



Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 8

Religiöse Individualisierung in der Mystik

Eckhart – Tauler – Seuse

Mit Beiträgen von
Silvia Bara Bancel, Christine Büchner, Markus Enders,
Freimut Löser, Anneke B. Mulder-Bakker,
Andrés Quero-Sánchez, Jörg Rüpke, Markus Vinzent,
Rudolf Kilian Weigand

Herausgegeben von Freimut Löser
und Dietmar Mieth

unter redaktioneller Mitarbeit von
Laurentiu Gafiuc und Robert Steinke

Verlag W. Kohlhammer



Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte
werden herausgegeben im Auftrag
der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Meister-Eckhart-Gesellschaft
Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

Der Druck dieses Jahrbuches wurde mit einem Zuschuss der
Kollegforschergruppe der Deutschen Forschungsgemeinschaft
"Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive"
am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt gefördert.

I. Auflage 2014

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Reproduktionsvorlage: Moritz Ahrens, Dortmund
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

ISSN 2196-6915

Print:
ISBN 978-3-17-026356-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber
verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten
und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	VII
JÖRG RÜPKE Religiöse Individualität: Historische Befunde	1
ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts und Sigers von Brabant	11
ANNEKE B. MULDER-BAKKER Fromme Frauen in Straßburg und Meister Eckhart: Gertrud von Ortenberg und Heilke von Staufenberg	55
MARKUS ENDERS Die Ambivalenz des Individuellen in Heinrich Seuses mystagogischer Spiritualität	75
SILVIA BARA BANCEL <i>Ich leb, nit me ich.</i> Zur religiösen Erfahrung und zum Verständnis von Individualität in Heinrich Seuses ›Vita‹	93
RUDOLF KILIAN WEIGAND Lehrer und Schuster. Johannes Taulers Weg zur Tugend	117
FREIMUT LÖSER Werkkonzepte und ›Individualisierung‹ bei Eckhart, Tauler und Seuse	145
CHRISTINE BÜCHNER Das gelassene Ich Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse – Eine Annäherung	181
MARKUS VINZENT Bildsequenzen der Individualisierungsstufen des Menschen bei Augustinus, Meister Eckhart und Margarete Porete	195

Abkürzungsverzeichnis	223
Namen- und Werkregister	229
Register der Handschriften und Frühdrucke	233
Sachregister	235

Vorwort

›Individualismus‹ – das scheint eines der zentralen Phänomene unserer Zeit zu sein. ›Individualisierung‹ ist zugleich ein Begriff, mit dem unsere Zeit gedeutet wird. Eine kurze Einführung in das Thema Individualisierung, seine aktuelle und historische Bedeutung, bietet der Beitrag von JÖRG RÜPKE, einen knappen – auf die Gegenstände dieses Bandes bezogenen – Forschungsbericht der Beitrag von MARKUS ENDERS. Einige Fragen sind aber ganz allgemein zu stellen:

Was meinen wir mit Individualisierung, wenn wir heute davon reden? Meinen wir damit z. B. die Emanzipation aus Resten des Paternalismus? Meinen wir damit die zunehmende Privatisierung von Lebensbereichen, die zuvor sozial geregelt waren? Meinen wir damit die Befreiung aus gesellschaftlichen Normen und Gruppenzwängen oder meinen wir damit die wachsende Normativität der individuellen Abwehrrechte, die ihrerseits aber wiederum andere Menschen, soziale Gruppen und Rechtsnormen einbeziehen und als Mittel brauchen? Individualisierung scheint freilich eine in sich gegenläufige Bewegung zu sein, die immer wieder in Selbstaufhebung endet. Auch scheint die religiöse Individualität des Einzelnen paradoxerweise in einer breiten religiösen Objektivität eher möglich als in der Einordnung unter sehr individuelle Gurus eigener individueller Wahl.

Das Individuelle löst sich zudem auch vom (allgemein) Menschlichen ab; denn Individualisierung bedeutet auch, dass das, was den einzelnen Menschen als einzelnen ausmacht, nicht durch verallgemeinernde Sätze über den Menschen schlechthin ausgedrückt werden kann. Andererseits ist gerade die Betonung individueller Unterschiedlichkeit eine sehr allgemeine Aussage. Das Individuelle ist immer auf Differenz hin angelegt. Der Siegeszug der Differenz wäre zugleich als Ablösung der moralischen Identität aus der, immer noch maßgeblich auch von einer sozialen Gruppe bestimmten, Tugendlehre zu beschreiben (vgl. HANS KRÄMER, Integrative Ethik, Frankfurt a.M. 1992). Unterschieden von jeder Form von Gesellschaftsmoral sucht das Individuum seinen eigenen, unverwechselbaren Lebensweg.

Gerade im Bereich von Religion, Religiosität und Glauben scheinen wir in einer Zeit zunehmender Individualisierung zu leben, wobei gleichzeitig neue Tendenzen zur Konformität und zur Gruppenbildung zu beobachten sind. Dies gilt auch in nichtchristlichen Bereichen. Die religiöse Individualisierung scheint dabei in unterschiedliche Richtungen zu gehen: Man löst sich von der Bevormundung durch äußere Autorität oder vom Zwang zur Einheitlichkeit; man betont die eigene Erfahrung oder den Vorrang des eigenen Gewissens; man konzentriert sich auf die eigene Innenwelt und sucht eigene Sonderwege. Mitunter wird Individualität gar zu einer normativen Forderung erhoben – und stiftet damit paradoxerweise wieder Gruppenzusammenhänge.

Silvia Bara Bancel

*Ich leb, nit me ich. Zur religiösen Erfahrung und zum Verständnis von Individualität in Heinrich Seuses ›Vita‹*¹

1. Einleitung

Die ›Vita‹ Heinrich Seuses, die gewöhnlich als ›Seuses Leben‹ bezeichnet wird, bietet wertvolle Elemente zum Studium der religiösen Erfahrung ihres Autors und ermöglicht eine Reflexion über die religiöse Individualisierung. Es handelt sich um das erste von vier Büchern, die Seuse selbst um 1362/1363 aus seinen deutschen Werken zusammenstellte, das sogenannte ›Exemplar‹ (ein ›Musterbuch‹), das neben der ›Vita‹ auch das ›Büchlein der ewigen Weisheit‹ (BdeW), das ›Büchlein der Wahrheit‹ (BdW) und das ›Briefbüchlein‹ (Bfb) umfasst. Wir werden uns zwar auf die ›Vita‹ beschränken, deren Botschaft aber nur unter Berücksichtigung des Gesamtwerkes, des ›Exemplars‹, recht verstanden werden kann: Trost und Unterstützung für die Leidenden und Suchenden der Gottesgemeinschaft zu spenden, einen Weg zur göttlichen Wahrheit zu zeigen, d. h. *einen richtigen weg zu der aller höchsten selikeit* (›den richtigen Weg zu höchster Seligkeit‹).² Wir sind der Meinung, dass die Inklusion des BdW in das ›Exemplar‹ zusammen mit der Tatsache, dass Seuse dessen Approbation durch Bartholomäus von Bolsenheim anstrebte, im Prolog des ›Exemplars‹ als Provinzial der Provinz Teutonia (von 1354 bis zu seinem Tod 1362) vorgestellt, darauf hindeutet, dass Seuse an der Lehre des Meister Eckhart bis zum Ende seiner Tage und im Verlauf seines gesamten Werkes festhielt. Am klarsten tritt dies im BdW und in den acht letzten Kapiteln der ›Vita‹ zu Tage.³

1 Für die Übersetzung dieser ursprünglich in spanischer Sprache verfassten Abhandlung möchte ich an dieser Stelle Rainer Sörgel sehr herzlich danken.

2 Die deutschsprachigen Werke Seuses werden nach der kritischen Ausgabe jeweils mit Werk-, Kapitel-, Seiten- und Zeilenangaben zitiert: Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. von KARL BIHLMAYER, Stuttgart 1907; Nachdruck Frankfurt a.M. 1961. In Klammern gesetzt wird die neuhochdeutsche Übersetzung, die mit Seitenangabe zitiert wird nach: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. von GEORG HOFMANN. Mit einer Hinführung von EMMANUEL JUNGLAUSSEN, Zürich/Düsseldorf 1999 (= H.). Hier vgl. Prolog des ›Exemplars‹, S. 6, 12–16 (H., S. 34). ALOIS HAAS weist auf die Bedeutung des Prologs ›als Wegweiser für richtiges Lesen‹ Seuses hin: vgl. ALOIS HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Bern [usw.]² 1996, S. 40–50.

3 Verschiedene Autoren haben auf die Beziehung zwischen Seuse und Meister Eckhart hingewiesen, u. a.: HERMA PIESCH, *Seuses ›Büchlein der Wahrheit‹ und Meister Eckhart*, in: *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966*, hg. von EPHREM FILTHAUT, Köln

Aus pädagogischen Gründen und im Hinblick auf seine Leser verwendet Seuse diverse rhetorische und literarische Hilfsmittel. Vor allem diejenigen, die erst damit begonnen haben, sich auf den Weg zu Gott zu machen, benötigen Bilder und Beispiele. Diese ermöglichen ihnen, auf dem Weg fortzuschreiten, in der Imitation Christi zu wachsen und ihm immer ähnlicher zu werden, um sich schließlich über den Gebrauch der Bilder und Modelle zu erheben und zur Vollkommenheit und Glückseligkeit, die schon in dieser Welt beginnt, zu gelangen:⁴ eins sein im Einen, *in das bildlos ein übersetzt* (»in das Reich des Unbildlichen hinübergebracht wird«).⁵ Eckhart aufnehmend erläutert er: *Ein gelassener mensch müs entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit.* (»Ein gelassener Mensch muß dem Geschöpflichen entbildet, in Christus gebildet, in der Gottheit überbildet werden.«)⁶

Bilder sind also notwendig, müssen dann aber auch transzendiert werden. Man gebraucht sie, *daz man bild mit bilden us tribe* (»um Bilder durch Bilder auszutreiben«) und um *biltlich zögen mit glichnusgebender rede, als verr es denn müglich ist, von den selben bildlosen sinnen, wie es in der warheit ze nemen ist* (»mit gleichnishaften Worten bildlich [zu] zeigen, soweit es denn möglich ist, wie das von denselben unbildlichen Gedanken in Wahrheit zu verstehen ist«).⁷

1966, S. 91–133. WINFRIED TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn [u. a.] 1988 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 54), S. 134–163. FRANK TOBIN, Coming to terms with Meister Eckhart: Suso's ›Büchlein der Wahrheit‹, in: *Semper idem et novus*: Festschrift für Frank Banta, hg. von FRANCIS G. GENTRY, Göttingen 1988, S. 321–344. Die Einleitung von LORIS STURLESE, in: Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit, mittelhochdeutsch, kritisch hg. von LORIS STURLESE und RÜDIGER BLUMRICH, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek 458), S. IX–LXIII. MARKUS ENDERS, Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn 1993 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 37). RÜDIGER BLUMRICH, Die *gemeinú ler* des ›Büchleins der ewigen Weisheit‹. Quellen und Konzept, in: Heinrich Seuses ›Philosophia spiritualis‹. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991, hg. von RÜDIGER BLUMRICH und PHILIP KAISER, Wiesbaden 1994, S. 49–70. CHRISTINE BÜCHNER, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, Stuttgart 2007. SILVIA BARA BANCEL, Estudio comparativo del ›Libro de la Verdad‹ de Enrique Suso y el Maestro Eckhart. Ensayo de Teología mística, Madrid 2011 (Colección de Tesis Doctorales 209).

