

Markus Enders

Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie

Ein spätmittelalterliches Exempel in der Tradition des monastischen Philosophie-Verständnisses

I. Einleitung: Eine Skizze der gegenwärtigen Forschungslage zu Seuses *philosophia spiritualis*

Heinrich Seuses Konzept einer *philosophia spiritualis*, einer 'geistlichen Philosophie', ist ein Thema, dem die Seuse-Forschung erst in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ein besonderes Augenmerk gewidmet und in einigen Aufsätzen sowie zuletzt auch in Form eines Sammelbandes und einer Monographie im einzelnen untersucht und erschlossen hat. Als Vorspann zu dem hier vorgelegten Versuch einer Gesamtbetrachtung dieser Thematik seien die diesbezüglichen Arbeiten in chronologischer Reihenfolge genannt, um an ihre Ergebnisse anknüpfen, sie in manchen Punkten weiterführen zu können oder auch – vereinzelt – korrigieren zu müssen:

In der Einführung zu seiner 1977 erschienenen kritischen Edition des *Horologium Sapientiae* hat Pius Künzle OP kurz auf den monastischen Traditionszusammenhang von Seuses Philosophie-Verständnis verwiesen.¹ In einem 1980 erschienenen Aufsatz hat Louise Gnädinger überzeugend nachgewiesen, daß die für Seuses Philosophie-Verständnis eminent wichtige vulgärlateinisch *Vitas patrum* genannte und seit dem 5. Jh. n. Chr. greifbare Sammlung spätantiker Viten, Exempel und Aussprüche der ersten frühchristlichen Mönche und Anachoreten, der sogenannten Altväter, sich in der Frühzeit des Dominikanerordens, beginnend mit der Dominikus-Vita des Jakobus a Voragine innerhalb der *Legenda aurea*, einer großen Wertschätzung und Bedeutung für die Spiri-

1 Vgl. ders. (Hg.), Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP, Freiburg/Schweiz 1977 (= *Spicilegium Friburgense*, Bd. 23), 76 f. (Stellen aus diesem Werk werden im Folgenden zitiert als Hor. mit Seiten- und Zeilenzahl).

tualität des Ordens erfreute. Die dominikanischen Ordenskonstitutionen des Humbertus de Romanis schreiben für alle Novizen und Ordensmitglieder eine häufige geistliche Lesung aus der Altväterüberlieferung sogar ausdrücklich vor. Auf diesem ordensspezifischen Hintergrund sieht die Autorin die auffallend häufigen Bezugnahmen auf Altvatersprüche und -sentenzen in den Schriften der Dominikaner Johannes Tauler und Heinrich Seuse, ohne dies bei letzterem allerdings mit seiner Konzeption einer *philosophia spiritualis* in einen ausdrücklichen Zusammenhang zu bringen.² – Alois M. Haas hat in dem erstmals 1984 erschienenen Aufsatz »Die deutsche Mystik im Spannungsbereich von Theologie und Spiritualität« auf den monastischen Hintergrund von Seuses Philosophie-Begriff in Verbindung mit seinem Plädoyer für eine sapientiale Auffassung von Theologie hingewiesen und seine deutliche Kritik an einem Wissenschaftsbetrieb, der sich verselbständigt hat und nicht mehr dem Ziel der Seelsorge, nämlich der Heiligung des Lebens, dient, herausgestellt.³ – Die erste dem Philosophie-Begriff Seuses als solchem gewidmete Arbeit hat Ruedi Imbach in seinem 1987 erschienenen Aufsatz »Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica« vorgelegt.⁴ Imbach hat die Themen der von Seuse favorisierten Philosophie zu Recht mit »Rückzug aus der Welt« bzw. als »Einsamkeit, Rückkehr zu sich selbst, *abstractio*, ständiges Todesbewußtsein und Sehnsucht nach dem jenseitigen Glück« umschrieben, den vorscholastisch-monastischen Charakter dieses Philosophie-Verständnisses, zu dem auch die intendierte Einheit

2 Vgl. Louise Gnädinger, Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, in: J. Brantschen/P. Selvatico (Hg.), Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann, Freiburg/Schweiz 1980, 253-267, für Seuse besonders 256-260.

