

Gott und Mensch in der Mystik des Mittelalters.

Von Dr. phil. M. Agnes Seitz O. P., Konstanz (Kloster Zoffingen).

A. Einleitung.

Begriff der christlichen Mystik. Abgrenzung des Themas.

Man unterscheidet in der christlichen Mystik, und diese soll hier allein zur Sprache kommen, eine häretische und eine katholisch-kirchliche Mystik. Erstere wird nur gelegentlich gestreift und in ihren von der katholischen Lehre abweichenden Punkten, wo der Zusammenhang der Darstellung es erfordert, beleuchtet werden. Mit dieser Umgrenzung des im Rahmen vorliegender Arbeit zur Behandlung kommenden Stoffes wird sich notwendig auch eine ganz bestimmte begriffliche Umschreibung von „Mystik“ ergeben. Für die Mystik im katholisch-kirchlichen Sinne werden eine ganze Reihe der unzähligen schon gegebenen Definitionen der Mystik überhaupt nicht zutreffend sein. Kann man im allgemeinsten Sinne das mystische Erlebnis fassen „als das Bewußtsein einer außergewöhnlichen und darum für den erstmaligen Empfänger überraschenden Vereinigung mit dem Unendlichen“¹⁾, so kann für die am kirchlichen Dogma orientierte Mystik nur „der Unendliche im Sinne des katholischen Gottesbegriffes gemeint sein“, nicht aber „das Unendliche im Sinne des pantheistischen Allgeistes“²⁾. Andererseits aber wird eine solche — im strengsten Wortsinne genommene — kirchliche Mystik eine reichere Abtönung religiösen Erlebens in sich begreifen als eine radikale, rein philosophisch fundierte, insofern eine solche nur dann von eigentlich mystischer Spekulation zu sprechen gewillt ist, wenn durch sie der „Dammbruch vollzogen wird zwischen den Ordnungen, die das Dogma

¹⁾ Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik* (1921). p. 14.

²⁾ Ib.

der Kirche unterscheidet⁽¹⁾), d. h. wenn sie die Eigenexistenz Gottes und des Menschen, bezw. der geschöpflichen Welt, aufhebt und das „Eine Sein als den nämlichen Blutstrom Gott und Kreatur durchkreisen sieht“⁽²⁾).

So sehr es nach der traditionellen Darstellung von Mystik und Scholastik als ein Paradoxon erscheinen mag, so darf doch gesagt werden: Es gibt keinen echten Scholastiker, der nicht auch Mystiker gewesen wäre. Vom hl. Bonaventura wird das leicht zugegeben. Aber es gilt auch für den hl. Thomas von Aquin. Wenn auch bei ihm die mystische Glut des Herzens in der strengen Aszese, die er sich durch die von ihm gewählte Form auferlegte, gewaltsam unterdrückt erscheint, so brannte sie doch stark genug, um in ihren himmelstrebenden Flammen den Scholastiker Thomas zu den Höhen der Heiligkeit emporzureißern, und das geheimnisvolle Feuer, das in den marmorkalten, marmorklaren Artikeln der Summa glüht, hat schon in Ungezählten das mystische Leben geweckt und genährt. „Mit Recht betitelt Vallgornera sein Werk: *Mystica theologia D. Thomae, utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis*“⁽³⁾. Bernhart schreibt: „Alles kam für Thomas darauf an, mit den Grundbegriffen der peripatetischen Philosophie aus dem kirchlich gegebenen Inhalt der Offenbarung ein Lehr-ganzes zu gestalten, das objektiv allen Fragen der Welt- und Gottesbetrachtung, subjektiv allen Bedürfnissen des menschlichen Gesamtwesens entsprach. So war es unausbleiblich, daß er seinem System auch das mystische Element einverwob. Dies um so mehr, als die Allseitigkeit seiner persönlichen Art . . . der Devotion gegenüber dem Geheimnis so wenig entraten konnte wie der denkerischen Bezwungung dessen, was der Vernunft und dem Verstande zugänglich ist. Scholastischer Glaube an den Primat und die königliche Sendung der intellektuellen Kräfte im Menschen durchdringen sich in ihm mit der religiösen, in unablässiger Gebethaltung verharrenden Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen im Kosmos und in der sakralen Welt der Kirche. Dieser letzteren vor allem, ihrem Geheimnis und ihrer Forderung, ist er mit Kopf und Herzen zugetan, und so ist denn auch seine Mystik einem

¹⁾ J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*. München 1922. p. 164.

²⁾ *Ib.* p. 163.