4 Vgl. ›Vita‹ K. 46, S. 156 (H., S. 172 f.).

5 ›Vita‹ K. 53, S. 193, 29 f. (H., S. 210).

6 ›Vita‹ K. 49, S. 168, 9 f. (H., S. 186). Diese Aussage Seuses kommt dem sehr nahe, was Meister Eckhart in seinem Sermon sagte, *Blibet in mir*, Pr. 40, DW II, S. 278, 5 f.: *als sich der mensche mit minne ze gote blöz vüegende ist, sô wirt er entbildet und ingebildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist.* (»wenn sich daher der Mensch in Liebe ganz zu Gott fügt, so wird er entbildet und eingebildet und überbildet in der götlichen Einförmigkeit, in der er mit Gott eins ist.«) Zu einem tiefergehenden Studium der Dialektik des Bildes bei Seuse im Vergleich zu Eckhart vgl. BARA BANCEL [Anm. 3], S. 399–443.

7 ›Vita‹ K. 53, S. 191, 9–12 (H., S. 207).

Manchen mögen der Gebrauch der Bilder sowie die mitschwingenden Emotionen und Gefühle verwundern, vielleicht sogar Abstand von Seuse nehmen und die Nüchternheit eines Eckharts und Taulers bevorzugen lassen. Gerade deshalb gilt es zu unterstreichen, dass es sich dabei um Kommunikationsmittel handelt. Seuse verfolgt mit ihnen ein didaktisches Ziel. Er hatte es mit Hörern zu tun, meistens Frauen,⁸ die daran gewöhnt waren, die Gottesbeziehung in ihren Schriften und Lektüren mit Bildern der Liebe, der sogenannten Brautmystik, zum Ausdruck zu bringen. Bezüge zu den Visionen der Mystikerinnen, wie Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg, waren durchaus üblich. Einige der Frauen litten an Krankheiten und körperlichen Gebrechen, die als außergewöhnliche, ja sogar als ekstatische Gotteserfahrungen eingestuft wurden.⁹

Bevor wir den aufgenommenen Gedankengang weiterentwickeln, erscheint es sinnvoll, kurz auf das Verständnis der Visionsberichte in Seuses Werk einzugehen, konkret auf seine Dialoge der Ewigen Weisheit (ein anderer Name vom Herrn zu sprechen). Überhaupt sind die Prologe in seinen Schriften gerade deshalb äußerst interessant, weil er dort selbst die entscheidenden Hinweise zum Verständnis des jeweiligen Werkes darlegt. Seuse erklärt im Prolog des BdeW:

*und stünt in im uf ein kosen mit der Ewigen Wisheit; und daz geschah nit mit einem liplichen kosenne nob mit bildlicher entwürt, es geschah allein mit betrachtunge in dem lieht der heiligen schrift, der entwürt bi nütü getriegen mag, also daz die entwürt genomen sint eintweder von der Ewigen Wisheit munde, die si selber sprach an dem evangelio, oder aber von dien höhsten lerern.*¹⁰

8 WILLIAMS-KRAPP hatte schon auf die didaktisch-pastorale Intention der ›Vita‹ Seuses in Verbindung mit deren Empfängern aufmerksam gemacht und herausgestellt, dass diese an »ein weibliches Publikum gerichtet ist, und zwar primär an die von überbordendem religiösem Enthusiasmus beseelten Dominikanerinnen des Südwestens in Klöstern wie Töss, St. Katherinental, Oetenbach, Unterlinden, usw.« Vgl. WERNER WILLIAMS-KRAPP, Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der ›Vita‹ Heinrich Seuses, in: WERNER WILLIAMS-KRAPP, Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften, Tübingen 2012, S. 65–82, hier S. 66.

9 Es sind inzwischen zahlreiche Studien über die Mystikerinnen des Mittelalters herausgegeben worden. Vgl. z. B. CAROLINE WALKER BYNUM, El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media (Der weibliche Körper und die religiöse Praxis im frühen Mittelalter), in: Fragmentos para una historia del cuerpo humano, Bd. 1, hg. von MICHEL FEHRER [u. a.], Madrid 1990, S. 163–225. PETER DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn [usw.] 1993. GEORGETTE EPINEY-BURGARD und EMILIE ZUM BRUNN, Femmes troubadours de Dieu. Femmes troubadours de Dieu, Turnhout 1988; KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993. Speziell über die dominikanischen Mystikerinnen aus Seuses Umfeld vgl. ALOIS HAAS, Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989, S. 109–126.

10 BdeW, Prol., S. 197, 13–19 (H., S. 216).

»es begann in ihm ein vertrauensvolles Zwiegespräch mit der Ewigen Weisheit; doch war das kein wirkliches Gespräch, und es gab keine sinnlich wahrnehmbaren Antworten; es geschah allein durch Betrachtung im Lichte der Heiligen Schrift, deren Antwort nicht trügen kann: Entweder sind also die Antworten genommen aus der Ewigen Weisheit Munde [= Christus], wie sie selber im Evangelium sprach, oder von den höchsten Lehrmeistern.«

Es geht ihm also nicht darum, eine persönliche Offenbarung zu vermitteln, sondern er bedient sich der Dialoge, um seine Texte lebendiger zu gestalten. Er erklärt deshalb, dass die Visionen »nicht sinnlich wahrnehmbarer Art gewesen [sind], sondern sie haben nur als erklärende Beispiele zu gelten (*allein ein usgeleitú bischaft*)«. ¹¹ Und »fast alles ist sinnbildlich (*in tógenlicher wise*) ausgelegt; vielem ist die Form der Belehrung gegeben«. ¹²

Wir können daher festhalten, dass Seuse sich der Bilder und Visionen als didaktischer Mittel zur Kommunikation des Evangeliums bedient. Damit hört er aber nicht auf, neben dem bildhaften Zugang auch den Intellekt zu schätzen. Die Erfahrung des Glaubens und der Verstand gehören für Seuse zusammen, womit aber nicht gesagt sein soll, dass alle Visionen rein literarische Gattungen seien, die lediglich zur Beschreibung der mystischen Erfahrung dienen. Seuse kennt auch die Möglichkeit der echten Vision, wenn er sagt, dass einige Propheten wie Jeremia und andere »mit Gott vertraute Freunde« bildreiche Gesichter haben, sei es wachend oder schlafend; und »es kann niemand dem andern mit Worten sagen; nur der versteht es, der es empfunden hat«. ¹³

Er differenziert aber den Unterschied zwischen *luter warheit* und *zwifellichen visionen* und hält fest:

Ein mitelloses schowen der blossen gottheit, daz ist rehtú lutru warheit ane allen zwivel; und ein ieklichú vision, so si ie vernúnftiger und bildloser ist und der selben blosser schowung ie glicher ist, so si ie edelr ist. ¹⁴

»Ein unmittelbares Schauen der lauterer Gottheit ist ohne allen Zweifel rechte, lauterer Wahrheit; und je vernünftiger und bildloser und ähnlicher solch unmittelbarer Schauung ein Gesicht ist, umso edler ist es.«

Tauler seinerseits war skeptischer gegenüber diesen, bei den Nonnen häufigen und beliebten Erfahrungen. In einer Predigt kritisiert er die Vision einer Nonne, die angab, während einer Eucharistiefeyer Engel und einen verklärten Priester zu

¹¹ BdeW, Prol., S. 197,22 f. (H., S. 216).

¹² BdeW, Prol., S. 198,6 f. (H., S. 217).

¹³ Vgl. ›Vita‹ K. 51, 183,8–11 (H., S. 201): *Etlich profeten haten bildrich vision als Jeremias und die andren. Sólích bildrich vision werdent noh díke gotes heinlichen frúnden, etwen wachende, etwen schlafend, in stiller rúw und abgescheidenheit der ussen sinnen.*

¹⁴ ›Vita‹ K. 51, S. 183,4–8 (H., S. 200 f.).

sehen. Das Ereignis der Nonne erinnert an eine weitere Vision, von der Seuse selbst in seiner ›Vita‹ erzählt ¹⁵ und die dann auch in einem seiner Briefe Erwähnung findet. Vieles deutet darauf hin, dass es sich um die Schülerin Seuses, Elisabeth Stigel, handelte. ¹⁶

Eine weitere Besonderheit Seuses, vor allem im Gegensatz zu Meister Eckhart und Johannes Tauler, ist die, dass er als einziger ausdrücklich auf seine eigene religiöse Erfahrung und sein Leben eingeht. Unser besonderes Augenmerk wird nun auf seine religiöse Erfahrung, so wie er sie in seiner ›Vita‹ darstellt, fallen. Bevor wir aber die Lebensdaten Seuses als Struktur seines inneren Weges betrachten werden, wollen wir anhand der ›Vita‹ unsere Gedanken zur Individualität darlegen.

2. Eine ›Autobiographie‹?

Beginnen wir mit der Frage nach der literarischen Gattung und dem Autornamen des Buches, *daz da haisset der Suse*. ¹⁷ ›Seuse‹ war der Nachname seiner Mutter.

¹⁵ Vgl. Tauler, Pr. 60f, Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von FERDINAND VETTER, Berlin 1910 (DTM II), S. 311,3–7: *Und das selbe sach ein unser swester oben im lande das ein unbegrifflich klorheit umbe vieng den priester und den alter, und wunder von engelen und vil minneklicher dinge. Dis sach si mit iren liplichen ógen; dis enhat unser herre nüt geton.* (»Und das Gleiche sah eine unserer Schwestern im Oberland, dass eine unbegreifliche Klarheit den Priester und den Altar umfing, und wunderbare Engel und viele liebenswerte Dinge. Das sah sie mit ihren leiblichen Augen, unser Herr hat das nicht bewirkt.«) Für die Übersetzung danke ich Rudolf K. Weigand. Seuse, ›Vita‹ K. 5, S. 22,3–10 (H., S. 51): *Einem heiligen menschen waz vor in einr gesiht, do er über alter waz gegangen mess sprechen, daz er wurdi luter mit einr gezierde einr durlíhten minne, und sah, daz dú gótlích gnade her abtowete in sin sele, und daz er ward eins mit gote. Do kamen hinder in stende gar vil lútseliger kinden mit brinnenden prizen zú dem alter, eine na dem andern. Sú zerspreiten ire arme und umbviengen in, ein ieklicher sunderlich, so sú iemer lieplichest konden, und trukten in an ire herzen.* (»Als der Diener einst zum Altar gegangen war, die heilige Messe zu feiern, erschien er einer frommen Ordensfrau in einem Gesicht, von der Herrlichkeit der Gottesliebe ganz durchstrahlt; sie sah, wie die göttliche Gnade herniedertaute in seine Seele, und er eins mit Gott ward. Und hinter ihm schritten viel anmutige Engel mit brennenden Kerzen zum Altar, einer dem anderen folgend. Sie breiteten ihre Arme aus und umfingen ihn, einer nach dem anderen, so liebevoll sie nur konnten, und drückten ihn an ihr Herz.«)

¹⁶ GBfB 20, S. 467,27–30: *Ach, min kint, die schöne gesiht, die dir an dem heiligen tag zú wi-naht wart, in der du sehe, wie clarlich die minnekliche ewige wiszheit in fróidenricher wise mit minner sele vereinet wer, und enbútest mir, ich múge ein fróidenrich diener sin der ewigen wiszheit.* (»Ach, mein Kind, die schöne Vision, die dir am heiligen Weihnachtstag zuteil wurde, in der du sahst, wie herrlich die liebevolle ewige Weisheit in freudenreicher Weise mit meiner Seele vereint war, und in der du mir anbotest, ich könnte ein freudenreicher Diener der ewigen Weisheit sein.«)

¹⁷ Vgl. ›Vita‹, Prol., S. 7,1.

