

„Gottheit“ und „Gott“, Einheit und Dreifaltigkeit. Heinrich Seuses Gottesverständnis¹

Silvia Bara-Bancel (Madrid)

1. Einleitung

Die Frage nach Gott bei Seuse sollte, ebenso wie bei Eckhart, nicht als eine rein philosophische verstanden werden; vielmehr hat sie sowohl in Seuses Theologie als auch in seinem Leben, und in seiner pastoralen Praxis eine entscheidende Stellung.

Das erste Kapitel von Seuses *Buch der Wahrheit* steht unter folgender Überschrift: „Wie ein gelassener Mensch (*ein gelazener mensche*) mit der Einheit beginnt und aufhört“². Diese Aussage, auf das göttliche Leben bezogen, stellt zugleich die zentrale Linie dar, die sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk Seuses zieht: dem Menschen die Einheit mit Gott als sein letztes Ziel und Glück aufzuzeigen. Es geht, um mit Seuse zu sprechen, um das ‚verheißene Land‘, das „hier beginnt und in jener Welt ewig

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 zitiert: Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte*, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, Neudruck: Frankfurt a. M. 1961 (das jeweilige Werk und das jeweilige Kapitel werden nach dieser Ausgabe von Bihlmeyer mit Seiten- und Zeilenzahl angegeben). Hier *Büchlein der Wahrheit* (=BdW) Kap. 1, 328,10: „Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite“. Die deutsche Übersetzung, gelegentlich nach Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit, Mittelhochdeutsch-Deutsch*, kritisch hrsg. von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich, mit einer Einleitung von Loris Sturlese, übers. von Rüdiger Blumrich, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek, Bd. 458), abgek. zitiert mit SB und Seitenzahl in Klammern. (Hier SB, 7).

währt“³. Daher lädt er uns ein, den ‚Ur-Anfang‘, den ‚ersten Beginn‘ (*erstes begin*), ‚das Erste‘ (*daz erste*) und ‚das Einfachste‘ (*daz einveltigest*) zu suchen, auch wenn dies unsere Erkenntnis übersteigt und wir keinen Namen dafür haben. Die göttliche Unendlichkeit übersteigt alles Geschaffene und kann vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden. Daher scheint die Verneinung die angemessenste Form, sich auf jenes ‚grundlose Wesen‘ (*grundlos wesen*) zu beziehen, das schon von Pseudo-Dionysius Areopagita als ein ‚ewiges Nicht‘ (*ewiges niht*) bezeichnet wurde. Aber unser Autor gebraucht nicht nur eine negative Theologie, sondern kann auch affirmativ behaupten, dass Gott „eine lebendige, wesenhafte, in sich selbst seiende Vernunft“ ist, „die sich selbst versteht“⁴. Anhand dieser Begrifflichkeit wird der enorme Einfluss Meister Eckharts auf seinen Schüler deutlich. Außerdem kann Seuses Argumentation und Denken als Rezeption einer christlichen Tradition gesehen werden, die vor allem durch die Interpretation des Neuplatonismus und Aristotelismus des Hl. Albertus Magnus und seiner Schule geprägt ist.

Die Gottesvorstellung Seuses ist vor allem in den ersten beiden Kapiteln des *Buches der Wahrheit* und in den Kapiteln 50 und 51 seiner *Vita* zu finden. Diese Abschnitte liegen der nun folgenden Analyse daher zu Grunde.

2. Negative Theologie

Das Buch der Wahrheit, Kap. 1

Seuse beginnt seine Darlegungen über die Einheit Gottes (*einikeite*) als Ursprung und Ziel des Menschen im ersten Kapitel des *Buches der Wahrheit*,⁵ indem er sich auf den Konsens „all derer, die jemals von der Wahrheit gesprochen haben“, bezieht: „es gibt ‚etwas‘ (*daz neizwaz*), das über allem als ‚erstes‘ (*erste*) und einfältigstes ist und vor dem nichts gewesen ist“. Es

³ Vgl. *Vita*, Kap.46, 156,10–11. Deutsche Übersetzung aus *Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hrsg. von G. Hofmann. Mit einer Hinführung von E. Jungclaussen, Düsseldorf 1986, abgek. zitiert mit H und Seitenzahl in Klammern. (Hier H, 160).

⁴ Vgl. BdW Kap. 1, 328,12.15 und 329,6.10. Sturlese weist in seiner Ausgabe auf einige Paralleltexte Meister Eckharts hin, beispielsweise auf die Deutschen Predigten 80, 83 und 66.

⁵ Vgl. BdW Kap. 1, 328,10 „*Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite*“.

ist sowohl Wirkursache oder „Ur-Anfang aller Dinge“, wie auch „letztes Ziel“⁶. Auch wenn Seuse die Annahme eines ersten Prinzips als Gemeinut bezeichnet, dürfte er damit vor allem Meister Eckhart folgen. Dieser spricht in seiner ersten *Quaestio Parisiensis* von derselben Einfältigkeit des Ur-Anfangs.⁷

Seuse fährt mit seiner Argumentation fort und zeigt auf, dass ‚das Einfältige‘ (*daz einveltig*) – welches er auch ‚einfältiges Wesen‘ (*einveltig wesen*) oder ‚stille Einfältigkeit‘ (*stiller einveltikeit*) nennt –, obschon es viele Namen empfangen kann, ungenannt (*ungenemmet*) bleiben muss. Dazu be ruft er sich auf Dionysius⁸ und ‚andere Meister‘, unter welchen sich auch

⁶ BdW Kap. 1, 328,11–16 „Allen den menschen, die wider in [einikeite]gefüret son werden, den ist fürderlich ze wissenne ir und aller dingen erstes begin, wan in deme selben ist och ir jungstes lenden. Und hier umbe sol man wissen, daz alle die, die von warheit ie gesprochen, die koment des über ein, daz neiswaz ist, daz úberal daz erste ist und daz einveltigest und vor dem nüt enist“.

⁷ Vgl. *Quaest. Paris.* I n.1, LW V, 37,6–7.

⁸ Vgl. z. B., Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I 1–2 und 4–5, PG 3, 588BC und 592D–593B; *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Bd. I, Bruges 1937, 4–13 und 34–36, besonders, 34–36, nach der Version von Johannes Saracenus: „*Si enim cognitiones omnes existentium [entium]sunt, et si existentia finem [in entia terminum]habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus [superelevatus]. Et quidem si melior est omni sermone [ratione]et omni cognitione, et super mentem [intellectum]universaliter et substantiam collocatur, omnium quidem existens circumapprehensivus e comprehensivus et praeapprehensivus, omnibus autem ipse universaliter est incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, neque phantasia [imaginatio], neque opinio, neque nomen, neque sermo [ratio], neque tactus, neque scientia, quomodo de divinis nominibus a nobis tractatibur sermo, invocabili et supernominabili supersubstantiali Deitate demonstrata?*“.

Albertus Magnus⁹ und Meister Eckhart befinden.¹⁰ Nach den Regeln der Logik, so erklärt Seuse, „müsste uns der Name über die Natur und den Begriff (*redelicheit*) des Bezeichneten Aufschluss geben“¹¹, aber die Natur des bezeichneten Wesens ist unendlich und unfassbar; aus diesem Grund kann es von keinem Geschöpf erkannt und benannt werden. Daher ist dieses ‚formlose Wesen‘ (*wiselos wesen*)¹² auch ‚ohne Namen‘ (*namelos*).

Dem entspricht auch, dass Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Buch über *Die Namen Gottes* von Gott als dem ‚Nicht-Wesen‘ (*nitwesen*) oder als ‚einem Nichts‘ (*ein niht*) spricht. Folgen wir Seuse, dann müssen wir dies aber auf das Wesen und die Bestimmung (*ihte*) beziehen, die wir

⁹ Es gilt, auf die Ähnlichkeit zwischen Seuse und Albertus Magnus aufmerksam zu machen. Beide behaupten wir können nicht erfassen, was ‚Gott ist‘ (*quid est*), sondern nur uns an das annähern, ‚was er ist‘ (*quia est*). Die Gottesnamen bedeuten in Wirklichkeit „wie er in den Geschöpfen ist“ (*per modum quo sunt in creaturis*), sagen aber nichts darüber was Gott ‚in sich‘ ist (*quid est*). Zwar kann unser Verstand Gott erreichen (*atingere ad substantiam*), jedoch ‚berührt‘ (*tactus*) er ihn nur, ohne definieren zu können, ‚was er alles ist‘. Vgl. Albertus Magnus, *In De div. nom.* I n.51 (ed. Colon. XXXVII-1, 32,12–22): „*A nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de deo, ‚quid est‘, sed tantum ‚quia‘, et hoc confuse, cum non cognoscamus ipsum per effectum univocum sibi et immediatur et essentialem. Et ideo non possumus ipsum affirmative nominare secundum quod ‚quid‘ est, sed tantum per ea quae sunt in effectibus, quibus ipsum cognoscimus, quae verius per modum illum removentur a causa non univoca, quam insint, et ideo negative maxime et proprie nominatur a nobis*“.

¹⁰ Vgl. BdW Kap.1, 328,16–19 „*Nu hat dis grundelos wesen Dionysius in siner blozheit an gesehen und sprichet daz und o^vch ander lerer, daz daz einveltig, von dem geseit ist, mit allen namen blibet alzemale ungenemmer*“.

¹¹ BdW Kap.1, 328,19–20 „*als da stat an der kunst Loyca, der name solti us sprechen die nature und redelicheit des genemten dinges*“. Außer in Albertus Magnus – wie wir soeben aufzeigten – befinden sich ähnliche Aussagen auch in Thomas von Aquin, *S. Th.* I q.13 a.4 co. „*ratio, quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen*“ (nach Aristoteles, *Metaph.* IV 7, 1012 a 23); und in Eckhart, *In Exod.* n.18, LW II, 23,13–14 „*‚li ‚quid‘ quaerit de quiditate sive essentia rei, quam significat nomen et ratio sive diffinitio indicat*“.

¹² Dieses Wort bedeutet „ohne besondere Erscheinungsform“. Vgl. Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872–1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner*, Bde.3, Hirzel, Stuttgart 1992 (zitiert als: Lexer, Bd. als röm. Ziffer und Spalte), 938. In Eckhart erscheint der Begriff „*âne wise*“ beispielsweise in *Pr.* 66, DW III, 124,4 „*er [der herre]selbe ist wise âne wise*“; oder in *Pr.* 5b, DW I, 91,8–9 „*Aber swer got suochet âne wise, der nimet in, als er in im selber ist*“.

Gott ‚nach kreatürlicher Weise‘ zusprechen¹³. Denn „was man ihm in dieser Weise zuschreibt, das ist alles in gewissem Sinn falsch, und seine Verneinung ist wahr“¹⁴.

Das Buch der Wahrheit, Kap. 5 und 6

In den Kapiteln 5 und 6 seines *Buches der Wahrheit*, wie auch in seiner *Vita*, gebraucht der Konstanzer Dominikaner die Bezeichnung ‚Nicht‘ abermals, um sich auf Gott zu beziehen¹⁵. Dabei geht es ihm vorrangig um die Einheit dessen, der „Nicht (*niht*) ist im Hinblick auf all die Dinge, die man denken oder bezeichnen kann“¹⁶. Erneut stellt er einen Bezug zu Dionysius her – indem er dessen Begrifflichkeit gebraucht: Jenes ‚Nicht‘, welches herkömmlich auf Gott bezogen wird, sei in Wirklichkeit nicht benennbar (*namelos*), und alle Namen die es empfangen, wie Gottheit (*gotheit*) oder

¹³ Vgl. BdW Kap.1, 328,24–329,4 „Und dar umb spricht Dionysius in dem bûche von den go^tlichen namen, daz got si nitwesen oder ein niht, und daz ist ze versterne nach allem deme wesenne und ihte, daz wir ime mugen nach kreatürlicher wise zû gelegen“. Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I 5, PG 3, 593C; *Dionysiaca* I, 39 „*ipsum autem nihil, ut ab omnibus entibus supersubstantialiter segregatum*“; auch in *De myst. theol.* V, PG 3, 1048AB; *Dionysiaca* I, 597–602. Die unterschiedlichen Namen, mit denen wir die Dinge bezeichnen „im Sinne der Geschöpfe“ (*per modum quo sunt in creaturis*) oder „im Sinne der Wirklichkeit“, gemäß seinem *quid est*, gebraucht auch in Albertus Magnus, Vgl. z. B., *In De div. nom.* I n.51.

¹⁴ BdW Kap.1, 329,4–5 (SB, 9) „wan waz man ime des in so^elicher wise zû leit, daz ist alles in etlicher wise falsch, und ire lo^eggenunge ist war“. Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De cael. hier.* II 3, PG 3, 141A; *Dionysiaca* I, 758,4–759,3 „*negationes in divinis verae, affirmationes vero incompactae*“. Vgl. ebd. Eckhart, *Pr.* 20a, DW I, 330,5–9. Vgl. Albertus Magnus, *In Myst. theol.* I (ed. Colon. XXXVII–2, 458,84–459,2) „*et dicit, quod deus est causa omnium et tamen essentialiter est super omnia. Et ideo quamvis casualiter omnium affirmationes ponantur in ipso, tamen multo magis essentialiter omnia remouentur ab ipso, et ipso nihil sit eorum. Et istae ‚negationes non‘ sunt ‚oppositae‘ illis ‚affirmationibus‘, quia non sunt secundum idem, sed oportet causam omnium ponere et super negationes et super affirmationes, quia per neutrum horum comprehenditur quiditas [sic.] dei*“.

