

LORIS STURLESE/RÜDIGER BLUMRICH (Hgg.), Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch. Kritisch hg. von L. S. und R. B. Mit einer Einleitung von LORIS STURLESE. Übersetzt von RÜDIGER BLUMRICH (Philosophische Bibliothek, Bd. 458). Hamburg 1993, Felix Meiner Verlag. LXXVII, 90 S.

Die erste kritische Ausgabe von Heinrich Seuses 'büchli der warheit' (= BdW) stellt die lange Zeit zu Unrecht vernachlässigte wissenschaftliche Erforschung dieses nach HEINRICH S. DENIFLES Urteil¹ schwierigsten Buches unter den Schriften der deutschen Mystiker zwar nicht in textkritischer, wohl aber in quellenkritischer Hinsicht auf eine neue Grundlage. Denn bereits die bahnbrechenden textgeschichtlichen Untersuchungen von DANIELA KUHLMANN², auf die sich die Herausgeber – auch in der Erstellung des kritischen Apparates – ausdrücklich stützen (vgl. S. LXVif.), haben gezeigt, daß die älteste vom BdW erhaltene Handschrift aus Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Cod. 2929, 136^r–148^r (= A), die bereits der bisher maßgeblichen Ausgabe des BdW von KARL BIHLMAYER³ zugrundelag,⁴ sehr zuverlässig ist, weshalb sie auch von den Editoren dieser kritischen Neuausgabe mit Recht zur Leithandschrift gemacht wurde. Daher ergeben sich zu dem Text BIHLMAYERS nur wenige Veränderungen, die allerdings kritisch zu überprüfen sind: Die Aufnahme der Marginalien in den Handschriften (vor allem in der Leithandschrift A), die sich auf sieben von BIHLMAYER in den kritischen Apparat aufgenommene Quellen-Hinweise Seuses – meist wird von ihm nur pauschal der Autor, der ihm jeweils als Quelle diente, genannt – beschränken, in die Edition mit der Begründung, daß diese "Teil des Autortextes" (S. LXVII; vgl. auch S. XLVIII, bes. Anm. 68) sind, ist nach dem Authentizitätsprinzip durchaus sinnvoll. Gegen dieses Prinzip verstoßen die Editoren dann allerdings, wenn sie den mittelhochdeutschen Originaltitel des ganzen Werkes 'büchli der warheit' ihrer dezidierten Aufwertungstendenz, die sich allzu vehement gegen das von der Forschung lange Zeit tradierte und – in dieser Einseitigkeit – vorurteilsbedingte Bild von Seuse als einem "Mann des Gemüts" (vgl. S. IX–XII) richtet, zum Opfer fallen lassen: Man kann Seuses Werktitel durchaus originalgetreu mit dem Diminutiv 'Büchlein der Wahrheit' wiedergeben, ohne damit schon – das ist der Befürchtung der Herausgeber wie auch ihrer de-facto-Unterstellung, die bisherige Seuse-Forschung habe das Diminutiv zumindest auch auf die inhaltliche Qualität und nicht nur auf den äußeren Umfang dieses Werkes bezogen (vgl. S. X, Anm. 9), entgegenzuhalten – den eigenen hermeneutischen Zugang zum Inhalt des 'Büchleins' zu erschweren. Doch zurück zur Textkritik. Einen weitreichenden Eingriff nehmen die Herausgeber hinsichtlich

¹ Vgl. H. S. DENIFLE, Einleitung, in: Die deutschen Schriften des Sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden, hg. v. H. S. DENIFLE, Bd. 1, München 1876, S. XXV.

² Vgl. D. KUHLMANN, Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'. Studien zur Textgeschichte, Diss. (masch.) Würzburg 1987.

³ Vgl. 'Das Büchlein der Wahrheit', hg. v. K. BIHLMAYER, in: ders. (Hg.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 326–349 (zit.: B mit Seiten- u. Zeilenzahl).

⁴ Vgl. K. BIHLMAYER [Anm. 3], Einleitung, S. 37^a: "Das dritte Büchlein (BdW) [...] ist ziemlich gut überliefert. Führerin ist A, und von dieser Hs. bezw. ihrer Vorlage scheinen alle übrigen abzustammen".