Auch wenn der Autor öfters das Adjektiv ›süß‹ gebraucht, hat dies nichts mit dem Namen zu tun. Der Begriff stammt, dem Wörterbuch von MATTHIAS LEXER folgend, von *sūs*: »das Sausen, das Brausen«. ¹⁸

2.1 Literarische Gattung und Gliederung

Folgen wir dem Herausgeber Seuses deutscher Werke, KARL BIHLMAYER, neben anderen Autoren, dann handelt es sich um die erste Autobiographie in deutscher Sprache. Jedoch schreibt Seuse nicht in der ersten Person, sondern spricht, die dritte Person gebrauchend, von »dem Diener der Ewigen Weisheit«, von »einem Predigerbruder«, usw. Man kann also nicht von einer Autobiographie im eigentlichen Sinne sprechen, obgleich autobiographische Elemente klar hervortreten. ¹⁹ Auch Elemente anderer literarischer Gattungen sind zu finden, wie die des Ritterromans oder Minnesangs. Es geht im Werk nicht in erster Linie darum, Ereignisse zu rekonstruieren, sondern mittels Unterweisung ein Beispiel zur Imitation anzubieten. So kann man den Prolog des ›Exemplars‹ verstehen:

Daz erst seit úberal mit bildgebender wise von eim anvahenden lebene und git togenlich ze erkennen, in weler ordenhafti ein reht anvahender mensch sol den ussern und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen. Und wan gütú werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit glichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dú in der warheit also geschahen. Es seit von ain zünemenden menschen, [...] und lert, wie man mit rehter ordenhafti zú der blossen warheit eins seligen volkomen lebens sol kómen.

»Das erste [Buch] behandelt in bildlicher Weise alles vom anfangenden Leben und lehrt auf verborgene Weise zu erkennen, nach welcher Ordnung ein wahrhaft anfangender Mensch sein Äußeres und Inneres auf den allerliebsten Willen Gottes hin ausrichten soll. Und weil gute Werke ohne Zweifel irgendwie besser unterrichten und des Menschen Herz eher erheben als Worte allein, so berichtet dies Buch vor allem in anschaulicher Weise von mancherlei heiligen Werken, die in Wahrheit so geschehen

¹⁸ Und *süse* = eine Art Jagdhund; *súsen* = sausen, brausen, rauschen, summen, zischen, knirschen, knarren, *stridere*, *tinnire*. Vgl. MATTHIAS LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1872–1878 (Nachdruck: Stuttgart 1992), Sp. 1327f.

¹⁹ Die ›Vita‹ ist ein einzigartiges Werk, was die Bestimmung der literarischen Gattung erschwert; selbst BIHLMAYER weist in der Einleitung seiner kritischen Edition (Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*) darauf hin, dass einige Stücke »unter die Gattung der ›anmutigen Klosterromane‹ zu rechnen sind (Einführung [Anm. 2], S. 82^{*}). Zu diesem Thema gibt es verschiedene Stellungnahmen, vgl. dazu BERNARD MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500), Freiburg i. Br. [usw.] 2008, S. 353f., und WERNER WILLIAMS-KRAPP, Henry Suso's ›Vita‹ between Mystagogy and Hagiography, in: *Geistliche Literatur des späten Mittelalters* [Anm. 8], S. 83–96.

sind. Es spricht auch von einem zunehmenden Menschen [...] und lehrt, wie man durch rechte Ordnung zu der lauterer Wahrheit eines seligen, vollkommenen Lebens kommen kann.« ²⁰

Die bildhafte Ausdrucksweise rückt die ›Vita‹ in die Nähe der Hagiographien ihrer Zeit. ²¹ In den Leben der Heiligen ging es nicht allein darum, deren Hauptdarsteller zu verewigen, sondern sie verfolgten darüber hinaus ein pädagogisches Ziel, das einzelne und Gemeinschaften zum praktischen Leben des Evangeliums bewegen und sie durch die Imitation des Heiligen zum Heil führen sollte. ²² In diesem Sinne weist die ›Vita‹ Seuses zahlreiche hagiographische Elemente auf. ²³ Aufgrund dieser Nähe zu anderen Hagiographien oder Viten gebraucht man den lateinischen Begriff ›Vita‹ auch für Seuses Werke.

Dennoch wird in seinen Werken der Diener nicht nur als Vorbild dargestellt, sondern es kommt auch dessen menschliche Seite zur Sprache, seine Ängste und Sehnsüchte, seine Zweifel und Anfälligkeiten; nicht die ›Erfolge‹ werden in den Vordergrund gestellt, sondern die Schwierigkeiten. Vor allem sein seelisches Innenleben wird in allen Einzelheiten beschrieben, und nicht nur die äußeren Aktionen, wie das oft in den Leben der Heiligen der Fall ist. Mit der Mitteilung

²⁰ ›Exemplar‹, Prolog, S. 3,2–18 (H., S. 31).

²¹ Nach ausführlicher Darlegung all der Elemente, die man von einem Heiligen des 14. Jahrhunderts erwartet, Geduld im Leiden, Passionsfrömmigkeit, Bußübungen, Ekstase und Offenbarungen, schlägt RICHARD KIECKHEFER vor, die ›Vita‹ Seuses als ›Autohagiographie‹ zu verstehen, denn alle diese Elemente kommen in ihr vor. Vgl. MCGINN [Anm. 19], S. 353.

²² Die Darstellung des Lebens einer Persönlichkeit beinhaltet in der Regel eine Deutung der darinliegenden geistlichen Dimension: Dessen Prüfungen, Leiden und wunderhafte Taten sind Zeichen seiner Gottesbeziehung und ein Zeugnis, das andere zum Nacheifern anhält. Vgl. ANDRÉ VAUCHEZ, *El santo*, in: *El hombre medieval*, hg. von JACQUES LEGOFF, Madrid 1990, S. 323–342.

²³ An manchen Stellen finden sich eindeutige hagiographische Elemente wieder. Zum Beispiel vollbringt der Diener ähnliche ›Zeichen‹ wie Jesus: Bei einem Mahl mit Beginen segnet und vermehrt er den Wein (Kap. 41); extreme asketische Übungen (Kap. 15–18); er lässt Schmähungen und Verleumdungen still über sich ergehen, ohne sich zu verteidigen, so wie Christus dies auch tat (Kap. 38); er hat wiederholt Visionen, in denen verschiedene Figuren vorkommen: Engel, ein Jüngling, verklärte Heilige, verstorbene Personen wie seine Mutter, Meister Eckhart, Elisabeth oder die Jungfrau Maria, die erscheint, um ihm ihren mütterlichen Trank anzubieten. Vgl. ›Vita‹ K. 18, S. 49,25–51,4. Dieser Text weist darauf hin, dass es beim heiligen Johannes Chrysostomus ähnliche Erfahrungen gab sowie bei einem weiteren Heiligen (vermutlich beim heiligen Bernhard) im ersten Teil des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais (1264). Eine weitere Funktion des mittelalterlichen Heiligen war dessen Mittlerschaft vor Gott. Auch dieser Aspekt findet sich in der ›Vita‹ wieder, z. B. in Form einer Frau, die von der Bekanntheit des Dieners spricht: *wer im gebihtet, wie sündig er ist, daz den got niemer well gelassen* (»dass Gott den niemals verlassen wird, der bei ihm gebeichtet, wie schwer er auch gesündigt hat«), ›Vita‹ K. 26, S. 79,29f. (H., S. 105). Vgl. auch ›Vita‹ K. 5, S. 22,17f. (H., S. 51): *waz er got ernschlich hat ze bitene, dez wil im got niemer versagen* (»ihm das nimmer abschlagen wird, worum er ihn wahrhaft zu bitten hat«).

seines intimen Innenlebens verfolgt Seuse ein klares Ziel: auch andere zur Innerlichkeit zu ermutigen, in seinen Lesern die Sehnsucht nach Gott zu mehren und zu ›provizieren‹ und Zeugnis vom rechten und gangbaren Weg abzulegen.

Der vorherige Text des Prologs des ›Exemplars‹ weist auf den didaktischen Charakter der geistlichen Lehre hin, indem er die drei klassischen Phasen erwähnt: Anfangen – Zunehmen (Fortschreiten) – Seligkeit (Vollkommenheit). Auch wenn die Aufteilung zwischen den ersten beiden Phasen nicht immer klar ist, folgt sein Werk grundsätzlich dieser Struktur. Die ›Vita‹ ist demnach in zwei Abschnitte aufgeteilt:²⁴

A. Der Weg Heinrich Seuses

1. Kap. 1–18. Anfangender Mensch
2. Kap. 19–29. Fortschreitender Mensch
3. Kap. 30–32. Durchbruch

B. Der Weg Elsbeth Stagels. *Confide filia!*

1. Kap. 33–45. Anfangender und fortschreitender Mensch
2. Kap. 46–53. *Sicut aquila* ... Das selige vollkommene Leben

A. Der erste Abschnitt ist auf den Diener bezogen und enthält die Kapitel 1–32:

1. In den Kapiteln 1–18 werden die Anfänge des Dieners beschrieben, seine Bekehrung im 18. Lebensjahr, seine intensive Gotteserfahrung, die ihn dazu bringt, sich mit der Ewigen Weisheit zu ›verehelichen‹. Auch seine religiösen Übungen als Antwort auf seine Liebe zur Weisheit werden behandelt.
2. Die Kapitel 19–30 können als Phase des Fortschritts des Dieners betrachtet werden; nicht mehr er selbst hat die Initiative, sondern er lässt sich von den von außen kommenden Schwierigkeiten leiten. Er durchläuft die üblichen Schlachten und Abenteuer eines Ritters (Seuse) im Kampf um seine Jungfrau, die Weisheit. Innere und äußere Leiden kommen über ihn: Schwierigkeiten bei seiner Wanderpredigt, Anschuldigungen gegen ihn, wie die der Häresie (weil er Meister Eckhart verteidigt), er ist das Opfer von Schmähungen, verliert seine Ehre und seine Freunde ...
3. Zuletzt, in den Kapiteln 31 und 32, wird aufgezeigt, wie Gott diejenigen, die in dieser Welt leiden, weil sie Christus ähnlich geworden sind, belohnen wird. Sie haben sich Gott gänzlich ausgeliefert, und deshalb wird auch Gott seinerseits sich ganz an sie verschenken und sie mit Frieden und Glück belohnen (Durchbruch).

²⁴ Vgl. ALOIS HAAS, Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis: Sein literarisches Vermächtnis aus Ulm, in: Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3 (2010), S. 7–47, hier S. 22–24.