¹⁵ Vgl. *Vita*, Kap.49, 167,5–6 „das Nicht“ (*daz nüt*); Kap.52, 184,22 „eine ‚Nichtigkeit‘“ (*ein nihtekeit*); Kap.52, 187,11–12 „die ‚Nichtigkeit‘ ohne Name“ (*die namlosen nihtekeit*); „das Nicht der Einheit“ (*daz niht der einikeit*); „ein Nicht“ (*ein niht*). Vgl. BdW Kap.5, 342,5–18 und BdW Kap.6, 353,23–25.

¹⁶ BdW Kap.5, 342,6–7 „*daz da niht ist aller der dingen, die man besinnen alder gewo^erten mag*“.

Sein (*wesen*)¹⁷, seien ungeeignet, weil sie von den Geschöpfen ausgesagt werden.

Dennoch, jenes ‚Etwas‘ ist in sich selbst ‚über-substantiell‘ oder ‚jenes absolut Substantielle‘ (*ein aller weslichostes iht*)¹⁸. Spricht man von ihm daher im Sinne des ‚ewigen Nicht‘ (*daz ewig niht*), bezieht man sich nicht auf die Existenz überhaupt (*nútsinde*), sondern sowohl auf seine „höchste Unerkennbarkeit und unerreichbare Unfassbarkeit“ (*úbertreffender unbegriffenheit*), als auch auf sein „transzendentes und höchstes Wesen“ (*úbertreffender ihtekeit*). Ähnlich spricht Seuse gegenüber seiner personifizierten Figur, die die Häresie des Freien Geistes darstellt, indem er sie als „das Wilde ohne Namen“ bezeichnet.¹⁹ Diese Einschränkungen der für die negative Theologie typischen Begriffe, die unser Autor hier vornimmt, verfolgen unterschiedliche Interessen. Zum einen geht es ihm darum, die Irrtümer der Freidenker aufzuklären; zum anderen will er ein klärendes Licht auf den entsprechenden Artikel der Verurteilung (Eckharts) in der Bulle *In agro dominico* (1329) werfen: „Gott ist weder gut, noch besser, noch am Besten: So falsch wäre es Gott gut zu nennen, als wenn ich weiß schwarz nennen würde“ (DH 978).²⁰ Und dennoch, nachdem die nötigen Präzisionen gemacht wurden, scheut Seuse es nicht, ähnliche Behauptungen über die ‚Einheit‘ und das ‚Nichts‘ wie Eckhart aufzustellen:

„Und davon kann man nicht sprechen, denn sonst, sage ich, würde man von einem Dinge reden, das man mit dem Verstand denken kann. Aber mit solchem Denken kann der Verstand in keiner Weise erfassen, was das Nichts ist, auch wenn es noch so viele Lehrer und Bücher gäbe. Dass aber dieses Nichts die Vernunft, das Sein

¹⁷ Der Begriff *wesen* bezieht sich gewöhnlich auf *esse*, das Existieren; gemäß der Angaben der *Summa Theologica* für Mittelhochdeutsch, *wesen* wird für *ens* gebraucht, *esse* und *existens*. Vgl. B. Q. Morgan – F. W. Strohmann (Hg.), *Middle High German Translation of the ‚Summa Theologica‘ by Thomas Aquinas (=S. Th. mhd.)*, Stanford-London-Oxford, 1950, 399.

¹⁸ BdW Kap.5, 342,8.

¹⁹ Vgl. BdW Kap.5, 342,13–14 und Kap.6, 353,24–25.

²⁰ Eckhart, der zwar leugnet dies so behauptet zu haben, spricht aber mit ähnlichen Worten in einer seiner deutschen Predigten, *Quasi stella matutina*, Pr. 9, DW I, 148,5–7: „*Got enist guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spræche, daz got guot ware, der tate im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze*“. Dennoch, was er hier feststellt ist die Unbrauchbarkeit jeglichen Namens, und nicht, dass der mögliche Name, den man Gott geben könnte, sein Gegenteil darstellte; wie dies bei der Gegenüberstellung von weiß und schwarz der Fall ist.

oder das Genießen selber ist, das ist wahr in der Weise, wie wir darüber denken können. Es ist aber von seiner eigenen Wahrheit weit entfernt, und zwar weiter, als wenn man eine wunderschöne Perle als „Hackklotz“ bezeichnete.“²¹

Die Unterscheidung Seuses zwischen dem erkennenden Subjekt – d. h. „in Bezug auf uns und auf unsere Weise zu sprechen“ – und der Sache an sich, „hinsichtlich der Wahrheit“, spiegelt einen der Hauptbegriffe, das *in quantum*, wieder, das Eckhart häufig gebraucht, besonders in seiner Kölner Verteidigungsschrift. Gerade auf solche Hauptbegriffe bezieht sich sein Schüler vermehrt. Die menschliche Sprache kann also nicht wiedergeben, was Gott ‚hinsichtlich der Wahrheit‘ ist, denn Gott transzendiert die durch unseren Verstand aufgestellten Begriffe und Definitionen. Eine affirmative Theologie kann zwar wirklich Gott erkennen und von ihm sprechen, aber lediglich ‚auf unsere Weise‘. Selbst wenn Seuse im *Horologium* von seiner mystischen Erfahrung berichtet, behält er die besagte Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen ‚in sich selbst‘, unaussprechlich und unfassbar, und dem göttlichen Wesen ‚gemäß unserer Weise zu verstehen‘ bei: das höchste Gut, das Allerliebste, das Schönste, der unübertreffliche Ursprung und Beginn.²²

Diese Sichtweise Seuses stimmt zudem mit Albertus Magnus‘ Kommentar zu Ps.-Dionysius Areopagitas Schrift „De mystica theologia“ überein. Dort wird der Frage nachgegangen, wie sich die für uns greifbaren Dinge – wie das Leben, die Substanz, die Weisheit etc. – zu Gott verhalten. Albertus kommt zu dem Ergebnis, dass die durch die Namen ‚angedeute-te Wahrheit‘ auf Gott bezogen werden könne, ja sogar, dass diese in Gott wirklicher sei als in den Geschöpfen, wo sie nur ein Bild des ursprünglichen

²¹ BdW Kap.5, 343,1–9 (SB, 37) „Und hie von kan man nit gereden, wan ich ahten, daz sie geredet von eime dinge, daz man mit der rede kan bewisen;waz man nu hie von redet, so wirt doch daz niht nihtesnit bewiset, waz es ist, daz noch als vil lerer und bu^echer werin. Aber daz diz niht sie selb dú vernunft oder wesen oder niessen, daz ist och wol war nach dem, als man úns dar us reden mag; es ist aber nach warheit dez selben als verre und verrer, denn der einer finen berlen sprechi ein hakbank“.

²² Vgl. *Hor.* I c.1, 381,2–12. „Sane ipsum per essentiam, prout in se est, in praedicta abstractione non vidit, sed solum quandam divinorum superlucentium radiorum emanationem supernaturalem, quam verbis exprimere non valebat, in se percepit [. . .] sed 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 repletorum originale principium superoptimum“.

Lebens, Wesens und der Weisheit sei. ‚Hinsichtlich der Weise‘ (*quantum ad modum*) aber gehören die Namen eher zu den Geschöpfen als zu Gott, denn die Namen haben ihre Bedeutung ‚gemäß der Weise der Dinge‘ (*per modum rerum*), was auf Gott nicht zuzutreffen scheint. Unsere Wissenschaft gründet sich auf empirische Thesen, die sie mittels Subjekt und Prädikat aufstellt. Albertus erinnert uns daran, dass es in „Gott keine Komposition“ gibt, weshalb auch „in Wirklichkeit keine These von ihm abgeleitet werden könne“ – so habe es Averroes in seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles nachgewiesen. Wir sprechen über Gott, indem wir Worte und Thesen gebrauchen, die wir in Form von Subjekt und Prädikat formulieren gemäß unserer ‚Weise zu verstehen‘ (*in modo intelligendi*). Deshalb, so schlussfolgert Albertus, kann „nichts, weder gemäß der Weise des Namens, noch der Dinge, ein Gott eigenes Prädikat“ sein. Es sei deshalb grundsätzlich wahrheitsgemäßer, alles von Gott auszuschließen, als Aussagen über ihn zu machen.²³

3. Affirmative Theologie

Das Buch der Wahrheit, Kap. 1

Auch wenn er damit begonnen hat, die negative Theologie hervorzuheben, so fährt Seuse doch damit fort, dass er auch die Notwendigkeit eingesehen

²³ Vgl. Albertus Magnus, *In Myst. theol.* V, (ed. Colon. XXXVII–2, 473,49–474,26) „*Dicendum quod, sicut dicit Anselmus, res significatae per huiusmodi nomina non remouentur a deo, sed verius sunt in ipso quam in creaturis, in quas ab ipso descendunt, et in ipsis sunt quaedam imagines primae vitae et sapientiae etc.; sed quantum ad modum, quo significantur per nomina, sunt verius in creaturis et remouentur ab ipso. Nos enim imponimus nomina, secundum quod concipimus de rebus in intellectu [...]. Scientia autem nostra causatur a rebus, et ideo nomina significant per modum rerum, a quibus accipimus scientiam, vel cum compositione vel cum tempore vel secundum alias condiciones [sic.], et sic nullo modo deo conveniunt. [...]. In omni enim praedicatione oportet accipere id quod subicitur, et id cui subicitur, quod sit in ipso et habeat aliquam compositionem cum ipso [...]; sed in deo nulla est compositio et ideo neque aliquid in alio vel sub alio, et ideo ipsa res divina excedit omnem proportionem subicibilitatis et praedicabilitatis, et propter hoc vere et proprie non potest de deo formari propositio, sicut probat Commentator in xi Metaphysicae [Metaph. 11(12) comm. 37.51], sed utimur loquentes subiecto et praedicatio, et non est aliqua differentia rei, sed tantum in modo intelligendi, qui fundatur in respectu ad extra. Unde patet, quod nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie praedicari de deo et propter hoc omnia ab ipso verius remouentur“.*

werden müsse, dem ‚ewigen Nicht‘ einen Namen zu geben, um von ihm überhaupt reden zu können. Am Ende des ersten Kapitels seines *Buches der Wahrheit* finden sich dazu folgende Worte:

„Das Wesen (*wesen*) dieser stillen Einfachheit ist ihr Leben und ihr Leben ist ihr Wesen.²⁴ Es ‚ist ein lebendes, seiendes, existierendes Denken [*istigú vernúnftikeit*]²⁵, das sich selber denkt und ist und lebt in sich selber und ist dasselbe‘.²⁶ Weiter kann ich es nicht ausdrücken, und dieses Wesen nenne ich: ‚Ewige ungeschaffene Wahrheit‘.²⁷

Es ist zunächst erwähnenswert, dass der Autor hier in der ersten Person spricht („Klarer kann ich mich nicht ausdrücken“), was – die Briefe einmal ausgeschlossen – im Werk Seuses durchaus eine Seltenheit darstellt. Seuse schreibt im *Buch der Wahrheit* für gewöhnlich in der dritten Person und drückt seine Gedanken dadurch aus, dass er sie ‚dem Schüler‘, der mit ‚der Wahrheit‘ spricht, in den Mund legt. Ähnlich geschieht es mit ‚der Weisheit‘ im *Horologium*, oder mit dem ‚Diener‘, sowohl im *Buch der ewigen Weisheit* – wo er sich mit ‚der Weisheit‘ unterhält, als auch in der *Vita*, in welcher ‚der Diener‘ sich mit Elsbeth Stigel, seiner ‚geistlichen Tochter‘, auseinandersetzt.

Des Weiteren ist festzustellen, dass, wenn Seuse hier eine affirmative Behauptung über Gott aufstellt, er sich nicht mehr auf Dionysius, sondern direkt auf Meister Eckhart beruft. Obgleich er ihn nicht erwähnt, reproduziert er wörtlich einen Satz aus der Predigt 66 Meister Eckharts. Außerdem gebraucht er Ausdrücke aus der Predigt 9 *Quasi stella matutina* und kommentiert die siebzehnte These des *Liber XXIV philosophorum*: „*Deus est*

²⁴ Vgl. Aristóteles, *Metaph.* XII 7, 1072 b 18–30.

²⁵ Das Wort *istigú* oder *istic*, kommt von dem Substantiv *istikeit*, *istischeit*, und bezeichnet das, wodurch etwas ist was es ist, sein *quidditas*, die Definition, die sich aus seiner Essenz herleitet. Nach Lexer I, bezieht sich auf *essentia*. Bihlmeyer fügt hinzu, dass es neben *esse* auch *existentia* bedeutet (Vgl. BdW Kap.1, 329, Fussnote 10).

