

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in T. Kobusch / B. Mojsisch / O. F. Summerell (eds.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

Selbsterkenntnis „im Seelengrund“. Zur Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse

in: T. Kobusch / B. Mojsisch / O. F. Summerell (eds.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, pp. 203–209

Amsterdam: Benjamins Publishing 2002

URL: <https://doi.org/10.1075/zg.148.13end>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Benjamins Publishing:

<https://benjamins.com/content/authors/rightspolicy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in . Kobusch / B. Mojsisch / O. F. Summerell (Hg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

Selbsterkenntnis ‚im Seelengrund‘. Zur Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse

in: T. Kobusch / B. Mojsisch / O. F. Summerell (Hg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, S. 203–209

Amsterdam: Benjamins Publishing 2002

URL: <https://doi.org/10.1075/zg.148.13end>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Benjamins Publishing

publiziert: <https://benjamins.com/content/authors/rightspolicy>

Ihr IxTheo-Team

Selbsterkenntnis „im Seelengrund“ als Gotteserkenntnis

Über den inneren Zusammenhang zwischen dem Verständnis des Seelengrundes und der mystischen Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse

Markus Enders (München)

I. Einleitung

Dem Thema meines Vortrags stehen mehrere Schwierigkeiten entgegen, die ihren Grund in vergleichsweise geringen textlichen Zeugnissen bei Seuse für diejenigen Gegenstände finden, die im folgenden untersucht werden sollen. Für die Thematik der Selbsterkenntnis ist diese Beobachtung bereits von A.M. Haas zu Beginn seiner innerhalb der Forschung nach wie vor ausführlichsten Studie zu „Thema und Funktion der Selbsterkenntnis im Werk Heinrich Seuses“ programmatisch formuliert worden, indem er feststellte, daß der Motivbereich der Selbsterkenntnis bei Seuse „ungleich weniger häufig thematisch wird als bei Meister Eckhart und vor allem bei Tauler“¹. Dies gilt einschlußweise auch für die noch erläuterungsbedürftige sog. „mystische Selbsterkenntnis“, die eine spezifische, genauer radikale, weil göttlich gegebene oder gnadenhaft geschenkte Form der Selbsterkenntnis darstellt. In besonderem Maße gilt die Feststellung nur spärlich vorhandener textlicher Belege aber für Seuses Verständnis des sog. „Grundes“ (der Seele); diesbezüglich hat bereits Hermann Kunisch in einer älteren Studie nachgewiesen, daß Seuse unter den mittelhochdeutschen Mystikern insofern eine Sonderstellung einnimmt, als er diesen Ausdruck nur ganz selten zur Bezeichnung des sog. „Seelengrundes“ verwendet. Aus diesem richtigen terminologischen Befund schließt er jedoch voreilig, daß „auch die unio mystica bei ihm nicht die Rolle spielt wie bei Tauler“². Denn weder die Lehre von einer mystischen Selbsterkenntnis noch von einem dem Menschen zutiefst innerlichen „Ort“ dieser Selbsterkenntnis ist notwendigerweise an ein entsprechend breites oder häufiges Vorkommen dieses *einen* Terminus gebunden; eine solche Annahme könnte zwar ein Blick auf die Predigten Johannes Taulers suggerieren, der mit Abstand am häufigsten vom „Grund“ der Seele als dem „Ort“ der mystischen Selbst- und Gotteserkenntnis spricht; doch auch Tauler verwendet nicht nur diesen Terminus zur Bezeichnung des „Ortes“ der mystischen Einung des Menschen mit Gott, der zugleich als dessen eigentliche „Wohnstätte“ im Menschen verstanden wird.³ Er verwendet darüber hinaus - wenn auch ungleich seltener - auch die

¹ Vgl. A.M. Haas, *Nim Din Selbes War. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg/Schweiz 1971, 154; seine genannte Seuse-Studie findet sich ebda., 154-208.

² H. Kunisch, *Das Wort „Grund“ in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück 1929, 100.

³ Vgl. hierzu ausführlich P. Wyser, *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, in: *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für W. Stammer*, hg. v. der Philosophischen Fakultät der Univ. Freiburg/Schweiz, Freiburg/Schweiz 1958, 204-311; das mit „Taulers Terminologie“ betitelte zweite Kapitel (mit Ausnahme des Satzes) wurde aufgenommen in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (Wege der Forschung, Bd. XXIII), 324-352, und wiederabgedruckt in: W. Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung, Bd. CXC VII), 381-409; alle 394 Belegstellen zu „grund“ bei Tauler hat gesammelt A. Vogt-Terhorst, *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers*, Breslau 1920, insb. 24-27; zu „grund“ als Metapher für den Seelengrund vgl. auch H. Kunisch, op. cit., 54ff., C. Kirmße, *Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler*, Diss. Leipzig 1930, 33-38; vgl. hierzu auch Vf., *Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler*, in: Jan A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 24)*, Berlin/New York 1996, 655, bes. Anm. 41.

Ausdrücke „gemuete“, „mens“, „geist“, „luter blosser geist“, „abgrunt“ oder „verborgen abgrunde“, „fünkelin“ oder „funke der sele“, ferner der „oberste innewendige mensch“, das „wesen“ und die „lutere blasse substancie der selen“ in dieser Bedeutung⁴. Entsprechendes gilt für Meister Eckhart, bei dem die terminologische Vielfalt in der Bezeichnung dieses „Ortes“ der mystischen Einung bekanntermaßen noch viel größer als bei Tauler ist.⁵

Die nicht zuletzt auf Grund der schmalen Textbasis bedingte größere Mühe, die ein Interpret für die Beantwortung der Frage insbesondere nach Seuses Verständnis des „Seelengrundes“ - gemeint ist des „Ortes“ der mystischen Einung, d.h. der mystischen Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen - auf sich zu nehmen hat, spiegelt sich konsequenterweise in der Forschungslage zu dieser Thematik wider: Nach der genannten Arbeit von Kunisch, die, wie gesehen, die Bedeutung der *unio mystica* im Werk Heinrich Seuses fälschlicherweise von dem Vorkommen des Ausdrucks „grunt“ (der Seele) abhängig macht und infolgedessen zumindest tendenziell verkennt, hat die Dissertation von Uta Joressen gezeigt, daß Seuse die Ausdrücke „grunt des herzen“ und „abgrunt des herzen“ relativ häufig verwendet;⁶ dabei gebraucht Seuse - was Joressen allerdings entgangen ist - an zumindest einer dieser Stellen den Ausdruck „grunt des herzen“ synonym mit dem Terminus „grunt der sele“, wie später gezeigt werden soll. Äußerungen anderer zu Seuses Verständnis des „Seelengrundes“, für die diejenige von Louis Cagnet stellvertretend stehen mag, daß Seuses Gebrauch der Wörter „gemuete“ und „grunt“ „nicht so klar wie beim Straßburger Meister“ (gemeint ist Tauler), „im großen und ganzen ... ihr Sinn jedoch bei beiden der gleiche“⁷ sei, haben genau genommen nur den Status von Vermutungen, die nicht oder nicht ausreichend durch textliche Evidenzen belegt sind. Auch meine eigene, insbesondere in meiner Dissertation vorgelegte Interpretation zu Seuses Bestimmung des „Ortes“ der mystischen Einung verdient, wenn auch aus einem anderen Grund, Kritik und soll hier auf Grund eigener besserer Einsicht, die mir aus einer Beschäftigung mit diesem Gegenstand in der Zwischenzeit erwachsen ist, revidiert werden. Bevor jedoch dieser Themenkomplex des „Seelengrundes“ bei Seuse durch eine Analyse aller hierfür relevanten Stellen behandelt wird, möchte ich den sachlichen Zusammenhang in Seuses „Büchlein der Wahrheit“ für das, was hier als „mystische Selbst- und Gotteserkenntnis“ bezeichnet wird, und für Seuses Auffassung des Seelengrundes als des Ortes der mystischen Einung ausführlich darstellen.

II. Zu Seuses Verständnis der (mystischen) Selbst- und Gotteserkenntnis im „Grund“ (der Seele) innerhalb des „Büchleins der Wahrheit“

⁴ Vgl. hierzu (mit den entsprechenden Belegstellen) Vf., Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler, art. cit., 658f.

⁵ Eine ganze Reihe solcher Bezeichnungen - „grunt der sèle“, „vünkelin der redelicheit“, „abditum mentis“, „ratio superior“ oder Metaphern wie Haupt, Mann, Herrin, Hut, Wesen, Bürglein, Wirbel, Licht, Kraft, Etwas in der Seele, oberster Wipfel - hat etwa A.M. Haas, *Gottleiden - Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, 54, zusammengetragen; vgl. auch H. Hof, *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Diss. Lund 1952.

⁶ Vgl. dies., *Die Terminologie der Innerlichkeit in den deutschen Werken Heinrich Seuses. Ein Beitrag zur Sprache der deutschen Mystik*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1983, 16ff.

⁷ L. Cagnet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik*. Geleitwort von A.M. Haas, Freiburg/Basel/Wien 1980, 164.

