

Eckhart: Texts and Studies
VOLUME 7

Verschieden – im Einssein
Eine Interdisziplinäre Untersuchung
zu Meister Eckharts Verständnis
von Wirklichkeit

HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTINE BÜCHNER



PEETERS
LEUVEN — PARIS — BRISTOL, CT
2018

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	I
-------------------	---

I. TEIL: GEISTESGESCHICHTLICHE BEZÜGE

Irmgard Rösenberg Loslassen und in der Wirklichkeit ankommen. Berührungen westlichen und östlichen Denkens bei Meister Eckhart und Meister Dôgen	II
Meik Peter Schirpenbach Wirklichkeit als Beziehung. Eckharts Verständnis der Wirklichkeit als Relations- geschehen	31
Mika Matsuda <i>Nequaquam imaginandum vel iudicandum est secundum naturam et modum accidentium.</i> Worin unterscheidet sich das Denken Meister Eckharts von dem des Thomas von Aquin?	69
Silvia Bara Bancel »Einssein im Einen« (<i>Eins in eime</i>). Wirklichkeit als Einheitserfahrung bei Heinrich Seuse . .	95
Harald Schwaetzer <i>Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum.</i> Zum Intellektbegriff bei Eriugena, Eckhart und Cusanus . .	123
Christian Ströbele ›Möglichkeit‹ und ›Wirklichkeit‹ bei Eckhart von Hoch- heim und Nikolaus von Kues	145

Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño La Trinidad como la realidad del místico: Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y el Maestro Eckhart	179
Alois Halbmayr Authentizität und Engagement. Ernst Tugendhat über die Mystik des Lebens	203
II. TEIL: SYSTEMATISCHE ERSCHLIESSUNG	
Julie Casteigt <i>Processio / conversio – bonum / unum: A Contradictory Simultaneity as Fundamental Structure of Reality in Eck- hart's German Sermons of the First Sunday after Trinity Sunday</i>	237
Rolf Kühn Ursprüngliche Lebenspassibilität als ›Erste Praxis‹. Zum radikal-phänomenologischen und Eckhartschen Ver- hältnis von Wirklichkeit und ›Gottesgeburt‹	263
Cornelia Boss-Pfister Ein gedachter Gott? Zur sprachlichen Konstruktion von Wirklichkeit in Eck- harts Reden der Unterweisung	301
Udo Kern Der Grund als <i>causa essentialis</i>	331
Christine Büchner Wirklichkeit, die sein lässt. Meister Eckharts Anregungen zu einer Theologie des Las- sens und der Gelassenheit	371
Hans-Joachim Sander Vom nichts zu teilen zum rein nichts teilen. Meister Eckharts abgeschiedene Philosophie	403

Jürgen Werbick	
Wirklich wahr! Aber wie mit der Wahrheit etwas anfangen? Eine fundamentaltheologische Annäherung an Meister Eck- hart, allenfalls!	427
ABKÜRZUNGEN	445
PERSONENREGISTER	449

»Einssein im Einen« (*Eins in eime*).
Wirklichkeit als Einheitserfahrung bei
Heinrich Seuse

SILVIA BARA BANCEL, MADRID

Abstract

According to Henry Suso OP, a disciple of Master Eckhart, God is “the most real”. Human beings can come to experience this reality and become “one with the One”. Throughout this article, we analyse how in Suso’s *Little Book of the Truth*, the author approaches the issues raised in the Eckhartian sermons 101-104 on the eternal birth of God.

In sermon 101, Eckhart answers four questions: 1) Where does the birth take place? In the ground of the soul. 2) How does it take place? God pronounces his word, without image or intermediary whatsoever, in the unity of the divine nature. 3) How should human beings act? They should stay receptive and silent – ›unknowing‹. And finally, 4) the fruit of birth – to be sons of God.

Suso tries to go deeper and explore the sense and the limits of the Eckhartian affirmations, offering his own interpretation. He begins with the fruit of the union, becoming sons of God, and blessed. He also delves in the ignorance of the mystical experience and clarifies that it is about another type of perception beyond the principle of non-contradiction: a *docta ignorantia*. United with the Son, the human being “loses himself in God”, and “has betaken himself into the One and has become one”. Suso’s main input is centered on how to explain how human beings can be immersed in the divine Unity while remaining creatures of God. The Eckhartian notion of *in quantum* plays a significant role in order to understand the proposal.

Den Begriff ›Wirklichkeit‹ bei Heinrich Seuse (1295-1366), einem der bedeutendsten Schüler Eckharts, zu untersuchen, stellt sich als schwieriges Unterfangen dar, bedenkt man, wie selten sowohl dieser

Ausdruck selbst als auch dessen Ableitungen in seinem gesamten Werk vorkommen.¹ Seuse gebraucht das Adjektiv *würklich* lediglich in sechs Fällen: viermal im Sinne von ›tätig‹ oder ›wirksam‹,² einmal im Sinne von ›esse in actu‹, also ›in Wirklichkeit seiend‹ oder ›tatsächlich‹,³ und noch einmal in der Bedeutung von ›echt‹.⁴ Damit verwendet er das Wort in ebenso vielfältiger Weise wie etwa die mittelhochdeutsche Übersetzung der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, in deren Glossar *wirkelich* neben den lateinischen Begriffen *activus*, *agens*, *agibilis*, *effectivus*, *operativus* und *practicus* erscheint.⁵ Außerdem gebraucht Seuse an vier Stellen der *Vita* das Substantiv *würklichkeit*: dreimal im Sinne von ›Wirksamkeit‹ oder ›Tätigkeit‹,⁶ einmal in der Bedeutung des neuhochdeutschen

1. Für die Übersetzung dieses ursprünglich in spanischer Sprache verfassten Beitrags möchte ich an dieser Stelle Rainer Sörgel sehr herzlich danken. Die deutschsprachigen Werke Seuses werden nach der Ausgabe von Karl Bihlmeyer jeweils mit Werk-, Kapitel-, Seiten-, und Zeilenangaben zitiert: Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. von K. Bihlmeyer (Stuttgart, 1907 [Nachdr. Frankfurt a.M., 1961]). Ich gebrauchte zudem die neuhochdeutschen Übersetzungen von Georg Hofmann: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften* (Düsseldorf 1966 [Nachdr. (mit neuer Paginierung sowie einer Hinführung von E. Jungclaussen und einer Einleitung von A. M. Haas Zürich/Düsseldorf, 1999])). Für das *Büchlein der Wahrheit* verwende ich die neuhochdeutsche Übersetzung von Rüdiger Blumrich: Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit / Daz büchli der warheit*. Kritisch hg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Mit einer Einleitung von L. Sturlese. Übersetzt von R. Blumrich. Mittelhochdeutsch – Deutsch (Hamburg, 1993) (Philosophische Bibliothek 458).

2. Heinrich Seuse, *Vita*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 38, 124,23: *die würkliche sinne*; *ibid.*, c. 49, 165,15: *Du klagest, daz du noh siest ze würklich*; *ibid.*, c. 53, 192,32: *die vor in dem usbruch gar ze würklich waren*; *id.*, *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 5, 341,20-1: *sin sinne also entgiengen nach eigener würklicher wise*.

3. *Id.*, *Vita*, *ibid.*, c. 51, 177,25-6: *so merkst du, daz es [daz wesen in siner einvaltigen luterkeit genomen] ist daz aller würklichest, daz aller gegenwürtigest, daz aller volkomenst*. Bihlmeyer hatte schon darauf aufmerksam gemacht, dass Seuse dabei in einer Passage das *Itinerarium mentis in Deum* des Heiligen Bonaventura inspiriert; der mittelhochdeutsche Ausdruck *daz aller würklichest* würde dann dem lateinischen *actualissimum* entsprechen. Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 5, in: *Opera omnia*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Bd. 5 (Quaracchi, Florenz, 1891), 309ab.

4. Heinrich Seuse, *Großes Briefbuch*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 23, 475,1-2: *in einer würklichen nachvolgunge des hohen bildes unsers herren Jesu Cristi*.

5. Vgl. *Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas*, hg. von B. Q. Morgan und Fr. W. Strothmann (Stanford/London/Oxford, 1950), 399.

6. Vgl. Heinrich Seuse, *Vita*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 52, 185,2: *er vergat na sin selbs würklichkeit*; *ibid.*, 189,20: *er entsinket och der würklichkeit siner kreften*; *ibid.*, 185,10: *Dú einikeit hat ir würklichkeit an der driheit und dú driheit hat ire mugentheit an der einikeit*. Auch Meister Eckhart gebraucht das Wort *würklichkeit* in dieser Bedeutung: als ›Tätigkeit‹ in der *Predigt 37* (DW II 220,2); als ›Wirksamkeit‹ in den *Erfurter Reden*, *RdU*, c. 23 (DW V 291,6); sowie als ›wirklicher Vollzug‹ in der *Predigt 48* (DW II 416,9): *in der würklichkeit der angesiht* (vgl. *ibid.* [416,12]: *in der würklichkeit de gesiht*).

Ausdrucks ›Wirklichkeit‹.⁷ An dieser letzten Stelle weicht Seuse leicht von seinem Lehrer, Meister Eckhart, ab. Denn die Kreaturen in ihrer Mannigfaltigkeit werden von Seuse nicht bloß als *lúter niht* (»reines Nichts«) bezeichnet,⁸ sondern zugleich mit dem Attribut *wúrklichkeit* bedacht. Ausdrücklich spricht Seuse auch im *Büchlein der Wahrheit* dem *wesen der kreature* einen gewissen Wert zu. Hier sagt er nämlich, dass *die kreaturlicheit einer ieklicher kreature ist ir edeler und gebruchlicher denne daz wesen, daz si in gotte hat* (»die Kreatürlichkeit einer jeden Kreatur für sie edler und besser ist als das Wesen, das sie in Gott hat«).⁹ Außerdem ist für Seuse *daz wesen in siner einvaltigen luterkeit genomen* (»das Sein in seiner einfachen Lauterkeit genommen«), d.h. Gott, *daz aller wúrklichest* (»das Allerwirklichste«), somit also ›nur‹ die höchste Wirklichkeit, nicht jedoch – im Unterschied zu dem, was bei Eckhart an einigen Stellen der Fall zu sein scheint – dasjenige, was allein und ausschließlich wirklich ist.¹⁰ Auf den ersten Blick scheint sich diese Auffassung sehr von dem zu unterscheiden, was Eckhart an einigen Stellen auszusagen scheint. Auf den zweiten Blick nivelliert sich m. E. dieser scheinbare Gegensatz beider Autoren.¹¹ Seuse beruft sich bei der Formulierung seiner Seinslehre freilich oft auf Bonaventura und andere ›klassische‹ Autoritäten wie Bernhard von Clairvaux, Augustinus oder Thomas von Aquin. Seine Ausführungen zielen dabei aber im Grunde darauf ab, Eckharts Lehre zu rechtfertigen, deren Grundpositionen er weitgehend übernimmt, aber präzisiert.¹²

7. Vgl. Heinrich Seuse, *Vita*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 51, 183,14: *von usser menigvaltiger wúrklichkeit*.

8. Das geschieht bei Eckhart, *Pr. 4* (DW I 69,8) ausdrücklich.

9. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 3, 332,16–7 (Ich folge immer der Kapiteleinteilung der Ausgabe Bihlmeyers). Für eine ausgiebigere Analyse des geschaffenen Seins bei Seuse siehe Silvia Bara Bancel, »Heinrich Seuses mystische Anthropologie«, in: *Heinrich-Seuse-Jahrbuch* 1 (2008), 37–70, 50–4.