²⁶ So zeigen es die Editoren des BdW, Bihlmeyer und dann auch Sturlese, es geht um ein direktes Zitat der *Pr.* 66, DW III, 124,2–3 Eckharts: „*der herre ist ein lebende, wesende, istige vernúnftikeit, diu sich selber verstât und ist und lebet selber in im selber und ist das selbe*“.

²⁷ BdW Kap.1, 329,9–14 (SB, 9) „*Diser stiller einveltikeit wesen ist ir leben und ir leben ist ir wesen. Es ist ein lebendú, wesendú, istigú vernúnftikeit, daz sich selber verstat, und ist und lebt selber in im selber und ist daz selb. Nu enkan ich es nit me fürbaz her us bringen, und dis heis ich die ewigen ungeschaffen warheit*“.

*intellectus sui solum*²⁸. Sowohl für Seuse als auch für Eckhart ist einer der bedeutendsten Kennzeichen Gottes der ‚Intellekt‘. Es ist diese Charakteristik, die seine ‚ruhige Einfältigkeit‘, sein Leben und seine Selbst-Bewegtheit erklärt. Sie macht verständlich, wie er sowohl die Einheit und Einfachheit seines Wesens als auch die Dreifaltigkeit seiner Personen in sich bewahrt. Indem er sich zunächst ‚selbst versteht‘, ist Gott und „lebt durch sich selbst, in sich selbst und ist das selbst“, d. h. seine Essenz stimmt mit seinem Wesen im Akt überein. Untrennbar ist für Seuse der Intellekt von der Wahrheit; deshalb bezeichnet er Gott auch als ‚ewige Wahrheit‘²⁹, zwischen der sich in den folgenden Kapiteln des *Buches der Wahrheit* ein allegorischer Dialog mit dem ‚Schüler‘ ergibt. Auch am Ende des Buches wird erneut von ihr gesprochen: „Und hiermit sei dir genug gesagt. Denn nicht mit Fragen, sondern mit rechter Gelassenheit gelangt man zu dieser verborgenen Wahrheit“³⁰.

Neben den Begriffen ‚Intellekt‘ und ‚Wahrheit‘ kommen in diesem Buch noch andere für Gott verwendete Prädikate vor, wie ‚Einfältigkeit‘ (*einvaltikeit*) und ‚Einheit‘ (*einikeit*)³¹.

Vita, Kap. 50 und 51

Die *Vita*, die der Gottesfrage in den Kapiteln 50 und 51 nachgeht, tut dies, indem sie dazu drei Fragen stellt: Was ist Gott? (50) Wo ist Gott? Und: Wie ist Gott? (51). Seuse stellt Gott erneut als ‚Intellekt‘, aber auch als ‚Sein‘ dar. Hinsichtlich der Frage ‚Was ist Gott?‘ erinnert der Autor nochmals dar-

²⁸ Pr. 9, DW I, 150,4–7 „als der ander meistersprach [Liber XXIV philosophorum prop. 17], got ist ein vernünfticheit, diu dâ leber in sin aleines bekannisse, in im selber aleine blibende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selben bekannisse bekennet sich selben in im selben“.

²⁹ Im Verlauf des ganzen BdW gebraucht Seuse sieben Mal den Ausdruck „ewige Wahrheit“ (*ewige warheit* in BdW Kap.1, 327,25; 328,3; Kap.3, 331,16; Kap.5, 339,2; Kap.7, 357,13 und 15; und „ewigen ungeschaffen warheit“ in BdW Kap.2, 329,14) außerdem an vier Stellen den Begriff „göttliche Wahrheit“ (*go^otliche warheit* in BdW prol., 327,6; Kap.4, 335,21; Kap.5, 351,8; Kap.6, 356,25).

³⁰ BdW Kap.7, 359,28–30 (SB, 73) „Und hie mitte si dir genûg geseit; wan kumet dar nût mit fragenne, mer mit rehter gelazsenheit kumet man zû diser verborgnen warheit. Amen“.

³¹ Der Begriff *einikeit* erscheint an verschiedenen Stellen im *Buch der Wahrheit*. Dennoch, lediglich vier Passagen nehmen Bezug auf die Einheit Gottes an sich: BdW Kap.1, 328,10; Kap.2, 329,10 (*ho^ohsten einikeit*); Kap.2, 330,4 (*einveltigú einikeit*) und 330,12.

an, dass „alle Lehrmeister, die je lebten, sie nicht beantworten konnten, denn Gott steht jenseits aller Sinne und aller Vernunftkenntnis“³². Dies kann aber nicht verhindern, dass all jene, die Gott mit Hingabe suchen, „eine gewisse, wenn auch entfernte, Kunde (*kundsami*) von Gott“ erlangen würden. So geschah es schon bei den „begabten heidnischen Meistern“, besonders beim „weisen (*vernünftig*) Aristoteles“, der die Natur untersuchte, um festzustellen, dass es notwendigerweise „einen einzigen Oberen und Herren“ (*ein einiger fürst und herr*) der Schöpfung, den wir Gott nennen, geben müsse.³³ Seuse folgt hier dem gleichen Schema wie Albertus Magnus und seiner Schule, die wir oben vorgestellt haben, und die auch beim Hl. Bonaventura zu finden ist. Unser Autor geht also davon aus, dass es möglich ist, im Ausgang von Gottes Werken, eine gewisse Kenntnis von ihm zu erlangen:

„[D]as göttlich Wesen (...) ist ein so geartetes geistiges (*vernünftigú*), für sich bestehendes Sein, dass das sterbliche Auge es an sich nicht schauen kann; es erblickt es aber in seinem Werk (*getat*), so wie man einen guten Meister an seiner Arbeit wahrnehmen kann; denn Paulus sagt: ‚Die Geschöpfe sind wie ein Spiegel, in dem Gott widerstrahlt‘³⁴. Und dies erkennen, nennt man ‚spekulieren‘.³⁵

³² *Vita* Kap.50, 171,6–9 (H, 178) „Von der ersten frage, waz got sie, solt du wissen, daz alle die meister, die ie wurden, kunnen daz nit us gerihten, wan er über alle sinne und vernunft ist“.

³³ Vgl. *Vita* Kap.50, 171,10–16. Gemäß Bihlmeyer, Vgl. Aristoteles, *Phys.* VII 1, 241 b 24ss; VIII 6, 258 b 10ss; *Metaph.* II 1, 994 a 11; IX 8, 1049 b 17; XII 6, 1072 a 19; XII 8, 1073 a 14.

³⁴ Vgl. Röm 1,20 nach der Vulgata: „*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas*“. Dennoch erscheinen und die folgenden Stellen passender: 1.Korinther 13,12 „*Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*“; und 2.Korinther 3,18 „*Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu*“.

³⁵ *Vita* Kap.50, 172,1–6 (H, 178) „daz go^tlich wesen [...] daz ist ein so^elichú vernünftigú substancie, die daz to^edemlich oge nit gesehen mag in im selb;wan siht in aber wol in siner getat, als man einen güten meister spürt an sinem werke, wan als Paulus seit: ‚die creaturen sind als ein spiegel, in dem got widerlúhtet‘. Und dis bekennen heisset ein speculieren“. In *Hor.* I c.6, 424,3–4 kommt eine ähnliche, poetisch ausgedrückte Anspielung: „*Denique omnis creaturae decor, quid aliud est quam quoddam speculum, in quo summi opificis relucet magisterium?*“. Vgl. ebenfalls in Thomas von Aquin, *S. Th.* II-II q.180 a.3 ad 2 und Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* c.1 und 2.

Gleichzeitig unterstreicht Seuse aber, dass der menschliche Verstand nicht erkennen kann, was Gott ‚in sich selbst‘ ist. Verschiedentlich spielt Seuse auf die Metapher der Sonne³⁶ und auf die „seltsame Blindheit, die die Geschöpfe erleiden“, an, weil ihnen „die Klarheit des Lichts“, die Gott selbst ist, wie eine „Finsternis Gottes“ vorkommt.³⁷

Dennoch bietet uns Seuse in seiner *Vita* auch eine Synthese dessen an, was unsere Erkenntnis von Gott erfassen kann. Dazu gebraucht er die gleichen Begriffe wie Eckhart, die aber auch bei Thomas von Aquin und anderen Meistern zu finden sind:

„dass er ein selbständiges Wesen ist (*substanziell wesen*)³⁸, ewig, ohne Zuvor und Nachher,³⁹ einfach⁴⁰, unwandelbar⁴¹, ein körperloser⁴², wesenhafter Geist.⁴³ Sein Wesen ist Leben⁴⁴ und Wirken⁴⁵, seine in sich selbst seiende Erkenntnis (*istigü vernunftkeit*)⁴⁶ erkennt alle Dinge in sich selbst durch sich selbst.⁴⁷ Sein Wesen ist unergündliche Lust und Freude an sich selbst. Er ist im Hinblick auf sich selbst

³⁶ Vgl. z.B., *Hor.* I c.6, 423,16–18 „*Eregione vero sol radiorum suorum circumdatus fulgoribus, aliena non eget mendicata formositate, quem in essentia sua luminositas tam immensa investivit. Sic, sic sapientia aeterna, ‚sol iustitiae‘*“. Seitdem Jenofonte Sokrates die Sonne als Symbol Gottes in den Mund gelegt hat, weil sie Quelle des Lichts ist und das Sehen ermöglicht, allerdings kann sich auch blenden. Die Kirchenväter griffen dieses häufige Bild auf. Vgl. Manuel Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid 1999, 476–478.

³⁷ Vgl. *Vita* Kap.51, 176,10–177,20.

³⁸ Vgl. *S. Th.* I q.3 a.4

³⁹ Vgl. *S. Th.* I q.10.

⁴⁰ Vgl. *S. Th.* I q.3 a.7.

⁴¹ Vgl. *S. Th.* I q.9-10.

⁴² Vgl. *S. Th.* I q.3 a.1.

⁴³ Vgl. *S. Th.* I q.3 a.3 und 4.

⁴⁴ Vgl. *S. Th.* I q.18 a.3.

⁴⁵ Vgl. *S. Th.* I q.55 a.1.

⁴⁶ Nicht allein Eckhart oder Seuse, sondern die dominikanische Schule generell legte großen Wert auf den Verstand. So erklärt Thomas von Aquin, dass die Erkenntnis Gottes seine Substanz ist, sein Sein seine Erkenntnis. Vgl. *S. Th.* I, q. 14, a. 14. Das Leben Gottes ist seine Erkenntnis (Vgl. *S. Th.* I, q. 18, a. 4) und dass Gott sich durch sich selbst erkennt: gleichwie es in Gott keine Potenz gibt, sondern er reiner Akt ist, so ist es auch nötig, dass in ihm die Erkenntnis und das Erkannte auf jeden Fall übereinstimmen. (Vgl. *S. Th.* I, q. 14, a. 2).

⁴⁷ Vgl. *S. Th.* I q.14 a.5.

und alle die, die dasselbe in beschauender Weise genießen, eine übernatürliche, unaussprechliche lustvolle Seligkeit⁴⁸.⁴⁹

Im vorangegangenen Text, dem 50. Kapitel der *Vita*, wie auch in seinen Ausführungen im 51. Kapitel, beginnt Seuse mit dem ‚Sein‘ oder dem ‚Wesen‘ (*wesen*) als dem „ersten Namen Gottes“⁵⁰, und nicht mehr, wie im *Buch der Wahrheit*, mit dem Verstand, obgleich er auch diesen erwähnt. Um eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Wo‘ Gottes zu geben, bedient sich der Konstanzer Dominikaner des fünften Kapitels von Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*. Obgleich er diesem Text wörtlich folgt, weicht seine Argumentation doch von der Bonaventuras ab. Wie der Franziskaner, so geht auch Seuse von der Betrachtung des Seins in sich, „in seiner reinen Einfältigkeit“, aus, ohne Vermischung mit dem ‚Nicht-Sein‘ (*nútwesen*). Er scheint behaupten zu wollen, dass das absolute Sein die Erkenntnis des Seins der Dinge ermöglicht, im Sinne eines *primum cognitum*:

„Nun kann man gemischtes Sein oder Nicht-Sein nur erkennen im Hinblick auf das allgemeine Sein. Das ist nicht ein getrenntes Sein dieses oder jenes Geschöpfes; denn getrenntes Sein ist gänzlich vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, etwas zu empfangen.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. *S. Th.* I^a II^{ae} q.3, a.8 und auch in *S. Th.* I q. 26, a.1 (die Seligpreisung gehört in höchstem Grade zu Gott) und a.4 (alles, was in jeglicher Seligpreisung ersehnt wird existiert im Voraus in seiner höchsten Form in der göttlichen Seligkeit).