Der systematische Aufbau des „buechli der warheit“ (abgek.: BdW), in dem Seuse die theoretische Seite seines mystischen Wissens, d.h. seines reflexiven Wissens von den allgemeinen Voraussetzungen, dem Inhalt und der allgemeinen Wirkung der *unio mystica* entfaltet, zeigt deutlich, daß das mystische Wissen im Christentum eine Trinitätstheologie in mystischer Absicht, d.h. eine Reflexion auf die prinzipimmanenten Möglichkeitsbedingungen der genuin mystischen Erfahrung zumindest voraussetzt. Diese Reflexion leistet H. Seuse in den Kapiteln zwei bis vier - nach der Kapitel-Zählung der Neu-Edition des „Büchleins“ von Sturlese und Blumrich⁸ - :

Im - zweiten Kapitel des „Büchleins“ durch die ausdrücklich auf Pseudo-Dionysius' negative Theologie Bezug nehmende Vorstellung einer absoluten, alles kreatürliche Begreifen überragenden, daher prädikativ nicht bestimm- bzw. unbenennbaren und deshalb als (ewiges) Nichts bezeichneten Einheit oder Einfachheit als des metaphysischen Prinzips aller Wirklichkeit, dessen Wesen Seuse schließlich doch positiv, und zwar in offensichtlicher Anlehnung an Meister Eckhart, als „ein lebendú wesendú istigú vernúnftikeit, daz sich selber verstat“⁹, d.h. als eine lebendige, subsistierende¹⁰, selbstreflexive Vernunft bestimmt. Seuse läßt es nicht bei der negativen dionysischen Bestimmung dieses Prinzips als „Nichts“ bzw. - gemäß seiner eigenen Terminologie - als „ewiges“ oder als „gebärendes Nichts“ (vgl. Das Buch der Wahrheit, 7,20-8,26; 34, 127-132; 36, 137f., 142f., 149, 156f., 162; 38, 165, 171, 180f.; 42, 234, 236f., 249f. u. 44, 258: der „grunt“ des „niht“; 44, 261-65, 278-284) bewenden, weil er die prinzipimmanente Möglichkeitsbedingung der erfahrungshaften Rückkehr des Menschen zu Gott darstellen möchte.¹¹ Denn die von Seuse mit auffallender Ausdrücklichkeit als mit dem

⁸ Vgl. Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit. Daz bu'chli der warheit. Kritisch herausgegeben von L. Sturlese und R. Blumrich. Mit einer Einleitung von L. Sturlese. Übersetzt von R. Blumrich, Mittelhochdeutsch-Deutsch, Hamburg 1993 (im folg. zit. mit „Das Buch der Wahrheit“ mit anschließender Angabe der Seiten- und Zeilenzahl).

⁹ Das Buch der Wahrheit 8,30f. (= Heinrich Seuse. Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907 [= B, zit. mit Seiten- und Zeilenzahl], 329, 10-12); nachdem schon Bihlmeyer, 329, Anm. zu Z. 10-12, und H. Piesch, Seuses Büchlein der Wahrheit und Meister Eckhart, in: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, hg. v. E. Filthaut OP, Köln 1966, 97, diese Wesensbestimmung Gottes als ein Eckhart-Zitat Seuses aus der Predigt 66 Q identifiziert hatten (cf. DW III 124,2sq.: „...“; knapper formuliert - nach einem Hinweis von H. Piesch, *ibid.*, - in: DW I 142,7) hat L. Sturlese, Einleitung in: Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit, op. cit., XXXII-IV, gezeigt, daß Seuse in diesem ersten Kapitel Eckharts Lehre der Konvertibilität der Gottesprädikate der *simplicitas* und der *intellectualitas* zumindest implizit übernimmt.

¹⁰ Zur Übersetzung cf. B 329, n. zu 10-12; zu dem von Eckhart kreierten Terminus der *istikeit* cf.

¹¹ Cf. Das Buch der Wahrheit, 6,3-9 (= B 328, 11-16): „Allen den menschen, die wider in gefu'ret son werden, den ist fürderlich ze wissenne ir und aller dingen erstes begin, wan in deme selben ist och ire jungstes lenden. Und hierumb sol man wissen, daz alle die, die von warheit ie gesprochen, die koment des über ein, daz neiswaz ist, daz über al daz erste ist und daz enveltigest und vor dem nüt enist.“ Die Formulierung „allen den menschen, die wider in gefu'ret son werden“ könnte zwar ihrem allgemein-unspezifischen Wortlaut nach auch die eschatologisch-entgeltliche Rückkehr bzw. Zurückführung des Menschen zu Gott bezeichnen, doch bereits aus dem letzten Satz des ersten Kapitels des BdW geht eindeutig hervor, daß mit diesem *reditus* der der mystischen Erfahrung und nicht der eschatologische gemeint ist: Denn hier ist nur von dem göttlichen Prinzip als dem Ausgangs- und dem Endpunkt des gelassenen Menschen die Rede, dessen mystische Bewegung „in geordneter Versenkung“ in Gott zur Ruhe kommt, cf. Das Buch der Wahrheit, 8,36f. (= B 329, 15-17): „Und hie beginnet und endet ein gelazener mensche in ordenlicher ingenomenheit, als hie nach wirt bewiset.“ Vgl. hierzu Vf., Rez. von: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch. Kritisch ed. v. L. Sturlese/R. Blumrich, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 123 (1994), 111; die von Seuse verwendete allgemeine Formulierung dieses *reditus* spiegelt allerdings die Tatsache wider, daß der nur ganz selten und vereinzelt auftretende mystische *reditus* eine sachlich begründete Strukturähnlichkeit mit dem allgemeinen eschatologischen besitzt, vgl. hierzu A.M. Haas, *Mors mystica*, Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik, in: Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23 (1976), 304 - 392, wiederabgedruckt in: Ders., *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen

einfachen Wesen des Prinzips identisch herausgestellte Prädikation seines Lebens¹² weist auf eine Selbstbewegung¹³ und damit auf eine immanente Relationalität des Prinzips hin, die Seuse nach Meister Eckhart als eine vollkommene Selbstreflexion bestimmt, welche mit der wesenhaften Einheit des Prinzips konvertibel ist.¹⁴ Diesem als wesenhaft einfach und zugleich als das Leben selbst, mithin als absolute Selbstreflexion charakterisierten Prinzip gibt Seuse anschließend ausdrücklich den Namen der „ewigen, ungeschaffenen Wahrheit“¹⁵ und begründet

Mystik, Freiburg/Schweiz 1979, 393-480; Th. Kobusch, Freiheit und Tod. Die Tradition der „mors mystica“ und ihre Vollendung in Hegels Philosophie, in: Theologische Quartalschrift 164 (1984), 185-203. Aus diesem programmatischen Satz des ersten Kapitels des BdW geht eindeutig hervor, daß es die beabsichtigte Darstellung des (mystischen) *reditus* und nicht einfach, wie L. Sturlese, Einleitung, op. cit., XXXIIIf., annimmt, die bloße Abhängigkeit von M. Eckhart ist, die Seuse nicht bei der negativen Theologie des Areopagiten stehenbleiben läßt. Darin liegt neben den vom Vf., Rez. von: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch. Kritisch ed. v. L. Sturlese/R. Blumrich, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 123 (1994), 109-114, genannten ein weiteres Merkmal dafür, daß diese Schrift den Charakter eines mystischen und nicht, wie L. Sturlese, Einleitung, ebd., XXVIII, zumindest als Forschungshypothese behauptet, eines scholastischen Traktats besitzt.

¹² Vgl. Das Buch der Wahrheit 8,28f. (= B 329,9f.): „Diser stiller einveltikeit wesen ist ir leben und ir leben ist ir wesen.“ Für diese auffallende Insistenz Seuses auf die Identität des Wesens mit dem Leben des Prinzips gibt es in der von L. Sturlese als direkte Quelle dieses ersten Kapitels vermuteten Predigt 80 Q des Meister Eckhart allerdings keine Parallele.

¹³ Nach aristotelischer Lehre ist das „Leben“ selbst bzw. das Leben in seiner höchsten Form nichts anderes als die Tätigkeit der Vernunft selbst, weil deren reflexiver Selbstbezug vollkommen selbstbestimmt und damit reine Selbstbewegung, mithin das Leben selbst ist, vgl. Met. 1072 b18ff., 22f., 1072 b26f.: „ka[^] zw³/₄ d³ g' Øpφrcei: ¹ g'r no² TM³nšrgeia zw³/₄, TM⁴ke⁵noj d⁶ ¹ TM³nšrgeia:“; die Vermutung, daß Seuse die Verbindung zwischen der negativen Gottesprädikation des Dionysius und der eckhartschen Wesensbestimmung Gottes über den aristotelischen Begriff des Lebens als der reinen Wirksamkeit des Geistes und dessen Identifizierung mit dem göttlichen Prinzip vorgenommen haben könnte, scheint auch deshalb nicht abwegig zu sein, weil Seuse als ehemaliger Lesemeister über relativ präzise Aristoteleskenntnisse verfügte, vgl. die unter dem Stichwort „Aristoteles“ verzeichneten Stellen in: Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 37), Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, 343 (Personenregister); zu dem wichtigen Aristoteles-Zitat aus Met. 993 b 9-11 in B 177,14-17, in dem Aristoteles von Seuse als „ein wiser meister“ bezeichnet wird, vgl. L. Sturlese, Tauler im Kontext, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 109/2 (1987), 415, n. 80; zu den Aristoteles-Zitaten im „Büchlein der Wahrheit“ vgl. die Quellennachweise bei L. Sturlese/R. Blumrich (Hgg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., 85f.; eine genaue Bestimmung des Umfangs der nachweisbaren Aristoteles-Kenntnisse Seuses steht m. W. in der Forschung noch aus.