10. Gehen wir von einer Interpretation des Wirklichkeitsverständnisses Eckharts aus, wie wir sie bei Andrés Quero-Sánchez, »Sein als Absolutheit (*esse* als *abegescheidenheit*)«, in: A. Quero-Sánchez und G. Steer (Hgg.), *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt* (Stuttgart, 2008) (MEJb 2), 189–218, 189, Anm. 2, finden, so müsste man hier einen grundlegenden Unterschied zwischen Eckhart und Seuse feststellen.

11. Derselben Meinung ist auch Christine Büchner, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Stuttgart, 2007) (MEJb.B 1), 49: »Heinrich Seuses Denken unterscheidet sich nicht gravierend von Eckharts, aber es akzentuiert die bleibende Subjektivität der Wahrnehmung des eigenen Seins – als entweder getrennt von Gott (aber trotzdem auf ihn bezogen) oder eins mit Gott«.

12. Loris Sturlese hat Seuses Strategie zur Verteidigung Eckharts im *Büchlein der Wahrheit* sehr deutlich aufgezeigt. Siehe dazu seine Einleitung zur Übersetzung von R. Blumrich, *Das Buch der*

Das gesamte Denken Seuses, wie auch dasjenige Eckharts, scheint von einem Streben nach Rückkehr zur göttlichen Einheit (*inkere, widerinkommen, wideringang*) – und das heißt zugleich: zur Einung mit Gott – motiviert zu sein.¹³ Diese Einheit ist der Anfang und das Ziel des gelassenen Menschen. Ausdrücklich schreibt er: *ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite* (»ein gelassener Mensch beginnt und hört auf mit der Einheit«).¹⁴ Zwei Aspekte sind allerdings in diesem Zusammenhang hervorzuheben. Zum einen: Eine solche Einheit zu erreichen, bedeutet schon in diesem Leben die Seligkeit – und damit das Ziel und die Verwirklichung des Menschen – zu erlangen, wenn auch noch nicht im vollen Maße, so doch zumindest als ein *vorversüchenne* (»Vorkosten«)¹⁵ oder eine *teilhafte gemeinsamkeit* (»teilhabende Gemeinsamkeit«)¹⁶ mit ihr. Zum anderen: Diese Einheit – oder Einung – steht in enger Verbindung mit der Gottessohnschaft. Sie findet nämlich insofern statt, als man »Gottes Sohn wird« (vgl. Joh 1,12) oder »aus Gott geboren wird« (vgl. Joh 1,13). Es handelt sich hierbei um johanneische Formulierungen, die in Eckharts und Seuses theologischem System eine zentrale Bedeutung bekommen.

Im Folgenden werden Seuses Darlegungen im breit angelegten fünften Kapitel seines *Büchleins der Wahrheit* – welches in der Ausgabe von Karl Bihlmeyer mit 15 der 33 Seiten fast die Hälfte des Werkes ausmacht¹⁷ – und das 52. Kapitel der *Vita* erörtert.¹⁸ In dem uns beschäftigenden Zusammenhang sind beide Kapitel von außerordentlichem Interesse, da sie zeigen, wie Seuse die Rückkehr und die Einheit des Menschen zu

Wahrheit (1993), XLIX-L. Auch in den Kapiteln 50-3 der *Vita* ist eine solche Strategie feststellbar. Vgl. Silvia Bara Bancel, »Gottheit« und »Gott«, Einheit und Dreifaltigkeit: Heinrich Seuses Gottesverständnis«, in: M. Enders (Hg.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 4* (2011) (= *Das Gottesverständnis der Deutschen Mystik [Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse] und die Frage nach seiner Orthodoxie*), 79-111, 88-9.

13. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 4, 333,2-7 und 334,19-21.

14. *Ibid.*, c. 1, 328,10.

15. *Ibid.*, c. 5, 344,7. Vgl. *ibid.*, 347,7-12.

16. *Ibid.*, c. 4, 337,29. Das Thema hat auch den Heiligen Thomas beschäftigt; vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, art. 3 (*Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus*), resp., in: *Opera omnia*, ed. Leonina, Bd. 6 (Rom, 1891), 49ab.

17. *Ibid.*, c. 5, 338-52 (*Von den hohen und nützen fragen, die ime dú warheit lies werden von der glihnüsse eins gelassen menschen* [»Von den schwierigen und wichtigen Fragen, die die Wahrheit mit ihm aufgrund der Gestalt eines gelassenen Menschen erörterte«]).

18. *Id.*, *Vita*, c. 52, 184-90 (*Von dem aller höchsten überflug eins gelepten vernünftigen gemütes* [»Vom höchsten Flug einer im geistlichen Leben erfahrenen vernünftigen Seele«]).

(bzw. mit) Gott versteht; sie zeigen insbesondere, was es seinem Verständnis nach bedeutet, mit Gott ›eins‹ zu werden.¹⁹ Wir werden hier sehen, dass Seuse seine Positionen offensichtlich in Auseinandersetzung mit den Thesen Eckharts – wohl als gesuchte Präzisierung derselben – entwickelt hat.

Die Positionen Eckharts und Seuses finden eine gute Begründung in verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift, speziell in einigen johanneischen Texten: »Allen aber die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12); »[...] und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (Joh 14,23); oder auch: »Seht, wie groß die Liebe ist, die der Vater uns geschenkt hat: Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es«, aber »was wir sein werden ist noch nicht offenbar geworden«: »[...] dass wir ihm ähnlich sein werden [...] denn wir werden ihn sehen wie er ist« (1 Joh 3,1-2). Beide Dominikaner lassen sich zudem von der *Theologia mystica* des Dionysius (Pseudo)Areopagita inspirieren, besonders von dessen christlicher Umformung des Neuplatonismus und dem darin ausgedrückten Streben nach *hénôsis* (»Einung«, »Einigung«, »Vereinigung«; was bereits im Lateinischen mit verschiedenen Ausdrücken übersetzt wird: *unitas*, *unitio* oder *unio*).²⁰ Seuse ist ebenso wie Eckhart, bestens mit der Lehre der *visio beatifica* des Thomas von Aquin vertraut, welche er für seine Darstellung der Einung des Menschen mit Gott in diesem

19. Seuse gebraucht manchmal den Ausdruck *vereinunge* (vgl. *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer [1907/1961], c. 5, 347,13 und 348,4; *ibid.*, c. 6, 356,13 und 356,16; *Büchlein der ewigen Weisheit*, *ibid.*, c. 12, 245,5 und c. 21, 279,5; *Großes Briefbuch*, *ibid.*, Brief 22, 472,8 und Brief 24, 476,3); öfters jedoch erscheint *einikeit* (vgl. *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 1, 328,10; c. 4, 337,19 und 338,5; c. 5, 339,12; 344,18 und 344,27; c. 6, 356,17). Er verwendet ebenso den Ausdruck *eins* (mit Gott sein) (vgl. *Vita*, *ibid.*, c. 53, 193,25; *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 5, 338,7 und 340,29; *Großes Briefbuch*, *ibid.*, Brief 19, 465,7 [*eins mit im*]; *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 5, 340,29 [*eins in eime*]; 342,6-7 [*eins in dem, daz da niht ist aller der dingen, die man besinnen alder geworten mag*]; 343,22 [*eins in dem, daz ie ist gewesen*] und 344,13 [*eins ist worden*]; *Vita*, *ibid.*, c. 5, 22,6 [*eins mit got*]). Seuse spricht ebenso von *innemunge*, was soviel wie »Versenkung in Gott« bedeutet (vgl. *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 5, 339,12, 346,17 und 349,17; siehe noch ähnlich *ibid.*, 344,4 [*innememes*]; 338,16; 343,25; 344,2 [*in genomen*] und c. 1, 329,16 sowie *Vita*, *ibid.*, c. 52, 188,5 [*ingenomenheit*]).

20. Vgl. insbes. Dionysius (Pseudo)Areopagita, *De mystica theologia*, I,1 in: *Corpus Dionysiacum*, Bd. 2: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil und A. M. Ritter (Berlin/New York, 1991), 142,5-11 (deutsche Übersetzung von A. M. Ritter [Stuttgart, 1994], 74. *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Bd. 1 (Brügge, 1937 [Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989]), 568. Eckhart zitiert diese Passage in seiner *Predigt 101* (DW IV,1 359,146-360,150). Seuse gebraucht seinerseits diese Stelle des Dionysius in seiner *Vita*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 52, 190,4-16.

Leben gebraucht. Als Schüler Meister Eckharts nimmt Seuse dessen Begrifflichkeit auf und zitiert ihn auch wörtlich, um die Schwierigkeiten, die mit Eckharts Thesen im Zusammenhang stehen, sowohl aufzuzeigen als auch zu klären.

Ähnlich wie Meister Eckhart in seinem Predigtzyklus *Von der ewigen Geburt*, der eine systematische Lehre zu diesem Thema enthält, entfaltet auch Seuse sein Denken in Form eines Dialogs.²¹ Ich möchte im Folgenden zunächst auf Eckharts Theologie im genannten Zyklus eingehen, um anschließend Seuses Positionen darzulegen, welche große Ähnlichkeiten mit denen Eckharts aufweisen. Dabei wird aber zugleich die Originalität der Zugänge Seuses zu den angesprochenen Themata erkennbar werden.

1. Die ewige Geburt, nach Meister Eckhart

Während die *Predigt 101* eine Art Synthese zum Thema präsentiert, werden in den *Predigten 102-4* einige Aspekte im Frage-Antwort-Stil erläutert, welche zuvor im Laufe der *Predigt 101* als Probleme erkannt worden sind. Es wird zunächst gefragt, *wâ got der vater spreche sîn wort in der sêle* (»wo Gott der Vater sein Wort in der Seele spricht«).²² Anschließend wird folgende Frage gestellt: *Wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sêle?* (»Wie gebiert Gott der Vater seinen Sohn im Grunde der Seele?«).²³ Eine weitere darin untersuchte Frage lautet: *Wie sich der mensche ze disem werke sülle halten?* (»Wie soll der Mensch sich zu diesem Wirken verhalten?«).²⁴ Ebenso wird untersucht, *wie grôz der nutz sî, der an dirre geburt liget* (»wie groß der Nutzen ist, der in dieser Geburt liegt«),²⁵ welcher darin besteht, dass der Mensch mit dem gesprochenen

21. Zu diesem berühmten Predigtzyklus Eckharts siehe insbes. Georg Steer, »Predigt 101: *Dum medium silentium tenerent omnia*«, in: LE 1 (Stuttgart, 1998), 247-88; Rodrigo Guerizoli, *Die Verinnerlichung des Göttlichen: eine Studie über den Gottesgeburtsszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts* (Leiden/Boston, 2006). Ich habe die *Predigten 101-4* Eckharts sowie andere in diesem Zusammenhang relevante Texte Seuses im sechsten Kapitel meiner Dissertation untersucht: Silvia Bara Bancel, *Teología mística alemana: Estudio comparativo del Libro de la Verdad de Enrique Seuse con el Maestro Eckhart* (Münster, 2015) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 78), 394-455.

22. Eckhart, *Pr. 101* (DW IV,1 338,15).

23. Ibid. (350,85).

24. Ibid. (340,23).

25. Ibid. (341,32).

Wort eins wird²⁶ und dadurch die Seligkeit erreicht, wie Eckhart in der *Predigt 104* festhält.²⁷

Eckhart ist also der Meinung, dass Gott *enmitten in dem swigenne* (»mitten im Schweigen«) sein Wort im edelsten und reinsten Grund des Menschen spricht, dort nämlich, wo allein er Zutritt hat.²⁸ Diese Geburt entspricht Gottes innertrinitarischem Prozess, das ›in der Ewigkeit«, in einem Augenblick über aller Zeit, geschieht. Sie findet ohne Mittel und Abbild statt und ist auf diese Weise wahre Einung. Jede bildhafte Vermittlung würde nämlich Gott fernhalten, denn er ist ewig und unaussprechlich. Entscheidend ist, dass im Akt der Zeugung er selbst es ist, der sich ausspricht und dadurch den Sohn in der Seele zeugt. Auf diese Weise wird der Mensch durch Gnade, was der Sohn durch Natur ist.