B. Der zweite Teil (Kapitel 33–53) scheint keinen Zusammenhang mit dem ersten zu haben:

1. Er beginnt und schließt mit einer Anspielung auf Elsbeth Stagel, eine Dominikanerin aus dem Kloster von Töss. Sie ist die geistliche Tochter des Dieners. Im Folgenden richtet sich die ›Vita‹ wie eine für Elsbeth geschriebene Lehre an sie: Der Diener beschreibt darin mit Beispielen die Schritte des geistlichen Weges und die Schwierigkeiten und Leiden, auf denen Christus den Pilger begleitet. Mit dem 45. Kapitel, in dem zur Verehrung des Jesusnamens eingeladen wird, erfährt der narrative Teil eine Unterbrechung.
2. Der folgende Abschnitt beginnt mit einem lateinischen Satz: *Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos* (›Dem Adler gleich, der seine Jungen zum Fluge lockt‹ [Dt 32,11, Text nach der Vulgata]). Hier werden die Erörterungen über »alle Wege, die in hoher Seligkeit enden«,²⁵ im Stil eines Dialogs zwischen »der geistlichen Tochter« und »dem Diener« dargeboten. Damit behandelt der Autor, die Eckhartsche Lehre aufnehmend, die gleichen Themen wie im ›Buch der Wahrheit‹. Einige Kopisten von Handschriften mit Seuses Werken empfanden die Beziehung zwischen beiden Schriften so deutlich, dass sie sie zu einem einzigen Manuskript vereinten.²⁶ So tat es z. B. auch der Kartäuser Laurentius Surius in seiner lateinischen Übersetzung des ›Exemplars‹, wo er das ›Buch der Wahrheit‹ und die letzten Kapitel der ›Vita‹ unter dem Titel *Appendix quaerendum sublimum quaestionum* zusammenfasste.

Merkwürdigerweise finden wir die Darstellung des Anfangs und des Fortschritts des geistlichen Lebens des Dieners in dem narrativen Teil der ›Vita‹. Als Seuse dann aber zum letzten Abschnitt des geistlichen Weges kommt, der Vereinigung mit Gott als dem ›höchsten Ziel‹, bedient er sich, immer Eckharts Lehre im Hintergrund habend, einer rationalen Argumentation im Lichte der Schrift und der Meister.

²⁵ ›Vita‹ K. 53, S. 194,12 (H., S. 210): *uff alle weg, die da endent in hoher selikeit.*

²⁶ In einer Handschrift aus dem Dominikanerinnenkloster Medlingen, die vor 1481 entstand (Leipzig, UB, Ms. 763), ließ der Schreiber Steffan May aus Ulm auf das ›Buch der Wahrheit‹ (fol. 80^r–116^r) die acht letzten Kapitel der ›Vita‹ (von *Sicut aquila* an) folgen. Auch bei einem Kodex aus der Basler Kartause St. Margarethental aus dem 1. Viertel des 16. Jahrhunderts (Basel, UB, Cod. A X 117) findet sich die gleiche Verknüpfung: An das ›Buch der Wahrheit‹ (fol. 150^r–168^r) schließen sich die acht letzten Kapitel der ›Vita‹ (fol. 172^r–185^v) an; hier sind allerdings die beiden Texte von zwei unterschiedlichen Händen geschrieben. Vgl. FRANZJOSEF PENSEL, Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig, Berlin 1998, S. 102–106; GUSTAV BINZ, Die Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Die deutschen Handschriften, Bd. 1, Basel 1907, S. 153 f.

Im dritten Abschnitt, der das glückselige Leben behandelt, spricht Seuse nicht mehr vom Diener. Er selbst behauptet von sich nie, diese Stufe erreicht zu haben. Lediglich in der ›Vita‹ erwähnt er Personen, die in der Herrlichkeit sind und durch die er symbolisch belegt, dass der dargelegte Heilsweg gangbar ist. Einer von ihnen ist *der selig meister Eghart*, von dem es heißt, dass er »in überströmender Herrlichkeit war, in der seine Seele ganz in Gott aufgegangen sei«. ²⁷ Auch seine Schülerin und geistliche Freundin, Elsbeth Stigel, die vor ihm verstarb, kommt vor: »in strahlender Klarheit, voll himmlischer Freude«, sie »zeigte ihm, in welch herrlicher Weise sie in die unverhüllte Gottheit eingegangen sei«. ²⁸

2.2 Autor/in

Über die Frage der literarischen Gattung hinaus lohnt es sich, auch die Frage nach der Autorschaft der ›Vita‹ zu stellen. Der Prolog weist uns darauf hin, dass es sich um *eins heiligen erlühnten menschen* ²⁹ handeln muss, was als Hinweis auf Seuses geistliche Tochter, Elsbeth Stigel, verstanden werden kann. Sie zeichnete auf, was er ihr anvertraut hatte:

Wenn er zû ir kom, do zoch si im us mit heinlichen fragen die wise sines anvanges und fûrgangs und etlich ûbunge und liden, die er hat gehabt, dû seit er ir in götlicher heimlich. Do si von den dingen trost und wisung bevand, do schreib si es alles an, ir selb und och andren menschen ze einem behelfen, und tet daz verstoln vor ime, daz er nûr dur von wûste. ³⁰

»Wenn er sie aufsuchte, erfuhr sie von ihm dank vertraulicher Fragen, wie er sein geistliches Leben begonnen hatte, und wie er darin fortgeschritten sei, auch dies und das von seinen Übungen, die er vornahm, und von den Leiden, die er erduldet. Und davon sprach er zu ihr in frommem Vertrauen. Da sie hierdurch Trost und Führung erfuhr, schrieb sie alles auf, sich und anderen zur Hilfe; das tat sie aber heimlich, so dass er nichts davon wusste.«

Als Seuse diesen »geistlichen Diebstahl« bemerkt, verbrennt er einen Teil der Schrift, bewahrt aber schließlich den Rest auf, »so wie jene Frau es mit eigener

²⁷ ›Vita‹ K. 6, S. 23, 1–3 (H., S. 52): *Von dem meister ward er bewiset, daz er waz in überswenker gûnlich, in die sin sele blos vergötet waz in gote.*

²⁸ ›Vita‹ K. 53, S. 194, 25–27 (H., S. 211): *... mit liehtricher klarheit vol himelscher fröden. Si trat hin zû ime und zogte ime, wie adellich si in die blossen gotheit vergangen were.*

²⁹ ›Exemplar‹, Prol., S. 7, 5.

³⁰ ›Vita‹, Prol., S. 7, 9–14 (H., S. 37).

Hand geschrieben hatte«. Der Prolog fährt fort und ergänzt: »Ein wenig an guter Lehre ward nach ihrem Tod von ihm beigefügt.« ³¹

Die Forschung ist der Frage nach Elsbeths Anteil an der Redaktion des Werkes nachgegangen ³² und ob es etwa auch einen dritten Beteiligten gab, der spätere Einfügungen vornahm. ³³ Die meisten Experten sind sich heute darüber einig, dass die abschließende Redaktion der ›Vita‹ und des ›Exemplars‹, zusammen mit den Prologen, aus der Hand Seuses stammt, ³⁴ wobei eine gewisse Beteiligung Elsbeths im narrativen Teil der ›Vita‹ nicht geleugnet werden kann.

³¹ ›Vita‹, Prol., S. 8, 1–3 (H., S. 37): *... als si es den meren teil mit ir selbes handen hate geschriben. Etwaz gûter lere wart och na ir tode in ir person von im dur zû geleit.*

³² Germanisten wie KURT RUH (Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, S. 445) neigen dazu, die Beteiligung Elsbeths an der Redaktion der ›Vita‹ als literarische Fiktion abzutun. Diese Idee sei zu sehr von den mittelalterlichen Ritterromanen beeinflusst. Der Historiker PETER DINZELBACHER kritisiert die Argumentation der Germanisten, weil die Reduzierung der Untersuchung auf rein literarische Fragen die Texte und Ereignisse außer Betracht lassen. Eine ausführliche Erörterung des Problems findet sich bei: FRANK TOBIN, Henry Suso and Elsbeth Stigel: Was the ›Vita‹ a Cooperative Effort?, in: Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters, hg. von CATHERINE-M. MOONEY, Philadelphia 1999, S. 118–135, 235–238.

³³ JEANNE ANCELET-HUSTACHE glaubt ähnlich wie FERDINAND VETTER, dass im Prolog und in einigen Kapiteln, vor allem in denen, welche von den extremen Kasteiungen handeln, der Hinweis auf eine dritte Autorenschaft zu finden sei. Diese sei für die hagiographischen Elemente und die Zusammenstellung des ›Exemplar‹ verantwortlich. Vgl. die Einleitung von HENRI SUSO, Oeuvres complètes, hg. von JEANNE ANCELET-HUSTACHE, Paris 1977, S. 43–72, wo die Autorin eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Thesen ab 1882 bis 1943 vorstellt. Vgl. ebenfalls JEANNE ANCELET-HUSTACHE, Le problème de l'authenticité de la vie de Suso, in: La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961, hg. von JEANNE ANCELET-HUSTACHE, Paris 1963, S. 193–206. Nach ALOIS HAAS hat die Untersuchung von JULIUS SCHWIETTERING aus dem Jahr 1953 gezeigt, dass die Hypothese einer dritten Autorenschaft in der ›Vita‹ sich als unhaltbar herausstellt. Vgl. ALOIS HAAS, Seuses posthume Variante [Anm. 24], S. 17. Dennoch gibt es Hinweise darauf, dass die Untersuchung des Themas noch nicht abgeschlossen ist. WILLIAMS-KRAPP hat nachgewiesen, dass in Seuses ›Vita‹ von den gleichen Kasteiungen nebst einer mahnenden Kritik derselben die Rede ist wie bei Elsbeth von Oye (vgl. WILLIAMS-KRAPP, Nucleus totius perfectionis [Anm. 8], S. 78 f.). Auch kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese Passagen später durch eine Nonne hinzugefügt worden sind. Es wäre an Elsbeth oder an eine dritte Autorenschaft zu denken, so jedenfalls nach ANCELET-HUSTACHE. MARTINA WEHRLI-JOHNS schlägt sogar vor, dass die ›Vita‹ weder von Seuse noch von Elsbeth geschrieben worden sei, sondern nach Seuses Tod, um die Ordensreform und eine eventuelle Kanonisation Seuses zu unterstützen. Vgl. MARTINA WEHRLI-JOHNS, Das ›Exemplar‹ – eine Reformschrift der Dominikanerobservanz? Untersuchungen zum Johannesmotiv im ›Horologium‹ und in der ›Vita‹ Heinrich Seuses, in: Predigt im Kontext, hg. von VOLKER MERTENS [u. a.], Berlin 2013, S. 347–376.

³⁴ Die Kapitel 33 (»Von der geistlichen Tochter des Dieners«) und 45 (»Der freundliche Name Jesus«) sind zusammen mit dem geistlichen Traktat der Schlusskapitel 46–53 als ein direktes Werk Seuses zu verstehen.

2.3 Differenzierung zwischen dem ›narrativen Ich‹ und dem ›wahren Ich‹³⁵

Nach dem über die ›Vita‹ Dargelegtem (autobiographisch, aber nicht im strengen Sinne) gilt es nun, auch die Differenzierung zwischen dem Bild des Dieners, so wie es die ›Vita‹ vermittelt, und Seuse selbst wahrzunehmen. Überhaupt bezieht sich Seuse in seinen Schriften selten auf sich selbst in der ersten Person. Seine Dialoge ereignen sich gewöhnlich zwischen »dem Diener« und »der Ewigen Weisheit« oder »dem Jünger« und »der Wahrheit«.