³⁾ M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla Animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden*. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. XIV. Jahrg. Paderborn 1900. p. 426.

wohlgepflegten Gelände mit sichernden, nach allen Seiten schützenden Zäunen vergleichbar. Innerhalb der Begrenzung aber stehen die alten Gedanken der Mystik in makelloser Blüte, an Maß und Ordnung gebunden, überwölbt von einem Himmel, der — nicht erstürmt, nur ersehnt — die thronende Ursache des irdischen Wachstums bleibt⁽¹⁾. Das kirchliche Leben mit seiner Lehre, seinen Sakramenten, wurzelt im Mysterium, mit dem es bei seiner ganz transzendentalen, übernatürlichen Einstellung mit jeder Faser organisch verbunden ist. Auf die endliche Gott-einigung, die *Visio Dei* im Himmel, verweist die Kirche jedes ihrer Glieder als auf sein letztes Ziel. Aber auch schon für dieses Erdenleben fordert sie auf zum Streben nach einem möglichst hohen Grade des Einswerdens mit Gott in Erkenntnis und Liebe. Mit der Zielsetzung, die sie in ihren Katechismen dem Menschen für sein irdisches Leben gibt, — du bist auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen — hat sie ihn in der einfachsten und denkbar klarsten Form eingeladen, den Weg der Mystik zu beschreiten. Dieser Aufforderung antwortet das innerste, unstillbare Unendlichkeitssehnen der Menschenseele, wie es durch den hl. Augustinus seine klassische Formulierung gefunden: „Du hast uns für dich geschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir!“ In diesen Worten wird die letzte Triebkraft der Mystik ausgedrückt, ihr letztes Ziel gegeben. Das Gottgewinnen ist die eigentliche Lebensaufgabe, die sich der Mystiker stellt. Gottferne, Gottverlassenheit, Gottesnähe sind seine großen Erlebnisse, die einzigen, die für ihn überhaupt Wert besitzen. Gott finden ist seine endliche, Gott besitzen seine unendliche Seligkeit.

Ueerblicken wir von dem so gewonnenen Standpunkt aus das Gebiet der mittelalterlichen Mystik, so bietet sich uns ein Anblick von überraschender Einfachheit und zugleich verwirrendem Reichtum. Gemeinsam ist allen diesen Mystikern das leidenschaftliche Gottsuchen, aber persönlichstes Eigengut ist jedem einzelnen das **E r l e b n i s** und der Weg, auf dem es ihm geworden. Es geht nicht an, eine systematische Uebersicht über die mystische Spekulation des Mittelalters schlechthin zu geben, eben weil die Mystik, mehr denn jede andere, Erlebnis- und Erfahrungswissenschaft ist. Das Erlebnis ist entweder das Primäre, indem es die Unterlage bietet für die philosophische Spekulation, oder die

¹⁾ Bernhart, *Phil. Mystik d. Mittelalt.* p. 150.

philosophische Spekulation arbeitet auf das Erlebnis, als auf das heißersehnte Ziel, hin. Wohl in den wenigsten Fällen wird der eine oder der andere Weg bei einem Mystiker ausschließlich nachzuweisen sein, vielmehr umschlingen und kreuzen sich diese beiden Wege beständig. Daneben gibt es noch eine dritte Art der Mystik, die überhaupt nicht philosophiert, sondern reines Erlebnis ist, wie es wohl meistens bei den mystisch begnadeten Frauen der Fall war, von denen uns die schlichten Berichte der Klosterchroniken von Töß, Unterlinden, Engeltal, Diessenhofen, Adelhausen usw. berichten. Die Philosophie der mittelalterlichen Mystik ist aufs engste verbunden mit der Persönlichkeit der einzelnen Mystiker. Es wäre zu sprechen von der zarten Jesumystik und der glühenden Brautmystik des honigfließenden Lehrers, des hl. Bernhard, von den, besonders für die spätere deutsche Mystik, so bedeutungsvollen Viktorinern, von den sechs Stufen, auf denen der hl. Bonaventura im *Itinerarium Mentis in Deum* aufsteigt zum seligen Gottschauen, von den großartigen Lichtvisionen einer hl. Hildegard, dem unbezwinglichen, alle Hindernisse bezwingenden, in Kampf und Schmerz gestählten Minnewillen der Beghine Mechtild von Magdeburg und der Innigkeit der zwei großen Offenbarerinnen und Verkündigerinnen der Herz-Jesu-Verehrung, wie sie im „Gesandten der göttlichen Liebe“ einer hl. Gertrud der Großen und den Offenbarungen der hl. Mechtild von Helfta zum Ausdruck kommt. Ebenso wenig dürfen vergessen werden der Meister der Kontemplation, Johannes Ruysbroek, die „Deutsche Theologie“ und „das schönste kleine Kompendium der Mystik“¹⁾, die *Imitatio Christi* des Thomas Hemerken von Kempen.

Vorliegende Arbeit wird sich beschränken auf eine Darstellung der mystischen Lehre des seligen Heinrich Seuse. Maßgebend für diese Beschränkung war mir die Erwägung, daß Seuse, zu Füßen Eckharts sitzend, den „edlen Trank“ der „süßen Lehre“²⁾ seines lieben „seligen Meisters“³⁾ nach seinen eigenen Worten mit gespanntester Aufmerksamkeit⁴⁾ — gleichsam versunken und in der Beschauung der göttlichen Dinge zur Ver-zückung hingerissen — in seine dürstende Seele eingesogen hat,

1) Krebs, *Grundfragen der kirchl. Myst.* p. 131.