Die Seele soll ihrerseits ›in Stille« bleiben, entblößt von jedem Bild, zurückgezogen und nach innen gekehrt; sie soll alle Kräfte auf sich konzentrieren, um sich gänzlich für Gott zu öffnen und »Gott zu erleiden« (*got liden*). Darin besteht – paradoxerweise – die höchste menschliche Aktivität: sich zu entleeren und gelassen zu sein, damit Gott in die Seele wirkend hineinkommt. Meister Eckhart ist davon überzeugt, dass die Geburt eine Gabe Gottes ist, dessen Gegenwart im menschlichen Subjekt eine immer größer werdende Empfänglichkeit vorbereitet.²⁹ Dabei ist es immer Gott selbst, der die Initiative führt, der im Menschen den Gedanken und den Wunsch nach seiner Gegenwart hervorruft.³⁰ Wo er auf einen bereitwilligen – und das heißt: auf einen durch die Gnade

26. Vgl. id., *Pr. 104* (DW IV,1 610,581-3 [A-Fassung]): [...] *daz daz ewic wort in uns gesprochen werde und verstanden, daz wir einez werden mit im* (»[...] dass das ewige Wort in uns gesprochen wird sowie verstanden wird, dass wir Eines mit ihm werden«).

27. Vgl. id., *Pr. 101* (DW IV,1 352,93): *Und in der wären einunge liget alliu iriu selicheit* (»Und in der wahren Einung liegt ihre vollständige Seligkeit«). In der Fußnote 47 verweist der Herausgeber auf zahlreiche Stellen, an denen Eckhart die Einung des Menschen mit Gott als die Seligkeit versteht.

28. Vgl. *ibid.* (343,38-40): *ez ist in dem lütersten, daz diu sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, jâ, in dem wesene der sêle, daz ist in dem verborgensten der sêle. Dâ ist ›daz mittel swigen«* (»Das ist in dem reinsten Werk, das die Seele vollbringen kann, im edelsten Teil der Seele, in deren Grund, ja im Wesen der Seele, welches im Verborgenen der Seele ist. Da ist es, ›wo die Mittel schweigen«).

29. Vgl. id., *Pr. 102* (DW IV,1 423,148-9): *Und ein ieglichiu gâbe bereitet die enpfenclicheit ze einer niuwen gâbe, jâ, ze einer mêrern gâbe* (»Und jegliche Gabe bereitet die Empfänglichkeit zu einer neuen, ja größeren Gabe vor«).

30. Vgl. id., *Pr. 103* (DW IV,1 484,85-8): *Dû woltest gerne bereit werden ein teil von dir und ein teil von im, daz doch niht gesin enmac. Mêr: dû enkanst des bereitennes niemer sô schiere gedenken noch begern, got der ensi vor dâ, daz er dich bereite* (»Du hättest es gerne, wenn deine Bereitschaft teils von

Gottes bereitgestellten – Menschen trifft, muss Gott aktiv werden und sich in diesen Menschen hineingießen, so etwa, wie die Sonne, welche ganz natürlich ihre Strahlen durch die reine Luft ausbreiten muss.³¹ Freilich führt Gott die Initiative. Eckhart betont jedoch zugleich, dass es dem Wesen und der Güte Gottes entspricht, dass er dort, wo Er empfangen werden kann, sich dann auch selbst mitteilt.

Die Frucht der Geburt besteht in der wahren Einung mit Gott und im vollkommenen Glück. Dies ist die ewige Seligkeit, in welcher der Mensch Gott selbst schaut und erkennt. Paradoxerweise ist ein solches Sehen und Erkennen allerdings als eine *dünsternis* (»Finsternis«), ein *unwizzen* (»Unwissen«), als *unbekante bekenntnis* (»unerkannte Erkenntnis«) oder als eine *unbekanntheit* (»ein Nicht-Erkennen«) zu verstehen, denn das menschliche Erkenntnisvermögen bleibt dabei selbst inaktiv und seiner eigenen Tätigkeit beraubt.³² Das Besondere dieser Erkenntnis besteht nun darin, dass die im menschlichen Geist entstehende Erkenntnisform – das (Erkenntnis)Bild – allein Gott selbst ist, genauer gesagt: das Wort, welches alle Dinge in sich einschließt und somit auch das *esse virtuale* des Menschen selbst umfasst.

Selbst wenn dies bei Eckhart nicht so deutlich hervortritt wie bei seinem Schüler, so unterscheidet auch er die ewige Geburt im innertrinitarischen Leben, dank welcher Gott alle Dinge und auch den Menschen ins Dasein ruft und erhält, von der Geburt in der Seele, die eine »neue Geburt« ist – eine *widergeburt*, wird Seuse sagen³³ –, welche jedoch in jenen, die für Gott nicht empfänglich sind, nicht stattfinden kann.³⁴

dir selbst, teils von Gott bewirkt würde. Das kann aber nicht sein, sondern du kannst die Bereitschaft dir nicht wünschen noch begehren, wenn Gott nicht vorher da wäre, der dich bereit macht«).

31. Vgl. *ibid.* (484,92-4): *Wā oder wenne dich got bereit vindet, sō muoz er wūrken und sich in dich ergiezen. Ze glīcher wise als der luft lūter und rein ist, sō muoz sich diu sunne ergiezen und enmac sich niht enthalten* (»Da, wo – und dann, wenn – Gott dich bereit findet, muss er wirken und sich in dich ergießen. Ähnlich verhält es sich mit der Luft, wenn sie lauter und rein ist: da nämlich muss die Sonne in der Luft leuchten, ohne dass sie [die Sonne] sich dessen enthalten kann«).

32. Vgl. *id.*, *Pr. 101* (DW IV,1 360,151-3): *Nu möhtest du sprechen: swaz got wūrket ane bilde in dem grunde und in dem wesene, des enmac ich niht gewizzen, wan die krefte niht genemen enkūnnen dan in bilden, wan sie alliu dinc müezen nemen und bekennen in irn eigenen bilden* (»Nun könntest du sagen: Was auch immer Gott in der Seele, im Grund und im Wesen bildlos wirkt, das kann ich nicht erkennen, denn die Kräfte können nur durch Bilder erkennen, da sie nur dasjenige aufnehmen und erkennen können, was ihren eigenen Bildern entspricht«).

33. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 348,19-23; 349,4-8 und c. 6, 355,10.

34. Vgl. Eckhart, *Pr. 102* (DW IV,1 412,28-423,41).

Hat sich die Geburt aber erst einmal ereignet, dann kann die geschöpfliche Welt kein Hindernis für das Empfangen Gottes mehr bilden (*nicht gehindern*), denn für jene Menschen hat sich alles in den reinen Gott (*lúter got*) verwandelt, so dass sie kein anderes Interesse und keine andere Liebe mehr haben als zu Gott selbst.³⁵

2. *Innemung* (»Versenkung in Gott«) und Seligkeit bei Seuse

Seuse behandelt die gleichen Fragen wie Eckhart in seiner *Predigt 101*. Er beginnt seine Darlegung aber mit der Erörterung dessen, worin die Frucht oder das Resultat der Geburt besteht: der Seligkeit. Dazu nimmt er zunächst die Eckhartsche Lehre auf, wonach die Seligkeit der Seele darin »besteht, an erster Stelle, Gott rein (*got bloz*) zu betrachten«.³⁶ Ausgehend von Eckharts Darlegungen formuliert er das Erreichen der Seligkeit dann auf folgende Weise:

Man mag es nemmen ein geberlich wis, als da stet geschriben an sant Johans ewangelio, daz er hat gegeben macht und múgen, gottes sún werden allen den, die von nihti anders denne von gotte geborn sint. Und daz geschihet in glicher wise, als man geberunge nach einer intragender gemeiner wise nemmet. Waz nu daz ander in solicher wise gebirt, daz bildet es nach im und in sich und git ime glichkeit sins wesens und wúrkunge. Und dar umbe, in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich nút zítliches gebirt nach eigenschaft, dem werdent sinú ögen uf getan, daz er

35. Vgl. id., *Pr. 103* (DW IV,1 488,136-7): *jâ, alliu dinc werdent dir lúter got, wan in allen dingen sô enmeinest noch enminnest du niht dan lúter got* (»Ja, alle Dinge werden für dich wie der reine Gott, denn in allen Dingen erstrebst und liebst du nichts anderes als den reinen Gott).

36. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer [1907/1961], c. 5, 346, 8-11: *Die lerer sprechent, daz der sele selikeit lit ze vorderlichet dar an: so si schöwet got bloz, so nimet si alles ir wesen und leben und schepfet alles, daz si ist, als verre si selig ist, von dem grunde dis nihtes* (»Die Lehrer sagen, dass »die Seligkeit der Seele vor allem darin besteht, dass sie Gott unverhüllt schaut. Darin empfängt sie ihr ganzes Sein und Leben und schöpft alles, was sie ist, insofern sie selig ist, aus dem Grund dieses Nichts«). Seuse spricht dabei von »den Meistern«, aber in Wirklichkeit zitiert er wörtlich Eckhart, *VeM* (DW V 116,28-30): *wan daz êrste, dâ selicheit ane liget, daz ist, sô diu sèle schouwet got blôz. Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben und schepfet allez, daz si ist, von dem grunde gotes* (»denn das erste, worin die Seligkeit besteht, ist dies, dass die Seele Gott unverhüllt schaut. Darin empfängt sie ihr ganzes Sein und ihr Leben und schöpft alles, was sie ist, aus dem Grunde Gottes«).

sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und leben und ist eins mit im, wan ellú dinge sint hie eins in eime.

(Man kann es eine ›gebärende Weise‹ nennen, wie es im *Johannes-Evangelium* heißt, dass er »allen, die nur aus Gott geboren sind, die Macht und das Vermögen gegeben hat, Söhne Gottes zu werden«. Und das geschieht so, wie man im allgemeinen von ›gebären‹ spricht. Was ein anderes in dieser Weise gebiert, das bildet es sich nach und in sich und verleiht ihm dasselbe Wesen und Wirken. Darum werden einem gelassenen Menschen, in dem Gott allein der Vater ist und in dem nichts Zeitlich-Eigenes geboren wird, die Augen geöffnet, dass er sich selbst erkennt und darin sein seliges Sein und Leben erhält und eins mit ihm ist, denn alle Dinge sind hier Eines in dem Einen).³⁷

Wie versteht Seuse nun das ›Eins-sein‹ oder die Einheit mit Gott? Wird damit implizit eine Verwandlung in die göttliche Natur zum Ausdruck gebracht, verstanden als Verlust der geschöpflichen Kondition, so wie es die Vertreter des Freien Geistes behaupteten? Seuses Antwort auf diese Frage fällt sicherlich negativ aus: Die Geschöpflichkeit geht in der Einheit mit Gott nicht verloren; gleichzeitig sagt er aber, dass der Selige eins ›ist‹ in dem Einen, und dies nicht nur *in patria*, also nicht nur im Himmel oder in einem Leben nach dem Tode, sondern auch *in via*, d. h. auf Erden. Im Verlauf des fünften Kapitels des *Büchleins der Wahrheit* wird dann eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs angeboten.