Wenn von einer persönlichen Erfahrung die Rede ist, einschließlich seiner Briefe, gebraucht er gewöhnlich folgende Formulierungen: »Ich kenne einen Predigerbruder, der ...«,³⁶ »es war einmal ein Mensch«,³⁷ »einst stand ein Predigerbruder [...] vor dem Kreuzbild«. ³⁸ Nur zwei Mal gebraucht er die erste Person, um ein Erlebnis zu erzählen. Diese Stellen befinden sich in den Briefen, die von Elsbeth aufbewahrt wurden, dem ›Großen Briefbuch‹ (GBfb).³⁹

Auch wenn nur noch schwer nachvollzogen werden kann, inwiefern die berichteten Erlebnisse sich auf das ›wahre Ich‹ des Autors beziehen, so liefern sie uns doch ein ungefähres Bild der wichtigen Ereignisse seines Lebens und seiner geistlichen Erfahrungen. Diese spiegeln sich dann auch in den zentralen Begriffen seiner Lehre wider, nämlich dem *gotliden* und dem mit ihm »zur Einheit kommen« (der *theosis* des Dionysios Areopagita).

35 ALOIS HAAS ist dieser Frage eingehend nachgegangen: Vgl. *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg i. Ue. 1971, S. 154 f., 168 f., 192–195, 206–208.

36 GBfb 10, S. 436, 17: *Ich weis einen brediger, ...*

37 Bfb 2, S. 365, 3 u. 365, 18 (H., S. 369): *Es waz ein mensch, der ... ; Ich weiss einen bredier, so der ...*

38 BdeW, Prol., S. 196, 2 f. (H., S. 215): *Es stónd ein bredier ze einer zit nah einer metti vor einem kruzifixus ...*

39 Vgl. GBfb 7, S. 428, 5 f.: *Min kint, ich muss dir sagen ein gewonheit, die ich hett an miner ersti.* (»Mein Kind, ich muss dir eine Gewohnheit berichten, die ich hatte in meinem Anfang.«) Siehe auch den an Elsbeth Stigel gerichteten Brief: GBfb 12, 443, 4–10: *Ach, kint mins, ich mûs dir eins sagen, daz du enklein dester bas dines lidens vergessest, und solt du es heimlich han. Lûge, es geschach eins moles, do was ich in grossem versmehtem liden, nit von miner persone, es was von ander menschen person. Do sasz ich in der zelle und sach einen hunt, der lieff enmitten in dem krútzgang und tans da ein fûstúch umbe, und warf es denne uf und warf es denne nider.* (»Ach, mein Kind, ich muss dir eines berichten, damit du ein kleines bißchen dein [sc. eigenes] Leiden vergißt und damit du es im Geheimen trägst. Schau!, es geschah einmal, da befand ich mich in großem verschmachtendem Leiden, nicht wegen meiner Person, sondern wegen der Person eines anderen Menschen. Da saß ich in der Zelle und sah einen Hund, der inmitten des Kreuzgangs lief und sich ein Fußtuch um den Hals legte, und er warf es bald hoch und warf es bald herunter.«) Dennoch gab Elsbeth das Geheimnis preis, dieser Bericht ist in der ›Vita‹ wiederzufinden, K. 20, S. 58, 3 f.

3. Wichtige Lebensdaten Seuses als Struktur seines inneren Weges.
Die religiöse Erfahrung Seuses

Die nachfolgenden Lebensdaten Seuses ermöglichen uns, ihn in sein Umfeld einzuordnen und die Grundzüge seiner religiösen Erfahrung darzustellen. Er wurde am 21. März,⁴⁰ dem Jahrestag des heiligen Benedikt, zwischen 1295 und 1298 in Schwaben⁴¹ (vermutlich in Konstanz oder Überlingen) als Kind einer wohlhabenden Familie geboren. In den Kapiteln 6 und 42 der ›Vita‹ wird auf die Eltern unseres Autors Bezug genommen: Der Vater wird als weltlicher Mensch beschrieben (*der welt kint*), die Mutter dagegen als »Heilige« (*sin heilgú mûter*)⁴² bezeichnet. Ein Kontrast, unter dem die Tiefgläubige ein Leben lang litt: »Sie war von Gott erfüllt und hätte gern gottesfürchtig gelebt: Er aber war der Welt verhaftet und bekämpfte das Verlangen seiner Gattin mit harter Strenge, und daraus erwuchs ihr viel Leiden.«⁴³ Die Kindheit Seuses scheint von Krankheiten geprägt gewesen zu sein.⁴⁴ Seine labile Gesundheit kann als Grund für seine spätere religiöse Ausrichtung betrachtet werden.

Um die Jahre 1308–1310, mit ca. 13 Jahren und damit vor dem vom Predigerorden erlaubten Alter, tritt Seuse in das Inselkloster des heiligen Nikolaus in Konstanz ein. Es galt als übliche Praxis der Predigerorden, dass sie Kinder, die zu ihnen gebracht wurden, aufnahmen, was grundsätzlich nur mit Erlaubnis der Eltern möglich war. Um eine Wahlfreiheit zu gewährleisten, wurde im Kanonischen Recht (13. Jh.) ein Noviziat und ein Mindestalter für das Gelübde, 12 Jahre bei Mädchen und 14 Jahre bei Jungen, festgelegt. Die ersten Regeln der Predigerorden aus dem Jahr 1228 besagten, dass niemand jünger als 18 Jahre zum Gelübde zugelassen werden durfte und dass eine Novizenzeit von wenigstens sechs Monaten gewährleistet sein musste. Aber in der Generalversammlung von 1256 in Montpellier wurde das Mindestalter für das Gelübde auf 15 Jahre gesenkt.⁴⁵ Die Entbindung Seuses vom Mindestalter um ein bis zwei Jahre zusammen mit der Tatsache, dass er von seinen Eltern dem Konvent übergeben wurde, provo-

40 Vgl. ›Vita‹ K. 16, S. 44, 4 f.: *An sant Benedictus tag, an dem er in dis ellend welt ward geboren ...*

41 Vgl. ›Vita‹, Prol., S. 72 f.: *Es waz ein brediger in tútschem lande, von geburt ein Swabe ...*

42 Vgl. ›Vita‹ K. 6, S. 23, 21 und 24, 3.

43 Vgl. ›Vita‹ K. 42, S. 142, 18–21 (H., S. 163): *si waz vol gotes und beti gern dar nah gótlích gelept, do waz er der welt vol und zoh mit strenger bertikeit da wider.*

44 Vgl. ›Vita‹ K. 20, S. 56, 16 f. (H., S. 84): *Dis tribest du mit mir von minen kindlichen tagen, in den du min jung natur mit sweren, langwirigen siechtagen krúzgetest.* (»So hast du es mit mir seit meiner Kindheit getrieben, in der du meine jungen Jahre mit schwerer langwieriger Krankheit plagtest.«)

45 Vgl. *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, recensuit frater BENEDICTUS M. REICHERT*. Bd. I. Ab anno 1220 usque ad annum 1303 (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 3), Rom 1898, S. 129.

zierten in ihm »schreckliche Leiden«, denn er sah darin einen Fall von Simonie und war der Auffassung, deswegen verdammt zu sein, »so daß er sich in dieser ganzen Zeit für nichts anderes denn einen verdamnten Menschen hielt«. Erst zehn Jahre später war es ihm möglich, dank seiner Begegnung mit Meister Eckhart (»der befreite ihn davon«) diese Bedenken zu überwinden.⁴⁶

In einem der wenigen Texte, in denen Seuse die erste Person gebraucht, bestätigt er, ähnlich wie Meister Eckhart, seine Wertschätzung für den Begriff ›Freunde Gottes‹.⁴⁷ In Brief Nr. 7 des ›Großen Briefbuchs‹ (eine Sammlung Elsbeth Stagels der Briefe Seuses), der aber nicht im ›Briefbüchlein‹ vorkommt, findet sich folgende Aussage:

Min kint, ich müß dir sagen ein gewonheit, die ich hett an miner ersti. So ich mich selben als gnadenarm vant und ich von mime grossen gebresten nüt getorste hin für komen zû dem tisch, da liep von liebe sunder mittel gespiset wirt [...].

»Mein Kind, ich muss dir eine Gewohnheit anvertrauen, die ich in meiner Anfangszeit hatte. Wenn ich mich selbst als gnadenarm einschätzte, und ich wegen meiner großen Fehler nicht zum Tisch (des Herrn) zu gehen wagte.«

Seuse wartete regelrecht darauf, dass einer derer, die am Tisch des Herrn teilgenommen hatten, etwas zu ihm sagte. Er fügt hinzu:

Sich, wenne mir ein gottesfrúnt út seit, eya, so wart ich so wol gemúit, so was mir reht, ich hetti einen hort funden. Und wissist, ich gehielt daz so trulich und sprach: »eya, geminter herre, wie glust mich din! Sol ich iemer dar zû komen, daz ich sprech: »du min und ich din?«⁴⁸

»Sieh, wenn mir ein Gottesfreund irgendetwas sagte, eya, dadurch kam ich in eine frohe Stimmung; es war mir ganz so, als hätte ich einen Schatz gefunden. Und du sollst wissen, ich behielt das für mich und sprach: Eya, geliebter Herr, wie gelüftet mich deiner! Sollte ich jemals dazu kommen, zu sagen: ›Du bist mein und ich bin dein‹ (Ct 2,16)?«

3.1 Der Weg zur Innerlichkeit

Um seiner Sehnsucht nach einer Beziehung zu Gott Ausdruck zu verleihen, gebraucht Seuse zu Beginn die Metapher des Verliebtseins. Sowohl in der ›Vita‹ wie auch im ›Horologium‹ (Hor.), wenngleich mit unterschiedlicher Akzentuierung,

46 Vgl. ›Vita‹ K. 21, S. 62,6–63,6 (H., S. 89f.).

47 Vgl. dazu REGINA D. SCHIEWER, ›Vos amici dei estis‹. Die Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den ›Engelberger Predigten‹: Religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel?, in: Oxford German Studies 36 (2007), S. 227–246.

