

Gott und Mensch in der Mystik des Mittelalters.

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

II. Der Mensch.

Eine Zusammenfassung der aus dem bisherigen gewonnenen Ergebnisse für eine abschließende Betrachtung vorbehaltend, wende ich mich gleich dem zweiten Hauptgegenstand unserer Untersuchungen zu, nämlich dem Menschen und seinem Verhältnis zu Gott im Spiegel der Seuse'schen Lehre. Wieder werden wir am meisten Aufschluß finden im Buch der Wahrheit, und zwar vor allem im 3., 4. und 6. Kapitel. Außerdem kommt noch ein Passus im 46. (Denifle 49.) Kapitel der Vita in Betracht. Die betreffenden Stellen werden zum großen Teil auch in anderem Zusammenhange, z. B. bei der Christologie, bei der Lehre von der „Gelassenheit“ und der „Vergottung“ wieder beigezogen werden müssen. Ich gebe deshalb, um Wiederholungen zu vermeiden und die Uebersichtlichkeit möglichst zu wahren, zunächst eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Ergebnisse. Die Belege werden im weiteren Texte, so wie sie sich mit dem Fortschreiten der Untersuchung als notwendig erweisen, eingefügt werden¹⁾. In vollem Einklang mit der kirchlichen Lehre stellt Seuse den Menschen als Geschöpf Gott, dem „einigen Fürsten und Herren aller Kreaturen“, gegenüber, dem allein es sein ihm eigentümliches persönliches Sein verdankt. Das göttliche und das menschliche Sein sind wesentlich verschieden. Das göttliche Sein ist ein unbedingtes, notwendiges. Das menschliche Sein ist ein zufälliges. Das göttliche Sein ist das reine Sein. Im Menschen ist das Sein immer mit Möglichkeit vermischt. In Gott sind Sein und Dasein dasselbe. Im Menschen müssen Sein und Dasein unterschieden werden. Suso's Auf-

¹⁾ Teilweise sind die Belegstellen in dem Kapitel über die Seuse'sche Gotteslehre auch schon gegeben worden.

fassung von dem persönlichen, menschlichen Sein wird klar aus einer Stelle im 4. Kapitel des Wahrheitsbuches, wo er von den „fünferlei sich“¹⁾ des Menschen spricht. „Nu, nim des ersten her für daz erste wort, daz da heisset: sich ald mich, und luog, waz daz si. Und da ist ze wissene, daz ein ieklicher mensch hat funfley sich. Daz eine sich ist im gemein mit dem steine, und daz ist wesen; ein anders mit dem krute, und daz ist wahren; daz dritte mit den tieren, und daz ist enpfinden; daz vierde mit allen menschen, daz ist, daz er ein gemeinemenschlich nature an im hat, in dem du andern ellu eins sint; das fünfte, daz im eigentlich zuo gehoert, daz ist sin persoenlicher mensch, beidu nach deme adel und och nach dem zuoval“²⁾. Hinsichtlich des menschlichen Daseins unterscheidet Suso 1. eine ewige, ungeschaffene, ideelle Existenz und 2. eine zeitliche, geschaffene, reale Existenz. Wie alle Kreaturen, so ist auch der Mensch ewiglich in Gott gewesen, als in seinem und aller Geschöpfe ewigem Exemplar³⁾. Damit kommen wir auf die Ideenlehre. Suso hat sich mehrmals darüber ausgesprochen, so daß wir ein klares Bild von seiner Stellungnahme zu dieser Frage bekommen können. Er gibt einfach die Ideenlehre des hl. Augustinus und der aristotelisch-scholastischen Philosophie wieder⁴⁾, deren Grundgedanken im Buch der Wahrheit (3. Kap.) durch den Mund der „Wahrheit“ ausgesprochen wird. Auf die Frage des „Jüngers“: „Waz ist daz exemplar?“ antwortet ihm diese: „Es (das Exemplar) ist sin (nämlich Gottes) ewiges wesen in der nemunge, als es sich in gemeinsamlicher wise der creature git ze ervolgenne.“⁵⁾. Dasselbe sagt auch der hl. Thomas: „Sed contra est, quod exemplar est idem quod ideae: sed ideae . . . sunt formae principales, quae divina intelligentia continentur; ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum . . . Licet (formae exemplares) multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium“⁶⁾. Schritt für Schritt finden wir auch in seinen weiteren Ausführungen unseren

1) Seuse ed. Denifle p. 523.

2) Seuse ed. Bihlm. p. 334/28 ff. und 335/1 ff. ed. Denifle p. 523/24.

3) Seuse ed. Bihlm. p. 331/19, ed. Denifle 517.

4) Vergl. Denifle's Kommentar zu seiner Seuseübersetz. p. 228, Anm. 5; 285, Anm. 5 und besonders zum 3. Kapitel des Büchl. d. Wahrh.

5) Seuse ed. Bihlm. p. 331/20 ff. ed. Denifle p. 517.

6) S. Thomas, *S. th.* I. p. qu. 44. a. 3.