3. *Zwei contraria in eime* und Nichterkennen

Um verständlich zu machen, inwiefern alles »in dem Einen eins ist«, führt Seuse einen neuen Vernunftbegriff ein. Das Cusanische Konzept der *coincidentia oppositorum* antizipierend gebraucht er dafür den Ausdruck *zwei contraria in eime* (›zwei *contraria* als Eines‹).³⁸ Als der Junge im Gespräch mit dem *lúter Wort* darauf aufmerksam macht, dass die Wahrnehmung von »Berg und Tal und Wasser und Luft und vielerlei

37. Heinrich Seuse, *ibid.*, 340,19-29. Dieser Text ähnelt bestimmten Passagen im Werk Eckharts sehr; vgl. Eckhart, *In Ioh.*, nn. 106-10 (LW III 90,9-95,12); *RdU*, c. 6 (DW V 202,9-10): *wan er ist einez in dem einen, dá alliu manivalteit einez ist und ein unvermanivalteit ist* (›denn er ist eins in jenem Einen, in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist‹).

38. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 341,10.

Kreaturen« sich der Behauptung entgegenstellt, dass alles nur *eins* sei,³⁹ antwortet *daz lüter Wort* wie folgt:

Ich sagen dir noch me: es si denn, daz der mensch zwei contraria, daz ist zwei widerwertigü ding verstande in eime mit einander, – fürwar ane allen zwifel, so ist nüt güt lihte mit ime ze redenne von sôlichen dingen; wan so er dis verstat, so ist er aller erst getretten dez halb uf den weg des lebennes, daz ich mein.

(Ich sage dir noch mehr: Wenn der Mensch nicht zwei *contraria*, d. h. zwei sich widersprechende Dinge als Eines denken kann, so kann man zweifellos nicht richtig mit ihm über solche Dinge sprechen. Wenn er aber dies begreift, so hat er erst die Hälfte des Weges zu dem Leben, das ich meine, zurückgelegt).⁴⁰

Im weiteren von Seuse konstruierten Dialog folgt der Einwand, dass es gegen alle Wissenschaft sei, »zwei *contraria* als Eines« zu behaupten.⁴¹ Auf diesen Einwand hin führt Seuse eine Unterscheidung von zwei Zugangsweisen zur Wirklichkeit ein: die der (bloß) »menschlichen Gedanken« (*us menschlichen sinnen*), und jene andere der »Gedanken, die das Verständnis der Menschen übersteigen« (*us den sinnen, die da sint über aller menschen gemerke*).⁴² Um zur vollen Wahrheit zu finden, die Gott selbst ist, muss der Mensch demnach seine Sinne verlieren, ja gewissermaßen »sinnlos werden« (*sinlos werden*). Denn: *mit unbekennen wirt dü warheit bekant* (»mit Nichterkennen wird die Wahrheit erkannt«).⁴³ In der Nachfolge Meister Eckharts nimmt auch Seuse nicht nur die augustinische, sondern vor allem die dionysische und neuplatonische Tradition auf. Sie alle halten daran fest, dass der Weg zu Gott im Nichterkennen liege,⁴⁴

39. Vgl. *ibid.*, 340,30-2: *Ich sich doch, daz berg und tal ist und wasser und luft und manigerley kreature; waz seist du denne, daz núwan eins si?* (»Ich sehe doch, dass es Berg und Tal und Wasser und Luft und vielerlei Kreaturen gibt. Wie kannst du da sagen, dass nur Eines ist?«).

40. *Ibid.*, 341,1-6.

41. *Ibid.*, 341,10-1: *Zwei contraria in eime sinde nach aller wise widerwerfent alle künste* (»Zwei *contraria* als Eines widersprechen jeglicher Wissenschaft«).

42. *Ibid.*, 341,13-5: *Dine fragen gand us menschlichen sinnen, und ich antwürt us den sinnen, die da sint über aller menschen gemerke* (»Deine Fragen entstammen menschlichen Gedanken, und ich antworte in Gedanken, die das Verständnis der Menschen übersteigen«).

43. Vgl. *ibid.*, 341,15-6: *Du müst sinnelos werden, wilt du hin zû komen, wan mit unbekennen wirt dü warheit bekant* (»Überwinde dein Denken, wenn du dahin gelangen willst, denn mit Nichterkennen wird die Wahrheit erkannt«).

44. Vgl. Dionysius (Pseudo)Areopagita, *De mystica theologia*, I,1, ed. Heil/Ritter (1991), 141,3–142,4 (deutsche Übersetzung von A. M. Ritter [1994], 74). Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii*, ed. P. Simon, ed. Coloniensis, Bd. 37,2 (Münster, 1978), 456,75–458,26; Eckhart, *Pr. 101* (DW IV,1 361,155–60); *id.*, *Pr. 103* (*ibid.*, 477,34–6). Auch bei Seuse lassen sich einige Stellen

weil das Sein Gottes durch absolute Einheit und Unterschiedlosigkeit ›charakterisiert‹ sei.⁴⁵ Die Erfahrung der mystischen Einung, der Einung mit dem gänzlich unterschiedslosen und ungeteilten Einen, setzt daher die Transzendierung der auf Unterscheidung basierenden Logik des (bloßen) Verstandes voraus. Dies jedoch fordert ein »Nichtwissen«, ein »unbekanntes Wissen« oder, wie Nikolaus von Kues es sogar als Titel seines Hauptwerkes formuliert, eine »gelehrte Unwissenheit« (*docta ignorantia*).

Um zu verdeutlichen, dass es sich dabei um ein Wissen handelt, das nicht die Folge bloßer Spekulation ist, sondern auf konkreter (innerer) Erfahrung basiert, berichtet das *Büchlein der Wahrheit* vom Erleben einer einschneidenden Veränderung im Jünger. Zehn Wochen lang war dieser, heißt es, *so krefteklische entwürket [...], daz im mit offenen sinnen, in der lüten biwonunge und ane die lüte, sin sinne also entgiengen nach eigener würrlicher wise, daz im úberal in allen dingen núwan eins antwurte und ellú ding in eime ane alle manigvaltigkeit disses und jenes* (»[...] so außer sich, dass er [...] in der Gegenwart anderer Menschen oder auch allein nicht mehr Herr seines Denkens war, dass ihm in allen Dingen nur Eines und alle Dinge nur als Eines ohne jegliche Vielfalt von diesem oder jenem entgegentraten«).⁴⁶ Eine solche Erfahrung bringt den Jünger zu einem neuen, besonderen Zustand, den er wie folgt beschreibt: *Ja, daz ich vor nit moht glöben, daz ist mir nu worden ein wissen* (»Ja, was ich zuvor nicht glauben konnte, das ist mir nun ein Wissen geworden«).⁴⁷ Seuse geht es in diesem Bericht von der Erfahrung des Jüngers nicht darum, das menschliche Argumentieren völlig zu entwerten, vielmehr möchte er daran veranschaulichen, was er zuvor diskursiv oder theoretisch

in diesem Zusammenhang erwähnen: *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 346,8-347,6; *Vita*, *ibid.*, c. 52, 187,17-20 und 190,3-14. Die *hénosis* wird im Neuplatonismus, speziell bei Plotin, als eine andere Art des Denkens und der Schau präsentiert, bei der die Differenz zwischen Schauendem und Geschautem überwunden wird, so dass das Eine zur Geltung kommt. Vgl. insbes. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a.M., 1985), 137-8.

45. Für Eckhart siehe etwa, *Prolog. Gen. in Opus tripartitum*, n.10 (LW I,1 155,3-5 [Rec. CT]; LW I,2 27,23-5 [Rec. L]): *Semper enim divisum inferius unum est et indivisum in superiori. Ex quo patet quod superius nullo modo dividitur in inferioribus, sed manens indivisum colligit et unit divisa in inferioribus* (»Immer ist das im Niederen Geteilte eins und ungeteilt im Oberen. Daraus erhellt, dass das Obere in keiner Weise im Niederen geteilt wird, sondern es bleibt ungeteilt und bindet und eint das im Niederen Geteilte«).

46. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 341,19-23.

47. *Ibid.*, 341,26-7.

bestimmt hatte: dass das unmittelbare Wissen um Gott die menschlichen Fähigkeiten übersteigt und als solche überbeansprucht. Der Mensch müsse sich deshalb seiner Fähigkeiten entledigen und unwissend Gott erkennen.

Die beiden Gegensätze, die in der ›unwissenden‹ Erfahrung übereinstimmen, sind *ein ewiges niht und sin zitlichú gewordenheit* (»ein ewiges Nichts und was es in der Zeit geworden ist«).⁴⁸ Es handelt sich dabei um zwei Seinsweisen, die unterschiedlicher nicht sein könnten: um das Seiende, das also, ›was ist‹ (oder ›was geworden ist‹), im Gegensatz zum ›Nichts‹; oder auch: um ›das Zeitliche‹ im Gegensatz zum ›Ewigen‹. Grundsätzlich geht es Seuse um die Möglichkeit der Einung von Gott und Mensch. Zugleich betont er aber immer wieder, dass man die bloß menschliche Art und Weise, eine solche ›Einung‹ zu verstehen, überwinden muss. Denn es geht dabei ja um keine bloße Summe oder Zusammenfügung von verschiedenen, einer gleichen Kategorie gehörenden Elementen. Deshalb stellt er fest: *Alle die wile, so der mensche verstat ein einunge oder solich ding, daz man mit rede kan bewisen, so hat der mensch noch inbaz ze gánne* (»Solange der Mensch unter ›Einung‹ oder ähnlichem etwas begreift, worüber man mit dem Verstand denken kann, muss er noch tiefer eindringen«).⁴⁹

3. Das »Wo« (*wa*) oder der ›Zielort‹, in dem die Einung stattfindet: die Dreieinigkeit

Sowohl im fünften Kapitel des *Büchleins der Wahrheit* als auch im 52. der *Vita* wird die Frage nach dem ›Zielort‹ der den Menschen beseligenden Einung aufgeworfen: *Wa lendet eins gelazsenen menschen verstandenheit?* (»Wohin führt die Erkenntnis eines gelassenen Menschen«)⁵⁰ bzw. *Wa und wie eins wolgeúpten menschen bescheidenheit in der tiefsten abgründkeit uf sin hohstes zil enden sólte* (»Wo und wie eines in geistlicher Übung wohlverfahrenen Menschen Erkenntnis im tiefsten [göttlichen] Abgrund als seinem höchsten Ziel enden sollte«).⁵¹ Seuse bemüht sich zu zeigen, dass es sich dabei um ein unausprechliches ›Wo‹ handelt: das innertrinitarische

48. Ibid., 341,8-9.

49. Ibid., 342,23-5.

50. Ibid., 342,3-4.

51. Id., *Vita*, c. 52, ibid., 184,5-7.

Leben bzw. die einfache Einheit, die jeden Namen und alles Begreifen übersteigt und daher als ›Nichts‹ zu bezeichnen ist.⁵²

Auch im 52. Kapitel der *Vita* wird die eben beschriebene Position diskutiert; es kann daher zum Verständnis des fünften Kapitels des *Büchleins der Wahrheit* herangezogen werden. Seuse erklärt dort die trinitarische Dimension des ›Wo‹ oder des ›Zielorts‹ der Einung, ähnlich wie es Eckhart macht, wenn er erklärt, ›wie der Vater seinen Sohn im Seelengrund zeugt‹. Seuse erwähnt in diesem Zusammenhang insbesondere Joh 12,26: »Wo ich bin, soll auch mein Diener sein«. Es gilt daher:

Wer nu daz wa, daz der sun nam nah der menschheit in sterbender wise an sinem crúze, wer daz streng wa in nahvolg nüt hat geschühet, daz ist wol mûglich nah siner gehaiss, daz der daz lustlich wa siner súnlichen blossen gotheit werde in vernúnftiger fródenbernder wise niessende in zit und in ewikait, als verr es denn mûglich ist, minr und me.