2) H. Seuse, *Deutsche Schriften* ed. Bihlmeyer. Stuttgart 1907 p. 99. 12. 14.

3) Ib. 22 28. 63 4. 99 12.

4) Ib. Einl. 88*, Anm. 1.

so daß er, wenn auch nicht originell wie Meister Eckhart, so doch als dessen zart pietätvoller, mit Geist und Herz sich hingebender Schüler, die Spekulation seines geistigen Vaters am reinsten widerspiegelt, dabei aber, in noch ausgezeichneterer Weise als der ihm in inniger Freundschaft verbundene Tauler, jene Klippen glücklich vermeidet, an denen Eckhart gescheitert ist. Meine Aufgabe wird es demnach sein, im seligen Heinrich Seuse die Synthese der spezifisch deutschen mit der dogmatisch einwandfreien katholisch-kirchlichen Mystik, dann aber auch die lebenswürdig harmonische Verbindung der spekulativen, gefühlsmäßigen und praktischen Mystik aufzuweisen oder dies wenigstens zu versuchen.

Das große Thema der Mystik heißt: Gott und Mensch. Es schließt in sich eine fünffache Fragestellung, nämlich die Frage 1. nach Gott, 2. nach dem Menschen, 3. nach dem Woher des Menschen, 4. nach dem Wohin des Menschen, 5. nach dem Wege, auf dem das mit der Beantwortung der Frage nach dem „Wohin“ gegebene Ziel zu erreichen ist. Tatsächlich hat die mystische Spekulation sich diese Fragen immer gestellt. Wir werden sehen, wie der selige Seuse sie sich beantwortet hat. Susos spekulative Philosophie, soweit diese für die Gewinnung seiner mystischen Ideen bedeutungsvoll ist, findet sich vor allem niedergelegt im zweiten Teil seiner von ihm selbst verfaßten Vita¹⁾; wo er Elsbeth Stigel, seiner geistlichen Tochter, ein Führer wird auf dem Wege zur Gotteinigung, dann aber auch im Büchlein der ewigen Weisheit und dessen erweiterter lateinischer Fassung, dem *Horologium Sapientiae*, vor allem aber im Büchlein der Wahrheit.

B. Hauptteil.

I. Seuses Gottesbegriff.

„Sagent mir, waz ist got, als wa ist got, ald wie ist got? Ich mein, wie er sie einvaltig und doch drivalentig?“ So fragt Elsbeth Stigel ihren geistlichen Vater²⁾. Er antwortet ihr zunächst, sie stelle „gar hohe Fragen“: „Von der ersten Frage, waz got sie, solt du wissen, daz alle die meister, die ie wurden, kunnen daz nit us gerichten, wan er uber alle sinne und vernunft ist“³⁾. Den-

¹⁾ Seuse, ed. Bihlmeyer cap. 46—53.

²⁾ Seuse, ed. Bihlmeyer cap. 50, p. 171; ed. Denifle cap. 53 p. 253.

³⁾ *ib.*

noch will er ihre hochstrebende Wißbegierde nach besten Kräften befriedigen und ihr zunächst das mitteilen, was „hie vor etlich tugendhaft heidensche meister, und sunderlich der vernunftig Aristoteles“ durch ihr emsiges Suchen an Gotteserkenntnis errungen haben: „Der (Aristoteles) grublet na in dem lof der natur, wer der weri, der da ist ein herr der natur. Er suochte in genote und vand. Er bewert uss der wohlgeordneten nature lof, daz von not muoß sin ein einiger furst und herr aller creaturen, und daz heißen wir got“¹⁾. Im Folgenden versucht dann Seuse, den Gottesbegriff weiter auszuführen, und er tut es im engsten Anschluß an den hl. Thomas von Aquin²⁾. „Von disem got und herren haben wir so vil kundsam, daz er ist ein substanzlich wesen, und daz er ist ewig, ane vor und ane na³⁾, einvaltig⁴⁾, unwandelber⁵⁾, ein unliplicher, weslicher geist⁶⁾, dez wesen sin leben und wuerken ist⁷⁾, dez istigu vernunftkeit ellu ding erkennet in im selb mit im selb⁸⁾, dez wesen grundlose lust und froed in im selben ist, der sin selbs und aller der, die daz selb in schoewlicher wise niesen son, ein ubernaturlichu, unsprechlichu, wunnenberndu selikait ist“⁹⁾. Erst im Himmei wird die menschliche Seele Gott in seinem Wesen schauen, so wie er ist. Solange sie an den Leib gebunden in diesem sterblichen Leben weilt, kann ihr Gottschauen, sofern nicht eine außerordentliche Gnadenwirkung vorliegt, nur ein mittelbares sein. „Luog, daz goetlich wesen, von dem geseit ist, daz ist ein soelichu vernunftigu substancie, die daz toedemlich oge nit

¹⁾ Ib. Vgl. den 5., sogen. physiko-theologischen oder teleologischen, der vom hl. Thomas (*Summa theologica* I. qu. 2. a. 3.) benützten aristotelischen Gottesbeweise.