¹⁴ Für die von Seuse hier vorausgesetzte Identität von *simplicitas* und *intellectualitas* bei Meister Eckhart hat L. Sturlese (Hg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., Einleitung, XXXI und XXXIII, auf folgende Stelle aus dessen Sapientia-Kommentar als Textbasis hingewiesen, vgl. In Sap. n. 5 (LW II 326f.): „*In simplicitate cordis quaerite illum! Ubi notandum quod sicut unum et ens convertibiliter se habent, sic simplicitas et intellectualitas. Radix enim prima et ratio intellectualitatis est simplicitas.*“

¹⁵ Vgl. Das Buch der Wahrheit 8, 33f. (= B 329, 13f.): „Nu enkan ich es nit me fürbaz her us bringen, und dis heis ich die ewigen ungeschaffen warheit.“ Die Tatsache, daß diese ausdrückliche Namensgebung für das erste Prinzip die einzige Stelle im Gesamtwerk Seuses ist, an der er sich der persönlichen Ich-Form bedient - worauf L. Sturlese (Hg.) Das Buch der Wahrheit, Einleitung, XXXV, hingewiesen hat - , unterstreicht die Originalität und die Bedeutung dieser Gottesbezeichnung der „ewigen Wahrheit“ in Seuses Denken. Daß Gott in Jesus Christus im BdW „ewige Wahrheit“, in Seuses anderen, überwiegend praktischen Schriften aber vornehmlich „ewige Weisheit“ genannt wird, hat ein *fundamentum in re*: Nach Seuses Selbstverständnis ist Gott selbst in Jesus Christus das „logische Subjekt“ seines mystischen Wissens; weil nun im BdW eine Theorie des mystischen Wissens entfaltet wird, wird dessen logisches Subjekt „ewige Wahrheit“ genannt; in historischem Zusammenhang hat L. Sturlese (Hg.), Das Buch der Wahrheit, Einleitung, XXXIII, auf die Verbindung von Wahrheit und Denken bei Meister Eckhart aufmerksam gemacht. Dagegen stellen die „Vita“, das „Büchlein der ewigen Weisheit“ und das „Horologium Sapientiae“ die praktische Seite von Seuses mystischem Wissen dar; deshalb wird dessen logisches Subjekt in diesen Schriften vor allem „ewige Weisheit“ genannt; zur Bestimmung des Begriffs des mystischen Wissens, einschließlich der Unterscheidung zwischen seiner theoretischen und seiner praktischen Seite, ferner des Begriffs des „logischen Subjekts“ mit den entsprechenden Belegstellen bei Seuse vgl. die unter den Stichwörtern

die Merkmale der Ewigkeit und Ungeschaffenheit dieser Wahrheit mit der Präexistenz aller Dinge in ihr als in ihrem ersten und ewigen Ursprung.¹⁶ In dieser „ewigen, ungeschaffenen Wahrheit“ endet deshalb der mystische *reditus* in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott, weil er, wie noch zu zeigen ist, primär in der authentischen Erfahrung der eigenen, ungeschaffenen, exemplarursächlichen Seinsform besteht, die in dieser ewigen Wahrheit aufgehoben ist; und er beginnt in ihr, weil er nur - im Kontext christlichen Denkens wie bei Seuse - Gott selbst in Christus als die hervortretende „Seite“ des göttlichen Prinzips zum Wirksubjekt haben kann, da eine unmittelbare Anwesenheit bei Gott nur durch Gott selbst, genauer durch ein einheitliches, mithin göttliches Wirken erreichbar ist.¹⁷

Stellt das zweite Kapitel des „Büchleins“ als das erste Prinzip aller Wirklichkeit eine zwar kategorial unbegreifbare, ihrerseits aber selbstreflexive und darum das Leben selbst seiende, absolute Einheit oder Einfachheit vor und zeigt es zweitens, daß diese Einheit zugleich die Wirkursache und der Zielgrund, also Anfang und Ende jener kreisförmigen Bewegung ist, die ein gelassener Mensch im mystischen *reditus* vollzieht, so expliziert das dritte Kapitel des „Büchleins“ die in der Bestimmung der selbstreflexiven Vernünftigkeit bereits implizierte immanente Relationalität dieses Prinzips als die begriffliche Unterscheidung zwischen der „Gottheit“ als der in sich ununterschiedenen, weil bewegungslosen, mithin nicht hervorbringenden Einheit des göttlichen Wesens einerseits und „Gott“ als der in sich unterschiedenen Einheit, nämlich der „vermögenden“ bzw. hervorbringenden Kraft der Einheit, d.h. der „göttlichen Natur in dem Vater“ als der zeitlos-ständigen Hervorbringung des Sohnes und mit dem Sohn des Geistes durch den Vater andererseits (vgl. Das Buch der Wahrheit 8,3 - 10,35). Ferner zeigt dieses Kapitel die Widerspruchslosigkeit beider grundsätzlichen Bestimmungen - der wesenhaften Einfachheit und der trinitarischen Relationalität - des ersten Prinzips und deckt zugleich die Quelle für den falschen Anschein der Repugnanz dieser beider Bestimmungen auf (vgl. Das Buch der Wahrheit 10,36 -12,54).

Der durchgehend systematische, traktatähnliche Aufbau des „Büchleins“ ist am sachlichen Zusammenhang der Kapitel zwei bis vier deutlich erkennbar: Wie die Explikation einer immanenten Relationalität des ersten Prinzips im dritten Kapitel sowohl den - als *sententia communis* aller die Wahrheit lehrenden und insofern wahren Lehrmeister präsentierten¹⁸ -

„logisches Subjekt“ und „mystisches Wissen“ (theoretisches und praktisches) im Sachregister bei Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., verzeichneten Stellen.

¹⁶ Vgl. Das Buch der Wahrheit 8, 34f. (= B 329, 14f.): „Wan ellú ding da sint als in ir núwi und in ir ersti und in ire ewigen beginne.“ Daß Seuse diese Namensgebung mit der Präexistenz aller Dinge in Gott ausdrücklich begründet, hat erstmals H. Piesch, Seuses „Büchlein der Wahrheit“ und Meister Eckhart, in: E.M. Filthaut (Hg.), Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966, Köln 1966, 98, deutlich gesehen; angesichts des Textbefundes ist die Kritik, die L. Sturlese (Hg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., Einleitung, XXXIV, Anm. 48, an Pieschs Hinweis auf diesen Begründungszusammenhang übt, in ihrer Pauschalität ungerechtfertigt. Eine genauere Betrachtung des Inhalts dieser Begründung für die erfolgte Namensgebung legt allerdings die Annahme nahe, daß sich diese Begründung mit der Präexistenz aller Dinge in Gott sinnvollerweise nicht auf das Gottesprädikat der Wahrheit, sondern nur auf die beiden Attribute dieses Prädikats, d.h. auf ihre Ewigkeit und Ungeschaffenheit, beziehen kann, m. a. W.: „Die Wahrheit“ als das lebendige, selbstreflexive Prinzip von allem muß gemäß Seuses Begründung deshalb „ewig“ und „ungeschaffen“ sein, weil sie der raum- und zeitfreie Ort der Präexistenz aller geschaffenen Entitäten ist.

¹⁷ Vgl. Das Buch der Wahrheit 8, 36f. (= B 329, 15-17): „Und hie beginnet und endet ein gelazener mensehe in ordenlicher ingenomenheit, als hie nach wirt bewiset.“ Vgl. hierzu auch Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 33.

¹⁸ Vgl. Das Buch der Wahrheit 6,5-9 (= B 328, 13-15): „Und hierumb sol man wissen, daz alle die, die von warheit ie gesprochen, die koment des über ein, daz neiswaz ist, daz über al daz erste ist und daz einveltigest und vor dem nüt enist.“ Diese Existenzpräsupposition eines ersten, einfachen Prinzips am Anfang des „Büchleins“ unterscheidet

Hinweis auf die Existenz eines „ersten, einfachen Wesens“ voraussetzt, so baut auch das vierte Kapitel auf dem dritten schlüssig auf: Denn erst wenn die Gleichzeitigkeit von immanent-relationaler Unterschiedenheit und wesenhafter Einfachheit des ersten Prinzips als logisch möglich gesichert ist, kann der ewige, exemplarursächliche Seinsstand all dessen, was als kreatürlich Vereinzeltes aus Gott heraus und in Raum und Zeit hervorgetreten ist, widerspruchsfrei behauptet und als der prinzipimmanente Ermöglichungsgrund der genuin mystischen Bewegung aufgewiesen werden. Genau dies aber ist der Gegenstand des vierten Kapitels des „Büchleins“, in dem Seuse seinen (christlichen) Exemplarismus, also die Lehre vom präexistenten und ewigen, d.h. zeitlos-gegenwärtigen Sein aller Geschöpfe in ihrer göttlichen Schöpfungs-idee, d.h. in ihrer Exemplarursache, darstellt: Das „ewige Exemplar“¹⁹ jedes Geschöpfes ist sein ewiges Gott-Sein in Gott, in dem es dasselbe Leben, Wesen und Vermögen besitzt wie Gott selbst.²⁰ In ihren Exemplarursachen eignet den Kreaturen kein Unterschied zueinander dem Wesen nach, das absolut einfach ist,²¹ wohl aber der Relation nach.²² Von einem „mystischen Exemplarismus“²³ Seuses kann man allerdings genau genommen erst im Hinblick auf das sechste Kapitel des Büchleins sprechen, in dem die mystische Einung als unmittelbare Erkenntnis der je eigenen, innergöttlich-

dieses von scholastischen Traktaten, die die Existenz eines solchen Prinzips nicht schon voraussetzen, sondern erst zu beweisen suchen. Auch daran wird - entgegen der These von L. Sturlese (Hg.), *Das Buch der Wahrheit*, op. cit., Einleitung, XXVIII, - deutlich, daß das „Büchlein“ nicht ein scholastischer, sondern ein mystischer Traktat ist: Seuses Theorie des mystischen Wissens setzt zwar eine Metaphysik - und zwar, mit nur ganz geringfügigen Abstrichen, diejenige Meister Eckharts - voraus, wiederholt aber nicht deren systematische Argumente im einzelnen, weil sie eine Theorie des mystischen, nicht des metaphysischen Wissens intendiert; zum Grundriß der von Seuses Theorie des mystischen Wissens vorausgesetzten Metaphysik vgl. Vf., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, op. cit., 114ff.

¹⁹ Zum Terminus vgl. *Das Buch der Wahrheit* 12,6 (= B 331, 18f.); zu seiner Definition vgl. *Das Buch der Wahrheit* 12,8-10 (= B 331,20f.): „Es ist sin ewiges wesen in der nemunge, als es sich in gemeinsamklicher wise der kreature git ze ervolgenne.“

²⁰ Vgl. *Das Buch der Wahrheit* 12,12-14,14 (= B 332,1f.): „Sú sint daz selb leben, wesen und vermügen, als verre sú in gotte sint, und sint daz selb ein und nit minnre.“ Vgl. auch ebd., 40, 214f. (= B 345, 1f.): „und do er nüt waz, do waz er daz selbe unverein.“

²¹ Vgl. *Das Buch der Wahrheit* 14,29f. (= B 332, 16f.): „Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature“.