der Kapitelzählung vor: Sie zählen jenen Text, der in den Ausgaben von DENIFLE und BIHLMAYER als "Prolog" dem ersten Kapitel vorausging, bereits als das erste Kapitel, wodurch sich die ganze Kapitelzählung um eine Ziffer verschiebt und das 'Büchlein' acht statt, wie bisher angenommen, sieben Kapitel erhält. Die handschriftliche Überlieferung macht diese Korrektur jedoch keineswegs so "zwingend" (vgl. S. LXVII, auch S. XXII, Anm. 33), wie es die Herausgeber glaubhaft machen wollen. Denn nur zwei – und nicht einmal die ältesten – der insgesamt neunzehn vom BdW tradierten Handschriften sowie zwei ältere Drucke von 1482 und 1512 weisen diese Kapitelzählung auf. Noch wichtiger allerdings sind die – von den Herausgebern unberücksichtigt gelassenen – inhaltlichen Gründe, die für die Beibehaltung des Prologs und damit der seitherigen Kapitelzählung sprechen: Daß der systematische Teil des BdW mit der Gotteslehre des ersten Kapitels (nach BIHLMAYERS Zählung, die wir hier beibehalten) allererst beginnt, ist schon an der auch von STURLESE richtig beobachteten (vgl. S. XXVIIIff.) traktatähnlichen Form erkennbar, die das erste Kapitel von den – um der intendierten Exemplarität willen bei Seuse durchgängig im auktorial-distanzierenden Er-Stil gehaltenen – autobiographischen Reminiszenzen des Prologs deutlich unterscheidet. Inhaltlich bezieht sich der Prolog unverkennbar auf die ganze Schrift: Denn er stellt sowohl ihr in den Kapiteln 4–7 behandeltes zentrales Thema, die 'wahre' bzw. 'rechte' (innere) Gelassenheit⁵, als auch ihre literarische Form, nämlich den Dialog des 'Jüngers' mit der 'ewigen Wahrheit' (vgl. B 328,1f.), vor und führt insofern – ganz nach Art und Aufgabe eines Prologs – den Leser in den allgemeinen Inhalt und in die (literarische) Form dieser Schrift ein, ohne bereits konkrete inhaltliche Ausführungen oder Erläuterungen vorwegzunehmen. Zudem stellt Seuse seinen systematischen Schriften fast immer einen Prolog voran: Dies gilt sowohl für das sog. 'Exemplar' als ganzes (vgl. B 3–6) als auch für dessen einzelne Bücher mit Ausnahme des 'Briefbüchleins', d.h. – neben dem BdW – auch für seine 'Vita' (vgl. B 7f.) und für das 'Büchlein der ewigen Weisheit' (vgl. B 196–200); auch das nicht in das 'Exemplar' aufgenommene 'Große Briefbuch' besitzt einen – wenn auch kurzen – Prolog (vgl. B 405f.); schließlich ist noch der weitaus umfänglichere 'Prologus' von Seuses einziger lateinisch verfaßter Schrift, dem 'Horologium Sapientiae', zu nennen (ed. KUNZLE, S. 365–371).

Die wenigen von den Herausgebern vorgenommenen Konjekturen sind unterschiedlich zu bewerten: Teilweise sind sie berechtigt,⁶ teilweise aber auch unnötig wie die folgende:

In VII, 93 ersetzt die Edition die Lesart *als nüt innigers ist denn got, also ist nüt underscheideners* durch *als nüt einigers ist denn got* [...]. STURLESE begründet diese Konjektur damit, daß Seuse an dieser Stelle Meister Eckharts Lehre aus dessen Sapientia-Kommentar wiedergeben möchte, in dem "die Verschiedenheit (*distinctio*) nicht mit der 'Innerlichkeit', sondern mit der

⁵ 'Wahre' oder 'rechte' ('innere') Gelassenheit ist dasjenige, was dem 'Jünger' noch fehlt. Vgl. B 326, 9–14, bes. 9 u. 13f.: *du solt wissen, daz inrüchit gelassenheit bringet den menschen ab der nehesten warheit*; fast wörtlich aufgenommen am Ende der ganzen Schrift und damit als deren eigentliches Thema bestätigt, vgl. B 359, 29f.: [...] *mer mit rechter gelassenheit kommet man zu diser verborgnen warheit*; daher sucht der 'Jünger' diese 'rechte' bzw. 'wahre' Gelassenheit (vgl. B 327, 22;24) und bittet die 'ewige Wahrheit' um eine Belehrung über ihr Wesen (vgl. B 327,28–30).

⁶ So in – nach der neuen Kapitelzählung der Edition, der ich hier nur zitathalber folge – V, 20f.: [...] *daz ie der mensche statt daz iader mensche* (B 333,20).

‘Einigkeit’ in Verbindung gebracht“ (S. LVII, Anm. 78) werde. Dazu ist zu bemerken: Seuse zitiert bzw. referiert Meister Eckhart (vgl. B 355,2: *Und spröhet* [sc. Eckhart] *über der wisheit bñch*) mit der Formulierung *als nüt innigers ist denn got, also ist nüt underscheideners* durchaus richtig und authentisch, weil Eckhart in seinem Sapientia-Kommentar das *distinctissimum esse* Gottes gegenüber allem Kreatürlichen nicht einfach nur mit seiner “Einigkeit” (wobei ungeklärt bleibt, welchen lateinischen Terminus STURLESE damit wiedergeben möchte) in Verbindung bringt, sondern – in bewußt paradoxer Formulierung – mit seinem *indistinctissimum esse* begründet: Die von Seuse zitierte Stelle aus dem Sapientia-Kommentar lautet (In Sap. n. 154, LW II 489,7f.): *Iuxta quod notandum quod nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut deus, et nihil tam indistinctum*. Eckhart beweist zunächst die größtmögliche Unterschiedenheit Gottes von allem Geschaffenen in drei Beweisgängen, von denen die *rationes* 1 und 3 diese Unterschiedenheit Gottes mit seiner Ununterschiedenheit (*indistinctio*) als der ihm eigenen Natur⁷ begründen. Vgl. (ebd., 9–12): *Ratio prima: quia plus distinguitur indistinctum a distincto quam quaelibet duo distincta ab invicem. [...] Sed de natura dei est indistinctio, de natura et ratione creati distinctio, ut dictum est supra* [sc. n. 144, LW II 482, 5–8: *Rursus de natura dei est indistinctio, tum quia infinitus, tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive entium. De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est*]. *Igitur deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato*. Vgl. ferner (ebd., 490, 4–10): *Tertio sic: omne quod indistinctio distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctio. [...] Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctio distinguitur, ut ait Thomas p. I q. 7 a. 1 in fine. Est enim deus pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae, ut ait Damascenus*.