²⁾ Ib. I. p. qu. 3 sqq.

³⁾ Vgl. S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 10. und Meister Eckhard ed. Pfeiffer p. 190 sr. Etliche menschen fragent, wie der mensche müge gewürken diu werck, diu got vor tusend jaren unde na tusend jaren würende ist, unde verstent ez niht. In ewikeit ist weder vor noch nach. Dar umbe, daz vor tusent jaren geschehen ist unde nach tusent jaren unde nu geschicht, daz ist ein in der ewikeit. Dar umbe swaz got vor tusend jaren unde nach tusend jaren getan unde geschaffen hat unde daz er nu tuot, daz ist niht dan ein werck.

⁴⁾ St. Thomas *S. Th.* I. p. qu. 3.

⁵⁾ Ib. I. p. qu. 9.

⁶⁾ Ib. I. p. qu. 3. a. 1.

⁷⁾ Ib. I. p. qu. 54, a. 1.

⁸⁾ Ib. I. p. qu. 14, a. 5.

⁹⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 171/17 ff. ed. Denifle 253/4. Vgl. S. Thomas *S. Th.* I. p. qu. 3. a. 7. Ib. a. 8.

gesehen mag in im selv¹⁾; wan siht in aber wol in siner getat²⁾; als man einen guoten meister spurt an sinem werke, wan als Paulus seit, die creaturen sind als ein spiegel, in dem got widerluhtet, und dis bekennen heißet ein speculieren³⁾. Immer bleibt dieses Erkennen „wie im Spiegel“⁴⁾ ein unvollkommenes, beschränktes. Aber es kann einen hohen Grad der Reinheit und Intensität erreichen und die betrachtende Seele zu wunderbarer Beseligung führen, sie aufjauchzen und „jubilieren“⁵⁾ lassen in Dank und Lob vor dem „edlen Fürsten aller Kreaturen“⁶⁾. „Nu laß uns ein wili alhie beliben, und laß uns speculieren den hohen wirdigen meister in siner getat! Lug uber dich und umb dich in du vier ende der welt, wie wit, wie hoh der schoen himel ist in sinem schnellen lof, und wie adelich in sin meister gezieret hat mit den sibem planeten, der ein iecklicher, ane allein der mane, vil groeßer ist, denne alles ertrich sie, und wie er gepriset ist mit der unzallichen mengi dez liechten gestirnes. Ach, so du schoen sunne ungewulkt heiterlich uf brichet in dem sumerlichen zit, waz si denn eblich fruht und guotes dem ertrich git! Wie der anger schon gruonet, wie lob und gras uf dringet, die schoenen bluomen lachent, der wald und heit und owen mit der nahtgal und der kleinen foegelin suessem gesang widerhellent, elle tierlu, du von dem argen winter verschloffen waren, sich her fur machent und sich froewent und sich zweient, wie in der menscheit jung und alt, werdent von wunnebernder froed froelich gebarent! Ach zarter got, bist du in diner creatur als minneklich, owe, wie bist du denn in dir selv so gar schoen und minnelich!“⁷⁾

Nachdem Seuse so den Schöpfer „in siner getat“ betrachtet hat, wendet er seinen Blick in ehrfurchtsvollem Staunen dem göttlichen Wesen selbst zu. Den hl. Bonaventura, seinen lieben „sant Thomas“ und Meister Eckhart wählt er sich zu Führern für die-

¹⁾ Vgl. S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 12. a. 11.

²⁾ Vgl. S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 12. a. 12.

³⁾ Seuse ed. Bihlm. 172/1 ff. ed. Denifle 255. Vgl. S. Thomas *S. th.* II. qu. 180; a. 3 ad 2: [... dicendum, quod speculatio... dicitur a speculo. non a specula: videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet]. Vgl. auch S. Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum* c. II, p. 354/55.

⁴⁾ Röm. I. 20.

⁵⁾ Seuse, ed. Bihlm. p. 173/11; ed. Denifle p. 257.

⁶⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 171/16; ed. Denifle p. 253.

⁷⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 172/7 ff; ed. Denifle p. 255/56.