⁴⁹ *Vita* Kap.50, 171,18–24 (H, 178) „*er ist ein substanzlich wesen, und daz er ist ewig, ane vor und ane na, einvaltig, unwandelber, ein unliplicher, weslicher geist, dez wesen sin leben und wu^erken ist, dez istigú vernunfikeit ellú ding erkennet in im selb mit im selb, dez wesen grundlose lust und fro^ed in im selben ist, der sin selbs und aller der, die daz selb in scho^ewlicher wise niessen son, ein übernatürlichú, unsprechlichú, wunnenberndú selikait ist*“.

⁵⁰ Vgl. *Vita* Kap.51, 176,9. Am Rand verschiedener Manuskripte erscheint der Name Johannes Damascenu. Vgl. *De fide orth.* I 9. Der Editor Bihlmeyer weist darauf hin – die Studien Denifles voraussetzend –, dass alle nachfolgenden Fragmente (*Vita* Kap.51, 176,6–178,14), die das Sein als den ersten Namen Gottes behandeln, sich praktisch wörtlich auf das fünfte Kapitel des *Itinerarium mentis in Deum* des Bonaventura beziehen, welcher seinerseits auf den Damascener aufbaut.

⁵¹ *Vita* Kap.51, 176,15–177,4 (H, 183). „*Nu kan man vermischet wesen oder nútvesen nit wol bekennen, denn mit einem gemerke dez allichen wesens. Es ist nút ein zerteiltes wesen diser ald der creatur, wan daz geteilt wesen ist alles vermischet mit etwaz anderheit einer müglichkeit iht ze enpfahen*“. Vgl. Bonaventura, *Itinerarium* c.5 n.3. Der Einfluss Bonaventuras in Seuse ist vielfältig diskutiert worden. Auch J. A. Bizet wies in seinem Werk *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*,

Zusammenfassend stellt Seuse fest, dass die ontologische Abhängigkeit der einzelnen Wesen von Gott, dem ‚absoluten Wesen‘ (*allichen wesen*), entscheidend, die erkenntnistheoretische Frage nach der epistemischen Abhängigkeit des getrennten und vermischten Seins der Geschöpfe vom allgemeinen Sein Gottes dagegen von sekundärer Bedeutung sei.⁵² Zwar folgt Seuse weiterhin dem Wortlaut des *Itinerarium*, jedoch mit eigenständiger Begrifflichkeit:

Das Sein, betrachtet gemäß ‚seiner einfachen Reinheit‘, „entspringt von niemandem“, hat kein „Zuvor und kein Danach“, ändert sich nicht. Es ist ‚das Allerwirklichste‘ (*daz aller würllichest*), ‚das Allergegenwärtigste‘, ‚das Allerperfekteste‘, denn es ist ‚das eine Einzigartige‘ (*ein einiges ein*) ‚in einfältiger Gestalt‘. Dieses ‚einfältige und reine Sein‘ ist notwendigerweise das erste, ewige und einfältige Sein, und es ist diese Einfältigkeit, die die Grenzen seiner Gegenwart auflöst.⁵³ Es ist die erste und höchste Ursache von allen verursachten Wesen, „und dank seiner ständigen Gegenwart (*bisinder*) umschließt es alle zeitliche Gewordenheit als Anfang und Ende

Aubier, Paris 1947, 354ss, darauf hin. Für diesen Autor steht fest, dass das *Itinerarium* als taktische Vorgabe bei der Gestaltung der Kapitel in der *Vita* fungierte. Auch Alois Haas meint, dass Seuse verschiedene ontologische Begriffe Augustinus und Bonaventuras gebraucht, bzw. in ‚*Nim din selbes war*‘. *Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971, 172–175. Andererseits, Pius Künzle verneint, Seuse würde die These des „*esse primum cognitum*“ Bonaventuras übernehmen; seiner Meinung nach beziehe sich das vorangegangene Zitat nicht auf den ‚Verstand‘, sondern auf die ‚abgeleitete Vernunft‘. Selbst wenn Seuse in diesem Fall Bonaventura folgen würde, so wäre sein Werk doch letztlich unabhängig von Bonaventuras These. Vgl. die Einleitung von P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP* (Spicilegium Friburgense 23), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977, 98–103.

⁵² Vgl. *Vita* Kap.51, 177,4–6 „*Dar umb so müß daz namlos go^etlich wesen in sich selb ein allichs wesen sin, daz ellú zerteiltú wesen ufenthaltend ist mit siner gegenwürtikait*“.

⁵³ Vgl. *Vita* Kap.51, 177,21–178,14 und Bonaventura, *Itinerarium* c.5 n.5–8. Ein Vergleich beider Texte erlaubt folgende Parallelen festzuhalten: *simpliciter* /in siner einvaltigen luterkeit genomen; *primum*, *non est ab alio factum* /es von nieman ist; *aeternum* /nit hat vor noh na; *actualissimum* /aller würllichest; *omnimodum* /gegenwürtigest; *universalis omnium causa* / dú erst oberst sach. Diese Gegenüberstellung ermöglicht es auch, die Übersetzung schwieriger Abschnitte zu erleichtern. Z. B. die Formulierung „*daz aller volkomenst, in dem nit gebrest noh anderheit ist*“ entspricht „*ideo perfectissimum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio*“.

aller Dinge⁵⁴. Gerade weil es also „in allen Dingen absolut gegenwärtig ist, ist es auch absolut über allem“, ist absolut transzendent. Seine unbegrenzte Einfältigkeit unterscheidet es von allen begrenzten Dingen, daher transzendiert es auch alle diese. Um dies zu illustrieren, nimmt Seuse wieder das Bild des Kreises (Kugel) auf, dessen Zentrum als überall präsent und dessen Umfang als an keiner Stelle gegenwärtig beschrieben wird. Diese Metapher von Gott als einem Kreis, dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends ist, findet sich auch im *Itinerarium* Bonaventuras und wird außerdem von Alain von Lille, Meister Eckhart Eckhart und Cusanus gebraucht. Die wahrscheinlichste Quelle dieses Bildes findet sich im *Liber XXIV philosophorum*, auch wenn sie für gewöhnlich Hermes Trismegistos zugeschrieben wird.⁵⁵

Wir tun gut daran, eine für unseren Autoren wesentliche Eigenschaft Gottes nicht zu übersehen: Gott als Freude (*niessen*), höchste Freude, Schönheit, Glück und Seligkeit.⁵⁶ Auch in den Kapiteln 50 und 51 der *Vita* sind Attribute zu finden, die in dem *Buch der Wahrheit* kaum Berücksichtigung finden, die aber in seinen anderen Werken durchaus häufig sind. Dabei geht es besonders um jene Passagen, in denen Seuse einen mehr affektiven und persönlichen Tonfall anschlägt: Gott als „Liebe, die alle Liebe übertrifft“ (*übertreffendes lieb alles liebes*), als „grundlose Fülle aller Liebe“ (*alles liebes grundlosú vollheit*)⁵⁷, oder auch als ‚ewige Weisheit‘⁵⁸; ein Begriff, der mit dem des ‚Abgrunds der Liebe‘ Gottes verbunden ist und auf

⁵⁴ *Vita* Kap.51, 178,8–11 (H, 184) „Dis einvaltig luter wesen ist dú erst obrest sach aller sachlicher wesen, und von siner bisinder gegenwürtikeit so umbschlúset es alle zitlich gewordenheit als ein anvang und ein ende aller dingen“.

⁵⁵ Vgl. *Vita* Kap.51, 178,8–14. Vgl. *Liber XXIV philosophorum* prop. 2; Alanus de Insulis, *Reg. cael. iur.* 7; Bonaventura, *Itinerarium* c.5 n.8; Thomas von Aquin, *De verit.* q.2 a.3 ad 11; Eckhart, *In Gen* n.155, LW I, 305,5–6; *In Exod.* n.91, LW II, 94,17–95,2; *In Eccli.* n.20, LW II, 248, 2–3; *In Ioh.* n.604, LW III, 527,4–5; *Sermo* 45 n.458, LW IV, 379,13–380,1; *Sermo* 55 n.546, 457,6; *Pr.* 35, DW II, 179,6–7; *Pr.* 59, DW II, 633,1–2.

⁵⁶ Vgl. *supra* Fussnote []. Vgl. ebenfalls *Hor.* I c.6, 423,19–24 „*Sapientia aeterna, „sol iustitiae“* [Vgl. *Mal* 4,2], *quinimmo ipsa, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur [. . .] aliena forinsecus compositione non eget, qui est totum quod est, quod pulchrum est, quod speciosum, quod decorum. Cui idem est esse quod pulchrum, quod delectabile esse“*); und *Hor.* I c.6, 419,11–12 „*Ecce vere abyssus amoris abyssum nunc reperit totius pulchritudinis“*.

⁵⁷ Vgl. *Vita* Kap.50, 174,8–9 und 11.

⁵⁸ Vgl. *Vita* Kap.50, 173,20 und 174,4.

die Liebe seines Schülers – Seuse selbst – anspielt.⁵⁹ An manchen Stellen ist es ‚die ewige Weisheit‘, die Gottes Wesen, so wie es für den Menschen fassbar ist, personifiziert. In diesem Sinne wird im *Horologium* der ‚Begriff‘ der mystischen Erfahrung des ‚jungen bekannten Gottes‘ – Seuse selbst – mit folgenden Worten beschrieben:

„In diesem Urprinzip war weder Form noch Materie noch Bild oder Gestalt, sondern reine und einfachste Wesenhaftigkeit mit einer vollkommenen Unterscheidung der (drei) Personen. [...] Dieser ihm da gezeigte honigsüsse Inbegriff alles Guten war ferner nicht die Person nur des Vaters oder nur des Sohnes oder des Heiligen Geistes für sich allein, und auch nicht die Gottheit selber in ihrer absoluten Einfachheit, sondern er wurde in seiner göttlichen Wesenhaftigkeit, 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 gute (*superoptimum*) Urprinzip alles Guten ist, welches in den Kreaturen zu finden ist. Da erkannte der junge Mann, dass dies die besagte Braut, die ewige Weisheit, war.“⁶⁰

⁵⁹ Zu einer ausführlicheren Darstellung des Bildes der ‚Weisheit‘ bei Seuse vgl. S. Bara Bancel, *El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón*, in S. Castro – F. Millán – P. Rodríguez Panizo (Hg.), *Umbra, imago, veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas Machuca*, Madrid 2004, 54–58.

⁶⁰ *Hor.* I c.1, 380,29–381:13 „*In hoc fontali principio nec forma erat nec materia aut imago depicta, sed pura ac simplicissima essentia cum personarum distinctione perfecta. [...] Porro obiectum illud mellifluum omnis boni contentivum, sibi hac vice monstratum, non fuit persona Patris tantum vel solum persona Filii aut Spiritus Sancti, nec fuit ipsa deitas in sua abstractissima simplicitate accepta, sed fuit ipsa essentia divina secundum nostrum modum intelligendi accepta, prout est summum et ineffabile bonum, summum amabile, summe pulchrum ac deliciosum et omnium bonorum in creaturis repletorum originale principium superoptimum. Et hoc intellexit esse praedictam sponsam aeterna sapientia*“. Übersetzung aus Sandra Fenten, *Heinrich Seuse. Stundenbuch der Weisheit, Das ‚Horologium Sapientiae‘*, Königshausen-Neumann, Würzburg 2007, 17f.

In anderen Fällen bezieht sich die Weisheit auf eine der drei Personen der Trinität, etwa das „Herz des Vaters“⁶¹; vor allem aber auf den Sohn, sowohl in seiner Gottheit⁶² als auch in seiner Menschlichkeit.⁶³

Gleicherweise gebraucht Seuse im 51. Kaptiel der *Vita* das Attribut des Guten, „das Gott in sich selbst ist“⁶⁴, und spricht von der „grundlos übernatürlichen Güte“ (*grundlos über natürlichú gûtheit*)⁶⁵; dieses Attribut erwähnt er in jenem Abschnitt, in dem er das *Itinerarium* Bonaventuras rezipiert⁶⁶. Dennoch gilt es festzuhalten, dass es sich bei dem Guten nicht um einen Begriff handelt, der dem Konstanzer Dominikaner fernstehen würde: Im Zusammenhang mit der Weisheit gebraucht er ihn für gewöhnlich in seinem *Buch der ewigen Weisheit* und im *Horologium*. Auch in seinen Briefen und Predigten ist er zu finden.⁶⁷

Wie andere Autoren der dominikanischen Tradition, z. B. Albertus Magnus, Hugo Ripelin von Strassburg oder Meister Eckhart⁶⁸, so nähert sich auch Seuse Gott von verschiedenen Seiten: Er betrachtet Gott in sich selbst, in seinem absoluten Eins-Sein, aber auch als Seinsursache und somit im Sinne des Guten. Das göttliche Sein verbreitet sich, denn in seiner Güte

⁶¹ Vgl. *Vita* Kap.50, 174,4 „daz veterlich herz, die ewigen wisheit“.

⁶² Vgl. BdW Kap.7, 224,11–15 „Nu ho^er me: ich bin von hoher geburt, von edlem geschlechte; ich bin daz minneklich wort dez veterlichen herzen, in dem nah dem minnerichen abgründe miner naturlichen súnlichkeit in siner blozen veterlicheit hein ein wúnklich wolgefallen sinú minneklichen ogen in der su^ezen ufflammenden minne dez heiligen geistes“.