Seligen in den Fußtapfen des Doctor angelicus: Alle Dinge haben ihre Ideen in Gott. „Und dis (nämlich das „bildrich lieht, das ist die göttlichen Wesenheit“) hat aller dingen bild in ime beschlossenen einvalteklich und weslich“¹⁾. Diese Ideen sind in Gott nicht wesentlich voneinander, noch vom Wesen Gottes unterschieden; sie sind auch nicht Akzidenzien der göttlichen Wesenheit, sondern, wie es ja schon in den bereits zitierten Stellen von Thomas und Seuse ausgesprochen wurde, die göttliche Wesenheit selbst, insofern diese selber als nach außen nachahmbar von Gott erkannt wird²⁾. „Wan sich nu dis bildrich lieht haltet wesen, so sind du ding in ime na sin selbes wesentheit, und nut na inbildender zuovallikait“³⁾. Diesen Gedanken, daß die Kreatur in ihrer ideellen Existenz in Gott Gott selbst war, führt Seuse im Büchlein der Wahrheit weiter aus: „Und merke, daz alle creaturen ewklich in gotte sint got und hein da enkeinen gruntlichen underscheit gehebt, denn als gesprochen ist. Su sint daz selb leben, wesen und vermugen, als verre su in gote sint, und sint daz selb ein und nit minnre“⁴⁾. Erst durch die Schöpfung nehmen die Dinge, die vorher in Gott eins und unterschiedslos waren, ihren „gewordenlichen usbruch“⁵⁾, d. h. sie gehen in ihr eigentümliches, kreatürliches Sein über⁶⁾. Dieses ist gebunden an die „Form“, die ihm Unterschied gibt von dem göttlichen Wesen sowohl als auch von allen andern. Und jetzt erst, da die „creatur“ sich als Kreatur findet, „da bekennt sie ihren Schöpfer und ihren Gott“⁷⁾, d. i. jetzt erst, da sie in sich selber ist, steht sie als Geschöpf mit einem wenn auch empfangenen, so doch realen Sein Gott als ihrem Schöpfer als etwas von ihm Verschiedenes und in ihrer Verschiedenheit

¹⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 187/2 ff.; ed. Denifle 285. Vgl. auch S. Thomas, *S. I. dist.* 36. qu. 1. a. 3; *S. th.* I. p. qu. 15. a. 2. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum.

²⁾ Vgl. Seuse ed. Denifle p. 285, Anm. 5; 517, Anm. 2 u. 3; 518, Anm. 1.

³⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 187/3 ff. ed. Denifle 285.

⁴⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 331/22 ff. u. 332/1 ff. ed. Denifle p. 517/18. Vgl. S. Thomas, *I. dist.* 36. qu. 1. a. 3: Creaturae secundum hoc, quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo, quia creaturae in Deo sunt creatrix essentia. Ebenso s. Thomas, *Qu. disp. de pot. quaestio* 3. a. 16. ad 24: Creatura est ipsa divina essentia. Vgl. auch Meister Eckhart ed. Pfeiffer, p. 502/22 ff.; 314/5 ff.; 390/30 ff.

⁵⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 331/15.

⁶⁾ Vgl. A. Stöckl; *Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.* II. Bd. Mainz 1865. p. 1132/33.

⁷⁾ Seuse ed. Denifle p. 529.

Selbständiges gegenüber¹⁾). „Aber nach dem ausschlage, da su ir eigen wesen nement, da hat ein ieklichs sin sunder wesen usgescheidenlich mit siner eigenen forme, du im naturlich wesen gibt; wan forme gibt wesen, gesundert und gescheiden, beidu von dem goetlichen wesenne und von allen andren, als du naturlich forme dez steines git im, daz er sin eigen wesen hat. Und daz ist nit gottes wesen, wan der stein ist nit got, noch got ist nit der stein, wie er und alle kreaturen von im sint, daz su sint. Und in disem usfluzse da hant alle kreaturen iren got gewonnen, wan da kreature sich kreature vindet, da ist si vergichtig irs schepfers und ir gottes²⁾.“ Es möchte scheinen, das geschöpfliche Sein bedeute für den Menschen wie überhaupt für jedes Ding einen Verlust gegenüber seinem ewigen ungeschaffenen Sein in Gott, in dem es als Idee eins war mit der göttlichen Wesenheit. Die Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man sich den Begriff der „Idee“ und ihr Verhältnis zur Wesenheit Gottes klar bewußt hält. Die Ideen sind — nach scholastischer Lehre — die Prototypen aller wirklichen und aller möglichen Dinge und die göttliche Wesenheit selbst, insofern nämlich Gott in ihnen sich selbst in verschiedener Weise als nachahmbar erkennt³⁾. Das idelle Sein der Geschöpfe ist demnach in Gott etwas unendlich Wirkliches, weil die Ideen als etwas von Gott Erkanntes (nämlich die von ihm erkannten Urbilder aller Dinge) das göttliche Wesen selbst sind⁴⁾. Aber als eigentümlich geschöpfliches Sein ist es nur potentiell. Aktualität gewinnt es erst infolge des Schöpfungsaktes durch das Hinzutreten der einem jeden Geschöpfe spezifischen „Form“. Daher lehrt der hl. Thomas, daß, obwohl die Dinge — an sich genommen — ein wahreres und edleres Sein haben in Gott als in sich selber, doch das esse hoc edler sei in der eigenen Natur

¹⁾ Vgl. Seuse ed. Denifle p. 519, Anm. 2.

²⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 332/2 ff., ed. Denifle 518/19.

³⁾ Vgl. Seuse ed. Bihlm. p. 331/20 ed. Denifle 517 u. S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 15. a. 2.

⁴⁾ Vgl. S. Thomas *S. th.* I. p. qu. 18. a. 4: Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso, ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. Unde Ib. ad 2: Unde et rationes rerum, quae in se ipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

als im Verstande Gottes¹⁾. Seuse folgt auch hier dem hl. Thomas: „Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature, aber die kreaturlichkeit einer ieklichen kreature ist ir edeler und gebrauchlicher, denne daz wesen, daz si in gotte hat“²⁾.