Ununterschiedenheit als der Grund der größten Unterschiedenheit Gottes von allem Seienden aber hat nach Eckhart einen d o p p e l t e n Aspekt:⁸ Gott ist sowohl durch seine i m m a n e n t e Ununterschiedenheit (vgl. In Sap. n. 144, LW II, 482,4–9; ebd., n. 146, LW II, 484,6–8) zuhöchst unterschieden von allem von ihm Geschaffenen, das in sich real different ist (vgl. In Sap. n. 52, LW II; 379,1f.: *omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto*), als auch durch seine Ununterschiedenheit “nach außen”, gegenüber eben diesem Geschaffenen: Denn als absolute Einheit (bzw. Ununterschiedenheit in sich) muß er zugleich ununterschieden sein von jeglichem Seienden, vgl. – über die oben zitierten Stellen hinaus – In Sap. n. 144, LW II 482,10f.: *Dicens ergo deum esse unum vult dicere deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietas summi esseet primi et eius bonitas excuberans*; vgl. auch In Sap. n. 155, LW II 491,1–11; In Exod. n. 113, LW II 110, 11f.). Diese Ununterschiedenheit Gottes *ad extra* gibt Seuse sachlich adäquat – und durch Eckhart selbst legitimiert (vgl. vor allem DW III 340,1–3: *Daz ander: ez meinet, daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist in inniger, dan sie in selben sint. Also ist got ungescheiden von allen dingen.*) – mit der Bestimmung Gottes wieder, das Innerste von allem⁹ zu sein (*als nüt innigers ist denn got*). Daher ist diese – zudem von allen Handschriften einhellig bezeugte (!) – Lesart dieser Stelle durchaus gerechtfertigt.

⁷ Vgl. hierzu auch Sermo IV,1 n. 28, LW IV, 28,5: *sicut deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius*; diese Gott eigene Natur ist sachlich allerdings mit der wesenhaften Einheit Gottes identisch, vgl. In Sap. n. 144, LW II 482,4,10; n. 145, 483,3; n. 146, 484,6f.; n. 155, 491,9f.

⁸ Vgl. hierzu grundsätzlich W. BEIERWALTES, “Unterschied durch Ununterschiedenheit”, in: ders., Identität und Differenz, Frankfurt a.M. 1980, S. 97–104.

⁹ Das *intimum omnium*, weitere Belegstellen hierzu bei W. BEIERWALTES [Anm. 8] S. 102, Anm. 29.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der Einleitung STURLESES (S. IX–LXIII), mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß das verniedlichende Seuse-Bild der älteren Forschung,¹⁰ das in Seuse vor allem einen "Mann des Gemüts" (vgl. Einleitung, S. IXff.: "Heinrich Seuse, 'der Mann des Gemüts'") erblicken läßt, der weniger mit rationalen und spekulativen als vielmehr mit lyrisch-poetischen Fähigkeiten begabt gewesen sei, zu einseitig war und ein unbefangenes philosophisch-systematisches Interesse für seine Schriften lange Zeit verhinderte. Ein weiteres Verdienst dieser Einleitung liegt in dem durch eine genaue Textsynopse zwischen einigen Stellen aus dem BdW und der von Papst Johannes XXII. am 27. März 1329 in Avignon veröffentlichten Bulle 'In agro dominico' (vgl. S. XV–XVII) leicht nachvollziehbar gemachten Nachweis, daß das BdW in Kenntnis der (päpstlichen) Verurteilung der Sätze Meister Eckharts und damit nach dem April 1329 geschrieben worden ist. Damit ist die zuvor gemeinhin angenommene Datierung der Schrift zwischen 1327 und April 1329 gegenstandslos geworden. Überhaupt sind genaue Quellennachweise eine offenkundige Stärke des Autors, die er sowohl in der Einleitung – insbesondere in Form mehrerer Textsynopsen – als auch in den ausführlichen Anmerkungen zum kritischen Text eindrucklich unter Beweis stellt. Verdienstvoll ist ferner der gegenüber den Vorarbeiten der Forschung sehr viel präzisere Nachweis des apologetischen Charakters des BdW: Seuse wollte mit dieser Schrift nicht zuletzt auch die Rechtgläubigkeit der Lehre Meister Eckharts – gegen die häretische Eckhart-Interpretation der sog. "Brüder des Freien Geistes" – nachweisen (vgl. bes. die Auseinandersetzung mit dem sog. 'Wilden' im sechsten Kapitel des BdW), was angesichts der bereits erfolgten kirchlichen Verurteilung Meister Eckharts in der Tat "Zivilcourage" (S. XX) erforderte. Mit der Annahme, Seuse wolle mit dem BdW sogar "die geistige Nachfolge Eckharts" (ebd.) antreten, geht STURLESE m.E. allerdings zu weit:

Der spätere Bericht von Seuses Vision des verstorbenen Meisters im sechsten Kapitel der 'Vita' (vgl. B 22,27 – 23,12), mit dem STURLESE seine These zu belegen versucht, stellt keine Legitimation einer geistigen Nachfolge dar; denn einmal berichtet Seuse sogar innerhalb desselben Kapitels noch von weiteren Erscheinungen Verstorbener, die ihm – in pädagogischer Absicht – von der zukünftigen Welt künden, so daß nicht die Erscheinung als solche ein spezifisches Kriterium für eine "geistige Nachfolge" darstellt; und zum andern betrifft die zentrale zweite Frage, die Seuse an den Meister richtet (vgl. B 23,7–9), denselben Gegenstand – die für den Menschen förderlichste oder nützlichste "Übung" –, nach dem er kurz darauf den ihm in einer weiteren Vision erscheinenden Johannes Futerer fragt (vgl. B 23, 13–17): Von beiden aber bekommt er eine sachlich-inhaltlich identische Antwort (vgl. B 23, 9–12 und 23, 17–20), die ihn auf die Gelassenheit verweist. Allenfalls könnte

¹⁰ Nicht mehr berücksichtigen konnten die Herausgeber offenbar meine Anfang 1993 erschienene philosophische Dissertation 'Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse' (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 37), in der ich gegen ein in der Tat weit verbreitetes Vorurteil der Seuse-Forschung durch eine minutiöse Interpretation aller – mit Ausnahme des 'Briefbüchleins' – im 'Exemplar' vereinigten deutschen Werke H. Seuses zu zeigen versucht habe, daß in Seuses Schriften – besonders aber im BdW – präzise Denkstrukturen vorliegen, die ein ernsthaftes philosophisches Interesse zumindest an der Struktur des vorgetragenen Wissens durchaus verdienen.

man in dieser Eckhart-Vision eine indirekte Bestätigung Seuses dafür erkennen, daß er unter dem für ihn im BdW zentralen Begriff der Gelassenheit die *abegescheidenheit*-Lehre Eckharts übernahm.¹¹ Positiv verdient allerdings in diesem Zusammenhang der Eckhart-Verteidigung Seuses die von STURLESE nachdrücklich herausgearbeitete Tatsache hervorgehoben zu werden, daß Seuse im ersten Kapitel des BdW die Gotteslehre Meister Eckharts und damit auch dessen berühmtes Theorem *Deus est intelligere* (und zwar mit der bereits von Eckhart gebrauchten Prädikation Gottes als *istigá vernunftikeit*) nahezu vollständig übernimmt. Damit sind zumindest die wichtigsten Verdienste der Einleitung STURLESES kurz erwähnt.

Nahezu alle Schwächen und Fehler der Einleitung (wie auch der Übersetzung), die hier nur exemplarisch genannt werden können, liegen in ihrer dezidiert antimystischen Interpretationstendenz begründet: Weil STURLESE in dem BdW ausschließlich eine an dem Aufbau der scholastischen Lehrbücher orientierte "philosophische Abhandlung" (S. XXVIII) sehen will, die in ihrem ersten Teil den Gottesbegriff behandelt, in ihrem zweiten Teil eine Metaphysik entwirft und in ihrem dritten und letzten Teil eine Anthropologie entfaltet, deutet er alle Termini oder Aussagen dieser Schrift, die eine mystische Konnotation enthalten, seinem rigiden Interpretationsschema gemäß um oder er ignoriert sie einfach: Diese vorurteilsbedingte Vorgehensweise setzt bereits mit seiner Inhalts-Wiedergabe des Prologs (S. XXIII) ein, die die bereits durch die jeweils passivische Konstruktion (vgl. B 326,11 u. 327,5) in dem gegebenen Kontext mystisch konnotierten Termini *inker* und *inschlag (in sich selv)* zu "Überlegung" bzw. "innere Überzeugung"¹² uminterpretiert.¹³ Höchst irreführend ist auch STURLESES Rekonstruktionsversuch der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gelassenheit im BdW: Denn weder sind nach Seuses Verständnis *gáti vernunftigá bilde* (B 327,16) und *vernunftig sinne* (B 327,18) die "entscheidenden Merkmale der rechten Gelassenheit" (S. XXVI), weil sich diese beiden Ausdrücke in dem gegebenen Kontext gar nicht auf die Gelassenheit beziehen, noch ist Seuses Gelassenheit der "Ausdruck eines rationalen Aktes und schöpft ihre Legitimation aus der normativen Kraft der Wahrheit" (ebd.). STURLESE begründet diese These – methodisch unzulässig und zudem ohne Quellenangabe – damit, daß die folgende Unterscheidung – die Seuse allerdings gar nicht im BdW, sondern im 48. Kapitel der 'Vita' trifft – nur durch einen richtigen Vernunftgebrauch zustande kommen könne: Die

¹¹ Problematisch ist in diesem Zusammenhang auch STURLESES These von der Zugehörigkeit Seuses zu einem von ihm [sc. STURLESE] postulierten Dominikaner-Kreis von Anhängern Eckharts, die STURLESE kurzerhand die "Eckhartisten" nennt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dieser These muß hier allerdings aus Raumgründen unterbleiben.