⁶³ Vgl. *Hor.* I c.1, 381,13–18. „Verum licet quaelibet persona per se accepta sit sapientia, et omnes personae simul una aeterna sapientia, tamen 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 devotionis exercitia et amoris solatia inveniret“.

⁶⁴ Vgl. *Vita* Kap.51, 178,22 und 179,19.

⁶⁵ Vgl. *Vita* Kap.51, 178,22–23 und 179,7 (*grundlosen go^tlichen gûtheit*).

⁶⁶ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium* c.6 n.2.

⁶⁷ Vgl., z. B., *ewig gût*: BdW Kap.9, 235,18; GBfb 3, 419,16; GBfb 9, 432,16 und 433,8; GBfb 11, 438,24; GBfb 24, 476,4 und 28, 491,1.9.24; *ho^ehsten gûte*: Bfb 9, 390,27; *unwandelberen gûte*: GBfb 8, 429,21; *hohen gûte*: GBfb 23, 472,10; *grundlos gût*: BdW Kap.1, 202,10; Kap.5, 215,15; Kap.14, 254,8; Bfb 5, 375,18; *minnekliches gût*: BdW Kap.6, 216,12; Kap.22, 298,28; und „Daz luter wunnekliche gût, daz got heizit und iz“:Pr. 4,534,2.

⁶⁸ Vgl. A. de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984, 77–78 und 90–91.

will es sich in sich selbst (innertrinitarisch) und nach außen hin (in der Schöpfung) frei mitteilen:

„Nun ist bereits gesprochen worden von dem einströmenden (*infiessenden*) und überströmenden (*überfliessenden*) Gute, das Gott in sich selbst ist, dessen unergründliche übernatürliche Güte sich selbst drängt, diese nicht für sich zu behalten, sondern sie auch freiwillig in und ausser sich zu verteilen.“⁶⁹

Nachdem die verschiedenen ‚Namen‘ Gottes vorgestellt wurden, stellt sich nun die entscheidende Frage: Inwiefern implizieren die verschiedenen Namen nicht auch eine gewisse Vielfalt in der Einheit des Wesens Gottes? Wie kann die Einheit des göttlichen Seins angesichts der Vielfalt der Attribute und Qualitäten festgehalten und formuliert werden? In der Behandlung dieser Frage bedient sich der Konstanzer Dominikaner, gleich wie Eckhart, Begriffe wie etwa ‚Grund‘, ‚Gottheit‘ und ‚Gott‘.

4. ‚Grund‘, ‚Abgrund‘, Gottheit und Gott (Das Buch der Wahrheit, Kapitel 2)

Es sind diese Begriffe, deren Bedeutung Seuse im zweiten Kapitel seines *Buches der Wahrheit* genauer beschreibt (‚Grund‘, ‚Gottheit‘ und ‚Gott‘). Er beginnt damit, klarzustellen, dass trotz der augenscheinlichen Vielfältigkeit Gott „im Grunde (*grund*) und im Fundament“ eine „schlichte Einheit“ ist (*ein einveltigú einikeit*). Dazu legt er die folgende Erörterung in den Mund der allegorischen Person der Wahrheit:

„Ich nenne den Grund den Quell und den Ursprung, aus dem die Ausflüsse entspringen. [...] Das ist die Natur und das Wesen der Gottheit. In diesem grundlosen Abgrund ergießt sich die Dreiheit der Personen in ihre Einheit, und alles Viele wird in gewisser Weise seiner selbst beraubt. Begreift man es so, dann gibt es kein fremdes Werken, sondern nur eine stille, in sich schwebende Dunkelheit.“⁷⁰

⁶⁹ *Vita* Kap.51, 178,21–25 (H, 184) „Nu ist da vor geseit von dem infiessenden und überfliessenden güte, daz got ist in im selb, dez grundlosúübernatürlichú gütheit zwinget sich selb, daz er daz nüt allein wil haben, er wil es och frilich in sich und uss sich teilen“.

⁷⁰ *BdW*. Kap.2, 330,7–14 (SB, 11) „Ich heisse den grund den usqual und den ursprung, us dem die usflüsse entspringent. [...] Daz ist dú natur und daz wesen der gotheit;und in disem grundelosen abgründe siget dú driheit der personen in ire einikeit, und ellú mengi wirt da ir selbs entsetzet in etlicher wise. Da ist o^vch nach diser wise ze nemenne nüt fro^emdes werkes, denne ein stillú inswebende dúnsterheit“. Vgl. ebenfalls *BdW* Kap.5,

Auf diese Weise gibt Seuse dem eckhartschen Begriff *grunt* den gleichen Sinn wie sein Meister und bezeichnet damit die Quelle und den Ursprung des innertrinitarischen Lebens, wie auch der Schöpfung. Es handelt sich dabei um ein Synonym der göttlichen Natur, der Gottheit, betrachtet aber eher als *essentia cum relatione* und weniger als *essentia absolute*. Gerade weil dieser ‚Grund‘ auch als Ursprung der Trinität und als „stille Dunkelheit“, die „in sich ruht“, beschrieben wird, ist auch an das christlich rezipierte, ursprünglich aber neuplatonische Eine und Gute zu denken, mit dem dieser Begriff hier verbunden zu sein scheint.

Seuse macht darauf aufmerksam, dass ‚der Grund‘ seinen ersten schöpferischen Impuls durch seine „vermögende Kraft“ (*vermugendú kraft*) erhält – ein Ausdruck, der vermutlich auf die *potentia generandi* zurückgeht; diese Kraft ist „die göttliche Natur im Vater“. „Und im gleichen Augenblick“, so fährt Seuse dann fort, „geht die“ göttliche Natur „schwanger (*swanger*) mit Fruchtbarkeit und Wirken“, womit „dann, nach unserem Verständnis, die Gottheit zu einem Gott geworden ist“⁷¹. Damit stellt unser Autor heraus, dass der Unterschied zwischen ‚Gottheit‘ und ‚Gott‘ in unserer Annäherung und Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit begründet ist, die in sich selbst ‚eins‘ ist. Damit wird allgemein angenommen, dass nicht die Gottheit, sondern Gott wirkt und zeugt⁷². Dennoch, die begriffliche Differenzierung zwischen Gottheit und Gott begründet sich allein in der Weise, wie der Verstand die Dinge erkennt und nicht in der göttlichen Realität selbst. Diese aber ist im Grunde eine. In der göttlichen Natur gibt es lediglich die Substanz oder die Essenz (*wesen*) und die Relationen, oder, um es mit den Worten Seuses zu sagen, „die Eigenschaften, die ein gegenseitiges Verhältnis implizieren“ (*widertragenden eigenschepte*), die aber der Substanz nichts hinzufügen⁷³. Betrachtet man die göttliche Natur ‚nach ihrem

346,11 und 350,22 „*dem grunde dis nihtes*“; 349,29 „*dem grunde des ewigen nihtes*“.

⁷¹ Vgl. BdW Kap.2, 330,21–23 „*Daz ist go^otlich natur in dem vatter;und da in dem selben o^vgeblicke ist es swanger berhaftikeit und werkes, wan alda hat sich in der nemunge únserre vernunft gotheit ze gotte gewungen*“.

⁷² Vgl. BdW. Kap.2, 330,25–26 „*Ja, gotheit und got ist eins, und doch so wúrket noch gebirt gotheit nit, aber got gebirt und wúrket*“. Vgl. Eckhart, *Pr.* 109, DW IV, 772,61–64.

⁷³ Vgl. BdW Kap.2, 330,28–331,4 „*Aber es ist eins in dem grunde; wan in der go^otlichen nature ist nit anders denne wesen und die widertragenden eigenschepte, und die legend úberal nihtesnit zú dem wesenne, sú sint es alzemale, wie sú underscheit haben gegen*

eigenen Grund‘ (*nach dem selben grunde*), erscheint sie durchaus – wie auch der Vater gemäß derselben Natur – schlicht in sich selbst.

„Du bist nur durch die Art deines Denkens (*inbildung*) getäuscht – so mahnt der Dominikaner – die das in der Weise betrachtet, wie es kreatürlich wahrgenommen wird. Das Eine ist in sich selber eins und rein (*einig und bloz*)“⁷⁴.

Mit dieser Erklärung geht Seuse wieder auf die Lehre des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin zurück,⁷⁵ um diese ins Mittelhochdeutsche zu übertragen und ihre Missverständnisse aufzuklären. Auf diese Weise erschließt sich uns sowohl ein Verstehenszugang zu den Schriften Seuses, Eckharts und des Albertus Magnus, als auch zur Pluralität der Verstehenszugänge bzw. Perspektiven, die uns in Form des Ausdrucks *in quantum* im folgenden Kapitel beschäftigen wird.

Wir schließen diesen Teil mit einem Hinweis auf den Ausdruck ‚grundloser Abgrund‘ ab, der im zweiten Kapitel des *Buches der Wahrheit* vorkommt. Das Adjektiv ‚unendlich‘ (*endlos, unendlich*) wird von unserem Autor kaum auf Gott angewandt. Auch bezeichnet er Gott nicht mit Unendlichkeit. Dennoch kommt dieser Begriff – der Sache nach – in seinem Denken vor, und zwar in Bezug auf die rationale Unbegründbarkeit und die unendliche Tiefe des göttlichen Mysteriums. Gewöhnlich umschreibt er diese mit dem Wort *grundlos*. Um die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens zu bezeichnen, gebraucht Seuse häufig den Namen ‚unergründlicher Grund‘ oder ‚Abgrund‘. In der Regel spricht Seuse diesbezüg-

dem sú sint, daz ist gegen ir gegenwurfe“.

⁷⁴ BdW Kap.2, 331,7–9 (SB, 13) „Du bist allein in der inbildung betrogen, dú daz an bliket nach der wise, als es in der kreature ist in getragen. Es ist an im selber enig und bloz“.

⁷⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *S. Th.* I q.3 a.3 ad obj. Vgl. z. B. auch, Albertus Magnus, *In De div. nom.* XIII n.27, (ed. Colon. XXXVII-1 448,31–41) „Deus autem neque terminatum est, quia simplex est, neque esse suum est comprehensum in aliquo, sed est actus purus, absolutus ab omni potentia, non receptus in aliquo secundum esse suum; et ideo intellectus non potest comprehendere ipsum, secundum ‚quid est‘, neque nomen potest eum sic significare, exprimendo totum id quod est, et sic nulli proportionata est sua quidditas [sic.]. Sed intellectus attingendo ad substantiam ipsius cognoscit ipsum vel in sua similitudine, sicut in via per speculum et in aenigmate, vel immediate, sicut in patria“.

lich von einem ‚grundlosen Abgrund‘⁷⁶, bisweilen auch unter Verwendung des einfachen Substantivs ‚Abgründigkeit‘⁷⁷.

5. Dreifaltigkeit und Einheit (Buch der Wahrheit, Kapitel 2)

Nachdem Gott als ‚prinzipiell einfache Einheit‘ verstanden wurde, findet im zweiten Kapitel des *Buches der Wahrheit* keine weitere Erörterung der Trinität statt; es schließt vielmehr mit dem Ausruf des Schülers: „Ich erkenne, dass ich an den tiefsten Punkt der Erkenntnis (*gruntru^eri*) der höchsten Einfachheit gekommen bin; tiefer kann niemand gelangen, der Wahrheit stiften will“⁷⁸. Grundsätzlich hält Seuse zwar auch in seiner *Vita* daran fest, dass niemand mit Worten auszudrücken vermag, wie die göttliche Trinität gleichzeitig eine und einfaltig sein kann⁷⁹, um dann aber im 51. Kapitel der *Vita* doch die Einfachheit bzw. die Einheit in der göttlichen Trinität und die Trinität in der Einheit Gottes zu erklären zu versuchen. Dazu beruft er sich ein weiteres Mal auf diverse Vordenker und auf seine besondere – weil paradoxe – Ausdrucksweise. Wir sehen, dass dem Verhältnis zwischen der Einheit und der Dreifaltigkeit Gottes eine zentrale Rolle in Seuses mystischer Theologie zukommt.

Der Konstanzer Dominkaner beginnt seine Ausführungen, indem er sich auf den einheitsmetaphysischen Grundsatz beruft, der besagt: „Ein jegliches Wesen ist um so mannigfaltiger in seinem wirkenden Vermögen, je einfacher es an sich selbst ist; was nichts besitzt, vermag nichts zu geben,

⁷⁶ Die Bezeichnung Gottes als „grundloses abgründ“ erscheint in: *Vita* Kap.31, 90,32; Kap.38, 127,20; BdW Kap.2, 206,5; 319,9; BdW Kap.2, 330,11. Ähnliche Begrifflichkeit in GBfb 9, 432,25 „wiselose wesen des go^ttlichen abgründes“; *Vita* Kap.5, 21,28 „daz wild abgründ der go^ttlichen togenheit“; *Vita* Kap.51, 181,11 „innigosten abgründe“. Weitere Formulierungen mit *grund*, z. B. in *Vita* Kap.49, 165,25 „innigosten grunde“; oder *Vita* Kap.46, 157,24 „einvaltigen überweslichen grunde“.