(»Wer nun dies ›Wo‹, das der Sohn seiner Menschheit nach am Kreuz sterbend auf sich nahm, wer das harte ›Wo‹ in Christi Nachfolge nicht gescheut hat, dem kann nach des Heilands Verheißung wohl zuteil werden, das gnadenvolle ›Wo‹ zu erfahren der lauterer Gottessohnschaft, in erkenntnisreicher, freudevoller Weise in Zeit und Ewigkeit, so weit wie möglich, mehr oder weniger«).⁵³

Und *daz wa der blossen góttlichen sunheit* (»das ›Wo‹ der reinen göttlichen Sohnschaft«) besagt die gemeinsame göttliche Natur der Personen in der Dreieinigkeit und deshalb die göttliche Einheit.⁵⁴ Der Weg zur Einheit/Einung ist kein anderer als die Gottessohnschaft: Man wird nämlich selbst Sohn, freilich nicht durch Natur, sondern nur, indem man die Sohnschaft durch Gnade, dank der Wirkung des Heiligen Geistes, empfängt,⁵⁵ indem man, wie es heißt, »mit dem ewigen Sohn zusammen wohnt«,⁵⁶ und zwar

52. Vgl. etwa id., *Büchlein der Wahrheit*, *ibid.*, c. 5, 342,15-6: *Dionysius schribet von eime, daz ist namelos und daz mag sin daz nih, daz ich meine* (»Dionysius schreibt vom Einen, das ist namenlos: Das ist wohl das Nichts, das ich meine«). Cf. S. Bara Bancel, »Gottheit« und ›Gott‹ (2011), 80-6.

53. Heinrich Seuse, *Vita*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 52, 184,13-9.

54. Vgl. *ibid.*, 184,20-1.

55. Vgl. *ibid.*, c. 53, 193,17-8: [...] *so wirt der creatürlich geist von dem überweslichem geist begrifen in daz, da er von eigenr kraft nit mohte hin komen* (»[...] dessen geschaffener Geist wird von dem überwesenhaften Geist dahin gezogen, wohin er aus eigener Kraft nicht kommen konnte«).

56. Vgl. *ibid.*, c. 52, 187,9-10: *da ein bewerter diener sol dem ewigen sune mitwonend sin* (»wo ein erprobter Diener mit dem ewigen Sohne die Wohnstätte teilen soll«).

in jenem *endlos wa* (»unendlichen Wo«),⁵⁷ *vernünftig wa* (»im Wo der Vernunft«),⁵⁸ oder auch *übertünftig wa* (»Wo über der Vernunft«),⁵⁹ ja, in jenem *wilden gebirge des übergötlichen wa* (»wilden Gebirge des übergötlichen ›Wo««).⁶⁰ Dieses ›Wo« ist die *blosse einvaltige einikeit* (»die reine einfaltige Einheit«),⁶¹ auch *daz grundlos tiefes abgründ* (»der tiefe, bodenlose Abgrund«) genannt⁶² sowie *grund dis nihtes* (»der Grund des Nichts«).⁶³ Die Rede ist dabei sowohl von einem »Wo der Vernunft« als auch von einem »über der Vernunft«. Denn es geht um das für Seuse (und für Eckhart) charakteristische Verständnis des innertrinitarischen Lebens als ein Denken von sich selbst und ein Zurückfließen der Personen in die Einheit, um die für die göttliche Erkenntnis charakteristische *reditio in se ipsum* (»Rückkehr zu sich selbst«). Allein Gott selbst erkennt sich selbst, erklärt Seuse; nur er allein erkennt *daz grundlos tiefes abgrund* (»den tiefen, bodenlosen Abgrund«), und er wird nur von denen erkannt, mit welchen er diese seine Erkenntnis teilen will.⁶⁴ In diesem Sinne stellt die Heilige Schrift in 1 Kor 13,12 ganz ähnlich fest: »dann [...] werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. Daher hat der menschliche Geist, leer geworden von sich selbst und dank der göttlichen Gnade in vollständiger Einung mit dem Sohn lebend, an der Selbsterkenntnis Gottes seiner selbst gewissermaßen teil. ›Dort« verliert sich dann der Mensch selbst. Er versinkt in die Einheit, indem er sich in die immanente Bewegung der göttlichen Personen verstrickt, welche diese Einheit konstituiert.⁶⁵

57. Ibid., 185,3 (*daz endlos wa*).

58. Ibid., 187,9 (*Daz selb vernünftig wa*).

59. Ibid., 185,26 (*in dis übertünftig wa*).

60. Ibid., 188,20 (*In disem wilden gebirge des übergötlichen wa*).

61. Ibid., 189,23-190,1 (*in der blossen einvaltigen einikeit*).

62. Ibid., 189,2 (*daz grundlos tiefes abgründ*).

63. Vgl. id., *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 346,11 (*von dem grunde dis nihtes*); 350,22 (*in dem grunde dez nihtes*) und 349,29 (*in dem grunde des ewigen nihtes*).

64. Vgl. id., *Vita*, c. 52, *ibid.*, 189,3-4: *daz ist och verborgen allem dem, daz er selber nit si, denn allein dien, den er sich wil gemeinden* (»dieser Grund ist auch allen verborgen außer ihm selbst und denen, welchen er sich mitteilen will«). Hier klingt das Evangeliumswort aus Mt 11,27 an: »Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will«.

65. Vgl. Heinrich Seuse, *ibid.*, 189,7-10: *Dis bekenntnis hat der geist nit von sin selbsheit, wan dú einikeit zúhet in in der driheit an sich, daz ist an sin rehten übernatürlichen wonenden stat, da er wonet über sich selb in dem, daz in da gezogen hat* (»Diese Erkenntnis hat der Geist nicht aus seinem Selbst, sondern die Einheit zieht ihn in die Dreiheit an sich, das ist an seine rechte übernatürliche Wohnstätte, wo er über sich selbst in dem wohnt, was ihn dahingezogen hat«).

4. Die Einung aus menschlicher Sicht

Fragen wir nach dem ›Wo‹ der unmittelbaren Erfahrung Gottes im Menschen, so werden wir von Seuse auf den tiefsten und verborgensten Ort der Seele, ihren *weslichen grunt*,⁶⁶ verwiesen, welcher unaussprechlich ist:

Sol er dar komen, so müz er sin in dem grunde, der verborgen lit in dem vor genemten nihte. Da weis man nüt von nüte, da ist nit, da ist öch kein da; waz man da von redet, so verhönet man es.

(Um dahin zu gelangen, muss er in dem Grund sein, der in dem genannten Nichts verborgen liegt. Da weiß man nichts vom Nichts, da gibt es kein ›nicht‹ und auch kein ›dort‹. Wenn man davon spricht, so setzt man es herab).⁶⁷

Im fünften Kapitel des *Büchleins der Wahrheit* bleibt Seuse hinsichtlich des Grundes zweideutig. Es bleibt nämlich unklar, ob er den Grund Gottes, den des Menschen, oder den Grund beider im Sinne hat. Denn die ›Versenkung‹ des Menschen in Gott bringt eine Vernichtung des eigenen Grundes mit sich, so dass es von nun an, wie es scheint, einen einzigen – göttlichen – Grund gibt.

Der Autor bemüht sich hingegen sehr zu präzisieren, worin die Einung, die ›wesentliche Versenkung‹ (*ein weslich ingenomenheit*), besteht.⁶⁸ Um auf die Frage zu antworten, ob das Resultat einer solchen ›Versenkung‹ eine einzige – die göttliche – Wesenheit darstellt, verweist Seuse zunächst auf die Erfahrung der mystischen Einung bzgl. des Seins, das für die Dinge kennzeichnend war, »als sie noch nicht waren«. Er verweist also auf das Sein der Dinge in ihrem wesentlichen Grund, als Gedanken oder Ideen in Gottes Denken. Dort sind sie nämlich eins mit Gott.⁶⁹ Jedoch, einmal ins Leben gerufen, gilt: *Der mensch mag nüt kre-*

66. Id., *Büchlein der Wahrheit*, c. 5, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), 342,2.

67. Ibid., 346,2-5.

68. Id., *Vita*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 50, 174,17-8.

69. Vgl. id., *Büchlein der Wahrheit*, ibid., c. 5, 345,3-6: *Ein frage: Waz ist daz gesprochen: do er nüt waz, do waz er daz selbō // Entwürt: Es ist, daz sant Johans sprichet an sime ewangelio: »daz geworden oder geschaffen ist, daz waz in im daz leben«* (»Eine Frage: Was bedeutet das: Als er nicht war, war er dasselbe? // Antwort: Das ist es, was der heilige Johannes in seinem Evangelium sagt: »Was geworden oder geschaffen ist, das war in ihm Leben«). Vgl. Joh 1,4: *quod factum est in ipso vita erat*). Vgl. Eckhart, *In Ioh.*, n. 54 (LW III 45,8-9): *rationes rerum in deo aeternae sunt et esse omnium, quae in deo sunt aut facta sunt* (»Die Ideen der Dinge in Gott sind ewig und das Sein von allem, was in Gott ist, oder was geworden ist«). Man muss darauf hinweisen, dass das *esse virtuale* oder die *ratio* der Dinge in der Weise in ihnen ist, dass es zugleich ganz außerhalb derer liegt; vgl. ibid., n. 12 (11,14-6): *Sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singu-*

ature und got sin nach únser rede (»Der Mensch kann nach unserem Verständnis nicht Kreatur und Gott sein«).⁷⁰ Seuse fügt allerdings noch hinzu:

mer got ist drivalent und eins; also mag der mensch in etlicher wise, so er sich in got vergat, eins sin in dem verlierenne und nach usserlicher wise schöwende niessende sin, und des glich. Und des gib ich ein glichnúst. Daz óge verlúret sich in sinem gegenwúrtigen sehenne, wan es wirt eins an dem werke der gesichte mit sinem gegenwurfe, und blibet doch ietweders, daz es ist.

(Vielmehr: Gott ist dreifaltig und einer. Und so kann der Mensch, wenn er sich in Gott entäußert, in gewisser Weise im Sich-Verlieren eins sein und nach außen schauend und genießend sein und desgleichen. Das zeige ich dir in einem Vergleich: Das Auge verliert sich, indem es sieht, denn es wird in der Sehtätigkeit eins mit seinem Gegenstand, und doch bleiben beide, was sie sind).⁷¹

Es ist bedeutsam, dass Seuse sich bei seinen Ausführungen sowohl auf die Tatsache bezieht, dass Gott ›dreifaltig und einer‹ ist, als auch des Beispiels des Sehens bedient. In beiden Fällen spielt die Perspektive oder das *in quantum* nämlich eine entscheidende Rolle.⁷² Denn, nach seinem Wesen ist Gott eines, hinsichtlich der Beziehungen ist Er jedoch dreifaltig. So verhält es sich auch, wenn das Auge ein Objekt sieht. Da wird das Objekt nämlich im Auge präsent und ist als Gesehenes ›eins‹ mit dem Auge, ohne dabei jedoch aufzuhören zu sein, was es an sich ist. Auch Meister Eckhart macht an verschiedenen Stellen von diesem Beispiel des Sehens Gebrauch, um die Möglichkeit des Menschen aufzuzeigen, mit Gott eins zu werden, ohne dass dabei weder der Mensch aufhört, Kreatur zu sein, noch Gott aufhört, Gott zu sein.⁷³ Auch wenn der Eckhartsche

lis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis (»Man muss wissen: das Wort, der Logos oder die Idee der Dinge ist so in ihnen, und [zwar] ganz in den einzelnen, dass sie trotzdem ganz außerhalb jedes einzelnen ist, ganz drinnen, ganz draußen«).

70. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 345,10-1.

71. *Ibid.*, 345,11-6. Die dabei erwähnte Erklärung des Sehens und überhaupt der Identität des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen findet sich insbesondere bei Aristoteles, *De an.* III, 2, 425 b 26-7.