¹² Die neuhochdeutsche Übersetzung versucht merkwürdigerweise eine zwischen der (heftig kritisierten) mystischen und der von STURLESE als einzig sinnvoll hingestellten philosophischen Interpretation beider Stellen vermittelnde Position einzunehmen, vgl. 3: "[...] erfuhr er einstmals ein In-sich-gehen" (eine in sich widersprüchliche Formulierung!); ebd.: "Aber einstmals fuhr es in ihn wie ein Blitz".

¹³ Das erkenntnisleitende Interesse des Autors entlarven gleichsam seine wiederholten Sarkasmen gegen die an einem "mystischen Interpretationsparadigma" orientierten Seuse-Forscher, vgl. etwa zu dieser Stelle Einleitung, S. XXIV: "Auch Redewendungen wie: *do wart im eins males ein inker* [...], *eins males do wart im ein krefüger inschlag in sich selv* [...] u.ä. übten wahrscheinlich auf den damaligen Leser keineswegs dieselbe hypnotisierende Kraft wie auf die modernen Seuse-Spezialisten aus."

Unterscheidung zwischen falscher und wahrer Gelassenheit. Dieses Kapitel der 'Vita' und nicht, wie STURLESE fälschlicherweise behauptet, das BdW, "soll daher auch lehren, wie die 'wahre' Gelassenheit erkannt werden kann" (S. XXV), wobei jedoch in diesem Kapitel kein "Maßstab für die Unterscheidung zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie geboten wird."¹⁴ Daher ist zu vermuten, daß STURLESE diese Aussage einerseits auf den Prolog des BdW bezogen wissen will, der aber die Wesensbestimmung der rechten Gelassenheit (vgl. B 327,28–30: [...] *und in dar inne bewisti, weles weri ein rechtú gelazehenheit, mit der er kemi, da er hin sólte.*) und nicht, wie STURLESE meint, ihre Erkennbarkeit als (das zweite) Thema des BdW nennt; und andererseits – was durch die Überschrift bestätigt wird (S. LIII: "Wahre und falsche Gelassenheit: Der Dialog mit dem 'namenlosen Wilden'") – auf die Auseinandersetzung mit der durch das 'namenlose Wilde' im sechsten Kapitel des BdW repräsentierten Einstellung der sog. "Brüder des Freien Geistes", in deren Verlauf jedoch von wahrer und falscher Gelassenheit bzw. ihrer Unterscheidung überhaupt nicht die Rede ist. Jedenfalls liegt nach Seuse keineswegs in dem "Begriff der *vernúnftikeit* [...] die Begründung und der Maßstab der *wahren* Gelassenheit" (S. XXVII). Denn Seuse bestimmt die "rechte Gelassenheit" im vierten Kapitel des BdW nicht – wie STURLESE unterstellt (S. L) – als einen falschen Vernunftgebrauch oder als einen Verzicht auf den Vernunftgebrauch überhaupt, sondern ausdrücklich als ein "Sich-Lassen" des Menschen und bezieht das "Sich", d.h. das "Objekt" dieses Lassens, auf die fünfte und letzte der von ihm zu diesem Zweck eigens unterschiedenen Seinsstufen des Menschen, auf den "persönlichen Menschen" (vgl. B 335,2f.), d.h. auf das sich selbst behauptende und insofern "persönliche" Ich des Menschen, das deshalb "gelassen", zum Gegenstand eines "Sich-Lassens" gemacht werden soll, weil es den Menschen durch die Setzung eines (selbstbezogenen) Eigenwillens dazu verführt, sich – statt auf Gott – auf und zu sich selbst hinzuwenden und damit sich selbst zum Maßstab seines Wollens, zum (einzigen) Bewegungsprinzip seines Handelns zu machen und sich dadurch gleichsam an die Stelle Gottes zu setzen.¹⁵ Die Weise dieses geforderten Sich-Lassens und damit die Vollzugsform der rechten Gelassenheit lehren – unmittelbar anschließend – die sog. drei "Einblicke": Sie führen im dritten, das Sich-Lassen und damit die Gelassenheit vollendenden "Einblick" zu einem *entwerdenne und friem ufgebenne sin selbs in allem dem, da er sich ie gefürte in eigener angesehner kreatúrlícheit*, – [...] *also daz er mit richem vermúgenne sich wiseloseklich vergange, und im selb unwidermemklich entwerde und mit Cristo in einikeit eins werde, daz er us disem nach einem injeherne allk zú wúrke, ellú ding enphabe, und in diser einvaltikeit ellú ding an sehe* (B 335, 18–25). Das – hier zweimal genannte und im Schrifttum der Deutschen Mystik als Terminus technicus für den Verlust eigener (reflexiver) Wirksamkeit häufige – "Entwerden seiner selbst" zeigt im ersten Fall die – noch im äußersten Vermögen des Mystikers stehende – Aufgabe seines Eigenwillens und nicht, wie STURLESE vermutet, der "Gesamtheit der persönlichen Gedanken und Tätigkeiten des Individuums" (S. XL) – denn dies käme einer Auslöschung des persönlich-individuellen Seins und

¹⁴ Vgl. zu diesem Kapitel und seinem Kontext meine Interpretation [Anm. 10], S. 186–190.