Jedes philosophische und theologische System hat seine ihm eigentümliche Psychologie, und mit Recht wendet man ihr, als einem der wichtigsten Angelpunkte des ganzen Lehrgebäudes, besondere Beachtung zu. Seuse hat seinen psychologischen Anschauungen in seinen Schriften — auch im Büchlein der Wahrheit nicht — keine zusammenhängende Darstellung gegeben, wenigstens nicht ausdrücklich, um ihrer selbst willen. Trotzdem ist er nicht unergiebig für das Studium der mystischen Psychologie. Dies gilt vor allem für das 4. und 5. Kapitel des Wahrheitsbüchleins, die von der Vergottung, dem Weg zu derselben, und den verschiedenen Stufen des mystischen Aufstieges handeln. Auf diese Fragen wird noch näher eingegangen werden. Doch dürfte hier die zusammenfassende Würdigung eingefügt werden, in der Josef Bernhart die Leitgedanken der Seuse'schen Psychologie auf ihre knappste Form gebracht hat: „Seuse's mystische Anthropologie kommt in allen ihren Elementen mit den seit Augustinus maßgebenden Bestimmungen überein. Der Mensch ist Abbild des Dreifaltigen, und das Köstlichste seiner Ausstattung, die „grundlose Begierde“, in der sich die Ungewordenheit des Ewigen spiegelt, ist zugleich Anlage und Antrieb, über das Unzulängliche der Geschöpflichkeit hinaus nach der Einigung mit dem Urbild zu streben³⁾.“ „Du bist nach dinem naturlichen wesen ein spiegel der gotheit, du bist ein bilde der drivaltheit und bist ein exemplar der ewikeit. Und

¹⁾ Vgl. Seuse ed. Denifle p. 520, Anm. 1. Der hl. Thomas schreibt: Ad tertium dicendum, quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in se ipsis: . . . Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum: sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura, quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habet in mente divina. Sicut domus nobilior esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus, quae est in materia, quam quae est in mente, quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. (*S. th. qu. 18. a. 4. ad 3.*)

²⁾ Seuse ed. Bihlm. 332/16 ff. ed. Denifle p. 519.

³⁾ Josef Bernhart, *Die philos. Mystik d. Mittelalters*, p. 203.

als ich in miner ewigen ungewordenheit bin daz guot, daz da ist endlos, also bist du nach diner begirde grundelos; und als wenig ein kleines troephli erschusset in der hohen tiefi des meres, als wenig erschusse an der erfullunge diner begirde alles, daz du welt geleisten mag¹⁾.“ Die Gottebenbildlichkeit seiner unsterblichen Seele verleiht dem Menschen seinen hohen Adel: „Und alsus vergat nit dez menschen geist in siner usvart, den geist wir ein vernunftig sele nemmen: si blibet eweklich von irem vernunftigen adel ihre gotfoermigen kreften, wan got ist ein uberweslichu vernunft, na dem si vernunftklich gebildet ist. Und darumbe so ist es unmuglich, daz si also ze nihtu werd, als der toedemlich lip tuot, so er ze nihtu wirt²⁾.“ Auch mit „bildgebendem Gleichnis“³⁾ und in graphischer Darstellung hat Seuse den hohen „vernunftigen adel“⁴⁾ des Menschen zum Ausdruck gebracht. Als „kleine Ringlein“ läßt er die Menschen-seelen ausfließen⁵⁾ „aus dem großen Ringe, der da bedeutet die ewige Gottheit“⁶⁾. „Der obreste uberwesliche geist der hat den menschen geedel daz er im von siner ewigen gotheit luhet, und daz ist daz bilde gotes in dem vernunftigen gemute, daz och ewig ist. Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betutet die ewigen gotheit, flussent us nah biltlicher glichnust kleinu ringlu, du och bezeichnen mugen den hohen adel ire vernunftigkeit⁷⁾“⁸⁾.“

Schon zu seinen Lebzeiten war Suso, vor allem auf Grund des Büchleins der Wahrheit, der Häresie verdächtigt worden. Man interpretierte in die Schriften und Predigten des Schülers hinein die Irrtümer des Meisters, und Seuses zarte Liebe für seinen Meister Eckhart hat ihn in großes Leid gebracht. Auf eine formelle Anklage hin wurde er vor ein Ordenskapitel in

¹⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 237/7 ff.; ed. Denifle p. 365.

²⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 160/18 ff.; ed. Denifle 233.

³⁾ Ib. p. 191/1. Ib. 293.

⁴⁾ Ib. 192/7. Ib. 296.

⁵⁾ Vgl. Seuse ed. Denifle p. 295, Anm. 6.

⁶⁾ Seuse ed. Denifle p. 295.

⁷⁾ Vgl. Seuse ed. Bihlm. p. 191/34. 192/1 ff.

⁸⁾ Vgl. die Erklärung, die Denifle (*Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse* p. 301, Anm. 3) und Josef Bernhart (*Die philos. Mystik d. Mittelalt.* p. 242—245) von dem in den Handschriften die Vita abschließenden Bilde geben. Seuses kunstreiche Hand hat darin den Ausgang und die Rückkehr der Kreatur zu Gott, so wie sein tiefes, gottinniges Gemüt sie erlebte, zur Darstellung gebracht.