48 GBfb 7, S. 429,5–9.

wird seine Bekehrung als inneres Erlebnis und Begegnung mit der Ewigen Weisheit erzählt.⁴⁹

»Als die Knabenjahre vorüber waren und er reifer geworden war«, so im ›Horologium‹, die ›Vita‹ spricht vom Alter von 18 Jahren, nach fünf Jahren Klosterleben, ohne sich etwas zu Schulden kommen zu lassen, aber auch ohne wirkliches innerliches Leben, beginnt er sich unbefriedigt und bedrückt zu fühlen. Er beginnt zu erkennen, dass allein die Ewige Weisheit seinen Durst und seinen brennenden Wunsch nach Liebe zu stillen vermag. Inmitten dieser Unruhe und Betrübnis erlebt er eine religiöse (innerliche) Erfahrung, die in der ›Vita‹ wie folgt wiedergegeben wird:

In sinem anvang do geschah eins males, daz er kom in den kor gende an sant Agnesen tag, do der convent hat enbissen ze mitem tag. [...] Und so er also stat trostlos und nieman bi im noh umb in waz, do ward sin sel verzuket in dem libe neiss us dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen frödenrichen lust in ime.⁵⁰

»Als er noch ein anfangender Mensch war, trug es sich einmal zu, dass er am St.-Agnes-Tag – es war nach dem Mittagessen des Konvents – in den Chor ging. [...] Und wie er da so stand, des Trostes bar, und niemand in seiner Nähe war, da ward seine Seele entrückt, ob im Leib, ob außer ihm, das wusste er nicht. Was er da sah und hörte, lässt sich nicht in Worte fassen. Es hatte weder Form noch bestimmte Art und hatte doch aller Formen und Arten freudenreiche Lust in sich.«

Auf Grund dieses Erlebnisses entscheidet er sich, sein Herz der Ewigen Weisheit als seiner »göttlichen Braut« (*divinissima sponsa*) zu übereignen. Seuse erklärt einmal im ›Horologium‹, dass die Weisheit das ›Urprinzip‹ (*principio fontalis*) personifiziert, die »reine und einfachste Wesenhaftigkeit mit einer vollkommenen Unterscheidung der [drei] Personen«, nach »unserer Art und Weise des Begreifens angemessen empfangen, so wie er das höchste, unsagbare Gut, das zutiefst Liebenswerte, am vollkommensten Schöne und Köstliche und das über alle Maßen Urprinzip alles Guten ist, welches in den Kreaturen zu finden ist«. Dennoch ordnet er gewöhnlich die Weisheit der Person des Sohnes zu, »weil die Weisheit dem Sohn beigegeben ist und weil sie aufgrund seines Seins zu ihm gehört, darum wird gewöhnlich des Vaters geliebter Sohn unter ebendieser Bezeichnung verstanden – bald als Gott, bald als Mensch«. ⁵¹ Wir haben es hier mit

49 Vgl. ›Vita‹ K. 1–5 und Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von DOMINICUS PLANZER OP, hg. von PIUS KÜNZLE, Freiburg i. Ue. 1977 (Spicilegium Friburgense 23), Hor. I c. 1 u. II c. 7.

50 ›Vita‹ K. 2, S. 10,11–19 (H., S. 40). Vgl. ebenfalls Hor. I c. 1, S. 380,22–381,18; BdW, Prol., S. 326,6–14.

51 Vgl. Hor. I c. 1, S. 380,29–381,18: *In hoc fontali principio nec forma erat nec materia aut imago depicta, sed pura ac simplicissima essentia cum personarum distinctione perfecta. [...]*

einer Besonderheit Seuses zu tun. Im gewöhnlichen Gebrauch der Liebesmeta-pher wird die menschliche Seele (weiblich) als Braut des Herrn Jesus (männlich) gesehen. So verwendeten sie viele mittelalterliche Frauen. Bei den Männern hatte dieser Gebrauch jedoch etwas Gezwungenes an sich. Seuse hingegen war so originell, sich an Gott – als Weisheit – in der weiblichen Rolle zu wenden. Er tat dies in dem Bewusstsein, dass Gott alle unsere Bezeichnungen, damit auch die Geschlechter, transzendiert (was auch von den aktuellen feministischen Theologinnen vertreten wird). In der ältesten Ausgabe des ›Exemplars‹, der um 1370 datierten Handschrift 2929 aus Straßburg, wird diese Geschlechterambivalenz bildlich dargestellt: Die Weisheit erscheint in Form einer Frau, trägt aber auch einen leichten Bart.

Um seinem Wunsch, seine Liebe im Herzen festzuhalten, Ausdruck zu verleihen, ging Seuse sogar so weit, dass er sich den Namen Jesu mit einem Griffel auf die Brust tätowierte (IHS). Daher wird Seuse mit geöffneter Mönchskleidung und dem Namen Jesu auf der Brust stehend repräsentiert.⁵² Im ›Horologium‹ wird berichtet, wie der Jünger der Weisheit, Seuse, einen neuen Namen von der Weisheit empfängt. Es ist der mystische Name *Frater Amandus*,⁵³ der so viel bedeutet wie ›der Geliebte‹, ›der Liebenswürdige‹. Die Erfahrung des Geliebtseins wird in einer der Visionen auf plastische Weise dargestellt, seine Seele wird von der Ewigen Weisheit umarmt.⁵⁴

Porro obiectum illud mellifluum omnis boni contentium [...] fuit ipsa essentia divina secundum nostrum modum intelligendi accepta, prout est summum et ineffabile bonum, summum amabile, summe pulchrum ac delicosum et omnium bonorum in creaturis repletum originale principium superoptimum. Et hoc intellexit esse praedictam sponsam aeternam sapientiam. [...] quia sapientia attribuitur Filio, et quia ratione suae generationis sibi convenit, ideo dilectum Patris Filium sub eodem significato consuetudinaliter accepit nunc quidem ut Deum, deinde ut hominem, ut in utroque pariter devotiones exercitia et amoris solatia inveniret.

52 Eine Episode, die sowohl in der ›Vita‹ K. 4, S. 15, 26f., wie auch im Hor. II c. 7, S. 596, 5–23, festgehalten wird.

53 Hor. II c. 7, 591, 5–11 (Heinrich Seuse. Stundenbuch der Weisheit, Das ›Horologium Sapientiae‹, hg. von SANDRA FENTEN, Würzburg 2007, S. 216): *Nam humilis ille huius sapientiae discipulus in ea visionis gratia quodam novo et mystico nomine ab ipsa votatus Frater Amandus, dum in cordis cubiculo, nuptiali thalamo, cum divinissima sponsa sua secreta silentia petisset et inter ipsius amoris brachia dulciter soportatus obdormisset, cordis tamen fervido affectu admodum perfecte vigilaret, atque de aliorum pariter salute secum tractaret.* (›Der demütige Jünger der Weisheit nämlich wurde von ihr selbst in der Gnade einer Vision mit einem neuen und mystischen Namen, Bruder Amandus, angesprochen, während er in der Kammer seines Herzens, im ehelichen Brautgemach, mit seiner göttlichen Braut nach abgeschiedener Stille strebte, in ihren Armen der Liebe süß eingeschlafen schlummerte und doch zugleich mit glühender Liebe seines Herzens vollkommen wach war und bei sich das Heil anderer überdachte.«)

54 ›Vita‹ K. 5, S. 20, 10–23 (H., S. 49): *Und eins males nach einem lidenden zite do geschah eins morgens frü, daz er och umbgeben waz mit dem himelschen ingesinde in einer gesiht. Do begert er von ire einem klaren himelfürsten, daz er im zogti, in weler wise gotes verborgnü*

Seuse ist überzeugt, »was das Herz liebt, wird vom Herzen angezogen, so wie das Eisen vom Magnet«.⁵⁵ Und die Liebe ist eine mächtige Kraft, die vereint und den Geliebten dem Liebenden ähnlich macht. So erfährt er es und gibt es als geistliche Lehre an die weiter, die er begleitet. Mit dem Wunsch und der Liebe als Ausgangspunkt entscheidet sich Seuse dann, sich auf sein Inneres zu konzentrieren. Um Christus ganz gleich zu werden, befreit er sich von allem, was sein Herz bindet.

Got der hat in an der ersti vil zites verwenet mit himelschem troste, und waz dar inn so gar verliket: waz die gotheit an horte, daz waz im lustlich, so er aber únsers herren marter solte betrachten und sich dar in mit nachvolge solt geben, daz waz im swer und bitter. Dez ward er eins males von gote herteklich gestrafet, und ward in ime gesprochen also: ›weist du nit, daz ich daz tor bin, dur daz alle die waren gotesfründ müssent in dringen, die zú rechter selikeit son komen? Du müst den durpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zú miner blossen gotheit.‹⁵⁶

›Gott hatte den Diener in der ersten Zeit lange mit himmlischem Trost verwöhnt, und er war darauf gar sehr versessen. Was der Gottheit angehörte, bereitete ihm Freude; sollte er aber unseres Herrn Marter betrachten und sich zur Nachfolge hierin entschließen, so war ihm schwer und bitter. Um deswillen ward er einmal von Gott gar sehr getadelt, und er vernahm in sich die Worte: ›Weißt du nicht, dass ich das Tor bin, das alle wahren Gottesfreunde durchschreiten müssen, die zu wahrer Seligkeit kommen sollen? Du musst durch meine leidende Menschheit hindurch, sollst du wirklich zu meiner lauterer Gottheit gelangen.«

Allein in diesem Zusammenhang lassen sich die extremen asketischen Übungen und das strenge Leben, mit dem er die Wüstenväter imitierte, erklären. (Einige

wonung in siner sele gestalt were. Do sprach der engel zú im also: ›nu tu einen frólichen inblik in dich und lúg, wie der minneklich got mit diner minnenden sele tribet sin minnespil. Geswind sah er dar und sah, daz der lip ob sinem herzen ward als luter als ein kristalle, und sah enmiten in dem herzen ruweklich sizen die ewigen wisheit in minneklicher gestalt, und bi dem sass des dieners sele in himelscher senung; dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin götlich herze gedruket, und lag also verzogen und versofet von minnen under dez geminten gotes armen. (›Ein andermal des Morgens früh, als schweres Leid auf ihm lag, sah er sich in einem Gesichte von einer Engelschar umgeben. Da bat er einen ihrer strahlenden Himmelsfürsten, er möge ihm zeigen, wie Gottes verborgene Wohnung in seiner Seele aussehe. Des antwortete der Engel: ›Blick froh in dich und schau, wie der freundliche Gott mit deiner liebenden Seele gütigen Umgang pflegt.« Geschwind blickte er in sein Inneres und sah den Leib über seinem Herzen klar wie ein Kristall; in seinem Herzen erblickte er die ewige Weisheit in liebenswerter ruhevoller Gestalt, und dabei saß des Dieners Seele voll himmlischen Verlangens. Die war hingebend zur Seite des Herrn geneigt, von seinen Armen umfangen und an sein göttliches Herz gedrückt, entrückt und versunken in des geliebten Gottes Armen liebend.«)

55 GBfb 7, S. 427, 4: *wan daz geminte dem hertzen zúhet es zú im als der agestein daz isen.*

56 ›Vita‹ K. 13, S. 34, 8–12 (H., S. 63).

der beschriebenen Kasteiungen sind dermaßen übertrieben, besonders in den Kapiteln 15–17 der ›Vita‹, dass man Seuses Autorschaft an diesen Stellen in Frage gestellt hat.)⁵⁷

3.2 Der Weg zur inneren Christusförmigkeit

Im 19. Kapitel der ›Vita‹ wird berichtet, dass Gott Seuse im Alter von 40 Jahren zeigt, dass er die extremen Leibesübungen unterlassen und sich stattdessen in der höheren *kunst rechter gelassenheit*⁵⁸ üben solle. Dabei geht es darum, sich Gott ganz anzuvertrauen, sei es in Freuden wie auch bei Schwierigkeiten: in den ›inneren Leiden‹, in den Zweifeln des Glaubens, den inneren Durststrecken und dem Gefühl des Schweigen Gottes, bei Traurigkeit und Trostlosigkeit und auch in den schmerzlichen Situationen, die andere einem bereiten.