72. Beide Beispiele wurden auch von Meister Eckhart gebraucht, um zu zeigen, dass Gleichheit und Ungleichheit gleichzeitig stattfinden können. Das ›*Inquantum*‹ ist dabei der Grund dafür, dass man innerhalb eines Gleichen Verschiedenes in Betracht ziehen kann. Vgl. Eckhart, *In Ex.*, nn. 125-6 (LW II 116,9-117,12).

73. Vgl. *id.*, *Pr.* 48 (DW II 416,2-417,1).

Schwerpunkt mehr auf dem Einssein von Gott und Mensch liegt,⁷⁴ schließt er doch hierdurch die Verschiedenheit des Geeinten nicht völlig aus. Eben das Beispiel des Sehens erlaubt uns, die Lehre Eckharts besser zu verstehen, welche ein Einssein zu begründen sucht, das jedoch keine absolute Identität des Verschiedenen mit sich bringt.⁷⁵

Um jedes Missverständnis bezüglich dieses Aspektes auszuschließen, betont Seuse: *Dú sele blibet iemer kreature* (»Die Seele bleibt immer Kreatur«). Er fügt allerdings noch hinzu: *aber in dem nihte, so si da ist verlorn, wie si denne kreature si oder daz niht si, oder ob si kreatur si oder nit, des wirt da nütznüt gedaht, oder ob si sie vereinet oder nit* (»aber wenn sie sich in das Nichts verloren hat, so wird nicht mehr darüber nachgedacht, inwiefern sie Kreatur oder das Nichts ist, ob sie vereint ist oder nicht«).⁷⁶ Der von sich selbst gelöste und seiner selbst entledigte Mensch empfängt die Gabe der unmittelbaren Gegenwart Gottes; er wird dabei von einem Anderen erhalten und getragen. Ein solcher Mensch ist eins mit Gott, aber er wird dadurch nicht selbst zu Gott, noch geht dadurch seine kreatürliche Natur verloren. In der *Vita* bezeichnet Seuse eine solche absolute Vernichtung des Eigenen als *daz sterben des geistes*,⁷⁷ welches er dann wie folgt beschreibt:

*in der vordren entgangenheit schinet uss der einikeit ein ainvaltiges
lieht, und dis wiseloses lieht wirt gelühtet von den drin personen in*

74. Siehe etwa id., *Pr. 12* (DW I 201,2-8): *Sol min ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledig sein aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mines ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; min ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen* (»Soll mein Auge die Farbe sehen, so muss es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht – ist eben das, was da sieht, dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben«).

75. Vgl. id., *In Ioh.*, n. 57 (LW III 47,16-48,4): *in omni potentia sensitiva vel rationali nostra primo omnium necesse est gigni speciem, prolem objecti, ita quod visus actu est alius, non aliud quam visibile actu, sed sunt unum, ut ait philosophus, parens visibile et proles in visu, pater et filius, imago ipsa et cuius est imago, et coaeterna sunt, in quantum huiusmodi, actu scilicet, sunt* (»in allen unsern sinnlichen oder vernünftigen Vermögen muss zuerst ein Erkenntnisbild, ein Kind des Gegenstandes gezeugt werden, so dass der Gesichtssinn im wirklichen Sehen ein anderer ist, aber nicht ein anderes als das wirklich Sichtbare, vielmehr das zeugende Sichtbare und sein Kind, wie der Philosoph sagt, im Sehen eins sind, Vater und Sohn, das Abbild und das Abgebildete, und sie als solche, das heißt als wirkliche, gleich ewig sind«).

76. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 345,20-4.

77. Vgl. id., *Vita*, *ibid.*, c. 52, 189,11.

die luterkeit des geistes. Von dem inblike entsinket der geist im selben und aller siner selbsheit, er entsinket och der würlklichkeit siner kreften und wirt entwürket und entgeistet. Und daz lit an dem inschlag, da er uss sin selbsheit in daz frömd sinsheit vergangen und verlorn ist, na stillheit der verklerten glanzenreichen dünsterheit in der blossen einvaltigen einikeit.

(In der zuvor [geschilderten] Versenkung strahlt aus der Einheit ein einfaches Licht, und dieses weiselose Licht wird von den drei Personen ausgestrahlt in die Unverhülltheit des Geistes. Von dieser Einstrahlung entsinkt der Geist sich selber und all seiner Selbstheit, er entsinkt auch der Wirksamkeit der Kräfte und wird vernichtet und des Geistes beraubt. Und das liegt an der Entrückung, durch die er aus seiner Selbstheit in die fremde Seinsheit gegangen ist und sich darin verloren hat, gemäß der Stille der verklärten, glanzvollen Finsternis in dem lauterem, einfachen Einen).⁷⁸

Diese Passage macht deutlich, dass solch eine Erfahrung der Einung eine Gabe Gottes ist. *Daz ainvaltige lieht* (»das einfache Licht«) der göttlichen Einheit bereitet nämlich die Seele vor und befähigt sie so für die Einung.⁷⁹ Demnach wird der menschliche Geist vollständig gereinigt und von allen Bildern entleert. Er ist gewissermassen »ausser« sich, er entbehrt sich selbst (*wirt entgeistet*) und alles, was er besitzt, auch seine »Selbstheit« und seine Aktivität (*wirt entwürket*); er ist selbst vernichtet und verloren im Anderen, wird gestützt und getragen durch *daz frömd sinsheit* (»die fremde Seinsheit«), die göttliche Einheit. Diese erscheint dem Menschen als *dünsterheit* (»Finsternis«). Er kann sie, so Seuse in Anlehnung an Formulierungen des Dionysius (Pseudo-)Areopagita, mit seinem eigenen Verstand nicht fassen, wenngleich sie selbst das Licht ist, das den Seelengrund erleuchtet, welcher dadurch zur Fülle des Seins kommt. Die mystische Einung ist somit allein als »Ent-Eignung« zu verstehen: als Verlust und völlige Entleerung des (bloß) Menschlichen, als

78. Ibid., 189,16-190,1. Eine ähnliche Passage finden wir bei Eckhart, *Pr.* 83 (DW III 443,5-7): *Dv̄solt alzemal entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinesheit vnd sol din din vnd sin si n̄ ein min werden als gänzlich, das d̄v̄ mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit* (»Du sollst ganz deinem »Deinsein« entsinken und in sein »Seinsein« zerfließen, und es soll dein »Dein« und sein »Sein« so gänzlich ein »Mein« werden, dass du mit ihm ewig erkennest seine ungewordene »Seinsheit« und seine unnennbare »Nichtigkeit«).

79. Diese Anspielung auf das »Licht der Einheit« steht vermutlich in Verbindung mit dem *lumen gloriae*, von dem Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 12, art. 5, resp., in: *Opera omnia*, ed. Leonina, Bd. 4 (Rom, 1888), 123ab, spricht.

höchste Rezeptivität seitens der Kreatur (für Gott). Es geht dabei also um eine Radikalisierung der ontologischen Abhängigkeit der Kreatur von Gott, welche von Gott bewegt und geführt wird. All dies wird möglich dank der Fleischwerdung, durch die der Mensch durch Gnade das zu werden vermag, was der Sohn durch Natur ist. Die hypostatische Einheit, der höchste Grad der Einheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen – bei welcher jedoch weder absolute Identität noch Trennung existiert⁸⁰ – bietet damit ein bereitliegendes Modell für die theologische Reflexion über die generelle Möglichkeit der Einung von Gott und Mensch an.

Damit wird die Frage aufgeworfen, wie man den soeben erwähnten Verlust der ›Selbstheit‹ zu verstehen hat. Wenn es heißt: *der mensch wirt so gar vereinet, daz got sin grunt ist* (›der Mensch wird so vollständig vereint, dass Gott sein Grund ist‹), bedeutet dies etwa, dass *daz persönlich unterscheiden wesen* des Menschen – das jeweilige konkrete Sein des Einzelnen – dadurch völlig verschwindet?⁸¹ Seuses Antwort auf diese Frage lautet nun:

Dis ist alles sament ze verstenne allein nach des menschen nemunge, in der nach dem inswebenden inblike in entwordenlicher wise diz und daz unangesehen ist, nüt in der wesunge, in der ein ieklichs blibet, daz es ist, als sant Augustinus sprichet: »la vallen dis und daz güt in verachtunge, so blibet lüter güt in sich swebende in siner blozsen witi, und daz ist got«.

(Dies alles ist allein nach menschlichem Begreifen aufzufassen, in dem während der inneren Schau in vernichtender Weise Dies und Das verschwindet, aber nicht nach seinem Wesen, denn da bleibt ein jedes, was es ist. Und so sagt es der heilige Augustinus: »Beachte nicht dieses oder jenes Gute, dann bleibt das

80. Vgl. Konzil von Chalkedon, 5. Sitzung, 22. Oktober 451: *Glaubensbekenntnis von Chalcedon* (nn. 300–3), in: H. Denzinger (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hg. von P. Hünermann (Freiburg i. Br./Basel/Wien, 432010), 131 (n. 302). Seuse erwähnt an verschiedenen Stellen die Beziehung zwischen der Einung mit Gott und dem Geheimnis der Fleischwerdung. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 4, 333,8–25; c. 5, 339,4–13 und c. 6, 356,6–14.

81. Vgl. *ibid.*, c. 5, 350,15–22: *Entwürt: [...] wan der mensch wirt so gar vereinet, daz got sin grunt ist. // Ein frage: Ob dem menschen blibe sin persönlich unterscheiden wesen in dem grunde dez nihtes? »Antwort: [...] denn der Mensch wird so vollständig vereint, dass Gott sein Grund ist. // Eine Frage: Bleibt dem Menschen sein persönliches Ich in dem Grund des Nichts erhalten?«.*

reine Gute, das in sich selber in seiner uneingeschränkten Weite schwebt, und das ist Gott«).⁸²

Erneut betont Seuse also die Verschiedenheit der Perspektiven, das ›*Inquantum*‹. Aus der epistemologischen Perspektive geht es um die die mystische Einung charakterisierende Erkenntnis. Sie hat einen einzigen, nämlich den göttlichen, Grund. Denn in der mystischen Erfahrung sieht der Mensch mit dem göttlichen Licht, dem er die eigene Perspektive nicht mehr in den Weg stellt; daher nimmt er keine weitere Verschiedenheit mehr wahr. In der gerade zitierten Passage bezieht sich Seuse darauf mit dem Ausdruck *inswebender inblick* auf das, was Rüdiger Blumrich mit »während der inneren Schau« übersetzt. Es handelt sich dabei um den auf das Innere gerichteten Blick, um die Tätigkeit der von Gott erleuchteten – und ihrer eigenen Tätigkeit entledigten – menschlichen Vernunft. Aus der ontologischen Perspektive behält der Mensch seine Kreatürlichkeit und sein persönliches Sein. Das Zitat des Augustinus soll Seuses Ausführungen Autorität verleihen: Lässt man die Mannigfaltigkeit, *dis und daz güt* (»dieses oder jenes Gut«), bei Seite und richtet man den Blick allein auf dasjenige, was darin gut ist, so erkennt man das reine Gut, das Gott ist. Gleicherweise gilt es: Lässt man die jeweilige Partikularität außer Acht, dann vermag die Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele die Einung zu stiften, ähnlich wie es sich im Beispiel des Sehens verhält, wo das Gesehene und das sehende Auge geeint – und damit gewissermaßen ›eins‹ – sind. Geht es aber um das Sein des Gesehenen und des sehenden Auges, so sind sie doch voneinander verschieden, so wie dies ja auch bei Gott und Mensch der Fall ist.