den Niederlanden zitiert¹⁾), wo man ihm mit harter Rede vorwarf, „er mache Bücher, in denen stünde falsche Lehre, mit der alles Land verunreinigt würde mit ketzerischem Unflute“²⁾ „Wir werden kaum fehlgreifen,“ sagt Bihlmeyer³⁾ in der Einleitung zu seiner Seuseausgabe, „wenn wir die tieferliegende Ursache dieses Vorgehens gegen Seuse wie bei Eckhart in dem Hasse und der Abneigung gegen den unbequemen Spiritualen sehen; die Anklage wegen heterodoxer Lehrmeinung war mehr Vorwand und auch tatsächlich nicht zu erweisen.“ Seit Seuse „mit zitrendem Herzen,“ wie er selbst gesteht⁴⁾, „hin für gerichtet bestellt ward“⁵⁾, sind immer wieder Stimmen laut geworden, die seine Lehre mißdeuteten. Ullmann hat den Seligen unter seine „Reformatoren vor der Reformation“ aufgenommen⁶⁾, allerdings vorwiegend auf Grund seines praktisch seelsorgerlichen, reformerischen Wirkens⁷⁾. Die Gründe, die dabei für Ullmann bestimmend waren, sind nach dem Stande der heutigen historischen Einsicht nicht mehr haltbar, und es erübrigt sich ein näheres Eingehen. Uebrigens betont Ullmann Seuses kindliche Ergebenheit der Kirche gegenüber. Preger's Ansicht, daß Seuse „nur der Schüler Eckharts ist, der mit seinem Meister über das Wesen Gottes, über das Verhältnis Gottes zur Welt und über den Weg zur höchsten Vereinigung mit Gott wesentlich anders denkt als die von dem aristotelischen Gottesbegriff beherrschte Scholastik“⁸⁾, dürfte durch Denifle endgültig widerlegt worden sein. Den speziellen Vorwurf des Pantheismus, der Seuse gemacht wurde, hat schon Ullmann⁹⁾ zurückgewiesen: „In den Grundlagen der Mystik wurde wohl Suso durch Eckhart erst recht befestigt; auch teilte er das Eckhart'sche Prinzip der Einigung mit Gott durch Selbstentwerdung; aber auf den Standpunkt des Pantheismus, von dem aus Eckhart überwiegend spekulativ und logisch operierte, scheint Suso nie ganz eingegangen zu sein. Denn obwohl pantheistische Anklänge bei ihm vor-

¹⁾ Siehe Bihlmeyers Einl. zu seiner Seuseausgabe p. 93*.

²⁾ Seuse ed. Denifle p. 98; Bihlm. p. 68.

³⁾ Einl. z. s. Seuseausg. p. 95*.

⁴⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 68; ed. Denifle p. 98.

⁵⁾ Ib.

⁶⁾ Dr. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und in den Niederlanden*. II. Bd. Hamburg 1842 p. 202 ff.

⁷⁾ Ib.

⁸⁾ Preger, *Gesch. d. deutsch. Myst.* II. Bd. p. 415.

⁹⁾ *Reformatoren vor d. Reformation* II. Bd. p. 211.

kommen, so war doch im Wesentlichen seine Anschauung theistisch.“ Auch von katholischer Seite aus ist Seuses Lehre immer wieder mit Zurückhaltung, ja mit Mißtrauen begegnet worden. In Stöckl's *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*¹⁾ lesen wir: „Aus seinem (Seuses) Leben heraus müssen wir seine ganze mystische Lehre verstehen und beurteilen. Von dieser seiner Lehre selbst sagt Görres: ‚er kenne die Pfade auf dem uferlosen Ozean der mystischen Schauung, er wisse, wo die Klippen des Pantheismus drohen, und es sei dem gewandten Steuermann gelungen, mit Glück an ihnen vorbeizusteuern, jedoch nicht, ohne wie die Argo an den Symplegaden leicht angestreift zu haben.‘ Dieses Urteil ist milde; wir bescheiden uns gerne damit.“ Tatsächlich aber bescheidet sich Stöckl nicht damit. Er stößt sich beständig an Seuses deutscher Terminologie und findet Pantheismus auch da, wo die ältere lateinische Mystik und auch die Scholastik ganz dasselbe und sogar mit denselben Worten sagen, wo Seuse einfach wörtlich übersetzt. Und wo dieser, oft ebenfalls in wortgetreuem Anschluß an die lateinischen Mystiker, besonders Bernhard und Bonaventura, seine überschwenglich mystische Sprechweise durch einen nicht zu mißdeutenden Zusatz korrigiert, kann das Stöckl nur einen Ausruf des Unmuts abringen über diese deutschen Mystiker, die „beständig zwischen theistischen und pantheistischen Formeln herumschwanken“²⁾. Denifle ist in den Fußnoten zu seiner Seuseausgabe³⁾ im einzelnen auf Stöckls Bedenken eingegangen. Ich verweise darauf. In jüngster Zeit haben sich Karl Bihlmeyer, Walter Lehmann und Josef Bernhart entschieden auf Denifles Seite gestellt. Bihlmeyer, dem wir die erste kritische Textausgabe von Seuses deutschen Schriften verdanken, hat sich, wie er selbst sagt⁴⁾, „für das Verständnis und die Kommentierung der schwierigeren mystischen Stellen“ bei Denifle, als dem anerkannten ausgezeichnetsten Kenner der Mystik und Scholastik, Rats erholt. Lehmann hat die Einsicht gewonnen, daß Seuse „völlig auf katholischer Grundlage, spezieller auf der scholastischen Fundamentierung der Religion

¹⁾ II. Bd. Mainz 1865. p. 1131.

²⁾ *Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.* II. Bd. p. 1133.

³⁾ p. 517, Anm. 2 u. 3; 519, Anm. 4; 527, Anm. 2; 561, Anm. 1.