⁷⁷ Vgl. *Vita* Kap.6, 27,7 „wiselosen abgründkeit“ und *Vita* Kap.52, 184,6 „tiefsten abgründkeit“.

⁷⁸ BdW Kap.2, 331,10–12 (SB, 13) „Ich merk wol, daz ich bin komen uf die gruntru^eri der nehsten einveltikeit, für die nieman inbaz mag kommen, der warheit wil für^eren“.

⁷⁹ Vgl. *Vita* Kap.51, 180,7–9 „wie der go^ttlichen personen drivaltekeit mug stan in eines wesenes einikaît, daz kan nieman mit worten für bringen“; und *Vita* Kap.52, 185,23–26 „Wie aber dú driheit ein sie, und dú driheit in der einikeit der natur ein sie, und doch dú driheit usser einikeit sie, daz mag man nit gewo^rten von dez tiefen grundes einvaltekeit“. Auch bei Eckhart finden sich ähnliche Aussagen, Vgl. *Sermo* 4 n.30, LW II, 31,1–8.

was viel besitzt, viel“⁸⁰. Gott, das einfachste aller Wesen, ist das ewige Gut, dass in sich fließt (*infließenden*) – ein dem eckhartschen Terminus *bullitio* analoger Begriff – in seinem innertrinitarischen Leben, nach außen aber überfließt (*überfließenden*) – *ebullitio* –, um die Schöpfung ins Leben zu rufen⁸¹. Seuse fährt fort, indem er indirekt Bonaventura zitiert: Das oberste Gut hat grundsätzlich „die höchste und vollkommenste Ausgießung seines Selbst“, eine Diffusion, die nur „gegenwärtig und aktuell (*gegenwärtigkeit*)“ stattfinden kann, „innerlich, wesentlich, persönlich, natürlich und notwendig ohne Zwang (*unbezwungenlicher wise*), endlos (*endlos*) und vollkommen“⁸². Etwas später umschreibt er erneut einen Text Bonaventuras, in dem aufgezeigt wird, dass aus der höchsten Diffusion notwendigerweise die Dreifaltigkeit entstehen (*entspringet*) muss: Vater, Sohn und Heiliger Geist, und dass diese Dreifaltigkeit, die aus der wesentlichen und höchsten Güte entsprungen (*gerivierten drivaltekeit*) ist, notwendigerweise durch die ‚gleiche Substanz‘ (*mitwesentheit*), durch ‚oberste Gleichheit‘ (*glihheit*) und ‚Selbstheit‘ (*selbstheit*) des Wesens der drei göttlichen Personen, gemäß ihrer Ungeteiltheit, ihrer einzigen Substanz und ihrem Wirken bestimmt ist⁸³. Um die „besondere gegenseitige Intimität“ und das sich

⁸⁰ Vita Kap.51, 178,18–20 (H, 184) „ein ieklich wesen, so es ie ainvaltiger ist an im selb, so es ie menigvaltiger ist an siner kreftigen vermügentheit; daz nit hat, daz git nit, daz vil hat, daz mag vil geben“. Diese Denkweise findet sich auch bei Bonaventura, *Itinerarium* c.5 n.7 „quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita“. Und *Liber de causis* 16(17) n.142 „... virtus, quanto plus approximat uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magna, mirabiles et nobiles“. A. Pattin (Hg.), *Le ‚Liber de causis‘. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Leuven 1967, 84–85.

⁸¹ Vgl. Vita Kap.51,178,21–22. Vgl. *supra* Fußnote 69.

⁸² Vita Kap.51, 178,24–179,5 (H, 185) „Nu muss daz sin von not, daz daz obrest, güt die höchsten und die nehesten entgiessung hab sin selbs, und daz mag nit sin, si sie denn in einr gegenwürtekeit und sie inrlich, substanzlich, persoⁿlich, natürlich und in unbezwungenlicher wise noturklich, und sie endlos und volkomen“. Vgl. Bonaventura, *Itinerarium* c.6 n.2 „Nam ‚bonum dicitur diffusivum sui‘; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta“. Der Vergleich zwischen Bonaventura und Seuse erlaubt eine angemessenere Übersetzung für *gegenwürtekeit* (= *actualis*), *inrlich* (= *intrinseca*), oder *endlos* (*indeficiens*).

⁸³ Vgl. Vita Kap. 51, 179,23–180,4 „Kanst du nu mit einem gelüterten ogen hin in bliken

„Gegenüberstehen“ der göttlichen Personen darzustellen, gebraucht Seuse das Oxymoron der *inneblibender usgegossenheit*, d. h. eine „immanente Emanation [der Personen]“⁸⁴, die das paradoxe trinitarische Mysterium, die personale Distinktion in der maximalen Gemeinschaft, die Dreifaltigkeit in Einheit, zum Ausdruck bringt. Unser Autor benutzt auch noch andere analoge Definitionen, um die Natur der Dreifaltigkeit zu präzisieren: „immanenter Ausschlag“ (*inneblibendem usschlag*), „die immanenten und doch ausfließenden Personen“ (*inneblibenden und doch ussfließenden personen*), oder „der immanente Ursprung“, bzw. „die rückfließende Quelle“ (*inswebendú entsprunglichkeit*) der aus der Gottheit ausfließenden Personen⁸⁵.

*und schowen dez obresten gútes lútersten gu^otekait, dú da ist an irem wesen ein gegenwúrtklicher wúrkender anvang, sich selb natúrlích und willeklich ze minnen, so sihst du die úberswenken, úbernaturlichen entgiessunge dez wortes uss dem vater, von des geberene und sprechen ellú ding werdent her für gesprochen und gegeben; und sihst och, daz in dem obresten gút und in der ho^ohsten entgossenheit von not entspringet dú go^otlich drivaltekeit: vater, sun, heiliger geist. Und wan dú ho^ohst entgossenheit dringet von der obresten weslichen gútheit, so múss in der gerivierten drivaltekeit sin dú aller obrest und nehst mitwesenheit, dú ho^ohste glihheit und selbsheit des wesens, daz die personen hein in inneblibender usgossenheit nah ungeteilter substancie, ungeteilter almehtikeit der drier personen in der gotheit“. Der Paralleltext in Bonaventura, *Itinerarium* c.6 n.2 „Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam ‚circumincessionem‘ et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis“. (Es sind jene Passagen unterstrichen, die im Paralleltext nicht vorkommen).*

⁸⁴ Vgl. *Vita* Kap.52, 180,2–3. Das mittelhochdeutsche Wort *inneblibend* stammt von *innebliben* oder *innebeliben* wie auch *inbeliben*, was nach Lexer I, 1428 als „das *Immenbleiben*“ verstanden werden kann, die Immanenz, oder das Verharren im Innern also. Nach dem Wörterbuch der *Summa Theologica* und anderen mittelhochdeutschen Werken des Thomas von Aquin, *innebeliben* entspricht dem lateinischen Begriff *immanere*, Vgl. *S. Th. mhd.*, 390.

⁸⁵ Vgl. *Vita* Kap.52, 184,23; 185,31 und 6–7. Auch um von den Geschöpfen zu sprechen, gebraucht er ein ähnliches Oxymoron, „sie befinden sich ganz in einem“, je nachdem

Ein Vergleich dieses Kapitels der *Vita* mit dem *Itinerarium* Bonaventuras macht deutlich, dass, obgleich der deutsche Dominikaner einzelne Aspekte Bonaventuras aufnimmt, er sie doch in eigener, origineller Art und Weise ausdrückt, eigene Überlegungen und Ergänzungen anderer Theologen hinzufügt, sodass am Ende eine persönliche Gedankenführung zum Vorschein kommt, die der Schule Meister Eckharts und des Albertus Magnus viel näher steht als der Bonaventuras. Man darf festhalten, dass Seuse in den theologischen Teilen der *Vita* ähnlich vorgeht wie im *Buch der Wahrheit*: Er verbindet Zitate und Lehren Meister Eckharts mit denen anderer anerkannter Traditions- und Geistesgrößen – so hat Sturlese es in seiner Edition des *BdW* unzweideutig dargelegt. Konkret handelt es sich im Kapitel 51 der *Vita* um Verweise auf Bonaventura, Augustinus, Dionysius und Thomas von Aquin.

Zwei implizite Zitate des Thomas von Aquin dienen Seuse für eine Reihe von Darlegungen, die etwas Grundsätzliches seiner Theologie zur Sprache bringen: Die Schöpfung ist ein Spiegelbild (*widerblik*) des göttlichen, trinitarischen Lebens,⁸⁶ und das nicht nur gemäß ihrem Sein, sondern auch

man sie in ihrer „immanenten Emanation“ (*inneblibenden usgeflossenheit*) betrachtet, d. h. als ‚beispielhafte Formen‘ oder ‚Ideen‘ in Gott, in *Vita* Kap.52, 186,6–10 „*Und alle creaturen nah ire inneblibenden usgeflossenheit sind eweklich in dem einen nah got lebender, got wüssender, got wesender istekeit, als daz evangelium seit „In principio: daz worden ist, daz ist in ime eweklich sin daz leben“*“.

⁸⁶ Vgl. *Vita* Kap.51, 179,5–7 „*Alle ander entgiessunge, die in der zit ald in der creatur sind, dú kunt von dem widerblik der ewigen entgiessunge der grundlosen go^tlichen gütheit*“ . Um den Begriff *entgiessung* („difusión“) zu übersetzen, verwendet Seuse drei Worte: „*communicacione vel diffusione ac emanacione*“. Vgl. *D. Enrici Susonis, viri sanctitate, eruditione et miraculis clarissimi OPERA. Nunc demum post annos DV centos et amplius, è Suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr. Laurentio Surio carthusiano, Coloniae 1615 (1555)*, 334. Die Häufigkeit, mit der Seuse den Begriff *entgiessung* in diesem Teil der *Vita* gebraucht, ist beachtlich: Kap. 51, 179,2.5.6.13.18.21.22.27, d. h. er wiederholt ihn acht Mal, und verwendet auf dieser Seite das Verb *entgiessen* 179,15. Während das Substantiv in Seuses Werk nicht mehr vorkommt, finden wir das Verb *entgiessen* vielfach: *Vita* Kap.51, 180,13.14, 181,15; Kap.52, 185,20; 186,5; und *BdW* Kap.3, 207,3; und Kap.9, 233,6. Dennoch, es kommt häufig in Eckhart vor, und zu Beginn seiner *Pr.* 47, DW II, 394,2–4, die nicht nur aufgrund ihres Wortschatzes, sondern auch wegen ihres Inhaltes die Quelle für *Vita* Kap.51, 5–22 zu sein scheint. Konkret, eine Parallele zu *Vita* Kap.51, 179,5–7 könnte folgende Stelle sein: „Ein Meister sagt: Alle Kreaturen tragen ein Merkmal göttlicher Natur an sich, aus der sie sich so ergießen, daß sie nach göttlicher Natur wirken möchten, aus der sie geflossen sind“. („*Ein meister sprichet: alle créatûren tragent an in ein urkunde*

im Hinblick auf ihre Aktivität. Es gibt aber einen erheblichen Unterschied zwischen dem, was die Geschöpfe bewirken, was immer „teilweise und halb“ ist, und der „göttlichen Ausbreitung“, d. h. der innergöttlichen Hervorgänge, die so tiefgreifend und grundlegend sind, dass „die Ausbreitung der Essenz selbst gleicht“. Dies ist nur möglich, wenn es sich um eine Ausbreitung der persönlichen Eigenschaften der Essenz selbst handelt.⁸⁷ Ohne die nötige Differenz zwischen Gott und den Geschöpf zu vernachlässigen, unterstreicht Seuse hiermit die unmittelbare Beziehung zwischen dem innertrinitarischen Leben Gottes, seiner Schöpfung und ihrer Vergöttlichung:

„Und die Lehrmeister sagen, im Ausfluss der Geschöpfe aus dem ersten Ursprung sei ein kreisförmiges Zurückbeugen (*cirkelliches widerbo°gen*) des Endes auf den Beginn hin; denn wie das Ausströmen der (göttlichen) Personen ein Vorspiel

*götllicher natüre, von der sie sich entgiezent alsô, daz sie wölten wûrken nâch götllicher natüre, von der sie gevlozzen sint“). Vgl. N. Largier (Hg.), *Meister Eckhart Werke*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint, Bd. 1 (Bibliothek des Mittelalters 20), Frankfurt a. M. 1993 (=EW I), 497.*

⁸⁷ Vgl. *Vita* Kap.51, 179,14–22. „*Nu merk den underscheid der entgiessunge der creatur und gotes. Wan dú creatur ein zerteiltes wesen ist, so ist och ir geben und ir entgiessen teilhaftig und gemessen. Der menschliche vater git sinem sune in der geburt ein teil des wesens, aber nûtz zemale daz, daz er ist, wan er selb ein geteiltes gût ist. Wan nu daz kuntlich ist, daz dú go°tlich entgiessunge so vil inniger ist und edelr ist nah der wise der gro°ssi dez gûtes, daz er selb ist, und er grundlosklich übertrifet alles ander gût, so müß von not sin, daz oh dú entgiessung sie glich dem wesen, und daz mag nit sin ane entgiessung sines wesens nach perso°nlicher eigenschaft“.* Dieser Text scheint eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Abschnitt einer Predigt Eckharts zu haben, auf diesen haben wir oben hingewiesen: *Pr*: 47, *DW* II, 397,2–7 (EW I, 497–499) „Ein Meister sagt: Ein Zimmermann, der ein Haus fertigt, der hat es vorher in sich vorgebildet; und wäre das Holz seinem Willen genügend gefügig, so wäre es <= das Haus> so schnell <vorhanden>, wie er es wollte, und entfiel die Materie, so wäre da kein anderer Unterschied als der zwischen dem Gebären und dem augenblicks Geborenen. Seht, so ist es in Gott nicht, denn in ihm ist keine Zeit und kein Raum; darum sind sie <= Vater und Sohn> eins in Gott und gibt es <dort> keinen Unterschied als <den zwischen> Ergießung und Ergossenheit“. („*Ein meistersprichet: ein zimberman, der ein hûs machet, der hât ez ê in im gebildet; und wære daz holz genuoc undertænic sînem willen, als snelle er ez wölte, als snelle wære ez; und wære der materie abe, sô enwære dâ niht mê underscheidides dan daz gebern und daz gâhes geborne. Sehet, alsô enist ez in gote niht, wan kein zît noch stat in im enist; dar umbe sint sie ein in gote und enist niht underscheidides dan entgiezunge und entgozzenheit“).* Eckhart verwendet diese Erklärung in *In Ioh.* n.30, *LW* III, 23,5–24,7.