sen. Aufflug in jenes geheimnisvolle, „einfältige, weislose Licht“¹⁾, vor dem sich jedes sterbliche Auge geblendet schließt, und von dem Menschenworte nur stammeln können, daß es eine „überlichte, finstere Dunkelheit“ ist²⁾, in der die entzückte Seele „mit stille sprechendem Schweigen“ „neue, abgeschiedene, unwandelbare Wunder“ hört und empfindet³⁾. Kein Name vermag Gott zu nennen. Denn keiner vermag sein Wesen in seiner Allheit, in seinem durchaus einfältigen Grunde zu fassen. Gott ist schlechthin namenlos, ein ewiges Nicht. Hier spricht Suso die Sprache der Neuplatoniker. Aber das göttliche Nicht, das er meint, ist kein Negatives, wie bei Proklus, sondern ein Positives in unendlicher Potenz. Gott ist weise, Gott ist gut, Gott ist getreu, Gott ist gerecht, Gott ist barmherzig, aber er ist dies alles in solch „übermerklichem“ Uebermaß, in einer solchen reinen Wesentlichkeit, daß ihm alle diese Eigenschaften nicht zugesprochen werden können „nach kreatürlicher Weise: denn was man ihm davon in solcher Weise zulegt, das ist alles in etlicher Weise falsch, und seine Leugnung ist wahr“⁴⁾. Seuse folgt hier nicht nur dem Areopagiten⁵⁾, sondern auch dem hl. Thomas, der in seiner unerreich klaren, schlichten Weise sagt: Respondeo dicendum, quod . . . voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari: ostensum est autem . . . , quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et remotionis: Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est⁶⁾. Ein Name jedoch — darin stimmt Seuse mit dem hl. Bonaventura überein —⁷⁾ trifft Gottes Wesen am

1) Seuse ed. Denifle p. 291.

2) Ib. p. 293.

3) Ib.

4) Seuse ed Denifle p. 511.

5) *De mystica Theologia* c. 5 und *De coelesti Hierarchia* c. 2. § 3.

6) *S. th.* I. p. qu. 13. a. 1.

7) Der hl. Bonaventura spricht in seinem *Itinerarium* (c. 5. p. 376) von zwei besonders ausgezeichneten Namen Gottes, von denen der eine das göttliche Wesen vorzüglich unter dem Aspekt des Alten Testaments als das Sein, der

nächsten¹⁾). Der Name „Sein“ ist der „erste Name Gottes“. Das göttliche Wesen ist „allein Sein an sich selbst, ganz unvermischt mit Nichtsein“²⁾). „Es ist nicht ein zerteiltes Sein dieser oder jener Kreatur, denn das geteilte Sein ist alles vermischt mit etwas Anderheit einer Möglichkeit etwas zu empfangen“³⁾). Mit dieser Ausschließung aller Potentialität aus seinem Gottesgedanken stellt sich Seuse durchaus auf den Boden der aristotelisch-scholastischen Lehre vom actus purus⁴⁾). Dieses göttliche Sein „in seiner bloßen einfältigen Lauterkeit genommen, ist das allerwirklichste, das allergegenwärtigste, das allervollkommenste“⁵⁾) und in sich selbst „ein einfließendes und überfließendes Gut“⁶⁾). Durch seine grundlose, übernatürliche Güte gedrängt, will Gott dieses Gut „nicht allein haben“, sondern „will es auch frei in sich und aus sich teilen“⁷⁾). Die höchste und nächste „Entgießung“ dieses obersten Gutes aber kann nicht anders sein als „innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in ungezwungener Weise notwendig, . . . endlos und vollkommen“⁸⁾). Denn: „Wan nu daz kuntlich ist, daz du goetlich entgiessunge so vil inniger ist und edelr ist nah der wise der groessi dez guotes, daz er selb ist, und er grundlosklich übertrifet alles ander guot, so muoss von not sin, daz oh du entgiessung sie glich dem wesen, und daz mag nit sin ane entgiessung sines wesens nach persönlicher eigenschaft“⁹⁾). Dem geläuterten Auge, dem es vergönnt ist, hineinzuschauen in dieses „obersten Gutes lauterste Gütigkeit“¹⁰⁾), erschließt sich in diesem Einblick das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit: die göttliche Güte offenbart sich ihm in ihrem Wesen als „ein gegen-

andere unter dem Aspekt des Neuen Testaments als das Gute betrachte. Seuse geht nur auf den ersten dieser beiden Namen näher ein, benutzt aber später, wie der hl. Bonaventura, vorzüglich den zweiten bei seiner Erklärung der allerb. Dreifaltigkeit.

¹⁾ Seuse ed. Denifle p. 262.

²⁾ Ib.

³⁾ Ib. 263.

⁴⁾ Vgl. Hahn, *Heinrich Suso's Bedeutung als Philosoph* in Festgabe für Bauckker. Münster 1913. p. 350.

⁵⁾ Seuse ed. Denifle p. 265.

⁶⁾ Ib. 267.

⁷⁾ Ib.

⁸⁾ Ib. p. 267/68.

⁹⁾ Seuse ed. Bihlm. 179/17 ff. ed. Denif. 269.