3 In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände 5), 604-642, hier besonders 609 f. und 626 ff.; wieder aufgenommen in: Alois M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt/M. 1989, 59-96, hier besonders 66-71.

4 In: Margot Schmidt (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985, Stuttgart 1987 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 5), 157-172, hier besonders 160-164.

von Theorie und Praxis gehört, hervorgehoben und in Seuses Programm einer geistlichen Philosophie zugleich »eine Repristin-ation der ursprünglich dominikanischen Spiritualität« erkannt.⁵ – Aus der Arbeit des Sonderforschungsbereiches 226 (Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter), Teilprojekt B 1 (Philosophia spiritualis-Literatur) an den Universitäten Würzburg und Eichstätt sind in letzter Zeit die bislang umfangreichsten Untersuchungen zu unserer Thematik hervorgegangen. Im Oktober 1991 fand in Eichstätt eine wissenschaftliche Tagung speziell zu dem Thema »Heinrich Seuses Philosophia spiritualis« statt, deren Beiträge in dem 1994 erschienenen Tagungsband veröffentlicht sind.⁶ Zwei der in diesem Tagungsband vereinigten Beiträge sind der Konzeption von Seuses *philosophia spiritualis* im engeren Sinne gewidmet: Philipp Kaiser kennzeichnet in seinem Aufsatz »Die Christozentrik der philosophia spiritualis Heinrich Seuses« das Wissen der *philosophia spiritualis* als ein sapientiales »Lebenswissen« und damit diese selbst als eine »praktische Lebens-Philosophie«, die die theoretische Erkenntnis der Wahrheit mit der praktischen Liebe zum höchsten Gut zu verbinden sucht.⁷ Insbesondere pseudo-dionysische aber auch eckhartsche Bezugspunkte der geistlichen Philosophie Seuses arbeitet Rüdiger Blumrich in seinem Beitrag »Die gemeinú ler des 'Büchleins der ewigen Weisheit'« heraus.⁸ Seine Bestimmung der *philosophia spiritualis* »als Lehre von der Dimension der *spiritualia*, in der der Mensch, wenn er alles Akzidentelle, auf Zeit und Sinne Bezogene läßt und so ledig, abgeschieden ist, eins ist mit Gott« (ebd., 64) setzt diese allerdings faktisch mit einer rein theoretischen *theologia mystica* gleich, ohne ihren praktisch-mystagogischen, zu einem bestimmten geistlichen Verhalten imperativisch auffordernden Charakter angemessen zu berücksichtigen. Diese rationalisierende Interpretationstendenz des Verfassers wirkt sich in seinem zweiten, eben-

5 Die Zitate nach Anm. 4, 161, 163, 164.

6 Rüdiger Blumrich/Philipp Kaiser (Hg.), Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991, Wiesbaden 1994.

7 Ebd., 109-123, hier besonders 109-111.

8 Ebd., 49-70, hier besonders 56-68.

falls 1994 erschienenen Aufsatz zu unserer Thematik noch sehr viel stärker aus. Darin versucht Blumrich glaubhaft zu machen, die in Hor. II,3 beschriebene Arsenius-Vision, über die an späterer Stelle noch ausführlich zu sprechen sein wird, sei »die Darstellung einer durchaus rationalen Reflexion, eines Bewußtwerdens darüber, was es bedeutet, ein abgeschiedener Mensch zu sein bzw. zu werden.«⁹ Diese These stellt jedoch eine Fehlinterpretation des Textes dar, der weder über das Wesen der Abgeschiedenheit noch darüber, »was es bedeutet, ein abgeschiedener Mensch zu sein bzw. zu werden«, reflektiert, sondern von der Abgeschiedenheit überhaupt nur im ersten Punkt der vier Prinzipien des geistlichen Lebens spricht, und zwar als schlichte Aufforderung an den Menschen, sich von allem 'abzuscheiden', das heißt zurückzuziehen, was ihn auf seinem geistlichen Weg behindert. – Zuletzt sei noch auf die bislang einzige Monographie zu unserer Thematik, nämlich auf die jüngst erschienene Dissertation von Peter Ulrich *Imitatio et configuratio* verwiesen, die das Anliegen der *philosophia spiritualis* zu Recht darin erkennt, »eine konkrete Unterweisung zum Heil zu sein«¹⁰ und die sie als eine »christozentrische Wegphilosophie« bestimmt, der es um die Rückkehr des Menschen zu Gott auf dem Weg einer *imitatio Christi* in der konkreten Gestalt einer *compassio cum Christo crucifixo*, eines Nachvollzugs der inneren Leidenshaltung des gekreuzigten Christus, geht.¹¹ Im ersten Teil seiner Arbeit beschreibt Ulrich den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der *philosophia spiritualis* Seuses, den er vor allem in der paulinischen Betonung des Kreuzesleidens Christi, im Philosophie-Be-