²² Vgl. *Das Buch der Wahrheit* 12,10-12 (= B 331, 22f.): „Und merke, daz alle kreature ewklich in gotte sint got und hein da enkeinen gruntlichen underscheit gehebt, denn als gesprochen ist.“ Gesprochen aber wurde im vorausgehenden dritten Kapitel von der personalen Selbstunterscheidung des einfachen Prinzips durch eine hervorbringende Relation, die einen relationalen Unterschied zwischen der hervorbringenden Seite des Prinzips, der „göttlichen Natur in dem Vater“ (vgl. ebd., 10,32), und der (geistig) hervorgebrachten Seite des trinitarischen Prinzips, dem Sohn, setzt. Im Sohn als der All-Einheit Gottes aber sind die Exemplarursachen der geschaffenen Entitäten verwahrt, vgl. auch *Vita*, Kap. 48 (= B 163,1-8); zu Seuses Exemplarismus vgl. A. Winklhofer, *Die Logosmystik des Heinrich Seuse*, in: E.M. Filthaut (Hg.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag*, op. cit., 228f.: „Er (sc. Seuse) läßt die geschaffenen Dinge ursächlich in der ewigen Geburt des Sohnes begründet und mit dem Sohn als causa formalis ihres ewigen Seins nach dem Bild seines Wesens geboren sein“; hierzu vgl. auch Vf., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, op. cit., 39.

²³ Zu Seuses mystischem Exemplarismus vgl. J. Bühlmann, *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*, Luzern 1942, 20f.; J.A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris 1946, 374ff.; A. Winklhofer, *Die Logosmystik des Heinrich Seuse*, art. cit., 231: „Mystik ist für Seuse Rückkehr in den Ursprung, Einkehr in den bildreichen Logos, freilich durch und in Christus, geliebter Exemplarismus, nach dem alle Dinge ideenhaft im Logos vorgegeben sind und aus ihm entspringen, wie er selber aus dem Vater entspringt“; A.M. Haas, *Nim Din Selbes War*, op. cit., 174: „Das ist denn auch für Seuse - wie für Eckhart und zum Teil auch für Tauler - die letzte Sinngebung und Legitimation aller Introspektion, diese Überführung des erkennenden Geschöpfes in sein exemplar, in sein in der unendlichen Vollkommenheit Gottes gründendes Urbild“; ders., ebd., 178: „Im Überstieg des Ich-Geschöpfes in die bildlose Einheit mit dem göttlichen Ursprung ereignet sich die mystische Identifikation des empirischen Ichs mit dem Gedanken und dem Urbild (exemplar), das Gott von ihm ewig in sich trägt“.

exemplarursächlichen Seinsform des Menschen bzw., um mit Seuse zu sprechen, als Erkenntnis dessen, was der Mensch war, als er (noch) nicht - gemeint ist: als kreatürlich Vereinzelter - war²⁴ bzw. existierte, beschrieben wird: Aktual überformt mit dem göttlichen Bewußtsein erkennt der Mensch in der *unio mystica* aber nicht nur sich selbst - sowie alle kreatürlichen Entitäten - als ewig, d.h. in seinem (bzw. ihren) ewigen, exemplarursächlichen Seinsmodus als Schöpfungs-idee im Geiste Gottes, sondern zugleich auch sich selbst als mit Gott erfahrungshaft vereintes Geschöpf und damit sein *duplex esse*²⁵: Denn er sieht, metaphorisch gesprochen, mit den Augen Gottes, d.h. im absoluten göttlichen Wissen, dem nichts verborgen, sondern alles offenbar ist, seine ganze gegenwärtige Seins-Wirklichkeit, so daß er seine beiden Seinsweisen, seine ewig-exemplarursächliche und seine zeitlich-kreatürliche - diese aber als in dem zeitfreien Augenblick der mystischen Selbsterkenntnis mit Gott erfahrungshaft vereinte - in einer transkategorial-absoluten Weise erkennen muß. Die mystische Selbsterkenntnis umfaßt daher nach Seuse die von Gott dem Menschen in dem Akt der mystischen Einung gnadenhaft verliehene, die göttlich überformte Erkenntnis der eigenen, innergöttlich-ewigen Seinsweise als göttliche Idee im all-einheitlichen Selbstbewußtsein Gottes und zugleich - in ein und demselben Akt - des eigenen, kreatürlichen Menschseins, das allerdings in diesem transitorischen Augenblick mit Gott erfahrungshaft, nicht seinsmäßig vereint, d.h. gleichsam eingetaucht ist in die absolute Selbstreflexion Gottes. Dieser, so weit ich sehe, bei Eckhart wie auch bei Tauler fehlende Hinweis auf die Erkenntnis des *duplex esse* und damit auch der eigenen Geschöpflichkeit des Menschen in der mystischen Einung ist für Seuse signifikant: Denn er bestätigt Seuses größere Beachtung der geschöpflichen Seinsform des Menschen, der er - entgegen Meister Eckhart sowie der gesamten hochmittelalterlichen Tradition²⁶ - sogar explizit eine größere Wertschätzung entgegenbringt als dem ewig-innergöttlichen, exemplarursächlichen Seinsmodus des Menschen (Übers. v. Vf.):

„Das Wesen des Geschöpfes in Gott ist nicht Geschöpf, aber die Geschöpflichkeit jedes Geschöpfes ist für es edler und nützlicher als das Wesen, das es in Gott besitzt. Denn was hat der Stein oder der Mensch oder irgendein Geschöpf in seinem geschöpflichen Sein mehr davon, daß sie ewig Gott in Gott gewesen sind?“²⁷

Der größere Nutzen, den Seuse dem geschöpflichen Seinsstand gegenüber dem ewigen zuspricht, könnte in dem von ihm zuvor entwickelten Umstand begründet liegen, daß erst unter den Bedingungen der kreatürlichen, raum-zeitlichen Vereinzlung des Menschen die Möglichkeit gegeben ist, ein Bewußtsein von Gott als Gott, d.h. von der Allmacht, Größe und

²⁴ Vgl. Das Buch der Wahrheit 40, 214-217 (= B 345,1-4); diesen Ausdruck für den ungeschaffenen Seins-modus des Menschen dürfte Seuse von Meister Eckhart übernommen haben, vgl. bei Eckhart DW II, 491,8f; 494,1; 495,3f; 504,8f.

²⁵ Vgl. Das Buch der Wahrheit 40, 209-224 (= B 344,26 - 345,9), insb. 213-215 (= B 344,29 - 345,2): „Ja, der eht es reht hat, der weis daz und erkennet sich kreature, nit gebrestlich, mer vereintlich. Und do er nüt waz, do waz er daz selbe unvereinet.“ Hierzu vgl. Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 63f.

²⁶ Vgl. hierzu die Studie von K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott, Stuttgart 1969, 13ff. (mit zahlreichen Belegen).

²⁷ Vgl. Das Buch der Wahrheit 14, 29-34 (= B 332, 16-21): „Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature, aber die kreaturlicheit einer ieklicher kreature ist ir edeler und gebruchlicher denne daz wesen, daz si in gotte hat. Wan waz hat der stein dest me oder der mensche oder kein kreature in irem kreaturlichem wesenne, daz sú ewklich in gotte got sint gewesen?“ Geistesgeschichtlich interessant ist die Beobachtung von J.A. Bizet, Henri Suso et le déclin de la scolastique, op. cit., 341, daß sich in der höheren Bewertung des geschöpflichen Seins bei Seuse schon der Einfluß des Nominalismus geltend mache.

Einzigkeit Gottes zu gewinnen²⁸ und sich daraufhin freiwillig in die von Gott seiner Schöpfung eingestiftete Ordnung einzufügen.²⁹ Wenn aber die mystische Selbsterkenntnis nach Seuse in einer - wenn auch transitorischen - gnadenhaft geschenkten Teilhabe des Menschen am absoluten Selbstbewußtsein Gottes besteht, dann ist sie notwendigerweise zugleich eine - und zwar die *in via*, d.h. in diesem Leben, äußerst mögliche, weil unmittelbare, - Gotteserkenntnis des Menschen, und zwar eine Erkenntnis der innergöttlichen All-Einheit, d.h. des innertrinitarischen Christus, einschließlich einer - wie gleichfalls von Seuse wiederholt geschildert - erfahrungshaften Einung mit dem absolut einfachen Wesensgrund der Gottheit.³⁰ Ein weiteres Indiz für Seuses - im Vergleich zu Meister Eckhart wie zu Johannes Tauler - größeres Interesse an der geschöpflichen und damit auch an der individuellen Verfaßtheit des Mensch-Seins ist seine relativ ausführliche Bestimmung des natürlichen Seins der Geschöpfe: Die seinsmäßige Vereinzelung, die allem Kreatürlichen eignet, führt Seuse - wie schon Meister Eckhart - auf die (substantiale) Form zurück, die als ein „quasi-physikalisches Bestimmungsprinzip (Form als Gestalt, die das Sein <abgrenzt>“³¹ zu einem besonderen und bestimmten Sein aufgefaßt wird.³² Daß diese im Vergleich zu Tauler und besonders zu Eckhart „sehr viel stärker auf die Individualität und Personalität der menschlichen Existenz abhebende Haltung“³³ Seuses gleichwohl ein, um mit Bizet, dem Altmeister der französischen Seuse-Forschung zu sprechen, „dépassement du moi“³⁴ aus mystagogischer Absicht heraus propagiert, zeigt sich beispielhaft in seiner als vollständig intendierten Bestimmung der fünf Seinsstufen des Menschen im fünften Kapitel des Büchleins. Sie dient in ihrem Kontext eindeutig einem mystagogischen Zweck, nämlich der Identifizierung dessen, was der Mensch von und an sich selbst lassen muß, um die „rechte Gelassenheit“ als die Voraussetzung für die mystische Sohnwerdung zu erreichen. Die fünf Konstituentien des menschlichen Seins sind nach Seuse erstens das Sein, das er auch mit dem Stein gemeinsam hat, das heißt offensichtlich das

²⁸ Vgl. Das Buch der Wahrheit 14,22-25 (= B 332, 9-12): „Und in disem usfluzse da hant alle kreaturen iren got gewonnen, wan da kreature sich kreature vindet, da ist si vergichtig irs schepfers und ir gottes.“

²⁹ Vgl. Das Buch der Wahrheit 14,34-36 (= B 332, 21-23): „Got hat dú ding wol und recht geordent, wan ein ieklichs ding hat ein widerkaphen zu^o sime ersten ursprunge in underwürflicher wise.“ Den Ausdruck „widerkaphen“ hat L. Sturlese (Hg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., Einleitung, XXXVII, zu Recht als Übersetzung des lat. Wortes *respectus* und damit als *terminus technicus* für den von Gott konstituierten, seinsmäßigen Rückbezug jedes Geschöpfes auf Gott als auf seinen Ursprung bestimmt.