⁴⁾ Vorwort zu s. Seuseausg. p. VI.

durch Thomas von Aquino steht¹⁾),“ und Bernhart betont, daß bei Seuse „die mystisch fruchtbaren Lehrbegriffe nicht über die Grenze des kirchlich Zulässigen angespannt sind²⁾.“ Ich glaube, mich dieser Ansicht anschließen zu müssen, und es sollen im Folgenden Susos Grundgedanken über das Verhältnis des kreatürlichen bzw. menschlichen Seins zum göttlichen Sein kurz dargestellt werden. Schon bei Besprechung von Susos Ideenlehre wurde gesagt, daß er einen wesentlichen Unterschied anerkennt zwischen Gott und den Dingen, also auch dem Menschen, insoweit er nämlich diesen letzteren in seinem eigentlichen kreatürlichen Sein, nicht als bloße Idee in Gott betrachtet. Die Dinge, in ihrer realen Existenz, haben ihre selbständige Form. „Nicht aber darf Gott als die unmittelbare Form der Dinge gelten³⁾.“ Gegenüber der häretisch beghardischen Auffassung, die im Buch der Wahrheit als „das namlos Wilde“ zu Worte kommt, vertritt Seuse mit klaren, bestimmten Worten seine — dogmatisch korrekte — Lehre von der Immanenz und Transzendenz Gottes: „Also verstan ich, daz in der warheit nut ist, daz underschidunge muge han von deme einveltigen wesenne, wan es allen wesenne wesen git, aber nach underscheidenheit, also daz daz goetlich wesen nit ist des steines wesen, noch des steines wesen daz goetlich wesen, noch kein kreature der andern⁴⁾.“ Als ihr Seinsprinzip ist Gott allen Dingen immanent. Nichts ist einem jeden Ding so innerlich als Gott. Diese Immanenz Gottes hebt jedoch nicht seine Transzendenz auf. Gott ist wesentlich verschieden von der Welt, und zwar um so verschiedener, je innerer er ist. Seuse drückt dies mit einem Satze aus Meister Eckharts Kommentar über das Weisheitsbuch aus: „Und spricht (nämlich Meister Eckhart) über der wisheit buoch: als nut innigeres ist denn got, also ist nut underscheideners⁵⁾.“ Man muß, sagt Seuse, in dem Verhältnis von Gott und Kreatur die zwei Begriffe *Geschiedenheit* (underschidunge = separatio) und *Verschiedenheit* (underscheidenheit = distinctio) deutlich auseinanderhalten. Er macht das klar an einem Gleichnis, das schon den

¹⁾ *Heinr. Seuses deutsche Schr.* übertragen u. eingel. v. Walter Lehmann. Jena 1922. I. Bd. Einl. p. XLVII.

²⁾ *Die phil. Myst. d. Mittelalt.* München 1922. p. 201.

³⁾ Bernhart, *Die philos. Myst. d. Mittelalt.* p. 203.

⁴⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 354/20 ff. ed. Denifle p. 560/61.

⁵⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 355/2 ff.; ed. Denifle 561.

lateinischen Mystikern und, gleich oder ähnlich, auch der Scholastik geläufig war. „Und merke hie, daz es ein anders ist underschidunge und underscheidenheit, als kuntlich ist, daz lip und sel hant nit unterschidunge, wan eins ist in dem andern, und kein lid mag leben, daz usgeschidet ist. Aber underscheiden ist du sele von dem libe, wan du sele ist nit der lip, noch der lip du sele¹⁾.“

Wie für die Scholastik, so wird auch für Seuse „die Ideenlehre zum Mittel, die Welt der Dinge in Gott die mit sich selbst und ihren Hervorbringer identische Einheit werden zu lassen und ihre natürliche Bewegung als ein verlangendes, zur Rückkehr hinstrebendes Schauen nach dem ersten Ursprung zu deuten . . .²⁾“ Gilt das von aller Kreatur überhaupt, so doch in ganz einzigartiger Weise von dem Menschen, der durch den Adel seiner gottebenbildlichen, vernünftigen Seele eine Vorzugsstellung einnimmt in der gesamten sichtbaren Welt. Eine „grundlose Begierde“ brennt in seiner Seele, die die ganze Welt nicht zu sättigen vermag³⁾. Er umfängt Gott „mit den endlosen Armen seiner Seele und seines Gemütes“⁴⁾. Die „grundlose Minne“ des menschlichen Herzens „dringet und ringet . . . doch ganz nach dem Einen, den sie da begehrt“⁵⁾. Gerade der Begriff des „quoddam ineffabile desiderium entfaltet sich (bei Seuse) mit einer Innigkeit und Wärme des Gefühls, mit einer Lebendigkeit des anschaulichen Ausdrucks wie bei keinem zweiten mittelalterlichen Autor⁶⁾.“ „Owe herr, du soltist, getoerste ich es sprechen, dien armen minnenden herzen ein klein geloebiger sin, du da nah dir darbent und torrent, du so mengen inneklichen grundlosen sufzen nach dir, ir einigem liebe, lazent, du so ellendklich nah dir uf sehent und mit herzklicher stimme sprechent ‚reverte, reverte‘!“⁷⁾ Das Ziel dieses leidenschaftlichen Gottsehns ist die möglichst enge Vereinigung mit seinem Gegenstand, die Vergottung. Der höchste Grad der Vereinigung ist aber das Einswerden, das Sich-selbstverlieren, das

¹⁾ Ib. 354/15 ff. Ib. 560. Vgl. die literar. Verweise in Denifles Seuseausgabe p. 561, Anm. 1.

²⁾ Bernhart, *Die philos. Myst. d. Mittelalt.* p. 203.

³⁾ Seuse ed. Denifle p. 365.

⁴⁾ Ib. p. 257.

⁵⁾ Ib. p. 356.

⁶⁾ Bernhart, *Die philos. Myst. d. Mittelalt.* p. 203.