(*fo^ormliches bilde*) des Ursprungs der Geschöpfe (aus Gott) sei, so auch ein Vorspiel des Wiedereinfließens.⁸⁸

Von daher ist auch die Bedeutung zu verstehen, die für unseren Autor das innertrinitarische Leben hat: Es ist der Ursprung, das Modell und der Inbegriff der Lebensfülle des Menschen und der ganzen Schöpfung. Aus diesem Grund fährt er im 51. Kapitel damit fort, verschiedene Lehren bekannter Meister hinsichtlich der Entstehung der trinitarischen Personen zu erörtern. Er erwähnt Augustinus, der behauptet, dass „der Vater Ursprung aller Gottheit des Sohnes und des Geistes sei, ihrer Person und ihrem Sein nach“⁸⁹; er zitiert Pseudo-Dionysius Areopagita, für welchen

„in dem Vater ein Ausfluss oder Quell (*runs*) der Gottheit sei, und dieser Quelle ergieße sich von Natur in dem hervorsprießenden Wort (*usgrünendem worte*), dem Sohne (des göttlichen Vaters) der Natur nach. Er ergieße sich auch gemäß liebevoller Freigiebigkeit des Willens: Das ist der Heilige Geist.“⁹⁰

Schließlich macht er auch vom ‚klaren Licht‘ Thomas‘ von Aquin Gebrauch, um den Sinn seiner schwer verständlichen Ausdrücke zu erklären. Das thomanische Verständnis, das schon von seinem Lehrer Meister Eckhart verwendet wurde, geht von einer intellektuellen Zeugung des Wortes aus. Das „Herz und der Intellekt“ des Vaters gehen in sich und zeugen (*ge-*

⁸⁸ Vita Kap.51, 179,5–12 (H, 185) „Und sprechen die meister, daz an dem usflusse der creatur uss dem ersten ursprung sie ein cirkelliches widerbo^ogen des endes uf den begin; wan als daz usfliessen der personen usser got ist ein fo^ormliches bilde des ursprunges der creatur, also ist es och ein vorspil des widerfliessens der creatur in got“. Nach dem Wörterbuch von Lexer, III, 479, *vorspil* bedeutet *Vorspiel* oder *Vorzeichen*. Das Wort *widerbo^ogen* entspricht als Substantiv *reflexio*, *reciprocatio* und als Verb *reclinare*, *reflectere* (Vgl. Lexer III, 830).

⁸⁹ Vita Kap.51, 180,9–11 (H, 186) „so sprichet sant Augustinus, daz der vater sie ein ursprung aller der gotheit des sunes und des geistes, baidú perso^onlich und weslich“. Vgl. Augustinus, *De Trin.* IV c.20 n.29 „*totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium pater est*“.

⁹⁰ Vita Kap.51, 180,11–15 (H, 186) „Dionysius seit, daz in dem vater sie ein usfluss oder ein runs der gotheit, und der runs entgússet sich naturlich in dem usgrünendem worte, der ein naturlicher sun ist. Er entgússet sich och nah minnerlicher miltekait dez willen, daz da ist der heilig geist“. Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* II 7, PG 645 B; *Dionysiaca* I, 96–97, nach der Version von Johannes Sarraceno „*Rursus, quod Pader quidem est fontana Deitas, Filius autem et Spiritus Sanctus Deigenae Deitatis (si ita oportet dicere) pullulationes [nach der Version von Grosseteste, germinationes] divinae naturae, et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accepimus*“.

genwurf) auf diese Weise das Wort. Daher teilt das göttliche Wort mit ihnen die göttliche Essenz und hat Anteil an der göttlichen Natur.⁹¹ Durch die Gleichheit zwischen dem Wort und dem, der es gezeugt hat – so legt es nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch Eckhart dar –, wird das Wort zum Sohn.⁹² Daher spricht man auch von der Zeugung oder der Geburt des Wortes. Hinsichtlich der Natur gleicht das Wort dem Vater, auch wenn es sich in personaler Hinsicht von ihm unterscheidet.⁹³ Der Geist wiederum entsteht aus der Neigung des göttlichen Intellekts zur aus der göttlichen Zeugung entstandenen Form bzw. dem aus der Zeugung entstandenen Wort. „Diese Neigung ist der Wille, dessen Verlangen auf das höchste Gute geht.“ Dennoch, das geliebte Objekt befindet sich nicht im Geliebten „nach der Gleichheit der natürlichen Form“, weshalb der Heilige Geist, der aus dem „Erguss (*usrunse*) der Liebe“ zwischen dem Vater und dem in seinem Abgrund geformten Bilde entsteht, weder Sohn noch Gezeugter genannt

⁹¹ Vgl. *Vita* Kap.51, 180,16–23 „Zû der entgossenheit dez wortes uss des vaters herzen und vernunft müß daz sin, daz got mit siner liehtrichen bekenntnuss uf sich selber blike mit einer widerbo^o gung uf sin go^o tlich wesen; wan weri an der vernunft dez vater der gegenwurf nit daz go^o tlich wesen, so enmo^o hte daz enphangen wort nit got sin, sunder es weri ein creatur; aber in diser wise ist es go^o tlich wesen uss wesen“. Bihlmeyer weist in seiner Fußnote 17 darauf hin, dass dieser Text und die nachfolgende Erklärung eine freie Wiedergabe von Thomas von Aquin sind, *S. c. Gent.* IV 11. Diese Lehre findet sich auch in *S. Th.* I q.27 a.2–4.

⁹² Vgl. *Vita* Kap.51, 180,23–181,3 „Und der widerblick dez go^o tlichen wesens in der vernunft des vater müß geschehen mit einer nahbildender wise einer natúrlichen glichkeit, anders daz wort weri nit sun. Hie hat man einikeit dez wesens mit anderheit der personen. Und ze einem gúten urkúnd dez selben underscheides do sprach der hohgeflogen adler sant Johans: „daz wort waz in dem beginne bi gote““. Dieser Abschnitt enthält viele Anklänge an Eckhart, sowie eine Aussage, die in Eckhart wiederholt zu finden ist: „*procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura*“. Vgl. *In Ioh* n.5, LW III, 7,8–9. In seiner Fußnote 3 weist Editor Joseph Koch darauf hin, dass diese Formulierung außerdem in folgendem Text zu finden ist: *In Ioh.* n.16.161.362.477.479, und auch Thomas von Aquin, *In Ioh.* n.1 lect.1 678a. Diese Worte Seuses weisen eine Ähnlichkeit mit denen des folgenden pseudo-eckhartianischen Textes auf: *Traktat über das Evangelium Johannis*, zu finden in der Ausgabe von F. Pfeiffer (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* Bd. 2. *Meister Eckhart, Predigten und Traktaten*, Leipzig 1857 (Nachdruck Aalen 1962) (=Pfeiffer, Seite und Linie), 580,12f.

⁹³ Vgl. *Vita* Kap.51, 181,11–13 „Und swenn dis wort flússet uss dem usblik dez vater nah der forme der natur mit perso^o nlichen underscheid, so heisset sin entgiessunge von dem vater ein geburt“.

werden kann. Und so wie die intellektuelle oder geistliche Liebe – so fährt Seuse fort – eine tiefe Neigung oder „ein inneres Liebesband“ zwischen dem, der liebt und dem Geliebten ist, ist es angemessen, dass die dritte Person, die ihren Ursprung in dieser Art Liebe und Willen hat, als Geist (*geist*) bezeichnet wird;⁹⁴ sicherlich nicht zuletzt auch, weil dieser Begriff zu Seuses Zeit auch als ‚Erregung‘ und ‚Ergriffenheit‘⁹⁵ verstanden wurde,

Ferner bezieht sich Seuse in seinem *Buch der ewigen Weisheit* und in dessen lateinischer, erweiterter Version, dem *Horologium Sapientiae*, auf das innertrinitarische Leben mittels der Metaphern des ‚Tanzes‘ und des fröhlichen ‚Spiels‘ der Liebe.⁹⁶ Aus dem Munde der Weisheit hören wir die folgende Anspielung über die Zeugung des Wortes: „So geliebt war ich immer im Geliebten und kam immer aus dem Geliebten, wo ich in Ewigkeit ‚spielte‘.“⁹⁷ Zu diesem Spiel und Tanz sind folglich alle eingeladen: „Wohl ihm, der das Spiel der Liebe, der den Freudentanz in himmlischer Wonne an meiner Seite, an meiner schönen Hand in fröhlicher Sicherheit immer und ewiglich haben soll!“⁹⁸

⁹⁴ *Vita* Kap.51, 181,4–21 (H, 187) „Aber von entgossenheit dez geistes ist ze wüssene, daz dú substanci der go^tlichen vernunft ist ein bekentnust, und dú müss oh haben neigung nah der forme, dú in der vernunft enpfangen ist, nah ir ende. Dis neigung daz ist wille, dez begerung ist lust süchen nah dem besten. Nu merk och, daz der gegenwurf dez geminten ist in dem minner nüt na der glichmüst der forme der natur, als der gegenwurf der vernunftikeit in dem lieht dez bekentnus. [...]wan aber disú wise ab dem usrunse des willen und der minne nit also ist, da von dú drit person, dú nah der minne fluss entgossen ist, baidú von dem vater und och von dem usgedrukten bild uss sinem innigosten abgründe, dar umb mag es weder sun heissen noch geborn. Und wan dú minne vernunfteklich oder geischlich ist in dem willen als ein neigunge oder ein minneband inwendig in dem minner in daz, daz er minnet, dar umbe ist zú geho^rlich der driten person der ursprung, der da ist nah der minnewise dez willen, daz er geist heisse“. Vgl. Thomas von Aquin, *S. c. Gent* IV 19 und auch in Eckhart, *In Ioh.* n.162–166, LW III, 132–137. Beide Autoren gehen auf die Tradition der Kirchenväter zurück, besonders auf Augustinus, wie wir es beim Einführen in Eckhart vermerkt haben.

⁹⁵ Der *Duden*, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, t.3, Mannheim [et al.] 1993, 1263, weist darauf hin, dass der Begriff *geist* in Althochdeutsch und Mittelhochdeutsch so viel wie „Erregung, Ergriffenheit“ bedeutet.

⁹⁶ Vgl. BdW Kap.7, 224,26 „Ich spil in der gotheit der vro^eden spil“.

⁹⁷ *Hor.* I c.6, 422,10–12 „Sic igitur dilectus in dilecto semper eram manens, ac „dilectus ex dilecto“ [Vgl. Hld 5,9] semper manans, in dilecto ab aeterno „ludens“ eram [Vgl. Spr 8,30]“.

⁹⁸ BdW Kap.7, 225,1–3 „Wol im, der daz minnespil, den vro^edentanz in himelscher wunne an miner siten, an miner scho^enen hant in vro^elicher sicherheit iemer eweklich treten

Aus dem Dargelegten wird deutlich, dass die göttliche Trinität eine zentrale Rolle im Denken Heinrich Seuses spielt. Das gilt auch für einige anonyme Nonnen im 14. Jahrhundert, die zahlreiche, insbesondere poetische, Texte über die Trinität verfassten.⁹⁹

Zwischen dem göttlichen Leben und dem der Geschöpfe besteht eine enge Beziehung: Die Geschöpfe tragen die Handschrift ihrer Herkunft, d. i. die der göttlichen Drei-Einheit, in sich und damit zugleich das ‚Vorspiel‘ ihres letzten Zieles, nämlich der Rückkehr zu dieser selbst.