³⁰ Vgl. hierzu etwa das 52. Kapitel der Vita (ausführliche Erläuterungen hierzu bei Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 225-237); vgl. auch im 12. Kapitel des „Büchleins der ewigen Weisheit“ die Bestimmung des sog. „wesentlichen Lohnes“ in: B 245, 4-15, hierzu vgl. Vf., ebd., 275.

³¹ L. Sturlese, in: Ders. (Hg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., Einleitung, XXXVII.

³² Zum formbestimmten, „gesonderten und geschiedenen“, d.h. vereinzelt Sein des Geschöpfes vgl. Das Buch der Wahrheit 14, 14-20 (= B 332, 2-7): „Aber nach dem usschlage, da sú ir eigen wesen nement, da hat ein ieklichs sin sunder wesen usgescheidenlich mit siner eigenen forme, dú im naturlich wesen gibt; wan forme gibt wesen, gesúndert und gescheiden beidú von dem go^tlichen wesenne und von allen andren, als dú naturlich forme dez steines git im, daz er sin eigen wesen hat.“ Zur Auffassung der Form als Prinzip der Bestimmung zum gesonderten und geschiedenen Sein und ihrem eckhartschen Hintergrund vgl. L. Sturlese, in: Ders. (Hg.), Das Buch der Wahrheit, op. cit., Einleitung, XXXVif.; Sturlese gibt allerdings Seuses Terminus „wesen“ zu Unrecht mit „Wesen“ statt mit „Sein“ wieder.

³³ A.M. Haas, „... Das Persönliche und Eigene verleugnen“ - Mystische vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts, in: M. Frank/A. Haverkamp (Hgg.), Individualität (Poetik und Hermeneutik 13), München 1988, 120, n. 63.

³⁴ Vgl. hierzu das mit dieser programmatischen Formel überschriebene achte Kapitel in: J.A. Bizet, Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1947, 286-297.

kreatürliche Sein überhaupt³⁵; ferner die Seinsstufen des Vegetativen, des Sensitiven und der allen Menschen gemeinsamen Natur, die er mit den Begriffen „wahsen“, „enphinden“ sowie „gemeine menschlich nature“ kennzeichnet³⁶; und schließlich der „persönliche Mensch“ als die empirische Individualität des Menschen, die eine „edle“, weil prinzipielle oder schöpferbedingte, und eine „zufällige“, weil von dem Menschen selbst konstituierte Seite besitzt.³⁷ Während nun die individuell-besondere oder einmalige Persönlichkeit des Menschen gottgewollt und daher auch gut oder „edel“ ist, ist das von dem eigenen Willen des Menschen selbst gesetzte und insofern „zufällige“ Ich, ist die Gesamtheit der willentlich erzeugten, selbstbezogenen Strebungen und Neigungen des Menschen deshalb verwerflich, weil sie allein es ist, was „den Menschen in die Irre führt und der Seligkeit beraubt“³⁸. Dieses nur eingebilddete und angemessene, dieses wesenlose Ich des Menschen ist ein Produkt seines von Gott abgekehrten und auf sich selbst bezogenen, sündhaften Eigenwillens, der sich selbst zum Maßstab seines Wollens, zum Prinzip seines Handelns macht und damit - zumindest intentional - an die Stelle Gottes setzt.³⁹ Deshalb muß dieser „persönliche mensch“, muß dieses negativ konnotierte Persönlich-Eigene oder Individuell-Vereinzelte am Menschen zum Gegenstand eines Sich-Lassens gemacht werden. Die Weise dieses rechten Sich-Lassens lehrt Seuses anschließend mit den sog. drei „Einblicken“, die der Mensch in sein Inneres tun soll⁴⁰:

Der erste Einblick vergegenwärtigt die wesenhafte Nichtigkeit des eigenen Ich wie aller kreatürlich vereinzelter Dinge, die „entfernt und ausgeschlossen (sind) von dem Etwas“, d.h. von dem mit dem Sein identischen Gott, „das die allein wirkende Kraft ist“⁴¹. Seuse teilt demnach - mit Johannes Tauler⁴² - Meister Eckharts Auffassung der wesenhaften Nichtigkeit

³⁵ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,60f. (= B 334, 30f.): „Daz eine sich ist im gemein mit dem steine, und daz ist wesen“; Seuses Terminologie ist hier - verglichen mit seiner Lehre vom geschöpflichen Seinsstand im dritten Kapitel des BDW - allerdings uneinheitlich: Denn während er an dieser Stelle mit „wesen“ das allen Kreaturen als solchen und daher auch dem Menschen und dem Stein gemeinsame Sein bezeichnet, bestimmt er im vierten Kapitel als „wesen“ das eigene, besondere und geschiedene Sein des Geschöpfes, vgl. Das Buch der Wahrheit 14,14-20 (= B 332, 2-7).

³⁶ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,61-65 (= B 334,31 - 335,2): „ein anders mit dem krute, und daz ist wahsen. Daz dritte mit den tieren, und daz ist enphinden. Daz vierde mit allen menschen, daz ist, daz er ein gemeine menschlich nature an im hat, in dem dú andern ellú eins sint.“ In dieser Aufzählung der fünf Seinsstufen vermißt man prima facie die nach dem zitierten Passus aus dem vierten Kapitel jedem geschöpflichen Sein als individuierendes Bestimmungsprinzip zugrunde liegende substantiale Form, die dem Geschöpf sein „natürlich wesen gesündert und gescheiden“ (Das Buch der Wahrheit 14, 16ff. = B 332, 3-5) verleiht. Diese dürfte aber im Falle des menschlichen Seins mit dessen vierter Seinsstufe, d.h. mit der allgemeinen menschlichen Natur, identisch sein, weil diese das menschliche Sein von allen anderen kreatürlichen Seinsformen unterscheidet und trennt.

³⁷ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,65-67 (= B 335,1f.): „Daz fünfte, daz im eigenlich zu^o geho^rt, daz ist sin persoⁿlicher mensch beidú nah deme adel och nach dem zu^oval.“

³⁸ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,68f. (= B 335, 4f.).

³⁹ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,69-73 (= B 335, 5-9): „Daz ist allein daz jungste Sich, da der mensch den usker nimet von gotte uf sich selb, da er wider in solte keren, und im selb nah dem zu^oval ein eigen Sich stiftet, daz ist, daz er von blintheit im selber eigent, daz gottes ist, und zilet da und verflúset mit der zit in gebresten.“

⁴⁰ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20, 73f. (= B 335, 10f.): „Der aber dis Sich ordenlich wo^lti lazen, der so^lti drie inblike tuⁿ“. Zum Zusammenhang dieser drei Einblicke vgl. die ausführliche Interpretation von A.M. Haas, Nim Din Selbes War, op. cit., 162-166.

⁴¹ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,75-79 (= B 335, 11-14): „den ersten [sc. inblik] also, daz er mit eime entsinkenden inblike kerti auf die nihtekeit sins eigenen siches, scho^wende, daz daz sich und aller dinge sich ein niht ist, us gelazsen und us geschlozsen von dem ichte, daz dú einig wúrkende kraft ist.“

⁴² Vgl. hierzu (mit den entsprechenden Belegstellen) Vf., Selbsterfahrung als Gottese Erfahrung, art. cit., 648-652.