Auf diese Weise wird verständlich, dass der Mensch in der »Ekstase« (*entgangunge*) *sich in daz eine hat vergangen und eins ist worden* (»sich in das Eine entäußert hat und eins geworden ist«). Durch seine Vereinigung mit Gott ist der Mensch nämlich sozusagen *vergangen*, denn *da wücket der mensch nüt als mensch* (»da wirkt der Mensch nicht als Mensch«). Er

82. Ibid., 350,23-8. Vgl. Augustinus, *De trinitate*, VIII, c. 3, n. 4, ed. W. J. Mountain (Turnhout, 1968) (CCL 50), 272,15-7: *Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum, si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*. Seuse folgt allerdings nicht Augustinus' Text, sondern scheint Meister Eckhart, *BgT* (DW V 25,1-3), wörtlich zu zitieren: *Sant Augustinus sprichet: hebe uf diz und daz guot, sô blibet lüter güete in ir selber swebende in siner blözen wite: daz ist got* (»Sankt Augustinus spricht: Nimm weg dies und das Gute, so bleibt die lautere Gutheit in sich selbst schwebend in ihrer bloßen Weite: das ist Gott«).

erhält nun alles von Gott und, wie Gott selbst auch, »hat er alle Kreaturen in Einheit in sich«. Er erfährt alles Glück, denn Gott ist die vollständige Freude. Auch wirkt er nicht mehr von sich aus, sondern Gott selbst wirkt in ihm. In diesem gemeinsamen Wirken (*mitwürken*) hat der Mensch aufgehört, selbst tätig zu sein, vielmehr empfängt und »erleidet« er das Wirken Gottes.⁸³ »Nach »vereinter Weise« (*nach der vereinter wise*), d. h. in der Einheit oder mit Gott geeint, trägt der Mensch, so Seuse, seine leibliche Existenz *uf der erde* (»auf der Erde«), befindet sich aber zugleich *über zit* (»jenseits des Zeitlichen«), dort nämlich, *da sich dis niht nússet und geberlich ist* (»worin dieses Nichts sich genießt und gebärend wirkt«).⁸⁴ Es handelt sich dabei sicherlich um eine Anspielung auf das innertrinitarische Leben, in welchem die Fruchtbarkeit das Gebären des Sohnes bezeichnet und dieser »Genuss seiner selbst« die freudige Liebe des Vaters und des Sohnes meint, welche den Geist aushaucht.

Die »Einung« (*vereinunge*) des Menschen mit Gott beschreibt Seuse nun wie folgt: *Daz wesen der sele wirt vereinet mit wesenne des nihtes, und die krefte der sele mit werken des nihtes, die werk daz niht hat in im selben* (»Das Wesen der Seele wird mit dem Wesen des Nichts vereint und die Kräfte der Seele mit dem Wirken des Nichts, das dieses in sich selbst

83. Vgl. Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 344,8-18: *Ein frage: Wie ist es aber umb daz mitwürken des menschen mit gotte? // Antwort: Daz da von gesprochen ist, daz ist nit ze verstenne nach blozser hellunge, als dü wort hellent nach gemeiner rede, es ist ze nemenne nach der entgangunge, da der mensch im selber nüt ist bliben und sich in daz eine hat vergangen und eins ist worden; und da würet der mensch nüt als mensch. Und us disem grunde ist ze verstenne, wie dirre mensch in ime hat alle kreaturen in einikeite und alle wolluste, ja dennoch, die man hat in liplichen werken, ane liplichú und geistlichú werk, wan er ist es selber in der vor gesprochenner einikeit* (»Eine Frage: Was hat es mit dem Mitwirken des Menschen mit Gott auf sich? // Antwort: Das Gesagte ist nicht nach seinem äußeren Wortlaut zu verstehen, so wie man die Worte gemeinhin auffaßt, vielmehr im Sinn des Sich-abhanden-Kommens, in dem der Mensch nicht er selbst geblieben ist, sondern sich in das Eine entäußert hat und eins geworden ist. Da wirkt der Mensch nicht als Mensch. Aus diesem Grund kann man verstehen, wie dieser Mensch alle Kreaturen in Einheit in sich hat und jede Lust, auch die, die aus körperlicher Tätigkeit kommt, selbst ohne körperliches oder geistiges Tun, denn er ist es selbst in der genannten Einheit«).

84. Vgl. *ibid.*, 347,7-12: *Ein frage: Mag sich der mensch dis niht verstan in disem zite? // Antwort: Nach geistes wise verstan ich nit, daz es mug sin; aber nach der vereinter wise so verstat er sich vereinet in dem, da sich dis niht nússet und geberlich ist. Dis ist wol, so der lip uf der erde ist nach gemeiner rede, aber der mensch ist über zit* (»Eine Frage: Kann der Mensch dieses Nichts in dieser Zeit erkennen? // Antwort: In der Weise unseres Geistes sehe ich nicht, wie es möglich ist. Aber nach »vereinter Weise« erkennt er sich geeint in dem, worin dieses Nichts sich genießt und gebärend wirkt. Und dies geschieht, wenn der Leib, wie man sagt, noch auf der Erde weilt, der Mensch aber jenseits des Zeitlichen ist«).

hat«).⁸⁵ Das dabei gebrauchte Passiv soll betonen, dass nicht die menschliche Seele selbst, sondern allein Gott aktiv ist.

Diese These weist eine große Ähnlichkeit mit der von Eckhart in seiner Kölner *Responsio* vertretenen Position auf.⁸⁶ Eckhart hebt dort hervor, dass Gott im Innersten des Menschen wirklich präsent ist, wo das göttliche Wesen ohne Vermittlung empfangen wird.⁸⁷ Und sein Schüler Seuse nimmt diese Position dann wieder auf. In der mystischen Einung wird Gott im Wesen der Seele gegenwärtig. Der Grund der Seele und der Grund Gottes bilden dann einen einzigen Grund, da die menschliche Seele als solche abgründig geworden ist, so dass sie ausschließlich von dem erhalten und getragen wird, der ihr das Sein und das Leben gibt. Hier werden Eigentümlichkeit, Besonderheit und Verschiedenheit der jeweiligen menschlichen Seele außer Acht gelassen und die Seelenvermögen empfangen all ihr Kraft als ein »Wirken des Nichts«.⁸⁸ Deshalb geschieht in jenen Menschen im Grunde immer nur ein einziges Wirken, denn im Hinblick auf die Einung gibt es nur eine Geburt und einen Grund: *Und dar umb dem menschen, dem hie reht beschihet, der wirket niemer werk me denne ein werk; wan es ist ein geburt und ein grunt, ja nach vereinunge* (»Darum wirkt der Mensch, dem dies widerfährt, nur mehr ein Werk; denn hinsichtlich der Vereinigung gibt es nur noch eine Geburt und einen Grund«).⁸⁹ Die radikale Position Seuses impliziert also, dass in dem Menschen, der aus Gott geboren ist und *in disem nihete sich also verlorn hat* (»sich im diesem Nichts verloren hat«), allein Gott

85. Ibid., 347,15-7.

86. *Acta Echaradiana*, n. 48 (*Responsio*) (LW V 303,2-5) (*Proc. Col. I*, n. 147): *Verum est tamen, sicut ibidem dicitur, quod deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, quae sunt potentiae in anima, ratione esse illabitur essentie anime* (»Wahr jedoch ist, wie es dort heißt, dass Gott als Wahrheit erfasst wird vom Verstand und als Gutheit vom Willen – also von Kräften in der Seele, unter der Rücksicht des Seins aber dringt er in das Wesen der Seele ein«). Siehe noch ibid. (347,5-9) (*Proc. Col. II*, n. 122); *Sermo XXIV*, n. 249 (LW IV 227,11-2); *In Ioh.*, n. 581 (LW III 508,11) und n. 585 (513,4-5).

87. So auch öfter, etwa id., *Pr. 101* (DW IV,1 345,50-3): *in dem grunde dâ ist daz mittel swigen*. [...] *Wan daz enist von nature nihetes enpfenclich dan aleine des götlichen wesens âne allez mittel* (»der Grund [der Seele] ist der Ort, wo jegliche Vermittlung schweigt«. [...]. Denn es kann durch Natur dort nichts anderes empfangen werden als allein und unmittelbar das göttliche Wesen«).

88. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 347,15-7: *Daz wesen der sele wirt vereinet mit wesenne des nihetes, und die krefte der sele mit werken des nihetes, die werk daz niht hat in im selben* (»Das Wesen der Seele wird mit dem Wesen des Nichts vereint und die Kräfte der Seele mit dem Wirken des Nichts, das dieses in sich selbst hat«).

89. Ibid., 348,2-4.

wirkt.⁹⁰ In Gott versunken wirken die Kräfte der Seele Gottes Werk. Wie es auch Eckhart formuliert hat, wirken diese Kräfte ein einziges Werk, in dem Sinne nämlich, dass Gottes Einheit und Einfachheit dem Wesen und dem Wirken der Seele zugrunde liegt.⁹¹

Seuse diskutiert verschiedene seine Position angehende Einwände. Es könnte etwa gefragt werden, wie es möglich sei, dass der Mensch in der Einung ein einziges Wirken habe, wenn doch selbst Christus in der Fleischwerdung zwei Wirkweisen – menschlich und göttlich – gehabt habe. In seiner Antwort auf diese Frage gebraucht Seuse die erste Person, was deutlich zeigt, dass er eben seine eigene Position zum Ausdruck bringen will:

Ich achte, daz der mensch nit me wúrke denn ein werk, der nit sehens hat zú keinem werke, núwan als dú ewige geburt es wúrket. Gebere got sinen sun nit ane underlaz, Cristus hette naturlich werk nie gewúrket. Da von abte ich es nit wan ein werk, man welle es denne nemen nach menschlicher verstentnúst.

(Ich behaupte, dass der Mensch, der auf kein anderes Wirken als das der ewigen Geburt achtet, nur mehr ein Werk wirkt. Würde Gott seinen Sohn nicht ununterbrochen gebären, hätte Christus nie ein natürliches Werk vollbracht. Deshalb erachte ich es nur als ein Werk, außer man begreift es mit dem menschlichen Verstand).⁹²

Dabei betont Seuse wiederum die Verschiedenheit der Perspektiven (das ›*inquantum*‹) als Schlüssel zur Lösung des vorgebrachten Einwandes. Betrachtet man das Wirken vom Aspekt der Einheit her, so bleibt nur ein einziges Wirken, bei dem der Mensch allein vom Wirken der ewigen Geburt her bestimmt ist, d. h. von der Zeugung des Wortes im göttlichen Intellekt, mit welcher zusammen auch alle Dinge ausgesprochen und ins Leben gerufen werden.⁹³ Interessant ist, dass Seuse wiederum auf Jesus

90. Vgl. *ibid.*, 349,21-3: *aber nochdenne, so man in disem nihte sich also verlorn hat, so wúrket die krefte daz, daz ir ursprung ist* (»Aber wenn man sich in diesem Nichts verloren hat, wirken die Kräfte das, was ihr Ursprung ist«).

91. Vgl. Eckhart, *In Gen. I*, n. 12 (LW I,1 195,10-196,2 [Rec. CT]; LW I,2 69,23-7 [Rec. L]). Siehe auch *id.*, *Pr. 101* (DW IV,1 358,139): *Got wúrket alliu siniu werk in im selber und úz im selber in einem blicke* (»Gott wirkt all seine Werke in ihm selber und aus ihm selber in einem Augenblick«).

92. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 348,7-11.