¹⁵ Vgl. B 335,4–9: *Waz ist nu daz, daz den menschen irret und in solíkeit berðbet? Daz ist allein daz jungste sich, da der mensch den usher nimet von gotte uf sich solb, da er wider in solte keren, und im selb nach dem zíkval ein egen sich stiftet, daz ist, daz er vom blintbeit im selber egen, daz gottes ist, und zilet da und verflúset mit der zit in gebresten.*

damit einer Selbstvernichtung des Mystikers gleich, die Seuse ausdrücklich ausschließt (vgl. B 336,1–4)–, und im zweiten, durch *widernehmlich* und bereits zuvor durch *wiseloseklich vergange* näher charakterisierten Fall die mystische Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott in Christus an, die zu einer Wirkeinheit mit Christus und zu einer Formveränderung des Bewußtseins des „christförmig“ (vgl. B 335,26) gewordenen Menschen führt. Jene Stellen des BdW, die einer rationalistischen Deutung zweifelsfrei den Boden entziehen, interpretiert STURLESE kurzerhand als Beschreibung der jenseitigen *visio beatifica*: So z.B. wenn er im vierten Kapitel des BdW ausschließlich die „eschatologische“ Gelassenheit der Seligen genannt und dargestellt sieht (vgl. Kap. 6 und 7 der Einleitung; diese These bezieht STURLESE zu Unrecht, wie ich demnächst zeigen möchte, auch auf die Schrift ‘De diligendo Deo’ Bernhards von Clairvaux, aus der Seuse im BdW, wie STURLESE durch eine Textsynopse veranschaulicht, am ausführlichsten zitiert), obwohl Seuse ausdrücklich die von ihm beschriebene Seligkeit einer unmittelbaren, nicht mehr reflexiv vermittelten Gotteserfahrung nicht nur den Seligen im Jenseits zuschreibt, sondern – wenn auch in etwas eingeschränkter Form – auch innerzeitlich für durchaus möglich hält, obschon er zugibt – das ist wie ein Trost für den Interpreten gesagt –, daß es wegen des alle Sinnes- und Verstandeserkenntnis (auf Grund seiner Einheitlichkeit) übersteigenden Charakters dieser Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott (in Christus) leicht verständlich ist, warum man sie innerzeitlich für unmöglich halten kann.¹⁶ Bezeichnend für die antimystische Interpretationsrichtung von STURLESE ist ferner seine rationalistische Deutung des – angezeigt durch das Attribut *entsinkendes* – eindeutig einen „mystischen reditus“, d.h. eine erfahrungshafte (nicht seinshafte!) „Rückverwandlung“ des Menschen in seine ewig-innergöttliche, exemplarisch-ideelle Seinsform, am Ende des dritten Kapitels bezeichnenden Ausdrucks *widerinjeßen* in der Seuseschen Forderung *Da dñ vernünftig kreature sölte ein entsinkendes widerinjeßen han in daz ein* (B 332,26f.) im Sinne eines selbstreflexiven Prozesses des denkenden Subjekts, der „zum Bewußtsein des eigenen wahren Wesens (d.h. des in der wesentlichen Abhängigkeit zu Gott bestehenden menschlichen ‘Adels’) führt und ein tätiges Sich-Bekennen in Gott verursacht“ (S. XXXVIII; was soll dieses „tätige Sich-Bekennen in Gott“ eigentlich bedeuten?) und damit den Menschen „als freie moralische Instanz“ (S. XXXIX) erweise und der mit der kaum verständlichen Formulierung einer „sich selbst verlassenden Rückorientierung in das Eine“ (S. 15) übersetzt wird.¹⁷ Nachdem STURLESE zu Recht für die literarische Einheitlichkeit des BdW plädiert, leitet er daraus zu Unrecht und sachlich völlig zusammenhanglos die Illegitimität von HERMA PIESCHS „mystischer“

¹⁶ Vgl. B 337,24–338,1: *Dñ selikeit, von der gesprochen ist, mag ervolget werden in zweierley wise. Ein wise ist nach dem aller volhomesten grade, dñ über alle möglichkeit ist, und daz mag nit gesin in dieser zit; wan zñ des mensohen nature böret der lip, des manigvaltig gedrang widerspröhet diesem. Aber die selikeit ze nemene nach teilhafter gemeinsamkeit, also ist es möglich, und dunhet dooh menigere mensohen unmöglich. Und daz ist nit wörllich, wan hie her enmag kein sin noch vernunft gelangen.*

¹⁷ Richtig ist dagegen STURLESSES Bedeutungsbestimmung des Ausdrucks *widerkapben* in der Wendung *Got hat dñ ding wol und recht geordnet, wan ein ickliches ding hat ein widerkapben zñ sime ersten ursprunge in underwörllicher wise* (B 332,21–23) als Terminus technicus für den von Gott konstituierten, seinsmäßigen Rückbezug jedes Geschöpfes auf Gott als auf seinen Ursprung; vgl. S. XXXVII.