alles Geschaffenen als Konsequenz seiner Identifizierung des Seins mit Gott selbst.⁴³ Die Einübung in die rechte Gelassenheit beginnt bei Seuse deshalb mit der Vergegenwärtigung der wesenhaften Nichtigkeit der kreatürlichen Existenz, weil die Einsicht, daß, um mit Tauler zu sprechen, nur das Nichts dem Menschen natürlicherweise zu eigen ist, zur Aufhebung der Selbstsetzung der kreatürlichen Existenz im Eigenwillen führt. Lehrt der zweite Einblick die Unaufhebbarkeit des geschöpflichen Seinsstandes in der mystischen *unio*, die daher keine seins-, sondern nur eine erfahrungshafte Vereinigung des Mystikers mit der Gottheit bedeuten kann, so führt der dritte Einblick zur Vollendung der wahren Gelassenheit in „einem Entwerden und freien Aufgeben seiner selbst“, d.h. in einer Selbstentäußerung im Sinne eines Lassens eigener, auf sich selbst gerichteter, unfreier, weil von äußeren Anstößen bewegter, willentlicher Wirksamkeit.⁴⁴ Diese wahre Gelassenheit durchstimmt alle Lebenssituationen und -vollzüge des Menschen, sie führt zur Einswerdung mit Christus, und zwar nicht im Sein, sondern im Wirken, indem Christus zum eigentlichen Wirksubjekt des Handelns und Verhaltens des gelassenen Menschen wird. Denn die Aufgabe des „persönlichen Menschen“ gleicht den Menschen der von Christus in seiner Inkarnation angenommenen allgemeinen, unteilbaren, sündlosen menschlichen Natur und damit der mit der göttlichen unmittelbar verbundenen menschlichen Natur Christi an, der nach Seuses wie auch nach Eckharts Inkarnationslehre zwar die (allgemeine) menschliche Natur, nicht aber eine menschliche Person, d.h. nicht die als personal charakterisierte Vereinzelung des Menschen auf Grund seiner willentlichen Eigenwirksamkeit annahm.⁴⁵ Nach Auskunft dieses dritten Einblicks wird ein wahrhaft gelassenes, d.h. keine eigene, selbsterzeugte willentliche Wirksamkeit mehr entfaltendes und insofern, nämlich aktual, nicht seinsmäßig, seinem eigenen, kreatürlichen Willen gestorbenes Ich notwendigerweise zu einem „christusförmigen“ Ich, in dem nach Gal 2,20 - einem in der Geschichte der christlichen Mystik schier unendlich oft als Schriftbeleg für die mystische Überformung zitierten Paulus-Wort⁴⁶ - nicht mehr das eigene Ich, sondern Christus lebt, d.h. zum bewegenden Prinzip geworden ist (vgl. Das Buch der Wahrheit 22,91-94). In diesem Sinne soll das rein kreatürlich - kraft seines eigenen Willens - wirksame Ich des Menschen zu einem christusförmigen, von dem göttlichen Willen in Christus bewegten Ich werden,⁴⁷ sofern nach allgemein christlicher und in Seuses „Büchlein“ vorbildlich dokumentierter Auffassung eine unmittelbare Anwesenheit des Menschen bei Gott nur in Christus als der innertrinitarischen Außenseite und (als inkarnierter) der außertrinitarischen Entäußerungsform des göttlichen Prinzips in die Welt der erscheinenden Vielheit möglich ist.⁴⁸ Im Gefolge Meister Eckharts beschreibt Seuse daher die mystische

⁴³ Wie diese extreme Kreaturontologie eckhartscher Provenienz allerdings mit Seuses Bestimmung des natürlichen Seins der Geschöpfe widerspruchsfrei verträglich ist, wird von Seuse selbst nicht mehr gezeigt.

⁴⁴ Vgl. Das Buch der Wahrheit 20,82 - 86 (= B 335,18f.): „Der dritte inblik geschicht mit einem entwerdenne und friem ufgebenne sin selbs in allem dem, da er sich ie gefu^rte in eigener angesehner kreatürlichkeit, in unlediger manigvaltikeit wider die go^tlichen warheit, ...“

⁴⁵ Vgl. Das Buch der Wahrheit 16, 7-17 (= B 333, 8-17); vgl. hierzu Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 43f.; zu Eckharts Inkarnationslehre als dem christologischen Hintergrund seines mystagogisch geforderten *abnegare personale sive proprium* vgl. A.M. Haas, „... Das Persönliche und Eigene verleugnen“, art. cit., 111ff. Einen sensiblen Vergleich zwischen beiden Inkarnationslehren hinsichtlich ihrer mystagogischen Relevanz nimmt A.M. Haas, Nim Din Selbes War, op. cit., 167ff., vor.

⁴⁶ Vgl. hierzu K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I

⁴⁷ Zur Christusförmigkeit des von Christi Willen bewegten Menschen nach dem BdW vgl. Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 48f.

⁴⁸ Zur Vorbildlichkeit des äußeren und des inneren Lebens Christi für denjenigen Christen, der eine mystische Lebensform erreichen will, nach dem „Büchlein“ vgl. Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 50-53.

Einung im sechsten Kapitel des „Büchleins“ als (mystische) Sohnwerdung des Menschen, d.h. als aktuelle Einswerdung mit dem innertrinitarischen Christus, mit dem göttlichen Selbstbewußtsein, das als „Sohn“, d.h. als der hervorgebrachte Terminus der trinitarischen Reflexion, vom „Vater“ als dem hervorbringenden Fundament dieser selbstreflexiven Relation in raum- und zeitfreier Weise „geboren“, d.h. als wesensidentisch hervorgebracht wird.⁴⁹ Von seiner Teilhabe an der trinitarischen Selbstreflexion Gottes hat der mystisch geeinte Mensch kein different-reflexives Wissen mehr, vielmehr „befreit“ - hier fällt erstmals im Schrifttum Heinrich Seuses der Terminus „Grund“ (sc. der Seele) - der „kräftige, entäußernde Einschlag in das (sc. göttliche) Nichts in dem Grunde von allem Unterschied, nicht dem Sein, aber unserem Auffassen nach“⁵⁰. Der „Einschlag“ - ein Terminus, der das akasale und atemporale, mithin unmittelbare Eintreten der durch eine Aktivität Gottes herbeigeführten mystischen Einheitserfahrung bezeichnet - eint den Menschen im Grund der Seele mit Gott, indem er alle für diese Einung zwischen Mensch und Gott, die sich nur im Bewußtsein, in der ekstatischen Erfahrung oder Wahrnehmung („nach nemunge únerhalb“) des Menschen, nicht aber im Sein („nú nah wesunge“) ereignet, hinderlichen Differenzstrukturen im Seelengrund aufhebt. Diese Textstelle zeigt erstens, daß der „Grund“ der Seele des Menschen der „Ort“ der mystischen Erfahrung bzw. Einung mit dem alleinheitlichen Selbstbewußtsein Gottes ist und als solcher von allen vielheitlichen Differenzstrukturen befreit sein muß, damit sich diese Einung in ihm vollzieht. Zweitens macht der Kontext dieser Textstelle deutlich, daß der Vollzug der Einung alleine auf einer Aktivität Gottes selbst beruht, so daß der „Grund“ der Seele dabei keine willentliche Eigenwirksamkeit entfaltet.⁵¹ Aus diesen Bestimmungen des Seelengrundes und aus dem oben bereits erläuterten Umstand, daß Seuse die mystische Einung zugleich als eine erfahrungshafte (nicht seinshafte) „Rückkehr“ in den (je) eigenen, innergöttlichen Seinsgrund beschreibt, folgt jedoch keineswegs zwingend, daß nach Seuse der „Seelen-Grund“ eines Menschen mit seiner innergöttlich-exemplarursächlichen Seinsform identisch und damit selbst ewig, mithin ungeschaffen ist⁵²; es folgt nur, daß der „Grund“ (der Seele) in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der erfahrungshafte Rückkehr in die eigene innergöttlich-exemplarursächliche Seinsform steht. Was es für Seuses Verständnis des Grundes der Seele bedeutet, daß der Mensch „in“ diesem aktual mit dem göttlichen Sich-selbst-Denken vereint wird, muß also im Hinblick auf diese Textstelle genau besehen offen bleiben. Wir werden sehen, ob die für Seuses Verständnis des Seelengrundes relevanten Stellen in Seuses anderen Schriften einen weiteren Aufschluß bringen.

III Seuses Verständnis des „Seelengrundes“ außerhalb des „Büchleins der Wahrheit“

Dem 49., dem sog. „mystischen Spruchkapitel“ seiner „Vita“, in dem Seuse Anweisungen zur Einübung des Menschen in den mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren

⁴⁹ Vgl. Das Buch der Wahrheit 32,76-88; hierzu vgl. Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 53f.

⁵⁰ Vgl. Das Buch der Wahrheit 38, 170-73 (= B 343,17-19): „Verstast du nú, daz der kreftiger entwordenliche inschlag in daz niht entschleht in dem grunde allen underscheid, nú nah wesunge, mer nach nemunge únerhalb, als geseit ist?“.

⁵¹ Vgl. hierzu (mit den entsprechenden Belegen) Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 58-62, 68-76.

⁵² Entgegen meiner eigenen Behauptung einer solchen Identität in: Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 60, bes. Anm. 40, 116.

Anwesenheit bei Gott (in Christus) gibt, kann die Struktur dieses mystischen Weges als eine fortschreitende Folge von erfahrungshaften Aufhebungen (für den jeweiligen Mystiker) zunächst der sinnlich-konkreten, dann der begrifflich-allgemeinen Vielheit, schließlich der Tätigkeit des Denkens und zuletzt der Selbstbewegung des eigenen Willens überhaupt entnommen werden, die zu der als höchst genußvoll erlebten Erfahrung der All-Einheit Gottes führt.⁵³ Diese Erfahrung ereignet sich in dem, was Seuse in diesem Kapitel „irgendetwas Einfaches im Inneren“ (sc. des Menschen) nennt, „dort liebt der Mensch nicht die Gegenwärtigkeit des Bildes, sondern das, wo der Mensch und er selbst und alle Dinge eins sind, und das ist Gott.“⁵⁴ Diesem Satz zufolge kommt dem „Einfachen im Inneren“ des Menschen, mit welchem Ausdruck höchst wahrscheinlich der Grund der Seele gemeint ist, zumal sowohl Meister Eckhart als auch Johannes Tauler den „Grund“ der Seele wiederholt als etwas Einfaches im Menschen charakterisiert und bezeichnet haben,⁵⁵ kommt also diesem Einfachen eine ihm offensichtlich wesenseigene Tätigkeit zu, nämlich das Lieben dessen, „wo der Mensch und er selbst und alle Dinge eins sind, und das ist Gott“, d.h. der göttlichen All-Einheit. Dieses Einfache im Inneren des Menschen liebt daher, so Seuse, nicht etwas Unwesentliches wie etwa ein gegenwärtiges Bild oder eine Person, mithin nichts Vergängliches,⁵⁶ sondern Gott selbst und alle Dinge in ihm, d.h. alle exemplarursächlichen Seinsformen, deren Inbegriff der innertrinitarische Christus selbst ist. Es liegt nahe, dieses nach Seuses Verständnis dem Seelengrund als solchen eigene Gott-Lieben in Entsprechung zu Taulers Annahme eines Grund-Neigens oder Grund-Strebens des „Seelengrundes“ auf Gott hin⁵⁷ zu interpretieren, welches Streben nach Tauler dem Seelengrund jedes und damit auch des sittlich korrumpierten Menschen wesentlich, d.h. unveräußerlich eignet.