93. Vgl. Eckhart, *In Gen. I*, n. 7 (LW I,1 190,11-191,5 [Rec. CT]; LW I,2 65,17-22 [Rec. L]): *Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia aequalem deum genuit, etiam mundum creavit, Iob: ›Semel loquitur deus‹. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum;*

Christus als Modell zum Verständnis der Einheit/Einung zwischen Gott und Mensch verweist, bei der es weder totale Identität noch Trennung gibt. Aus der Perspektive der Einheit muss man sagen, dass das natürliche Wirken Christi allein auf der ewigen Zeugung gründet: auf einer Zeugung nämlich, die ein stets gegenwärtiges ›Jetzt‹ darstellt, ohne welche es weder Schöpfung noch Fleischwerdung gegeben hätte und somit auch kein natürliches Wirken in Jesus überhaupt. Von der Perspektive aber des menschlichen Verstandes her betrachtet, der allein die Welt der Vielheit und der Besonderheit des ›Dies-und-jenes‹ kennt, gibt es im Menschen Jesus trotz seiner hypostatischen Union mit Gott zugleich verschiedene Wirkungsweisen.

Ein zweiter von Seuse diskutierter Einwand besagt, dass entsprechend dem, was die *heidenschen meister* sagen, *enkein ding ensetzet wirt siner eigenen wúrkunge* (»das Wirken eines Dinges werde nie aufgehoben«),⁹⁴ so dass auch der mit Gott geeinte Mensch sein eigenes Wirken nicht verlieren könne. Er begegnet diesem Einwand, indem er sagt, dass in der mystischen Einung das menschliche Wirken nicht aufgehoben wird, sondern nur *unangesehen* (»außer Betracht«) bleibt.⁹⁵ Es geht dabei um eine zweite Geburt, eine *widergeburt*, die ausschließlich den Menschen betrifft.⁹⁶ Wird sie vollständig erreicht, geschieht es wie mit dem

loquitur etiam creaturas creando, Psalmus: ›Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. Hinc est quod in alio Psalmo dicitur: ›semel locutus est deus, duo haec audiivi. ›Duo, inquam, caelum et terram, vel potius ›duo haec, scilicet personarum emanationem et mundi creationem (»In demselben und einen [Jetzt] nämlich, in dem Gott war und in dem er den ihm gleich ewigen, den durchaus gottgleichen Sohn zeugte, schuf er auch die Welt: ›einmal spricht Gott. Er spricht aber in der Zeugung des Sohnes, weil der Sohn das Wort ist. Er spricht auch in der Schöpfung der Kreaturen: ›er sprach, und sie wurden gemacht, er gebot, und sie wurden geschaffen«. Daher heißt es in einem anderen Psalm: ›einmal hat Gott gesprochen, diese zwei hörte ich. ›Zwei, nämlich Himmel und Erde, oder vielmehr ›diese zwei, nämlich das Ausfließen der Personen und die Schöpfung der Welt«).

94. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), c. 5, 348,12-4: *Nu sprechent doch die heidenschen meister, daz enkein ding entsetzet wirt siner eigener wúrkunge* (»Aber die Philosophen sagen doch, dass »das Wirken eines Dinges nie aufgehoben wird«). Vgl. Aristoteles, *Physica* II, 6, 197 b 25-7; id., *De caelo et mundo*, II 3, 286 a 8-9. Siehe ebenfalls Eckhart, *Sermo XXXIII*, n. 332 (LW IV 290,5-6): *Nibil enim destituitur propria operatione* (»Denn nichts entbehrt die ihm eigene Tätigkeit«).

95. Vgl. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), 348,15-6: *Der mensch wirt nit entsetzet siner eigenen wúrkunge, mer si blibet da unangesehen nach der wise* (»Der Mensch verliert nicht sein Wirken, jedoch bleibt es hinsichtlich dieser Weise außer Betracht«).

96. Vgl. *ibid.* 349,6-11: *Die ewigen geburt heiss ich die einigen kraft, in der ellú ding und aller dingen sachen hein, daz sú sint und daz sú sachen sint. Aber die widergeburt, dú deme menschen allein zú gehóret, heis ich ein widerlenken eins ieklichen dinges, daz gevullet, wider in den ursprung, ze nemenne nach dez ursprunges wise, ane alles eigen anesehen* (»Als ›ewige Geburt‹ bezeichne ich die einigende

Branntwein: *der hat nit minre materilicheit, ein kreftiger und stiller uswürken, denne der win, der in siner ersten geburte ist bliben* (»der nicht weniger Materialität hat, aber kräftigerer und stiller wirkt als der Wein, der in seiner ersten Geburt geblieben ist«).⁹⁷ Hat sich die *widergeburt* im Menschen erst einmal ereignet, so geschieht es in analoger Weise, *daz dú nature wúrket in dem menschen als in eime vernúnftigen tiere solichú werk, die zú dez menschen lebenne hórent* (»dass die Natur im Menschen als vernünftigem Lebewesen dies Werk, das zum menschlichen Leben gehört, wirkt«),⁹⁸ jetzt allerdings so, dass er sich nicht mehr wie die Tiere nach seinen Instinkten richtet. Die Person unternimmt nun nichts mehr *in wúrkender wise* (»in wirkender Weise«), so wie sie es vor der Wiedergeburt tat, sondern wirkt *in besitzender wise* (»in besitzender Weise«). Es geht dabei um eine verinnerlichte Form des Tuns, die weder eine spezielle Aufmerksamkeit erfordert, noch von der Vereinigung mit Gott ablenkt.⁹⁹ In der Einung oder dem Eins-Werden verliert sich der Mensch also gewissermaßen selbst, er büßt die Erkenntnis und jegliche Ausübung seiner Kreatürlichkeit ein.¹⁰⁰

6. Schluss

Wir konnten zeigen, dass Seuse die von Eckhart in dessen *Predigten 101-104* behandelten Themen wieder aufnimmt und anhand eigener Reflexion über die Bedeutung und die Grenzen der darin diskutierten Probleme vertieft.

Kraft, in der alle Dinge und die Ursachen aller Dinge das besitzen, dass sie sind und dass sie Ursachen sind. Aber als »Wiedergeburt«, die nur dem Menschen zu eigen ist, bezeichne ich das Rückkehren eines jeden Dinges, das es gibt, in seinen Ursprung, begriffen in der Weise des Ursprungs und ohne eine Rücksicht auf das ihm Eigene«. Vgl. auch *ibid.*, c. 6, 355,7-13, wo Seuse sich eindeutig auf Eckhart, *In Iob.*, n. 123 (LW III 107,9-14) bezieht (*Der meister spricht*).

97. Heinrich Seuse, *Büchlein der Wahrheit*, ed. K. Bihlmeyer (1907/1961), 349,1-3.

98. *Ibid.*, 348,24-6.

99. Vgl. *ibid.*, 348,26-8: *und hat der mensch neiswie nüt me ze tunne, ja in wúrkender wise, als er hatte vor siner urstendi; mer in besitzender wise so wúrket es disú werk* (»und der Mensch hat nichts mehr zu tun in wirkender Weise, wie es vor der Wiedergeburt der Fall war, sondern wirkt dies Werk in besitzender Weise«).

100. Vgl. *ibid.*, 349,17-9: [...] *dú sele in der innemunge vergat nach bekentnisse und aller ir kreatürlichen gebruchunge* [...] (»[...] die Seele verliert im Eins-Werden die Erkenntnis und jegliche Ausübung ihrer Kreatürlichkeit [...]«).

Zum einen präzisiert er den Aspekt der für die mystische Erfahrung kennzeichnenden ›Unwissenheit‹. Sie versteht Seuse als eine über den Widerspruchsatz hinausgehende Erfahrung: um eine nichts-wissende Erkenntnis, bei der alles in seinem Ursprung, in der göttlichen Einheit – im Nichts-Sehen – wahrgenommen wird, somit nicht als etwas Geschaffenes und Besonderes. Die Besonderheit wird dabei aber nicht vernichtet, sondern bloß außer Acht gelassen.

Zum anderen weist Seuse, und zwar mit größerer Klarheit als sein Vorgänger und Lehrer Eckhart, auf die trinitarische Dynamik hin, die diesem Prozess zugrunde liegt. Grund und Ergebnis der Einung ist das unaussprechliche Mysterium, das er als ›Nichts‹ bezeichnet, konkret: das Wesen Gottes (d.h. die Gottheit, der Grund oder Abgrund der göttlichen Unendlichkeit). Wer es also wagt, Christus in seiner Menschlichkeit zu folgen (die Betonung der Menschlichkeit ist auch Seuses besonderer Beitrag), dem wird es gestattet, mit ihm auch in seiner Göttlichkeit einzuwohnen; er ist dann vom Vater gezeugt als Sohn im Sohn. Zusammen mit den göttlichen Personen verliert er sich selbst und nimmt am immanenten innertrinitarischen Leben teil sowie am Denken, mit dem Gott sich selbst denkt und die Dreifaltigkeit und überhaupt jede Verschiedenheit als Eines gedacht wird. Der so verwandelte Mensch genießt eingetaucht in den Einen und mit ihm die ewige Seligkeit.

Der wesentliche Beitrag unseres Autors besteht also in der Art und Weise, wie er »das Einssein im Einen« (*eins in eime*) erörtert, d. h. die Einheit und Unterschiedslosigkeit von Mensch und Gott in der mystischen Erfahrung. Für das Verständnis seiner Position kommt dem Begriff ›*inquantum*‹ eine entscheidende Rolle zu. Einheit – jede(r) ist nämlich ›Eines‹ in Gott – und Besonderheit – denn weder hört die Kreatur auf, Kreatur zu sein, noch hört Gott auf, Gott zu sein – bestehen gleichzeitig, da es allein auf die Perspektive ankommt, von der aus der Sachverhalt betrachtet wird. Bei der Einung zwischen Gott und der menschlichen Seele verhält es sich ähnlich, wie es sich beim dreifaltigen Gott verhält, der Einheit (vom Wesen her) und zugleich Dreiheit (von seinen wesentlichen Beziehungen her) ist. Analog verhält es sich auch beim Sehen, wo das sehende Subjekt und das gesehene Objekt eins und zugleich verschieden sind. Aus der Perspektive der Einheit bleibt zwar die Unterschiedenheit oder Besonderheit bestehen, welche jedoch außer Acht gelassen wird. Die Aussage, der Mensch sei »eins im Einen« (*eins in eime*) bedeutet

somit keinen Verlust im Sinne einer Aufhebung der menschlichen Natur in der Einheit/Einung, vielmehr handelt es sich dabei um ein Losgelöstsein und eine Ent-Eignung (um den ›Tod des Geistes‹). Der Mensch wird in einen Zustand versetzt, in dem man ganz von einem Anderen getragen wird, der für den ent-eigneten Menschen wirkt. Dasselbe Verständnis gilt für die höchste Einung zwischen Gott und Mensch: die hypostatische Einheit, in welcher die Menschheit Jesu das ›Instrument‹ der Gottheit war, ohne dass eine absolute Identität oder Trennung beider Naturen existierte. Hinsichtlich der ›Versenkung in Gott‹ wird der Mensch als ›Eines‹ im Einen erfahren, jedoch ohne dass dies seiner Kreatürlichkeit Abbruch täte. Die Unterschiedslosigkeit betrifft somit allein die Erkenntnis, nicht das Sein.

Die Frage, ob dieses Verständnis auch für Meister Eckhart zutreffend wäre, muss allerdings offen gelassen werden. In seiner Kölner *Responsio* und in seinem lateinischen Werk finden wir es. In seinen deutschen Predigten begegnet uns jedoch ein Verständnis der Einung, das radikaler als dasjenige Seuses ist. Aber ist es nicht auch möglich, dass Seuse eine viel tiefere – weil direktere – Einsicht in die Absichten und Lehren seines Meisters gewinnen konnte, als wir sie siebenhundert Jahre später überhaupt erreichen können, zumal das Werk Eckharts uns heute nicht vollständig vorliegt? In jedem Fall vermag Seuses Synthese die Erfahrung der Einung mit Gott ohne Unterscheidung zu denken, ohne zugleich postulieren zu müssen, dass die menschliche Natur in derselben aufgehoben wird, sondern welche vielmehr eben dadurch zu ihrer Fülle und Erfüllung findet.