Diener zur Weisheit—dur lieb und leid von aller diser welt zû dir an din krúz, volbringe in mir dins krúzes nehsten glicheit, daz min sele dich werde niessende in diner aller hôchsten 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

```
<sup>243</sup> 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.

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» einschließt ²⁵⁷. 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 zü miner blossen gotheit ²⁵⁸. Hier die zweite susonische Version des augustinischen «per Christum hominem ad Christum Deum»: dur min gelitnen menscheit – zü miner blossen gotheit!

In diesem Zusammenhang erreichen dann auch die Ausdrücke «bilden» und «gleichförmig werden» ihre letzte Prägnanz: Du solt min trostlos krúz 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 nút: «nement min krúz uf úch», er sprach: «ieder mensch neme sin krúz uf sich!»; DS 108, 9–11: lûge allein ieder mensch zû im selb und merk, waz got von im well, und sie dem gnûg und laβ ellú endrú ding beliben; DS 108, 25: das krúz 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 gotesfrûnd mûssent 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 enwiste nit, daz ich in zit icht anders von lere wünschen sölte, denn daz ich mir und allen dingen könde 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 ergrünet und erblüjet sich min töd an dir 263. Nach Empfehlung des Sich-vertiefens in das zertennet büch des gekrüzgeten libes sagt die Wisheit: Und lüge, so ein mensch getüt alles sin vermugen, ob mir dennoh 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 perdidi <sup>265</sup>.
«Gib also dich, damit ich mich in dir empfange,
der ich mich durch dich verloren habe!»
```

Knapper, gedrängter und inhaltserfüllter 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 verlürest dich
und wirst verwandelt in mich <sup>266</sup>.
```

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 zű aigen dir! (= 1. Vers in Fassung I) – zu betrachten ²⁶⁸. 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 töt 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 transzendentem Willen ²⁷⁰. 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» – vollzogen ²⁷³, sondern (nach dem Vorbild der Kappadokier) mehr heilsgeschichtlich begründet und – als «Rettung» des Menschen – an Gottes Heilstaten «für den Menschen» gebunden ²⁷⁴. 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-Jesaja ²⁷⁵ – und der kenosis, der «Entäußerung» Gottes, der «Erniedrigung» des Sohnes, dem Gehorsam Jesu «bis zum Tod am Kreuz», nach Paulus ²⁷⁶.

Am Kreuz ist das «schöne, lichte Bild der väterlichen Güte» verunstaltet worden, entsübert, «verunreinigt», «entstellt», wie Seuse sagt ²⁷⁷.

- 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 vernihteten 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 entstelt 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 süzmütigen herzen ... der andren übli überwindest: sich, so wirt daz war bilde mins tödes in dir us gewürket 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 höptes vor aller anvechtunge gesterket und gezieret, und alles din liden nach minem vermugenne von mir ervolget ²⁸⁴. Und weiter: Zarter herr, din bitters trank müsse alle mine widerwertikeit in süzikeit verkeren ²⁸⁵; din bittere töd erschözze [mache gedeihen] minű kleinű werk ²⁸⁶; din sures erarnen [Erwerben] binde dich zű mir, din vriliches erlösen vereine mich ... mit dir ²⁸⁷. Die «Begehrungen» wollen das Über-tragen, das us wűrken, 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 Leidensbetrachtungen 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 vollkomnű 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: vernihten 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 kündet 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 völliges ersetzen mins kleines verdienens, DS 254, 27–255, 1. Zu Seuses Auffassung von «meritum»/«Verdienst» vgl. Bdew 24, DS 305, 23 f.: Owe, herre, ellú min gerechtigkeit 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 übunge 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 verdienten 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, Bdw 14, DS 259, 1–3: Und daz ich dir es kürze, so wussest, daz alle meister von zal noch von maze [geometrische Theologen] enköndin gerechnen daz unmezig güt, daz verborgen ist in einziger betrahtunge mins [der ewigen Weisheit] lidennes.

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: Über-tragung durch «paradoxe» Wendung der Aussagen, - Über-tragung 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 bittern töd were gegangen, oder, wölten sú mich nút mit minem lieb han getötet, daz ich den herten stein dines krúzes heti 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 Äuβerung 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» wahrt; «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 raffen 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 RI-CŒUR 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-)Vorgang 312. Im Abschnitt «ontologische Explizitierung 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 Metapher 315. 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» gehört 316. – 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 hinaus ³¹⁷. Dies jedoch nicht als reine Spekulation oder bloße Vermutung,

³⁰⁹ Vita 20.

³¹⁰ Vita 22.

³¹¹ RICŒUR: La métaphore vive, 273-321.