Innerhalb dieses „mystischen Spruchkapitels“ findet sich noch eine imperativische Einweisung in den mystischen Weg, deren Inhalt für unsere Fragestellung Beachtung verdient: „Ein gelassener Mensch sollte alle seine Seelenkräfte so zähmen, daß, wenn er in sich (selbst) hineinsieht, sich ihm dort das All zeigen würde.“⁵⁸ Die Introspektion bzw. die Selbsterkenntnis eines gelassenen Menschen, der seine Seelenkräfte gezähmt hat, d.h. der nicht mehr von seinem eigenen, kreatürlichen Willen bewegt wird, führt demnach notwendigerweise zur Gottes-Erkenntnis in Gestalt der Erkenntnis der göttlichen All-Einheit. Der ontische Grund für diesen unmittelbaren Zusammenhang von mystischer Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis bleibt hier zwar explizit ungenannt; doch wenn sich, wie wir anhand des „Büchleins der Wahrheit“ sehen konnten, die mystisch-unmittelbare Gotteserkenntnis „im“ Grund der Seele ereignen soll und als solche zugleich eine unmittelbare Erfahrung der göttlichen All-Einheit und damit auch der je eigenen innergöttlichen Seinsweise ist, dann dürfte der Schluß naheliegen, daß die mystische Selbsterkenntnis eine unmittelbare Erfahrung des eigenen Seelengrundes und deshalb zugleich

⁵³ Vgl. B 164,6f.: „Wenn ich mich vinde daz ein, daz ich sin sol, und daz al, daz ich sin sol, waz ist gro^esser lustes?“

⁵⁴ Vgl. B 164, 14-16: „Es ist neiswas von innen einvaltigs, und da minnet der mensch nüt gegenwürtikeit dez bildes, mer, da der mensch und er selbs und ellú ding eins sind, und daz ist got.“

⁵⁵ Vgl. zu Meister Eckhart (Stellen !); zu Tauler - vgl. Vf., Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler, art. cit., (mit Angabe der entsprechenden Belege und Literatur). 660, bes. Anm. 73 und 74 (beachtenswert sind hier die häufigen Bezugnahmen Taulers auf die proklische Lehre vom *unum in nobis*).

⁵⁶ Vgl. B 164, 12f.: „Swa man minnet in bild ald person, da minnet zu^oval zu^oval; dem ist unreht. Doch so liddi ich mich dar inne, unz es abvieli.“

⁵⁷ Vgl. hierzu bei Tauler (Stellen ergänzen !)

⁵⁸ Vgl. B 170, 7f.: „Ein gelassenr mensch so^lte alle siner krefte also gezemmen, wenn er in sich sehe, daz sich daz al da erzogti.“ Vgl. hierzu Bihlmeyers Hinweis auf eine mögliche Quelle Seuses in B 170, Anm. z. 7f.

auch dessen ist, worauf der Seelengrund wesenhaft bezogen, für den er wesenhaft empfänglich, dem er liebend hingegeben ist, eine Erfahrung Gottes in der Fülle seines trinitarischen Lebens; diese göttliche Fülle ist daher als der Terminus, d.h. als das Woraufhin des Bezogenseins des „Seelengrundes“, „in“ diesem - in einer raum- und zeitfreien Weise - gegenwärtig. Implizit werden in diesem Satz auch die Seelenkräfte in einen Gegensatz zum Seelengrund im Hinblick auf die genuin mystische Intention der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott gebracht, sofern die Tätigkeit der Seelenkräfte, allen voran des eigenen Willens, „gezähmt“, d.h. beschnitten und zur Ruhe gebracht werden muß, damit sich dem nach innen, auf den Grund seiner Seele, gerichteten Blick des Menschen die All-Einheit Gottes zeigen kann. Daß diese Tätigkeit der Seelenkräfte, die letztlich von der des natürlich-creatürlichen Willens des Menschen abhängt, ein Hindernis für die mystische Einung darstellt, sofern die durch die Seelenkräfte empfangenen creatürlichen Formen, d.h. Bilder und Begriffe, den Seelengrund besetzt und damit für das nach innen gerichtete Auge des menschlichen Geistes verdeckt halten, wird insbesondere von Tauler immer wieder betont.⁵⁹

Innerhalb dieses Spruchkapitels der „Vita“ begegnet ein Ausdruck, der in der spanischen Mystik, und zwar bei Theresia von Avila, eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltete, der der „inburgheit“, d.h. der „inneren (Seelen-) Burg“, und zwar in dem Satz: „Wenn sich ein gelassener Mensch mit nach innen gekehrten Sinnen in seine innere Burg zurückzieht, erfährt er innerlich um so Schlimmeres, je weniger er von innen Stütze findet; je geschwinder er (sich selbst) stirbt, um so schneller kommt er hindurch“⁶⁰. Während jedoch bei der spanischen Mystikerin der „castillo interior“ ganz eindeutig den innersten Seelenbezirk des Menschen - analog dem Seelengrund bei Meister Eckhart, Tauler und, wie hier gezeigt werden soll, auch bei Seuse - bezeichnet, in dem Christus selbst - als König und Herr - anwesend ist, ist die Interpretation der „inburgheit“ gemäß Seuses mutmaßlichem Verständnis dieses Ausdrucks auch mangels textlicher Zeugnisse über diesen Satz hinaus ungleich schwieriger: Der Rückzug eines gelassenen Menschen in diese innere Burg seiner Seele darf nicht mit einer mystischen Selbsterkenntnis des Menschen im Seelengrund einfachhin gleichgesetzt werden, sofern nach dem zitierten Satz dieser Rückzug von inneren Leiden begleitet sein kann, und zwar umso mehr, „je weniger der gelassene Mensch von innen Stütze findet“; diese zuletzt genannte Bemerkung könnte allerdings durchaus als ein Hinweis auf das Maß des Frei- bzw. Besetztseins des Seelengrundes von creatürlichen Formen aufgefaßt werden, zumal das „Hindurchkommen“ sich sehr wahrscheinlich auf den Seelengrund bezieht, zu dem der Mensch nur in dem Maße erfahrungshaft vordringen kann, in dem er ihn von der Einbildung und -prägung natürlicher Formen befreit hat. Im ganzen gesehen ist daher die Möglichkeit, daß mit „inburgheit“ die inneren Seelenkräfte im umfassenden Sinne gemeint sind, so daß dann erst das Innerste dieser „inburgheit“ der Seelengrund wäre, vom Textbefund her durchaus plausibel, zumindest aber keineswegs auszuschließen; eine eindeutige und zweifelsfreie Interpretation dieses bei Seuse singulären Ausdrucks scheint mir daher nicht möglich zu sein.

Im 53. und letzten Kapitel der „Vita“ veranschaulicht Seuse die innertrinitarischen Verhältnisbestimmungen mit dem Bild eines Menschenherzens, „aus dessen innerstem Grund eine gleiche Gestalt entspringt, die das Erste allezeit anschaut“ (vgl. B 191,31f.). Dabei

⁵⁹ Vgl. hierzu Vf., Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler, art. cit., 653-56, ins. Anm. 44, 50, 52.

⁶⁰ Vgl. B 169, 28-31: „Ein gelassener mensch, so sich der in inburgheit sezzet mit ingefürten sinnen, - so der ie minr ufenthaltes von innan vindet, so im ie wirs von innen geschicht, und ie geschwinder stirbet und ie schnellleklicher hin durch kumet.“

entspricht der „Herzensgrund“ dem göttlichen Vater, die entsprungene Gestalt dem hervorgebrachten Sohn, der im Geist auf den Vater selbstreflexiv zurückbezogen ist, ihn „allezeit anschaut“. Dieser innertrinitarische Hervorgang des Sohnes aber ist zugleich „eine vollkommene Ursache aller Dinge und Geister ihrem natürlichen Wesen nach“ (vgl. B 191,33f.), so daß die All-Einheit des Sohnes konstitutiv ist für die Totalität des Geschaffenen, das folglich ein Abbild des Sohnes und insofern „christusförmig“ sein muß. In besonderem Maße - als kreatürliches Abbild Christi - geadelt aber hat „der oberste, überschwengliche Geist den Menschen ..., indem er in ihn aus seiner ewigen Gottheit hineinleuchtet, und das ist das Bild Gottes in dem vernünftigen Geist, welches auch der Ewigkeit ähnlich ist. Deshalb fließen aus dem großen Ring, der die ewige Gottheit bedeutet, nach bildlichem Gleichnis kleine Ringlein heraus, die auch den hohen Adel ihrer Vernünftigkeit bezeichnen können.“⁶¹ Meine frühere Interpretation dieser Stelle, in der ich fälschlicherweise das „vernünftig gemuete“ mit dem Seelengrund und „das Bild Gottes“ mit Christus selbst identifizierte, war von der Aussage des Textes motiviert, daß das „vernünftig gemuete ... och ewig ist“. Aus der Annahme, daß der Ausdruck „ewig“ hier im strengen Sinne entzeitlichter Gegenwart zu verstehen sei, glaubte ich zudem auf die Identität des Seelengrundes mit der ewig-innergöttlichen Seinsweise des Menschen schließen zu können.⁶² Daß diese Annahme und der aus ihr gezogene Schluß jedoch falsch waren, daß also der Terminus „ewig“ als Bestimmung des „vernünftig gemuete“ nicht im strengen Sinne einer entzeitlichten Gegenwart und damit einer göttlichen Seinsbestimmung aufgefaßt werden darf, davon konnte mich inzwischen ein Blick auf Seuses mutmaßliche diesbezügliche Quelle im 1. Kapitel des „Itinerarium mentis in Deum“ Bonaventuras überzeugen, die von ihm hier teilweise zitiert wird: Denn bei Bonaventura ist in bezug auf die menschliche (Geist-) Seele nicht von *imago Dei aeterna*, sondern von *imago Dei aeviterna* die Rede⁶³, welchen Ausdruck Seuse offensichtlich mangels eines geeigneten sprachlichen Äquivalents im Mittelhoch-deutschen mit „ewig“ übersetzt. Ein Abbild der Ewigkeit, nicht aber selbst ewig, ist der vernünftige Geist des Menschen als geschaffene *imago Dei*, dessen Ähnlichkeit mit dem Gottes-Geist in seiner Geist-Natur als solcher, in seiner „vernünftigkeit“ beschlossen liegt. In der Sprache des von Seuse gewählten Gleichnisses ist daher jeder geschaffene menschliche Geist ein kleiner Ring, der aus dem großen Ring der Gottheit hervorgegangen, von Gott in sein Sein gesetzt worden ist.