Deutung der von Seuse im BdW wiederholt getroffenen Unterscheidung zwischen *nach we sunge* und *nach ne munge* (*unser halb*, vgl. B 3 43, 19; B 354, 2f; 14f.), d. h. – nach RESCH (in: E. M. FILTHAUT [Hg.], Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966, Köln 1966, S. 113f.) – zwischen “substantieller Existenz” und “subjektivem Erleben” ab, die sich an allen Stellen ganz unzweideutig auf die mystische Erfahrung – und nicht, wie STURLESE annimmt, auf die Trennung zwischen einer “naiv-realistischen” und einer “vernünftigen” Perspektive (S. LVIII) – bezieht¹⁸ und in ihrer Häufigkeit die apologetische Absicht des BdW sichtbar werden läßt, dem verbreiteten und durch “das Wilde” selbst repräsentierten Mißverständnis der Eckhartschen Lehre von der “unio mystica” als einer Einung im Sein zwischen Gott und Mensch entgegenzutreten.

Zudem liegt – das ist gegen STURLESES abschließende, mit überwiegend falsch gedeuteten Stellen belegte These zu sagen – die Eckhart-Interpretation Seuses in ihrem Kern auch nicht in der Annahme, daß die “empirische Individualität [...] den Ausgangs- und den Endpunkt der Spekulation Eckharts” (S. LIX) bilde und die “Verkenntung dieses grundlegenden Faktums [...] dazu geführt [sc. habe], daß seine Lehre in die Richtung eines pantheistischen Mystizismus weiterentwickelt wurde (das Wilde) und andererseits seine Thesen als pantheistisch aufgefaßt wurden (die Verurteilungsbulle)” (ebd.). Es ging weder nach Heinrich Seuses und noch viel weniger nach Meister Eckharts Intention um die Anerkennung der “Rechte der empirischen Individualität und der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt und des Menschen” (S. LX) – was übrigens zu der von STURLESE angenommenen Aufforderung Seuses zur Aufgabe der “Gesamtheit der persönlichen Gedanken und Tätigkeiten des Individuums” (S. XL) in einem offensichtlichen Widerspruch steht; vielmehr teilte Seuse, wie das ganze BdW zeigt, die vor allem auf eine Aufgabe des Eigenwillens und damit der willentlich bedingten “Eigenheit” und Besonderheit des (individuellen) Menschen als der notwendigen Voraussetzung der (mystischen) “Sohnwerdung” zielende mystische Lehre Eckharts, auch wenn er – aus eigener Erfahrung – um die große Gefahr ihres pantheistischen Mißverständnisses wußte, der er häufig durch wiederholte Unterscheidungen im Urteil zu wehren suchte. Seuse ist jedoch in der Tat nicht einfach nur ein Eckhart-Apolog, seine “mystische Spiritualität” besitzt durchaus ein eigenes, unverwechselbares Profil: Im BdW deu-

¹⁸ In B 343, 17–19 bezieht sich diese Unterscheidung darauf, daß *der kreftiger entwor denliche inschlag in daz niht entschleht in dem grunde allen underscheid*, also auf den “kräftigen, entäußernden Einschlag in das Nichts”, d. h. auf das “plötzlich-unvermittelte” (*inschlag*) Eintreten der (mystischen) Einung. In B 353, 34 – 354, 4 wird dieselbe Unterscheidung darauf bezogen, daß, wenn man die Sinne und die Vernunft des mystisch geeinten Menschen, von denen zuvor die Rede war (vgl. B 353, 27–31), nur “in und aus demselben Grunde nähme” (vgl. B 353, 32f.), d. h. nur in dem Zustand ihrer erfahrungshaften Vereinigung mit dem “ewigen Nichts” (vgl. B 353, 23), also mit Gott, betrachtete und bestimmte, so würde – dieser Bestimmung zufolge – dem mystisch geeinten Menschen auch sein Unterschied gegenüber Gott bzw. dem “ewigen Nichts” dem Sein und nicht nur dem (ekstatischen) Bewußtsein nach genommen, “was aber nicht der Fall ist, wie (bereits) zuvor gesagt wurde” (vgl. B 354, 3f.); ein erneuter Rückverweis auf diese Unterscheidung – abermals bezogen auf *eins vergangnen menschen entwor denheit*, d. h. auf die mystische Einung – erfolgt in B 354, 13–15: *Nimest du es ðch von eins vergangnen menschen entwor denheit, da von ist genög da vor ge seil, wie es ist ze versterne nach der nemunge, mit nach der wesunge*.

ten allerdings nur wenige Hinweise an,¹⁹ was in Seuses asketischen Schriften²⁰ klarer zutage tritt: Daß Seuse die individuelle Verfaßtheit des Menschen, die Spezifik seiner Persönlichkeitsstruktur und demgemäß auch "Bedürfnisnatur" – im Unterschied zu Meister Eckhart – durchaus berücksichtigt und dabei ein schon die frühe Neuzeit, zumindest unter "spirituellen Vorzeichen", ankündigendes Wissen um die existentielle und damit auch religiöse Vereinzelung des Menschen, seines seinsnotwendig einsamen Stehens vor Gott artikuliert, das man bei Meister Eckhart vergeblich sucht.