Zugleich ist die Trinität die Bedingung der Möglichkeit dieser Rückkehr der Geschöpfe, denn das Ziel ihrer Vereinigung mit Gott ist wiederum die göttliche Trinität selbst, in welcher aus Gnade die Einheit von Gott und Geschöpf als Gabe des Geistes wie auch als eine Zeugung des Wortes aus der Seele des Vaters empfangen wird.

Um das Thema ‚Gott bei Seuse‘ abzuschließen, wenden wir uns noch einmal dem 52. Kapitel der *Vita* zu, das sich der höchsten Erfahrung, „dem allerhöchsten Überflug“ (*dem aller höchsten überflug*), widmet. Hier wird das sublimale Ziel, „das ewige ‚Wo‘ (*endlos wa*), auf das das spirituelle Streben aller Geister zielt“, mit folgenden Worten beschrieben:

„Das ist in dem überwesentlichen Licht (*bildrichen lieht*) göttlicher Einheit und ist, seinem namenlosen Namen nach, ein Nichts, von der Entrückung (*inschlag*) aus gesehen, eine wesenhafte Stille, von dem entrückt gewesen, seiner wieder bewusst gewordenen Geiste aus betrachtet (*nah dem inneblibendem usschlag*) die dreieinige Natur; seiner Eigenheit nach ist es ein Licht seiner Selbstheit, der ungeschaffenen Ursächlichkeit nach ein allen Dingen das Sein gebendes Sein (*istekteit*). Und in der dunklen Weiselosigkeit vergeht alle zerstreuende Vielheit, und dem Geist entschwindet sein eigenes Sein; er versinkt im Hinblick auf eigene Wirklichkeit.“¹⁰⁰

soll“.

⁹⁹ In dem Gedicht, *In der heiligen Dreieinigkeyt*, finden wir die gleiche Denkweise wie in Seuse: „*Ach wolten ir es recht schowen, / waz do lit verborgen / in der h. drivaltikeyt! [. . .] Mir ist öch vergangen / zit und ewikeyt. / Wann ich bin bestanden / gar in eynikeyt“.* Vgl. A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912, 188-189.

¹⁰⁰ *Vita* Kap.52, 184,20–185,4 (H, 190-191) „*Daz ist in dem bildrichen lieht der go^otlichen ainikeit, und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekeit, nah dem inschlag ein wesslichú stilheit, nah dem inneblibendem usschlag ein natur der driheit, nah eigenschaft ein lieht sin selbsheit, nah ungeschafent sachlichkeit ein aller dingen gebendú istekteit. Und in der vinstren wiselosekeit verget ellú menigvaltekeit, und der geist verlüret sin*

Auf diese Weise kommt noch einmal zusammenfassend zum Ausdruck, was wir bisher über das Mysterium Gottes bei Seuse erläutert haben. An erster Stelle erwähnt das Zitat die göttliche Einheit, die mit dem göttlichen Intellekt in Verbindung gebracht wird. Die Formulierung *bildrichen lieht* spielt deutlich darauf an, denn das Licht wird bildhaft mit der göttlichen Erkenntnis, die in sich die Bilder aller Dinge enthält, verbunden.¹⁰¹ Zweitens werden auch die verschiedenen Perspektiven der Annäherung an Gott sichtbar. Da wird Gott einmal als Nichts vorgestellt, d. h. als etwas, was erhaben ist über alles menschliche Erkennen. Gott ist in seinem letzten Grund für das Geschöpf nicht erkennbar und aussagbar. Für sich selbst und hinsichtlich der Rückkehr des göttlichen Intellektes in sich selbst (*inschlag*) ist er – mit Eckharts Worten – eine „wesentliche Ruhe“. Aber im Hinblick auf seine immanente Emanation, seine innergöttlichen Hervorgänge ist er Dreifaltigkeit. Hinsichtlich seines Wirkens und seiner Ursächlichkeit ist er Ursprung und Ursache aller Dinge.

Unser Autor fährt in diesem Kapitel 52 der *Vita* fort, indem er auf die unauflösliche Verbindung zwischen der Einheit und der Trinität Gottes hinweist: „Die Dreiheit der Personen liegt in der Einheit der Natur und die Dreiheit ihr Wirkvermögen in der Einheit, wie St. Augustinus in seinem *Buch über die Dreivaltigkeit* sagt.“¹⁰²

selbsheit: er vergat na sin selbs wurklichkeit. Und dis ist daz ho^ohste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit“.

¹⁰¹ Vgl. *Vita* Kap.52, 185,5–8 „daz in dem bildrichen lieht der go^tlichen einikeit ist ein inswebendú entsprunglichkeit der persoⁿlichen entgossenheit uss der almu^genden ewigen gotheit“. Vgl. *S. Th.* I q.39 a.5. Seuses Ausdruck *bildrich lieht* (Vgl. *Vita* Kap.52, 184,21; 185,6 und 187,4) findet sich auch in dem *Liber positionum* wieder, fälschlicherweise Meister Eckhart zugeschrieben: *bildreich forme gottes* (Pfeiffer, 668,20), *bildríche lieht götlicher einekeit* (668,35) und *daz einvaltic bildríche lieht* (669,16). Es ist sehr wahrscheinlich, dass Seuse sich an die Texte der folgenden Nummern 121, 122 und 124 des *Liber positionum* anlehnte, und dass diese Texte früher als Seuses *Vita* zu datieren sind. Vgl. K. Ruh, *Seuse, Vita Kap.52 und das Gedicht und die Glose „Vom Überschal“*, in E. Filthaut (Hg.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966*, Köln 1966, 191–212.

¹⁰² *Vita* Kap.52, 185,10–12 (H, 191) „Dú einikeit hat ir wúrklichkeit an der driheit und dú driheit hat ire mugentheit an der einikeit, als sant Augustinus sprichet an dem bûch von der drivaltikeit“. Nach Bihlmeyer, Vgl. Augustinus, *De Trin.* I und VII; aber es gibt kein Zitat, das genau dem Wortlaut Seuses entspräche. Wir halten es für möglich, dass unser Autor Augustinus in Anlehnung an die *Sententiae* des Peter Lombardus zitiert, ein im theologischen Grundstudium damals obligatorischer Kommentar, der außerdem

Diese wie etliche andere Aussagen im 52. Kapitel der *Vita* erscheinen wörtlich in einem Text, den Pfeiffer Meister Eckhart zuordnet. Es handelt sich dabei um Aussagen aus dem sog. Gedicht *Von dem überschalle*, das von der heutigen Forschung gewöhnlich Meister Eckhart oder seiner Schule, aufgrund der Ähnlichkeit des Vokabulars vielleicht sogar Seuse selbst, zugeschrieben wird. In jedem Fall handelt es sich bei dem Autor dieses Gedichts aber um einen Vertreter der rheinischen mystischen Theologie.¹⁰³ Die Trinität – so erklärt der Konstanzer Dominikaner – hat die Einheit „in sich beschlossen“, weil die Personen von gleicher Natur sind, und deshalb ist jede Person Gott. So ist die Trinität „gemäß der Einfachheit ihrer Natur Gottheit“. Von daher kann unser Autor auch die Behauptung aufstellen, dass die Einheit in der Weise der Unterscheidung aus der Trinität hervorleuchtet, die Trinität aber erscheint in der simplen Einheit gemäß ihrer Reflektion, die in sich selbst zurückfließt (*inswebenden widerschlage*)¹⁰⁴.

Das letzte Ziel der Schöpfung ist die Vereinigung mit der Einheit der göttlichen Natur, mit dem ‚grundlos tiefen Abgrund‘, dem verborgenen Geheimnis, das für alle, außer für ihn selbst verborgen liegt, mit Ausnahme für die, denen er es mitteilt, weil die Einheit den menschlichen Geist in der Trinität zu sich zieht¹⁰⁵.

Seuses Formulierungen näher kommt als Augustins eigene. Z. B., Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.4 c.2 n.2 „*Unde Augustinus in primo libro de Trinitate* [c.6 n.10 und 11] *ita ait: „Recte ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens“*. [...] *nec Pater proprie nominatus est nec Filius nec Spiritus sanctus, sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas*“. Und auch *Sententiae* I d.29 c.2 n.5 „*Ecce aperte ostendit Augustinus* [Vgl. *De Trin.* V c.14 n.15], *Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creaturarum, id est, uno eodemque modo esse principium; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia, et quia similiter operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur*“.

¹⁰³ Der angedeutete Text *Diz ist diu glöse über den überschal*, Pfeiffer, 517,25–27 „*Diu driheit hat ir mügentheit an der einekeit unde diu einikeit hat ir wirdekeit an der driheit*“. Es gilt darauf hinzuweisen, dass an Stelle von *würklichkeit* das Wort *wirdekeit* (o *wirdeheit*) erscheint, welches, nach den Erklärungen der *Summa Theologica*, so viel wie *dignitas, excellencia*, bedeutet; Vgl. *S. Th. mhd.*, 399.

¹⁰⁴ Vgl. *Vita* Kap.52, 185,15–17 „*Dú driheit der personen hat beschlossen die einikeit in ir als ire natúrlich wesen, dar umbe ist ein ieklichú person got, und na einvaltekeit der natur ist es gotheit. Nu lúhtet dú einikeit in der driheit nah underscheidenlicher wise, aber dú driheit nah dem inswebenden widerschlage lúhtet in der einikeit einvalteklich, als si es in ire beschlossen hat einvalteklich*“. Dieser Text ist jenem anderen sehr ähnlich, *Diu glöse über den überschal*, Pfeiffer, 517,27–36.

¹⁰⁵ Vgl. *Vita* Kap.52, 189,2–8 (H, 194) „*Und daz ist daz grundlos tiefes abgründ allen*

Seuse ist der Meinung, dass die mystische Vereinigung (*unio mystica*) schon in diesem irdischen Leben – zumindest in Gestalt einer Antizipation – möglich ist. Sie ist die Quelle höchsten Glücks bzw. der Glückseligkeit für das geistbegabte Geschöpf:

„Die Seligkeit, von der gesprochen wurde, kann auf zweifache Weise erlangt werden. Zum einen in vollkommener Weise, die über alle Möglichkeit ist, und die kann in dieser Zeit nicht erreicht werden. Denn zur menschlichen Natur gehört der Leib, dessen vielfältige Drangsal dem entgegensteht. Möglich ist aber die Seligkeit im Sinn einer Teilhabe, auch wenn das einige Menschen als unmöglich erachten.“¹⁰⁶

Schließlich betont Seuse, dass diese Erfahrung der Einheit keine Vernichtung der geschöpflichen Endlichkeit bedeutet. Diese wird vielmehr – insofern das überhaupt menschlich begriffen werden kann – in Gott hinein transformiert. Genauso wie die wesenhafte Einheit der göttlichen Trinität die Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen nicht auflöst, so bleibt die Geschaffenheit des menschlichen Geistes in der mystischen Vereinigung bestehen und erhalten.¹⁰⁷

creaturen und im selber grüntlich; daz ist och verborgen allem dem, daz er selber nit ist, denn allein dien, den er sich wil gemeinden. [...] dú einikeit zúhet in in der driheit an sich“.

¹⁰⁶ BdW Kap. 4, 337,24–30 (SB, 25-27) „Dú selikeit, von der gesprochen ist, mag er volget werden in zweierley wise. Ein wise ist nach dem aller volkommnesten grade, dú über alle móglicheit ist, und daz mag nit gesin in diser zit; wan zú des menschen nature ho^eret der lip, des manigvaltig gedrang widerspricht disem. Aber die selikeit ze nemene nach teilhafter gemeinsamkeit, also ist es muglich, und dunket doch menigen menschen unmuglich“). Vgl. Thomas von Aquin, *S. Th.* I–II, q.5 a.3 co. „(Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus). Respondeo dicendum quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita“.

¹⁰⁷ Seuse möchte sich von der Häresie der Freigeister, die an dieser Stelle in einen irrten, distanzieren. Der Brief vom 13. August 1317 vom Straßburger Bischof Johannes I, in welchem die Irrtümer der „Brüder und Schwestern des Freien Geistes“ angezeigt werden, deutet darauf hin, dass einige behaupten solche Vollkommenheit in Gott erreicht zu haben, dass sie Gott ohne Unterschied gleich geworden sind: „*aliqui dicunt se vel aliquos ex ipsis esse perfectos et sic unitos deo, quod sint realiter et veraciter ipse deus, quia dicunt se esse illud idem et unum esse, quod est ipse deus, absque omni distinctione*“). Vgl. Patschovsky, *Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jahrhundert*, 146. Vgl. ebenfalls Steer, *Ist das ‚Buch der Wahrheit‘ Heinrich Seuses in Konstanz geschrieben?*, 60.