Seuse muss auch enttäuschende Erfahrungen hinnehmen. Vor allem leidet er an Einsamkeit durch den Rückzug seiner Freunde. Durch Schmähungen wird seine Ehre verletzt. In einem Ordenskapitel wurde er sogar angeklagt, häretische Bücher zu schreiben. (Sicher ging es dabei um seine Antwort auf die Bulle ›In agro dominico‹, die gegen Eckharts Aussagen Stellung nahm.) In einem an Elsbeth gerichteten Brief des ›Großen Briefbuchs‹ erzählt er ein Geheimnis (welches sie nicht wahrte, sondern in der ›Vita‹ erzählt): Einmal, als Seuse eine sehr schmerzliche Erfahrung machen musste, weil er von allen verschmäht worden war, sah er einen Hund mit einem Fußtuch spielen. Dieser warf es in die Höhe und wieder zu Boden, worauf Seuse zu sich sagte:

›gewerlich, herre von himelrich, reht also bin ich in der brüder munde als daz füsstüch. Also gedacht ich: ›nu nim eben war: daz füsstüch lat sich handeln den hunt, wie er wil, er werffe es hoch oder nider oder er trette dar uff, – gedacht ich: ›also soltu öch tûn‹. [...] Und nam daz füsstüch und leite es in min keppelin nebet minen stül, da ich es dick mit ussere und mit innern ögen an siche.⁵⁹

››Wirklich, Herr des Himmels, wie dieses Fußtuch bin ich im Munde meiner Brüder. Dann dachte ich: ›Nimm es zur Kenntnis, das Fußtuch lässt mit sich machen, was der Hund will, obgleich er es in die Höhe wirft oder darauf tritt. So sollst du es auch halten‹. [...] Darauf nahm ich das Fußtuch und legte es in der Kapelle neben meinen Stuhl, wo ich es mit meinen äußeren und inneren Augen betrachtete.«

⁵⁷ Vgl. JEANNE ANCELET-HUSTACHE, Le problème de l'authenticité de la vie de Suso [Anm. 33], S. 196–198, und ihre Einführung in: HENRI SUSO, Oeuvres Complètes [Anm. 33], S. 43–60.

⁵⁸ ›Vita‹ Kap. 19, S. 53,6f.

⁵⁹ GBfb 12, S. 443,6–19. In der ›Vita‹ Kap. 20 wird diese Geschichte als eine noch bevorstehende Erfahrung erzählt.

Dieses sicherlich historische Ereignis schien einen tiefen Eindruck bei Seuse hinterlassen zu haben. Sowohl in diesem Bericht wie im Verlauf der ›Vita‹ schildert Seuse immer wieder ganz anschaulich, wie die Kunst der Gelassenheit zu erlernen sei: Es ist die Umsetzung der evangelischen Einladung, alles zu verlassen und Jesus nachzufolgen. Wobei ›alles‹ sich nicht nur auf Objekte bezieht, sondern auch auf sich selbst, auf den eigenen Willen und die Wünsche, auf Gedanken und Projekte etc. Wie Eckhart so ist auch er davon überzeugt, dass in dem Maße, in dem jemand das alles hinter sich lässt, Gott zu ihm kommt. Seuse betont die christozentrische Dimension der Gelassenheit, die darin besteht, mit Jesus zu fühlen, innerlich mit Christus zu sterben, um mit ihm aufzuerstehen. Es geht also nicht nur um die äußere Imitation des Kreuzes, sondern vor allem um die innere Haltung. Übungen wie Armut, Fasten und Wachen sind nur insofern nützlich wie sie helfen, immer freier zu werden und in der Abgeschiedenheit und der Kontemplation zu wachsen.⁶⁰ Auch wenn Seuse oft vom Leiden spricht, so geht es ihm doch darum, die Leidenden zu trösten. Er geht von seiner eigenen Erfahrung aus, *wan swannen liden her kumt, so mag es dem menschen nütz werden, ob er es reht alles sament kan von got uf nemen und es wider in got tragen und mit im überwinden* (›denn woher Leiden auch immer kommt, es kann dem Menschen von Nutzen sein, wenn er das Leid von Gott anzunehmen, es wieder in Gott zu tragen und mit seiner Hilfe zu überwinden versteht‹).⁶¹ Den Leidenden gewährt Gott in der Regel eine besonders intime Freundschaft. *Wel ein wehsel joch daz ist!* (›Welch ein Wechsel das doch ist!‹) ruft Seuse in einem seiner an Elsbeth gerichteten Briefe aus: *Gistu mir liden, so gistu mir aber dar umbe dine minne.* (›Wenn du mir Leiden gibst [Herr], so gleichst du sie mit Liebe aus.‹)⁶²

⁶⁰ Vgl. BdeW Kap. 22, S. 289,2–5 (H., S. 297): *Und swaz ander übung ist, es si armüt, vasten, wachen und alle ander kestigung, die richte zû disem als uf ir ende, und hab ir als vil, als vil sû dich hier zû gefürderen mugen.* (›Was nun andere Übungen betrifft, wie Armut, Fasten, Wachen und alle anderen Züchtigungen, die richte auf das [eben Gesagte] als ihr Ziel ein und gebrauche ihrer so viel, wie dich zu ihm voranbringt.‹)

⁶¹ ›Vita‹ Kap. 40, S. 134,16–18 (H., S. 156). Auch am Ende von Eckhart, ›Von abegcheidenheit‹, EW II, S. 458 f.: *Daz snelste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan es niuzet nieman më ewiger süezicheit, dan die mit Kristô stânt in der groesten bitterkeit.* (›Das schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden; denn es genießt niemand mehr ewige Süßigkeit als die, die mit Christus in der größten Bitterkeit stehen. Es ist nichts galliger als Leiden, und es gibt nichts Honigsüßeres als Gelitten-Haben.‹)

⁶² GBfb 12, S. 442,5 f. (Übersetzung von Rainer Sörgel).

3.3 Der Weg zur Einheit

Wiederholt erklärt Seuse, dass Gott die Einzelnen auf unterschiedliche Weise führt:

Dar zû sien wir och ungelich genârt: daz eines menschen gûte fûg ist, daz fûget dem andern niht. Dar umb sol man nût dur fûr haben, ob vil lîbt ein mensch sôlich strenkeheit nit hat gehabt, daz er dar umbe gehindert werd, daz er zû dem nehsten nit mûg komen. [...] lûge allein ieder mensch zû im selb und merk, waz got von im well.

»Auch sind wir von ungleicher Art; Was dem einen Menschen angemessen, ist es dem anderen nicht. Darum soll man nicht glauben, dass ein Mensch gehindert sei, das höchste Ziel zu erreichen, falls er solche Strenge nicht geübt hat. [...] Sehe nur jeder Mensch auf sich selbst und beachte, was Gott von ihm will.«⁶³

Wichtig sei es, den Willen Gottes erkennen zu können, was aber jeder persönlich tun muss. Seuse meint dazu: »Was einem jeden einzelnen Menschen im Besonderen das Nützlichste sei, das meine ich, kann niemand dem anderen sagen, [vielmehr] muss das eigene Empfinden und die göttliche Erleuchtung dies einem [jeden einzelnen] Menschen beweisen.«⁶⁴

Es werden aber auch Kriterien zur Unterscheidung angeboten. In den Kapiteln 46–48 der ›Vita‹, dem systematischen Teil der letzten Etappe des geistlichen Weges, unterscheidet Seuse zwischen *wahrer und falscher gelassenheit*⁶⁵ und zwischen *ordenlicher und floierender vernunftikeit* (»richtigem und hochmütigem Vernunftgebrauch«).⁶⁶ Damit distanziert er sich von jenen, die ihre ›innere Stimme‹ und deren Begriffe als alleinige Kriterien über die Schrift stellen,⁶⁷ wie dies

63 ›Vita‹ Kap. 35, S. 108,4–10 (H., S. 131 f.).

64 GBfb 21, S. 469,20–24: *Waz do an ime selber daz nehste sie, daz wene ich, daz daz keinem besintzen menschen verborgen si, aber waz einem ieklichen menschen sunderlich daz aller nûtzest si, daz wen ich, daz daz nieman dem andern kûnne gesagen; eigenes befinden und göttliche erlûhtunge mûs des einen menschen bewisen.*

65 ›Vita‹ Kap. 48, S. 160,15.

66 ›Vita‹ Kap. 47, S. 158,19 f.

67 Vgl. ›Vita‹ Kap. 47, S. 158,24–159,25 (H., S. 176 f.): *Ich heiss daz ein floierend vernunftikeit, so dem menschen gerumet wirt von sîntlicher grobheit, und gelôset wird von haftenden bilden und sich frilich uf erswinget über zît und über stat [...]. Aber nu so dunkt in, daz er vol gotes sie und daz nût sie, daz got nit sie, mer daz got und ellû ding ein einig ein sien; und kripfet die sachen ze geswintlich in einer unzitigen wise, er wirt in sinem gemûte floierende als ein uf jesender most, der nob nit zû im selben ist komen [...]; und wil denn nah sinen wolgevallenden sinnen lassen gewerden ellû ding.* (»Ich verstehe unter hochmütigen Vernunftgebrauch Folgendes: Ein Mensch wird (einmal) frei von sündhafter Unebenheit; er wird gelöst von Bildern, an denen er haftete; frei schwingt er sich über Zeit und Raum [...]. Nun aber dünkt ihm, dass er Gottes voll sei und dass nichts sei, was nicht Gottes sei, mehr noch, dass Gott und alle Dinge ein einziges Eine seien, und er greift die Dinge voll des Ungestütms in unrcifer Weise an und wird in seinem Inneren schäumend wie gärender Most,

bei den Anhängern des Freien Geistes der Fall war.⁶⁸ So fasst Seuse selbst seine Lehre zusammen: *Ein gelassener mensch mûss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit.* (»Ein gelassener Mensch muss dem Geschöpflichen entbildet, in Christus gebildet, in der Gottheit überbildet werden.«)⁶⁹

In der Abwendung von jedem Bild und aller Kreatur und durch die Gleichgestaltung mit dem Sohn kommt es zur Überbildung, mit anderen Worten, zum Empfang der Sohnschaft, zur Vergöttlichung, d. h. aus Gnade das zu werden, was der Sohn von Natur aus ist. Dazu beruft sich Seuse vor allem auf II Cor 3,18 und auf I Io 3,2: »Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.« (II Cor 3,18) »Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.« (I Io 3,2)

Beide, Seuse und Meister Eckhart, sind der Meinung, dass eine solche Einheitserfahrung schon in diesem Leben möglich ist. Im Gegensatz zu Eckhart präzisiert Seuse aber, dass hinsichtlich der Fülle zu differenzieren ist. *Dû selikeit lit an der voller götlicher gebruchunge* (»die Seligkeit liegt an dem vollen Verkosten Gottes«),⁷⁰ sagt Seuse, und ist doch möglich *nach teilhafter gemeinsamkeit* (»durch teilhabende Gemeinschaft«).⁷¹ In jedem Fall handelt es sich um eine Erfahrung, die überschwängliche Freude und tiefste Gemütsruhe und Frieden zugleich vermittelt.