9 Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*. Zu Heinrich Seuses »Horologium sapientiae« II.1 and (sic !) 3, in: Ingrid Craemer-Ruegenberga/Andreas Speer (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Institutes der Universität zu Köln, Bd. 22/2, Berlin/New York 1994, 620-632, hier: 631.

10 Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*. Die *philosophia spiritualis* Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus, Regensburg 1995 (= Eichstätter Studien, NF Bd. XXVI), 46; vgl. ebd., 143: »Seuses Theologie geht es primär um die Vermittlung des Heilsweges zu Gott.«

11 Vgl. ebd., 119 ff.

griff Bernhards von Clairvaux und in der von ihm sorgfältig nachgezeichneten Bonaventura-Rezeption Seuses sieht.¹²

Wenn die von diesen Vorgänger-Arbeiten behandelten Texte Seuses – soweit sie für unsere Fragestellung relevant sind – hier nochmals einer zusammenfassenden Analyse unterzogen werden, so geschieht dies in der Absicht, einen eindeutigen und möglichst vollständigen Begriff von Seuses Konzeption einer ‘geistlichen Philosophie’ zu gewinnen.

II. Seuses Kritik einer rein szientifischen und sein Plädoyer für eine sapientiale und erfahrungsgebundene Theologie in *Horologium* II, 1

In einer *figurata locutio*, die als eine »metaphorisch-allegorische Sprechweise Autobiographisches überhaupt nicht ausschließt«¹³,

12 Ebd., 39-76.

13 Alois M. Haas, Seuse lesen, in: ZfdPh 113, 1994, 267, Anm. 99; vgl. ebd., 266 f.: »Mitnichten läßt sich aus dem Hinweis auf die *figurata locutio* die sachliche Unwahrheit des Dargestellten entnehmen, sondern einzig die stilistisch bewußte Gestaltung eines Erfahrungsbereichs, der im Blick auf literarische Wirkung geformt werden muß.« Haas wendet sich hier zu Recht gegen die Auffassung von Loris Sturlese: »Sie [sc. die Visionen] sollten nicht nach dem buchstäblichen Sinn verstanden werden, als ob sie tatsächlich stattgefunden hätten, sondern als Bildreden, als *figurata locutio*. Seuse erklärte damit, daß die Schilderung von Visionen als ein literarisches Mittel zu betrachten sei« (*Loris Sturlese/Rüdiger Blumrich* [Hg.], Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit, Mit einer Einleitung von Loris Sturlese, Hamburg 1993, Einleitung, XXIV f.). Sturlese bringt wie *Rüdiger Blumrich*, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (vgl. Anm. 9), 623, die *figurata locutio* in einen sich ausschließenden Gegensatz zu geschichtlicher Wirklichkeit. Denn Seuse sagt im Prolog des Hor. ausdrücklich, daß die in diesem Werk enthaltenen Visionen *non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram contingerint, sed est figurata locutio* (Hor. 366,20-22); er gibt also selbst zu, daß viele (!) der im Hor. berichteten Visionen, die er in einer metaphorisch-allegorischen Sprechweise präsentiert, durchaus *secundum litteram* zu verstehen sind, daß sie also in der berichteten Weise sich ereignet haben müssen. Der konträre, nicht kontradiktorische Gegensatz von *secundum litteram* und *figurata locutio* beziehungsweise *secundum sua significata* (Hor. 367,8) bezieht sich nicht auf den Tatsachengehalt des Erzählten, sondern auf die Intention Seuses als des Autors: Es geht ihm auf Grund seiner dezidiert lehrhaften Absicht nicht um die Wiedergabe von tatsächlichen Begebenheiten, also nicht um den Tatsachengehalt der berichteten Visionen, sondern nur um die Vermittlung allgemeingültiger (Lebens-)Lehren und Weisungen. Das Entsprechende gilt für *usgeleitü bischaft*, Seuses mittelhochdeutschen Parallelausdruck zu *figurata locutio*, der sich an den folgenden Stellen findet, vgl. Das Büchlein der Wahrheit I 53-