⁷⁾ Seuse ed. Bihlm. 231/18 ff.; ed. Denifle p. 346.

völlige Aufgehen im geliebten Gegenstand. Gerade dahin, und um nichts tiefer, zielt auch Seuse. Nur — und das ist der entscheidende Punkt, der Seuse von aller pantheistischen Mystik trennt — darf dieses Einswerden, diese Entsunkenheit, dieses Zunichtewerden des persönlich-menschlichen „iht“ im göttlichen „niht“ nicht verstanden werden nach „wesunge, sondern allein nach „nemunge“¹⁾. „Dis ist alles sament ze verstenne allein nach des menschen nemunge, in der nach dem inswebenden inblike in entwordenlicher wise diz und daz unangesehen ist, nut in der wesunge, in der ein ieklichs blibet, daz es ist²⁾.“ Auch im 52. (Denifle 55.) Kapitel der Vita, in dem Seuse fast ausschließlich aus den Schriften Eckharts geschöpft hat, sagt Seuse ausdrücklich: „In diser entsunkenheit so verget der gesit, und doch nit genzlich, er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschicht, daz geschicht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, daz eweklich belibet³⁾.“ Nicht insofern es Wesen ist, soll der Mensch in der Vergottung sein persönliches Selbst verlieren — denn als solches ist es gut und von Gott gewollt — wohl aber insofern es Selbst ist, das sich sucht. Denn als solches ist es fehlerhaft und Gott verhaßt. „Waz ist nu daz, daz den menschen irret und in selikeit beroubet? Daz ist allein daz jungste sich, da der mensch den usker nimet von gotte uf sich selb, da er wider in solte keren, und im selb nach dem zuoval ein eigen sich stiftet, daz ist daz er von blintheit im selber eigent, daz gottes ist⁴⁾.“ Die Abtötung dieses eigensüchtigen, eigenwilligen Ich, das „Sichlassen“ ist demnach unumgängliche Forderung an jeden, der nach der Vergottung, oder, wie Seuse es auch nennt, nach der „Wiedergeburt“ strebt. „. . . Die widergebur . . . heis ich ein widerlenken eins ieklichen dinges, daz gevellet (d. h. wie und was es auch sei), wider in den ursprung, ze nemenne nach des ursprunges wise, ane alles eigen anesehen⁵⁾.“ Ein Mensch, der so in beständigem schmerzlichem „Sichlassen“ ganz sich Gott läßt, geht schließlich ein in den habituellen Zustand des Gelassenseins, in die Gelassenheit. „Dem Ethos der Gelassenheit widmet Seuse eine Fülle

1) Seuse ed. Denifl. p. 554.

2) Seuse ed. Bihlm. p. 350/23 ff.

3) Seuse ed. Bihlm. p. 187/23 ff., und 188/1 ff. ed. Denifle p. 287.

4) Seuse ed. Bihlm. p. 335/4 ff.; ed. Denifle p. 524.

5) Seuse ed. Bihlm. p. 349/8 ff.; ed. Denifle p. 551.

von Lobpreisungen, die das herkömmliche Lehrgut der Mystik mit der Glut und schöpferischen Kunst des drangvoll mit sich selbst ringenden Menschen ausspricht¹⁾.“ In drei „Einblicken“ soll der gottsuchende Mensch sich die Gelassenheit stufenweise erringen. Der erste Einblick zeigt ihm in demütiger Selbsterkenntnis sein armes eigenes Ich, das nichts ist, nichts hat und nichts vermag aus sich selbst, so daß es viel eher ein Nicht als ein „Iht“ genannt werden müßte. Ein zweiter Einblick aber belehrt ihn, daß dieses Ich, das ein Nicht ist, sofern es sein Sein sich nicht selbst geben kann, sondern alles von Gott, als seiner schlechthinigen Ursache, empfangen muß, dennoch nicht Nicht ist, indem es nämlich als Geschöpf ein eigenes, persönliches Selbst ist. Im dritten Einblick nun verzichtet der Mensch auf dieses sein wirkliches eigenes Selbst, soweit es „Eigenschaft“ — das ist Selbstsucht — ist, um in einem freien Aufgeben desselben an Gott „in Lieb oder in Leid, im Tun oder im Lassen“ sich selbst unwiedernehmlich zu entwerden²⁾. „Eines wohl-gelassenen Menschen Uebung ist ein Entwerden³⁾.“ Gott leiden, ihn allein den Herrn sein lassen, das ist das einfache Geheimnis der rechten Gelassenheit⁴⁾. Es erschließt sich am lautersten den innerlichen, einfältigen Seelen. Wo der Blick abirrt auf die Geschöpfe, wo das Herz sich in ungeordneter Weise in vergängliche Minne ergießt, da bleibt der Mensch kleben am eigenen Ich und kann nie zu freier Gelassenheit kommen. „Ein wurzel aller untugent und ein bedeken aller warheit ist zergankliche minne⁵⁾.“ „Wer dem innigoste (d. i. in Gott) wil sin, der muoss sich aller menigvaltigkeit entschuten; wan muoss sich sezzen in ein verruchen uf alles daz, daz daz einig nit ist“⁶⁾ Wem aber das gelungen, der wird ein „Werkzeug“ (Gottes) „und ein Kind“⁷⁾. Denen, die eines reinen Herzens sind, ist es verheißen, daß sie Gott anschauen werden. Und so ist die Gelassenheit in ihrer letzten Vollendung nichts anderes als die Vergottung selbst, die Gotteinigung in der Schauung, die Visio Dei. Seuse ist in der Verwendung des Begriffes der Gelassenheit nicht einheit-

¹⁾ Bernhart, *Die phil. Myst. d. Mittelalters* p. 204/5.

²⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 335/10 ff.; ed. Denifle p. 524/25.

³⁾ Seuse ed. Bihlm. p. 164/10; ed. Denifle p. 240.

⁴⁾ *Ib.* p. 161/1 ff.; *Ib.* 234.

⁵⁾ *Ib.* p. 165/17.

⁶⁾ *Ib.* p. 164/1 ff.

⁷⁾ *Ib.* p. 167/23; *Ib.* 247.

lich verfahren. Sie drückt ihm bald das Mittel aus, um sein Ziel, die Vergottung, zu erreichen, dann aber steht sie ihm auch für das Ziel selbst. Diese doppelte Sinngebung, die Seuse der Gelassenheit gibt, läßt uns seine Auffassung des Vergottungsprozesses, der Wiedereinkehr der Kreatur in Gott, definieren als eine stufenweise Läuterung und Vereinfachung der beiden obersten Seelenkräfte, der Erkenntnis und der Liebe, bezw. des Willens, bis diese im endlichen Verlieren aller selbstischen, auf das Kreatürliche gerichteten Mannigfaltigkeit, in dem einfältigen Blick auf Gott eins werden in sich und mit dem göttlichen Wesen selbst, nicht wesentlich, sondern so, wie das auf einen körperlichen Gegenstand gerichtete Auge eins wird mit dem Geschauten, nicht nach „nemunge“, sondern nach „schowunge“. In seinem allervollkommensten Grade wird dieses Einswerden mit Gott in Erkenntnis und Liebe erst verwirklicht in der *Visio beatifica* im Himmel. Nur „etliche wenige ausgesonderte und gelebte“ Menschen nimmt Seuse mit dem hl. Thomas von diesem ebenfalls dem hl. Thomas entnommenen allgemein giltigen Grundsatz aus¹⁾. Doch kann ein recht gelassener Mensch schon in diesem sterblichen Leben zu einer hohen Reinheit des Gottschauens gelangen, so daß er sich gänzlich „entnommen“ und in Gott „eingonnen“ ist²⁾. Aber das darf nicht so verstanden werden, als werde da der Mensch „seiner eigenen Wirkung entsetzt“, „sondern sie (diese Wirkung) bleibt da unangesehen nach der Weise“³⁾. Auch in der *unio mystica* verhält sich der Mensch nicht rein passiv. Seine Seelenkräfte bleiben wirksam, nur ist er sich ihrer Akte nicht bewußt, weil er, solange diese mystische Einigung dauert, nicht darüber reflektiert⁴⁾. Fragen wir nun noch, wo sich dieser geheimnisvolle Vorgang vollzieht, so antwortet uns Seuse, daß es im „*Seelengrund*“ geschieht, d. i. im Innersten der Seele. Seuse nennt den Seelengrund wohl auch noch „Inburgheit“ oder „das lichte Fünklein der Seele“⁵⁾. Diese Bezeichnungen, und auch die Erklärung, die Seuse vom Seelengrund gibt, — „Es ist neiswas von innen einvaltigs, und da

1) Vgl. Seuse ed. Denifle p. 529; ed. Bihlm. p. 338/1; ebenso S. Thomas *S. th.* II. p. qu. 184, a. 2

2) Seuse ed. Denifle p. 552; ed. Bihlm. p. 349/17 u. 27.

3) Vgl. Seuse ed. Denifle p. 550 u. Bihlm. 348/15 ff.

4) Vgl. Denifles Kommentar z. p. 545 seiner Seuseübertragung.

5) Seuse ed. Denifle p. 240, 250, 296; ed. Bihlm. p. 164, 169, 192.

minnet der mensch nut gegenwurtikeit des bildes, mer, da der mensch und er selbs und ellu ding eins sind, und daz ist got —⁽¹⁾) sind ganz Eckhartisch. Aber in Zusammenhang gebracht mit seinen vielen Aeußerungen, wie allein er das Einswerden des Menschen mit Gott verstanden haben will, muß man wohl mit Bernhart sagen, daß sich Seuse „in seiner Lehre vom Seelengrund achtsam diesseits der pantheistischen Grenze gehalten hat“⁽²⁾). Die Bestimmtheit, mit der Seuse die unverletzlichen Grenzlinien zieht, die alles Geschöpfliche, auch den „vergotteten“ Menschen, von der Gottheit trennen und ein völliges Aufgehen in derselben, ein wesentliches Einswerden mit derselben, schlechthin unmöglich machen, hat auch Seuses Christologie vor den Eckhartischen Verirrungen bewahrt. Wenn Ullmann meint³⁾, Seuse sei zu poetisch gewesen, um sich Meister Eckhart auch in dessen, alles Kreatürliche verzehrenden, Panlogismus anzuschließen, so müssen wir wohl der von ihm festgestellten Tatsache zustimmen, aber abweichend von ihm diese dahin begründen, daß sein feines katholisches Fühlen, sein ausgeprägter sensus catholicus, Seuse alles Häretische mit instinktiver Sicherheit vermeiden ließ. Mit feinem Takt, aber mit ruhiger Bestimmtheit stellt Seuse im Buch der Wahrheit⁴⁾ der Eckhart'schen Christuslehre seine eigene gegenüber: Niemals kann ein Mensch in dem Sinne der Sohn Gottes werden, wie Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Denn Jesus Christus ist allein der ewige Logos, Sohn Gottes von Natur durch seine ewige Geburt aus dem Vater. Der Mensch aber kann Sohn Gottes werden nur von Gnaden durch die Wiedergeburt. Für Seuse ist der Logos unzertrennlich von der historischen Persönlichkeit Jesu Christi. In überströmender Liebe ergießt sich sein ganzes Herz vor dem Wort, das Fleisch geworden, und das unter uns gewohnt hat, vor dem Gottmenschen Jesus Christus, dem Gekreuzigten. In seinem armen, gehorsamen Leben und seinem Opfertod am Kreuze ist Jesus Christus das Vorbild für alle Menschen, der Weg zur Gottförmigkeit. Das ganze vierte Kapitel im Büchlein der Wahrheit handelt „von dem waren inkere, den ein gelazsener mensche durch den einbornen sun nemmen sol“⁽⁵⁾), und im Büchlein der

1) Seuse ed. Bihlm. p. 164/13 ff.; ed. Denifle p. 240.