Disû blossû einikeit ist ein vinsten stillheit und ein mûssigû mussekeit, die nieman kan verstan wan der, in den da lûbtet dû einikeit mit ir selbheit. Uss der stillen mûssikeit lûbtet rehtûfrieit ane alle bossheit, wan dû gebirt sich in entwordenr widergebormheit; da lûbtet us verborgnû warheit ane alle falschheit, und dû gebirt sich in der entekunge der bedachten blossheit. Wan hie wirt der geist entkleidet von dem tinbern liehte, daz

der noch nicht zu sich selbst gekommen ist; [...] und dann will er nach seinem Gutdünken alle die Dinge deuten.«)

68 Vgl. Proceß gegen die ketzerische Secte der Bekenner des freien Geistes. Bischof Johann, 1317 August 13, in: Urkundenbuch der Stadt Strassburg. Bd. 2, hg. von WILHELM WEIGAND, Straßburg 1886, S. 311: *dicunt se credere [...] item quod magis tenetur sequi instinctum interiolem, quam veritatem evangelii, [...] item quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrine evangelice.*

69 ›Vita‹ Kap. 49, S. 168,9 f. (H., S. 186).

70 BdW Kap. 4, S. 334,1 f. (H., S. 339).

71 BdW Kap. 4, S. 337,29 (H., S. 343). Zur weiteren Untersuchung von Seuses Verständnis der Einheit mit Gott verweisen wir auf SILVIA BARA BANCEL, ›Eins in eime‹. Wirklichkeit als Einheitserfahrung in Heinrich Seuse, in: Verschieden- im Einssein: eine interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit, hg. von CHRISTINE BÜCHNER und ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, Leuven 2014 (Eckhart: Texts and Studies) [im Druck].

im na menschlicher wise gevolget hate nah offenbarunge dero sachen, von dem wirt er da enplözet, wan er vindet sich da einen andern eigenlicher, denn er sich vor verständig in des wordren liches wise, als Paulus sprach: ›ich leb, nit me ich‹, und wirt alsus entkleidet und entwiset in der wiselosekeit dez götlichen einvaltigen wesens. Daz lübtet sich ellú ding in ainvaltiger stillheit, und da wirt der blibender underscheid der personen nah sunderheit genomen verahet in einvaltiger wiseloser wise.⁷²

»Diese lautere Einheit ist eine dunkle Stille, eine ruhvolle Geruhsamkeit, die niemand verstehen kann als der, in den die Einheit mit ihrem eigenen Sein leuchtet. Aus der stillen Ruhe leuchtet rechte Freiheit ohne jegliches böse Denken und Handeln, denn solche Ruhe gebiert sich aus der Entäußerung (des eigenen Selbst); da strahlt verborgene Wahrheit aus ohne alle Falschheit, und diese erzeugt sich in der Aufdeckung der verhüllten Lauterkeit. Denn wird der Geist des düsteren Lichts entkleidet, das ihm nach menschlicher Weise gefolgt war, nach Offenbarung der Dinge; das wird von ihm hinweggenommen, denn er findet sich in einer anderen ihm eigenen Weise wieder, anders, als er zuvor war, wie Paulus sprach: ›Ich lebe, aber nicht mehr ich‹; und so wird der menschliche Geist (seines menschlichen Seins) entkleidet und entleert in der Weiselosigkeit des götlichen, einfachen Wesens. Das erleuchtet sich alle Dinge in einfacher Stille; des bleibenden Unterschiedes der Personen, nach ihrer Besonderheit genommen, wird da in einfacher weiseloser Art nicht geachtet.«

Für die mit Gott eins gewordene Person gilt: »Denn Gott ist ihm alles geworden und alle Dinge irgendwie Gott; denn alle Dinge werden ihm in der Weise zunichte, wie sie in Gott sind, und doch bleibt ein jeglich Ding das, was es ist nach seiner natürlichen Wesenheit.«⁷³

4. Gedanken zur Individualität

Aus dem Dargelegten können wir nun einige abschließende Gedanken zum Thema der ›religiösen Individualisierung‹ bei Seuse ableiten.

Zum einen ist deutlich geworden, dass im Gesamtwerk des Dominikaners, besonders in der ›Vita‹, die Individualität besonders gewürdigt wird:

- Die Erfahrung des Dieners wird als anwendbares Beispiel vorgeschlagen. Sie wird mit Zeugnissen anderer Personen und den Erfahrungen der Wüstenväter und der Heiligen untermauert.
- Dabei erscheint der Diener nicht als starres, stereotypes Vorbild, sondern kommt dem Nachahmer durch den Ausdruck seiner Gefühle, seiner Wün-

⁷² ›Vita‹ Kap. 52, S. 186,11–25 (H., S. 203 f.).

⁷³ ›Vita‹ Kap. 48, S. 163,2–6 (H., S. 181): *wan im ist got ellú ding worden, und ellú ding sind im hie neiswi got worden; wan im entwürtend ellú ding in der wise, als sú sind in gote, und blibet doch ein ieklich ding, daz es ist in siner natürlicher wesentheit.*

sche wie auch durch die Offenlegung seiner Ängste und Schwächen besonders entgegen.

- Die Menschheit Christi und die Umgestaltung in diese werden von Seuse besonders betont. Dennoch müssen sie auch immer wieder transzendiert werden, ganz der (Doppel-)Bewegung des Ab- und Aufstiegs, des Todes und der Auferstehung folgend.
- Der Wert des Individuums wird auch durch die Bedeutung der Selbsterkenntnis herausgestellt. Es geht Seuse durchaus um das Hören auf die innere Stimme, wozu aber klare Kriterien an die Hand gegeben werden: das Hören auf die Schrift als Quelle der Wahrheit und auf die großen Meister wie Eckhart.
- Ausdrücklich werden die Personen in ihrer Unterschiedlichkeit, in ihren unterschiedlichen Bedürfnissen und Lebenssituationen, wahrgenommen. Eine Erkenntnis, die als die Frucht von Seuses Tätigkeit als Begleiter, Beichtvater und Prediger betrachtet werden kann. Innerhalb des durch die Lehre vorgegebenen Rahmens geht es für die Individuen darum, ihren eigenen Weg vor Gott zu finden.

Zum anderen muss auch erwähnt werden, dass die Individualität bei Seuse auch eine gewisse Dialektik aufweist, die eine Spannung zu den eben erwähnten Punkten erkennen lässt. Die Identität und das ›Ich‹ der Person, konkret das des Dieners, werden durch die verschiedenen Beziehungen – mit Gott, mit den anderen und mit sich selbst – konfiguriert. Vor allem die Beziehung zur Weisheit aber polarisiert das ganze Leben des Dieners: seine Entscheidungen, sein Verhältnis zu anderen etc. Die Erfahrung des Geliebtseins geht bis dahin, dass er mit dem neuen Namen »Bruder Amandus« auch eine neue Identität empfängt. Als Geliebter erhält er gleichzeitig die Berufung, anderen den Trost der Liebe zu verkündigen (ganz klar im ›Horologium‹). Durch die Beziehung zur Weisheit kommt es daher zunächst zu einer gewissen Distanzierung von seinen Freunden, im Gegenzug aber auch zu einer Vertiefung seines Verhältnisses zu den sogenannten Freunden Gottes. Der Weg der Innerlichkeit verhilft dem Diener zu einer wachsenden Erkenntnis seiner selbst, bei der die eigenen Gefühle, die tiefer liegenden Wünsche und Bewegungen deutlicher wahrgenommen werden.

In der ›Vita‹ wird nachgezeichnet, wie der Diener alles, was ihm früher Halt gab, nun Stück um Stück aufgibt: die freudige Erfahrung der Gegenwart Gottes, die Anerkennung durch andere, die Unterstützung seiner Freunde und Begleiter etc. All dieser Sicherheiten entledigt er sich nun.

Die erwähnten Lebenserfahrungen, von denen er in den narrativen Teilen seines Werkes berichtet, werden auch von seiner Lehre bestätigt. Er erklärt: Je mehr sich eine Person vom eigenen Ich trennt, desto mehr wird sie mit der Gegenwart Gottes beschenkt; ähnlich wie der Mensch Jesus gänzlich von der Person des Logos getragen wurde. Paradoxerweise führt gerade der Verlust des ›Ich‹ zum

›wahren Ich‹, zum ›christusförmigen Ich‹ und zur Vergöttlichung. Hören wir dies zum Schluss noch einmal mit Seuses eigenen Worten: *Wer geworden wil, der müz van not entwerden.* (»Wer das Sein gewinnen will, kann nicht anders, als sich seiner selbst zu entäußern.«)⁷⁴

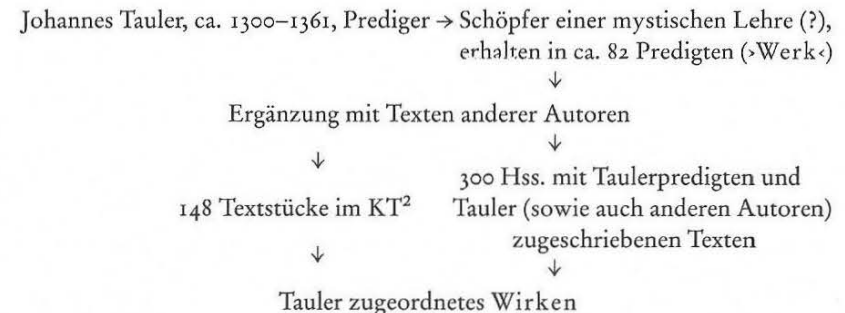
⁷⁴ Predigt 4, S. 533,25. Übersetzung von Regina D. Schiewer. Vgl. Eckhart, RdU K. 21, EW II, S. 410,14f.: *Und ie wir mër des unsern entwerden, ie mër wir in diesem gewerlicher werden.* (»Und je mehr wir dem Unsern entwerden, um so wahrhafter werden wir in diesem.«)

Rudolf Kilian Weigand

Lehrer und Schuster. Johannes Taulers Weg zur Tugend

1. Grundsätzliche Fragestellungen zu Taulers Individualität

Im Vergleich zu Eckhart und Seuse muss man bei der Betrachtung des Werkes von Johannes Tauler einen Punkt besonders hervorheben: Seine nachgewiesene und dauerhafte Wirkung auf das Publikum, sowohl bei den Hörern seiner Zeit als auch bei den Lesern späterer Generationen. KURT RUH fasst das in den programmatischen Satz: »Tauler ist der deutsche Mystiker, dessen spirituelle Wirkung am ungebrochensten das Mittelalter überlebte und ohne je abzureißen weit ins 19. Jahrhundert hinein reicht.«¹ Dieser Aspekt, vor allem für das späte Mittelalter ablesbar an den vielfältigen Handschriften und Drucken mit Taulertexten, betrifft freilich die Wirkung Taulers, nicht den eigentlichen Inhalt seines Werkes und seiner Lehre. Taulers beachtliche Wirkung gründet vermutlich auf seine Lehre und seine Lehrinhalte, aber beide müssen nicht zwangsläufig identisch sein. Ein Schaubild mag die Relationen verdeutlichen:



(Schema 1)

Diese besondere Form der Individualität seines Wirkens im Vergleich zu Eckhart und Seuse ist freilich keine vom Individuum Johannes Tauler bestimmte und gesteuerte, sondern eine von außen in der Rezeption dem ›Predigtautor‹ zuge-

¹ KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, hier S. 476.
² Kölner Taulerdruck des Jaspar von Gennepe (1543).