¹⁰⁾ Seuse ed. Denifle p. 269.

wurtiklicher wurkender anvang, sich selv naturlich und wil-
leklich ze minnen¹⁾," und es schaut „die uberswenken, uber-
naturlichen entgiessunge dez wortez uss dem vater, von dez
geberene und sprechen ellu ding werdent her fur gesprochen
und gegeben; und sihst och, daz in dem obresten guot und in
der hoechsten entgossenheit von not entspringet du goetlich dri-
valtekeit; vater, sun, heiliger Geist²⁾.“ Daraus aber folgt wieder
mit Notwendigkeit, daß es innerhalb der heiligsten Dreifaltigkeit
keinerlei Wesensunterschiede geben kann, daß in ihr vielmehr
nur die „höchste Gleichheit und Selbstheit“ hinsichtlich der
einen göttlichen „ungeteilten Substanz“ möglich ist: „Und wan
du hoechst entgossenheit dringet von der obresten weslichen gut-
heit, so muoss in der gerivierten drivaltekait sin du aller obrest
und nehst mitwesentheit, du hoeste glihheit und selbsheit des
wesens, daz die personen hein in inneblibender usgossenheit nah
ungeteilter substantie, ungeteilter almehtikeit der drier personen
in der gotheit³⁾.“

Die bis jetzt gegebenen Darlegungen über das göttliche We-
sen und dessen inneres dreifaltiges Leben finden sich alle nieder-
gelegt im 51. (nach Denifle's Uebertragung 54.) Kap. der Vita.
Seuse hat sich darin auf das allerengste an die Lehre des hl.
Bonaventura angeschlossen, wie eine Vergleichung mit dem 5.
und 6. Kapitel von dessen Itinerarium erweist. Es handelt sich,
einige Auslassungen und Unklarheiten ausgenommen — letztere
sind wohl auf Rechnung sprachlicher Schwierigkeiten zu setzen,
die das schwerfälligere Deutsch der Klarheit der lateinischen
Terminologie und Konstruktion gegenüber bot — um eine ziem-
lich wortgetreue Uebersetzung⁴⁾. Eigene Spekulation über
diesen Gegenstand bietet Suso nicht. Er zitiert nur kurz den
hl. Augustinus und den Pseudo-Dionysius, wendet sich aber
dann an das „klare Licht“, den lieben „sant Thomas“, um sich
unter seiner Führung noch einmal in demütiger Ehrfurcht
dem Geheimnis des dreieinigen Gottes zu nahen. Von ihm läßt

¹⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 179/25.

²⁾ Ib.

³⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 179/31 ff. 180/1 ff. ed. Denifle 269/70.

⁴⁾ In der von mir benutzten Ausgabe des *Itinerariums* — Seraphici Doc-
toris Sancti Bonaventurae tria opuscula *Breviloquium, Itinerarium mentis
in Deum* et *De Reductione Artium ad Theologiam* . . . Ad Claras Aquas
(Quaracchi) 1890 — finden sich die entsprechenden Belegstellen p. 376 f. und
84 ff. 2*) Seuse ed. Denifle 271.

er sich belehren, „wie in Gott Einigkeit des Wesens“ bestehen könne mit „Anderheit der Personen¹⁾.“ Es bleibt ihm nun noch die Einheit und Einfältigkeit des göttlichen Seins zu sichern in bezug auf das Verhältnis des einigen, dreifaltigen Gottes zum göttlichen Wesen an sich, als dessen Ausfluß er ja im Anschluß an St. Bonaventura die hlst. Dreifaltigkeit erkannt hat. Das zweite Kapitel im „Buch der Wahrheit“ ist dieser Frage gewidmet. Der Jünger spricht da der göttlichen Wahrheit gegenüber seine Bedenken aus, ob nicht dadurch, daß das göttliche Wesen durch die Theologen zum Träger einer Menge von Attributen und zum Gegenstand einer Vielheit von Unterscheidungen gemacht werde, dasselbe in seiner Einfachheit beeinträchtigt werde. Ganz besonders scheint ihm dies in der Lehre von der hlst. Dreifaltigkeit der Fall zu sein²⁾. „Mich dunket alles, daz dis einig ein ze vil werkes habe und ze vil anderheite; ald wie mag es als gar ein blozes ein sin, da so vil menigheit ist³⁾?“ Die göttliche Wahrheit belehrt ihn nun, daß in dem „Grunde“ alle Mannigfaltigkeit eine einfältige Einigkeit sei, insofern aus ihm, wie aus einer Quelle, alle Verschiedenheit fließe. „Du warheit antwurt und sprach: Disu menigheit ellu ist mit dem grunde und in dem bodme ein einveltigu einikeit.“ . . . „Ich heiße den grund den usqual und den ursprung, us dem die usflusse entspringent⁴⁾.“ Dieser „Grund“ ist aber nichts anderes als die eine göttliche Natur, die jeder der drei göttlichen Personen in ihrer ganzen Fülle zukommt, und auf Grund deren der katholische Christ das wunderbare Geheimnis glaubt und bekennt: Der Vater ist wahrer Gott, der Sohn ist wahrer Gott, und der hl. Geist ist wahrer Gott, und doch sind alle drei nur e i n Gott⁵⁾.

¹⁾ Ib. 272.

²⁾ Seuse ed. Denifle p. 513. ed. Bihlm. p. 329/25.

³⁾ Seuse ed. Bihlm. 329/26; 330/1 ff.; ed. Denifle 513.

⁴⁾ Ib.