2) Bernhart, *Die phil. Myst. d. Mittelalt.* p. 203.

3) *Reformatoren vor d. Reformation* II. Bd.

4) 6. Kapitel.

5) Seuse ed. Bihlm. p. 333/1 ed. Denifle p. 520.

Weisheit versenkt sich Seuse in hundert Betrachtungen in die Geheimnisse der Passion. Im Anschauen des Gekreuzigten wurde in ihm jene Leidensmystik geboren, die sein Leben zu einem wahren Wunder machte, und in der Nachfolge des Gekreuzigten hat Seuse selbst jenes Ziel erreicht, das er seiner geistlichen Tochter als höchstes Ideal vor Augen stellte: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der gottheit“¹⁾.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Seuses Abhängigkeit von Meister Eckhart ist zweifellos, aber weniger noch als sein Meister kann Seuse vom Pantheismus als einer seiner Verkünder in Anspruch genommen werden. P. Denifle²⁾ hat auf Grund seiner Forschungen sich sein Urteil über Meister Eckhart dahin gebildet: „Eckhart ist . . . weder Pantheist, noch Begharde, noch Quietist; allein er hat in manchen Predigten und Traktaten pantheistische, beghardische und quietistische Sätze ausgesprochen, und hat in denselben Predigten und Traktaten nicht selten kein Antidotum gegen diese Sätze den Zuhörern und Lesern dieser bereitet und gereicht“. Für Eckharts Schüler, den seligen Suso, dürfte vorstehende Beurteilung, die sein Lehrer erfahren, mit der Modifizierung gelten: Seuse war nicht nur weder Pantheist, noch Begharde, noch Quietist, sondern es lassen sich auch in seinen Schriften nirgendwo Sätze auffinden, die bei vorurteilsloser Betrachtung den Vorwurf der Häresie nach einer der genannten Richtungen hin verdienen. Und wenn ihn nicht selten die Großartigkeit seines Gotterlebens zu Worten hinriß, die — für sich genommen und aus ihrem Kontext herausgerissen — häretisch gedeutet werden könnten, so hat er es nie unterlassen, durch einschränkende oder erläuternde Bemerkungen den von ihm allein gemeinten Sinn klarzustellen. P. Denifle hat in den Fußnoten zu seiner Seuseübertragung den Nachweis erbracht, daß Seuse in keinem Punkte gegen das Dogma verstößt, daß er vielmehr in seiner Lehre eines ist mit den großen katholischen Mystikern und Scholastikern, mit einem hl. Augustinus, Bernhard, Bonaventura, mit Hugo und Richard von St. Victor und in ganz ausgezeichneter Weise mit dem „Fürsten der mystischen Theologie“, dem hl. Thomas von Aquin. In bezug auf die Be-

¹⁾ Seuse ed. Denifle p. 248; ed. Bihlm. 168/9 ff.

²⁾ *Hist. pol. Blätter* 75 p. 904/5.

handlung, die das Thema „Gott und Mensch“ beim seligen Heinrich Suso erfährt, läßt sich sagen: Suso glaubt an den einen, persönlichen, dreifaltigen Gott im Sinne des katholischen Symbolums. Mit ewiger Liebe hat dieser Gott den Menschen geliebt und ihm durch einen freien Entschluß seiner Güte das geschöpfliche Dasein gegeben. In noch weit höherem Maße als die gesamte übrige kreatürliche Welt ist der Mensch schon durch die natürliche Gottebenbildlichkeit seiner vernünftigen Seele hingeeordnet auf Gott. Ewige, unendliche Seligkeit in der Anschauung Gottes ist seine Bestimmung, zu der er durch das ganz freie, übernatürliche, unbegreifliche Geschenk der heiligmachenden Gnade befähigt wird. Die unmittelbare Visio Dei ist dem jenseitigen Leben vorbehalten, wenn sie schon durch ganz besonderen Gnadenerweis Gottes auch in diesem Leben gewährt werden kann. Die unendliche Kluft, die den geschöpflichen Menschen von seinem ungeschaffenen Schöpfer trennt, wird überbrückt durch den göttlichen Mittler der Menschheit, den Gottmenschen Jesus Christus, in dem sich das ewige göttliche Wort mit der menschlichen Natur hypostatisch verbunden hat. Durch seinen Kreuzestod ist Jesus Christus der Erlöser der gefallenen Menschheit geworden. Sein Blut, seine Leiden und Verdienste, sind der Schatz von unermeßlichem Werte, mit dem der sündige Mensch seinem beleidigten Schöpfer Sühne leisten kann, und seine Nachfolge ist der Weg zur Seligkeit. Außer dem Gekreuzigten gibt es kein Leben, gibt es kein Heil. Mit der ganz einzigartig kraftvollen Innigkeit seines minnereichen Herzens hat der selige Heinrich Seuse den Crucifixus umfaßt, und wirksamer noch als durch seine Lehre hat er in seinem Leben das große Programm aller echten Mystiker seit S. Augustinus verkündigt: „Per Christum hominem ad Christum Deum!“