³¹² Zur Entdeckungs-funktion 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 Erfahrung ³¹⁸ 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 anvahen 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» fortzuschreiten ³¹⁹. 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 ausrichtet ³²¹. 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 Rolle ³²⁵. 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 nichtmetaphorische 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 aussagbar 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 gegenwúrtiger, stillestender, rúwigen enpfintlicheit [Erfahrung] ³31; entblözt gemút ³32; sich selber benomen und von allem mittel geblözet 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 geflözet in das gůt, 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 Bdw 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 nútwesen; wan als nútwesen lögent alles wesens, also tût wesen an im selb, daz logent alles nútwesen ...; a. a. O., 177, 25: so merkst du, daz es ist daz aller würklichest, daz aller gegenwürtigest, daz aller volkomenst, in dem nit gebrest noh anderheit ist, denn daz es ein einiges ein ist in ainvaltiger bloβheit ...; a. a. O., 178, 8 ff.: Dis einvaltig luter wesen ist dú erst obrest sach aller sachlicher wesen, und von siner bisinder gegenwürtikeit so umbschlüsset es alle zitlich gewordenheit als ein anvang und ein ende aller dinge. Es ist allzemal in allen dingen und ist allzemal uss allen dingen ... Seuses Alemannisch vermag, das bekunden schon diese wenigen Fragmente, mit kunstvoll ausbalancierten Sätzen und wohltemperierter Vokalisation selbst hohe philisophische 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 neuplatonischplotinischer 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 höhsten überflug eins gelepten vernúnftigen geműtes 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 scrift 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 vernúnftigen geműtes will nichts anderes zur Sprache bringen als das mit Cristo «beim-Vater-Sein» der wahren und getrüwen diener. Soviel 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 úberflug 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 sprichet: «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 múglich
nah siner [Jesu] gehaiss,

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

Vom streng wa der «Nachfolge» zum lustlich wa der bloßen Gottheit des «Sohnes» ist das dritte – und wohl eindrücklichste – 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 susonischen Kommentar zu Joh 12, 26 und den Erwägungen Eckharts zu Joh 1, 38, Anm. 344.

³⁵⁰ Vgl. Anm. 222. Nach der Erwähnung der «Verheißung» (gehaiβ) 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; dü person des vaters allein genomen git nit selikeit, noh dü 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 úbervernúnftig wa 352; dis wilde gebirge des úbergőtlichen wa 353; der ... úberunbekante ... aller hohste gibel 354; ein vinster stillheit ..., die nieman kan verstan wan der, in dem da lühtet du einikeit mit ir selbsheit 355; stillheit der verklerten glanzenrichen dunsterheit 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 úbervernúnftig wa erswinget sich der geist geistende, und etwen von endloser hohi so wirt er fliegende, denn von grundloser tiefi so wirt er swimmende 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 vernúnftig 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 du hôhstú 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 naturlich got nit; daz im geschiht, daz geschiht 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 machet 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. Schwerverständlich 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 Amandus 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 dennoh, wenne min lip verpulvert wird, so begere ich, daz von einem ieklichen púlverlin 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 füs etwas zu verdeutlichen beitragen mögen: Auf dem Ulmer Holzschnitt von ca. 1470 ist zu lesen: hainrich füs 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 zemal 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. BIHLMEYER, 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 BIHLMEYER, Einleitung 68*.

³⁶⁶ Hor, KÜNZLE 605, 24 f.

³⁶⁷ Vita 42, DS 23, 21.

wertigen unglichheit 368. Dez dieners liplichú můter waz och alle ir tage ein vil grossú liderin ...; si waz vol gotes und heti gern dar nah gőtlich 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 můter, mit der herzen und libe got wunder würkte 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 úberladen was 372. Ein blund mut war ihm gegeben ³⁷³, doch: Do daz liden vast ward wahsende, do úberwand in einest sin krankes gemûte 374. Ein suber junglin spricht zu ihm: du hast ein zart, liebsüchende 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 erkülen wünscht 378. 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 måter 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 måterlich widerbrahte 381. Sein äußerst empfindsames Wesen sucht er mit Strenge in Zügel zu halten: benime mir zartheit mins eigen libes! 382 Tů hin, tů hin von mir wol ligen, lang schlafen, wol essen und trinken, zerganklich ere, zartheit und wollust 383 Einst sei er ein suger [Geniesser] und verwenter zertling gewesen, schreibt er 384. Askese hat er bis zur Erschöp-

```
368 Vita 42, DS 142, 18-21.
<sup>369</sup> A. a. O., DS 142, 17–20.
<sup>370</sup> A. a. O., DS 143, 3-7.
<sup>371</sup> Vita 6, DS 24, 3 f.
<sup>372</sup> Vita 15, DS 39, 3–5.
<sup>373</sup> Vita 36, DS 110, 4; vgl. Vita 3, DS 12, 12.
<sup>374</sup> Vita 38, DS 123, 16 f.
<sup>375</sup> Vita 20, DS 55, 22 u. 57, 11f.
<sup>375</sup>a Vita 3, DS 11, 27.
<sup>376</sup> Vita, Prol., DS 8, 11; Vita 3, DS 12, 14.
<sup>377</sup> Vita 3, DS 13, 3 f.
<sup>378</sup> Vita 29, DS 84, 21 f.
<sup>379</sup> Vita 31, DS 90, 32.
<sup>380</sup> Vita 37, DS 117, 1 f.
<sup>381</sup> Vita 29, DS 84, 23-85, 9.
382 Bdew III. Teil, DS 316, 9 f.; vgl. Bdew 3, DS 209, 7 f.
<sup>383</sup> 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 lúte, ja dieses Empfinden tringet in etwen naher denn andren von ire entgrobten zartheit 385. «Entgrobte Zartheit», 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! Lug, der wirdige bredierorden der muss 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 ungehabtheit [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 Stagel sagt, sie habe mit irem kranken libe ein vil gåt båch [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 behulfenheit 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 Gebresten» gefallen] so war er mit in weinende und troste sú gútlich. Er halff in und wagete dik sin zitlich ere vast umb daz, daz er in an sel und eren wider gehulft, und liess dar uf vallen mit böser zungen rede, was gevallen mohte 402. Von einer Fahrt nach Aachen wird berichtet: lug, der diener ... ist komen, und hat den sussen 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 núwer minne wider enzúnde 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 du menschen uss der tiefen lachen ire súntlichen lebens an die schöni 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 lútzelikeit 406.

```
<sup>395</sup> 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.