⁵⁾ Vgl. Meister Eckhart, ed. Pfeiffer (Deutsche Mystiker Bd. II.) p. 525/28 ff.:

Eya diz solte die sele scheiden von allem dem, daz iht ist. Wan swer sich uf ichte neiget, daz got niht enist, der mac in die einikeit gotes niht empfangen werden. Disiu eineikeit ist ane grunt, mer: si gründet sich selben. Si ist der grundelosen tiefe ein ursprung, der endelosen hoehe ein tach unde der unbegriffener wite ein umberinc. Hie meine ich die driveltikeit der personen: die undergat diu eineikeit mit dem, daz si sie haltet in ein; si übergat si mit dem, daz si sie mügende machet; sie umbegat sie mit dem, daz si sie in ir besliuzet mit underscheide. Alsus ist beslozzen diu driveltikeit in der eineikeit unde diu eineikeit in der driveltikeit. Diz seit uns der salme „Quicumque vult“.

Insofern nun diese eine göttliche Natur oder Wesenheit, die Seuse mit Eckhartscher Terminologie als „Gottheit“ bezeichnet, als „vermögende Kraft“ in dem Vater wirkend wird und gebiert, „da hat sich nach nehmung unserer Vernunft Gottheit zu Gott geschwungen¹⁾.“ Auf den erstaunten Einwurf des Jüngers: „Liber Herr, ist das nicht eins²⁾?“ wird der Sinn dieser Lehre noch mehr erläutert: „Ja, gotheit und got ist eins, und doch so wurket noch gebirt gotheit nit, aber got gebirt und wurket. Und daz kumt allein von der anderheit, du da ist in der bezeichnung nach nemlichkeit der vernunft. Aber es ist eins in dem grunde; wan in der goetlichen nature ist nit anders denne wesen und die widertragenden eigenscheffe, und die legent umberal nihtesnit zuo dem wesenne, su sind es alzemale, wie su unterscheid haben gegen dem su sint, daz ist gegen ir gegenwurfe. Wan goetlichu nature nach dem selben grunde zu nemenne ist nihteznit einveltiger an ir selb, denne der vatter in der selben nature genomen, ald kein andru persone. Du bist allein in der personen ist in der einikeit der nature, und die einikeit der in der driheit nah unterscheidenlicher wise, aber du driheit nah bloz.“ Seuse hat diesen Gegenstand noch einmal behandelt. Ich gebe auch diese Stelle ihrer Bedeutsamkeit wegen vollständig wieder. Im 52. (Den. 55.) Kapitel der Vita sagt der Diener Gottes zu seiner geistlichen Tochter: „Und daz du dis dest baz merkest, so ist zu wussene, daz in dem bildrichen liecht der goetlichen einikeit ist ein inswebendu entsprunlichkeit der persoanlichen entgossenheit uß der almugenden ewigen gotheit; wan du driheit der personen ist in der einikeit der nature, und die einikeit der nature in der driheit der personen. Du einikeit hat ihr wirklichkeit an der driheit und du driheit hat ihre mugentheit an der einikeit, als sant Augustinus sprichet an dem buoch von der drivaltikeit. Du driheit der personen hat beschlossen die einikeit in ir als ire naturlich wesen, dar umbe ist ein ieklichu person got, und na invaltekeit der natur ist es gotheit. Nu luhtet du einikeit in der driheit nah unterscheidenlicher wise, aber du driheit nah dem inswebenden widerschlage luhtet in der einikeit invalteklich, als si es in ire beschlossen hat invalteklich. Der Vater ist ein ursprung dez sunes; dez ist der sun ein uswal, von dem vater eweklich geflossen na der persone und inneblibende nah

¹⁾ Seuse ed. Bihlm. 330/18 und 22; ed. Denifle 514/15.

²⁾ Seuse ed. Bihlm. 330/24. ed. Denifle 515.

dem wesene. Der vater und der sun entgiessent iren geist, und du einikeit, du da wesen ist des ersten ursprunges, du ist daz selb wesen ire aller drier personen“.

Preger hat an dieser sowie an der oben zitierten Stelle aus dem Buch der Wahrheit Veranlassung genommen, wie bei Eckhart so auch bei Seuse eine Unterscheidung von Potentialität und Aktualität in dessen Gottesbegriff hineinzukonstruieren¹⁾. Ohne mich auf eine Erörterung der Frage hinsichtlich Eckharts einzulassen²⁾, möchte ich mich für Suso auf Grund der beiden zitierten Stellen der Ansicht Denifles anschließen, daß Suso „keinen reellen Unterschied zwischen Gottheit und Gott mache“³⁾. Mit der von Seuse gemachten Einschränkung „und daz kumt allein von der anderheit, du da ist in der bezeichnung nach nemlichkeit der vernunft“⁴⁾ kennt auch der hl. Thomas den Unterschied zwischen Deus und deitas: „Licet autem secundum rem sit idem Deus, quod deitas; non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona. Et sic ea, quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine, Deus, ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans . . . Sed hoc nomen, essentia, non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentia attribui . . . Ad tertium dicendum, quod, licet Deus, et divina essentia sint idem secundum rem; tamen ratione alterius modi significandi, oportet, loqui diversi modo de utroque“⁵⁾. Ganz thomistisch ist es auch, wenn Seuse sagt: „Und doch so wurket noch gebirt gottheit nit, aber got gebirt und wurket“⁶⁾. Man vergleiche nur damit, was der hl. Thomas im 1. Teil seiner Summa theologica im 5. Artikel bei der Widerlegung des 5. Ein-

¹⁾ Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*. Leipzig 1874. Bd. II. p. 192, 194, 387 ff., 406 ff.