Eine indirekte Bestätigung dafür, daß mit dem „vernünftig gemuete“ des Menschen dessen geschaffener Geist als solcher - und nicht etwa der Grund seiner Seele - gemeint ist, findet sich im 10. Kapitel des „Büchleins der ewigen Weisheit“ und in der hierzu parallelen Stelle im „Horologium Sapientiae“: Hier wird das natürliche Wesen, das „Was“ des geschaffenen Mensch-Seins *expressis verbis* bestimmt, ein „Spiegel der Gottheit“, ein „Bild der

⁶¹ Vgl. B 191,34 - 192,5: „Der obreste überwesliche geist der hat den menschen geedelt, daz er im von siner ewigen gotheit lúhtet, und daz ist daz bilde gotes in dem vernünftigen gemuete, daz och ewig ist. Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betútet die ewigen gotheit, flússent us nah biltlicher glichnúst kleinú ringlú, dú och bezeichnen mugen den hohen adel ire vernünftikeit.“

⁶² Vgl. Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 237: „Gottes Bild“, d.h. Christus selbst, ist anwesend im Tiefsten der menschlichen Seele, im „vernünftigen Gemüt“, im Seelengrund, der daher „auch ewig ist“. Als „ewiger“ und als „christusförmiger“ aber muß der Seelengrund - diese Folgerung ergibt sich zwangsläufig aus den gegebenen Bestimmungen - *identisch* sein mit der ewigen, innergöttlichen Seinsform des Menschen, die ein „punkthaftes“ Moment jener Allheit ist, die im Sohn mit der Gottheit verbunden, zur teillosen All-Einheit Gottes gefügt ist“.

⁶³ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 1. Kapitel (eine genauere Stellenangabe erfolgt noch): „oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna“.

Dreifaltigkeit“, ein „Exemplar der Ewigkeit“ zu sein.⁶⁴ Im „Horologium Sapientiae“ werden diese Wesens-Bestimmungen des kreatürlichen Mensch-Seins näher erläutert als im „Büchlein der ewigen Weisheit“:

„Denn du bist ein Spiegel der Gottheit, dadurch daß in dich ursprünglicher als in die anderen Geschöpfe Gott zurückstrahlt; du bist ein Bild der Trinität, dadurch daß ihr Bild in dich widerstrahlt; du bist ein Musterbild der Ewigkeit, dadurch daß du deine Freude findest an der unverletzlichen Unvergänglichkeit. Und wie ich in meinem Wesen unbegrenzt bin, so ist das Verlangen deiner Seele wie ein unbegrenzbarer Abgrund, zu dessen Erfüllung alle gleichzeitig gewährten Freuden der Welt nicht ausreichen würden, so wie ein einziger Tropfen mit seiner Dürftigkeit nicht den Ozean ausfüllen kann.“⁶⁵

Ein „Spiegel der Gottheit“ und ein „Bild der Trinität“ ist der Mensch demnach dadurch, daß der dreifaltige Gott in ihn ursprünglicher als in die anderen Geschöpfe „zurück-“ bzw. „widerstrahlt“; der ontische Grund für diese Vorrangstellung des Menschen unter allen Geschöpfen kann aber nur dessen Geist-Natur, dessen „vernünftigkeit“ sein, was auch durch den lichtmetaphorischen Ausdruck „*relucere*“ nahegelegt wird, der bedeutungsmäßig in etwa dem mittelhochdeutschen Wort „lúhten“, „hineinleuchten“, der zuvor interpretierten Passage aus dem 53. Kapitel der „Vita“ entspricht. Als dieses Abbild Gottes auf Grund seiner Geist-Natur ist der Mensch zwar selbst, in seinem eigenen Sein, nicht unbegrenzt; unbegrenzt ist aber das Verlangen seiner Seele nach Gott, weil Gott selbst wesenhaft unbegrenzt ist und daher alleine die auf ihn gerichtete Sehnsucht des Menschen zu erfüllen vermag.⁶⁶

Zu Beginn unserer Überlegungen wurde bereits darauf hingewiesen, daß Seuse die Ausdrücke „grunt des herzen“ und „abgrunt des herzen“ relativ häufig verwendet und an zumindest einer dieser Stellen den Ausdruck „grunt des herzen“ synonym mit dem Terminus „grunt der sele“ gebraucht: Im 5. Kapitel des „Büchleins der ewigen Weisheit“, welches im ganzen als das Wesen der geforderten *imitatio Christi* die „Kreuzigung“ des eigenen Willens bestimmt,⁶⁷ deutet der Diener der ewigen Weisheit den Gottesnamen „Herr“ bzw. „Vater der Barmherzigkeit“ als Ausdruck dafür, daß Gott-Vater den Sündern vergibt, indem er ihnen seinen Sohn als das ihm „allerliebste Gut“ überantwortet. Aus gleichsam antwortender Liebe macht sich der „Diener“ Christus zu eigen, indem er sich, wie er es in bildlicher Rede ausdrückt, von dessen geöffneten Armen umfassen läßt „in einer innigen Umarmung des Grundes seines

⁶⁴ Vgl. B 237,7f.: „Du bist nach dinem naturlichen wesen ein spiegel der gotheit, du bist ein bilde der drivalentkeit und bist ein exemplar der ewikeit.“ Zum augustinischen Ursprung dieser Wesensbestimmungen des Menschen vgl. De trinitate IX,3f.; XI,7 (genauere Stellenangaben erfolgen noch); zum Kontext dieser Stelle vgl. Vf., Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie. Ein spätmittelalterliches Exempel in der Tradition des monastischen Philosophie-Verständnisses, in: J. Kaffanke (Hg.), Heinrich Seuse - Diener der Ewigen Weisheit (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Breisgau 1998, 59-61.

⁶⁵ Vgl. Hor. 453,10-17 (= Pius Künzle OP [Hg.], Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP, Freiburg/Schweiz 1977 [= Spicilegium Friburgense, Bd. 23], zitiert als Hor. mit Seiten- und Zeilenzahl).

⁶⁶ Vgl. B 237,9-13: „Und als ich in miner ewigen ungewordenheit bin daz gu^ot, daz da ist endlos, also bist du nach diner begirde grundelos; und als wenig ein kleines tro^phli erschússet in der hohen tiefi des meres, als wenig erschusse an der erfüllunge diner begirde alles, daz dú welt geleisten mag.“ Hierzu vgl. auch Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 271f.

⁶⁷ Vgl. hierzu ausführlich Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, op. cit., 254f.

Herzens und seiner Seele“⁶⁸. In Seuses Metaphorik der mystischen Liebes-Einung zwischen dem Diener und Christus selbst werden die Ausdrücke „Grund des Herzens“ und „Grund der Seele“ offensichtlich synonym gebraucht. Diese Synonymie dürfte sachlich darin begründet liegen, daß, wie auch aus dieser Stelle hervorgeht, dem Grund der Seele ein fundamentales Liebes-Streben wesenseigentümlich ist: das liebende Bezogensein auf Christus als die All-Einheit Gottes.

IV Resümee

Zusammenfassend betrachtet, ist der „Seelengrund“, der in dieser Bezeichnung bei Seuse überhaupt nur, wie wir sahen, an zwei Stellen vorkommt, nach Seuses Verständnis zwar etwas Einfaches nach Art einer reinen Form, die im Unterschied zu den Seelenkräften in ihr selbst keine vielheitlichen Differenzen aufweist und deshalb *capax Dei*, d.h. für die unmittelbare Selbstmitteilung Gottes empfänglich ist; als dieses Einfache aber dürfte der Seelengrund höchst wahrscheinlich auch für Seuse (und nicht nur für Tauler) zugleich etwas Geschaffenes und somit nichts seinsmäßig Ewiges, Göttliches sein. Empfänglich für die, d.h. fähig zur Aufnahme der Selbstmitteilung Gottes als dessen absoluter, alleinheitlicher Selbstreflexion - einschließlich ihrer Rückkehr in den vollkommen einfachen Wesensgrund der Gottheit - aber ist der Seelengrund nach Seuse nicht nur wegen seiner Einfachheit, die sich allerdings von der Einheit des göttlichen Wesens unterscheidet, sondern vor allem auf Grund seines für ihn und durch ihn für die ganze menschliche Kreatur wesenseigentümlichen liebend-hingegebenen Bezogenseins auf den dreifaltigen Gott. Deshalb, weil der Grund der menschlichen Seele als solcher für Gott unmittelbar geöffnet ist, ist die Erfahrung des eigenen Seelengrundes zugleich, in ein und demselben Akt, eine mystische Selbsterkenntnis, d.h. eine überrationale, weil, bildlich gesprochen, mit den Augen Gottes vollzogene Erkenntnis der eigenen, innergöttlichen Seinsweise und - für Seuses Auffassung spezifisch - des eigenen, mit Gott erfahrungs-, nicht seinshaft vereinten geschöpflichen Seins. Diese Selbsterkenntnis aber ist zugleich ein unmittelbarer Einblick in das innere Leben des dreifaltigen Gottes.

⁶⁸ Vgl. B 214,25-28: „Ich umbschlúz mich hüt mit sinen zertanen blozen armen, mit einem inneklichen umbvang des grundes mines herzens und miner sele, und enwil von im weder lebent noch to^ute niemer me werden gescheiden.“