Schließlich ist noch festzuhalten, daß STURLESE gerade solche Aussagen und Texte des BdW in seiner Einleitung nicht berücksichtigt, die die genuin mystische Erfahrung zum Inhalt haben. Das betrifft fast alle Ausführungen des für das BdW insgesamt zentralen fünften (bzw. – nach der Kapitelzählung der kritischen Edition – sechsten) Kapitels, das vor allem den Inhalt der mystischen Erfahrung beschreibt²¹: Die (mystische) Sohnesgeburt und das in ihr wirksame differenzlose Erkennen, dann – in einer autobiographischen Reminiszenz – die (mystische) All-Einheits-Erfahrung des "Jüngers", die Unaussagbarkeit und Ununterschiedenheit der mystischen Einung, die mystische Selbsterkenntnis, die mystische Erfahrung der absoluten Ununterschiedenheit des göttlichen Wesens, die traditionelle Unterscheidung zwischen der sog. Abend- und der Morgenerkenntnis, ferner die Unterscheidung von "ewiger Geburt" und (mystischer) "Wiedergeburt", des weiteren die bedeutsamen Ausführungen zur wahren Freiheit des Menschen durch den vollkommenen "Untergang" seines Eigenwillens in der mystischen Einung, zum transitorischen Charakter und der bleibenden Wirkung der (mystischen) Einung – daß Gott selbst (in Christus!) zum wahren Subjekt des den Menschen bewegenden Willens wird – und schließlich zum Vollkommenheitscharakter der mystischen Lebensform.

Der hohe Anspruch dieser Einleitung, ein neues Paradigma der Seuse-Forschung – Seuse "als Intellektueller" (S. LV) bzw. als Philosoph – zu etablieren, kann deshalb nicht eingelöst werden, weil er mit der Unterschlagung dessen erkaufte wird, wofür es Seuse im 'Büchlein der Wahrheit' inhaltlich geht: In den ersten drei Kapiteln um die Darstellung der metaphysischen Voraussetzungen der mystischen Einung; im vierten Kapitel um die Bestimmung ihrer anthropologischen Voraussetzungen und des Weges ("Durchbruch" des Menschen zu Gott durch seine – mystische – "Sohnwerdung") zur mystischen Einung; im fünften Kapitel um die Beschreibung des Inhalts der mystischen Einung und ihrer allgemeinen Wirkung; im sechsten Kapitel um die Kennzeichnung der größten Gefahr auf dem (mystischen) Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott und im abschließenden siebten Kapitel um die allgemeine Darstellung der "praktischen Seite" einer mystischen Lebensform. An diesem gedanklichen Aufbau der Schrift wird erkennbar, daß Seuse in ihr eine Theorie des "mystischen Wissens"²²

¹⁹ So etwa die – der Tradition entgegengesetzte – Annahme Seuses, daß der geschöpfliche Seinsstand für jedes Geschöpf edler und nützlicher ist als dessen ewig-innere göttliche Sein, vgl. B 332, 16–21, vgl. hierzu [Anm. 10], S. 40.

²⁰ Insbesondere in seiner 'Vita', vgl. hierzu [Anm. 10], S. 163f.

²¹ Eine minutiöse Interpretation dieses Kapitels – einschließlich seiner Mittelpunktstellung im gedanklichen Aufbau des BdW – habe ich in meinem Seuse-Buch [Anm. 10], S. 50–82, vorgelegt.

²² Zur Bestimmung dieses Begriffs vgl. meine Ausführungen [Anm. 10], S. 17–25.

entwirft, die die allgemeinen (metaphysischen, anthropologischen und praktischen) Voraussetzungen, den Inhalt und die (allgemeine) Wirkung der mystischen Einung als der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei einem "im metaphysischen Verstand" als absolut einheitlich bestimmten Prinzip aller Wirklichkeit zum Gegenstand hat. Insofern, nämlich im Hinblick auf die Form des 'Büchleins', hat STURLESE durchaus recht, wenn er von einer systematisch-philosophischen Abhandlung spricht. Doch er hat nicht bedacht, daß auch eine nicht-reflexiv vermittelte, eine unmittelbare (Gottes-)Erfahrung – die mystische – zum Gegenstand eines präzise strukturierten reflexiven Wissens gemacht werden kann. "Mystik" und – rational begründetes – Wissen müssen sich keineswegs ausschließen: Und zwar genau dann nicht, wenn das systematisch strukturierte Wissen zur Darstellungsform mystischer Erfahrungen – ihrer Voraussetzungen, ihrer Inhalte und ihrer Wirkungen – gemacht wird.

Anschrift des Rezensenten: Dr. M. E.
Freibadstr. 15
81543 München

MARKUS ENDERS