²⁾ Vgl. P. H. S. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin 1886, II. Bd. p. 453 ff.

³⁾ Seuse ed. Denifle p. 515. Anm. 2/3. Vgl. auch Denifles Kritik von Pregers *Gesch. d. d. Myst.* in *Histor. Polit. Blätter* Bd. 75.

⁴⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 330/27/28; 22.

⁵⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. 330/25 qu. 39. a. 5.

⁶⁾ Seuse ed. Bihlm. 330/25 ff.

wurfes schreibt: „Unde non possumus dicere, quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res, et Deus supponant pro persona, non autem, si supponant pro essentia“¹⁾. Und wenn Seuse zwar in der göttlichen Natur das „wesen“ und die „widertragenden eigenscheffe“, das ist also die göttliche Wesenheit und die göttlichen Personen, insofern nämlich diese letzteren nichts anderes sind als die realen, subsistenten Relationen innerhalb der einen göttlichen Wesenheit, unterscheidet²⁾, andererseits aber betont, daß diese Relationen zu dem göttlichen Wesen durchaus nichts hinzufügen, vielmehr dieses Wesen selbst sind, wiewohl sie unter sich, weil in Wechselbeziehung zueinander stehend, sich eben durch diese Beziehung voneinander unterscheiden, so kann kein begründeter Zweifel mehr darüber bestehen, daß er nur rationaliter, secundum intelligentiae rationem, nicht aber realiter zwischen Gottheit und Gott unterscheidet. Damit aber trägt Seuse einfach die Lehre des hl. Thomas vor. Dieser schreibt: Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt, nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo, quod in Deo non est aliud esse relationi, et essentiae, sed unum et idem³⁾. Vergleicht man diese Stelle mit dem uns zur Betrachtung vorliegenden Passus aus Seuses Buch der Wahrheit, so dürfte man doch die Ueberzeugung gewinnen, daß in bezug auf das Verhältnis des dreipersönlichen Gottes zu der gemeinsamen göttlichen Natur, bezw. Gottheit, von gegensätzlicher Auffassung bei Thomas und Suso nicht die Rede sein kann, daß vielmehr die vollste Uebereinstimmung herrscht⁴⁾. Diese wird auch deutlich aus folgender Stelle in der Summa theologica: De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, . . . oportet, quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet, quod in

¹⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. I. qu. 39. a. 5.

²⁾ Vgl. S. Thomas, *Comp. theol.* c. 53—55 und *S. th.* I. p. qu. 28. a. 2 und 3.

³⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 28. a. 2.

⁴⁾ Dem Zeugnis dieser Thomasstelle gegenüber dürfte eine Deutung des Seuseschen „nach nemlichkeit der vernunft“, wie Preger sie versucht (*Gesch. d. deutsch. Myst.* Bd. II. p. 388/89) doch nicht haltbar sein.

Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unica, et simplicitas, sed secundum rem relativam¹⁾. Wenn Suso schreibt: „und die (nämlich die widertragenden eigenscheffe) legent überall nihtesnit zuo dem wesenne, su s i n t e s alzemale“²⁾, so folgt er damit seinem großen Ordensbruder fast bis auf den Wortlaut: „Relatio in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed e s t i p s a d i v i n a e s s e n t i a“³⁾. Seuse läßt dem „Jünger“ durch die „Wahrheit“⁴⁾ den Vorwurf machen, er trage zu sehr die dem Geschöpflichen entnommenen Begriffe in seine Gottesbetrachtung hinein. Auch diese Klippe hatte schon vor ihm der hl. Thomas erkannt und deshalb in seiner Spekulation das begriffliche Material, insofern es in bezug auf Gott oder auf die Geschöpfe verwendbar ist, deutlich markiert: „Quidquid autem in rebus creatis habet esse a c c i d e n t a l e, secundum quod transfertur in Deum, habet esse s u b s t a n t i a l e, nihil enim est in Deo, ut accidens in subjecto: sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae idem omnino ei existens“⁵⁾ ⁶⁾.

(Schluß folgt.)

¹⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 28. a. 3.

²⁾ Seuse ed. Bihlm. 331/1 ff.

³⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 29. a. 4.

⁴⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 331/7.8.

⁵⁾ S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 28. a. 2.

⁶⁾ Am Schlusse dieses Kapitels dürfte vielleicht noch hingewiesen werden auf Seuses vom sprachwissenschaftlichen und vom philosophischen Standpunkt aus interessante und zum Teil originelle deutsche Terminologie. Vgl. auch Sebastian Hahn, *Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph* (Festgabe für Baumker. Münster 1913) p. 352 ff.