berichtet Seuse in exemplarisch-lehrhafter Absicht, wie er als Schüler der Weisheit mit großem Eifer danach strebte, »zur Erkenntnis der wahren und höchsten Philosophie« zu gelangen.¹⁴ Aus diesem leidenschaftlichen Bestreben heraus zog er von Studienort zu Studienort, fand aber nirgendwo das, was er suchte, sondern nur ein (Zerr-)Bild der wahren Philosophie, nämlich eine goldene, weithin strahlende, mit schönen Edelsteinen geschmückte Kugel, die den Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit versinnbildlicht, in der sich die Lehrer und Schüler der Künste und Wissenschaften aufhielten und in der er zwei voneinander getrennte Wohnungen unterscheidet (vgl. Hor. 520,3-11): Die erste, ausdrücklich als »niedriger« oder »geringer« bezeichnete, weil für das menschliche Seelenheil weniger bedeutende, ist die der weltlichen Wissenschaften, genauer die der freien und der

56 (= *Loris Sturlese/Rüdiger Blumrich* [Hg.], Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit. Das buechli der warheit*, Hamburg 1993, zitiert mit Kapitel- und Zeilenzahl): »Also wart im in liehtricher wise geantwürt, daz dis alles seolte geschehen nach der wise einer usgeleitn bischaft, als ob der lunger fragti und dú Warheit antwürti.« Vgl. ferner im Prolog zum Büchlein der ewigen Weisheit B 197,22 f. (= Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte* herausgegeben von *Karl Bihlmeyer*, Stuttgart 1907, zitiert mit Seiten- und Zeilenzahl): »Die gesichte, die hie nach stent, die geschahen ouch nüt in liplicher wise, sú sint allein ein usgeleitü bischaft.« Dieses Zitat kann im Hinblick auf die an der zitierten Stelle im Hor. explizierte Aussage eines tatsächlichen Sichereignethabens einer Vielzahl der berichteten Visionen nur so widerspruchsfrei verstanden werden, daß die im Büchlein der ewigen Weisheit berichteten Visionen einen Tatsachen- oder Wirklichkeitsgehalt zwar nicht prinzipiell ausschließen, sich aber nicht ihrem unmittelbaren Wortlaut nach und damit nicht *in liplicher wise* ereignet haben. Darin unterscheiden sie sich offensichtlich von den vielen im Hor. berichteten Visionen, die sich auch *secundum litteram*, das heißt in der berichteten Weise tatsächlich ereignet haben, auch wenn es Seuse auf ihren Tatsachengehalt gerade nicht ankommt. Zum Ganzen vgl. in diesem Band *Alois M. Haas*, Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik; vgl. ferner *ders.*, Seuses Visionen – Begriff der Vision, in: *ders.*, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Bern/Berlin 1995, 179-220.

- 14 Vgl. Hor. II,1, 519,19 - 520,3: »Sapientiam omnium antiquorum exquirebat quidam avidus sapientiae discipulus, et narrationem virorum nominatorum investigabat. Versutias parabolarum scire cupiebat, et occulta proverbiorum exquirebat. Cor suum tradidit ad vigilandum diluculo ad dominum, qui fecit illum, supplicans ut ipsum de hac vita migrare non sineret, antequam ad cognitionem verae et summae philosophiae perveniret.« Die Schriftstellen, auf die Seuse anspielt, hat Künzle im Apparat zur jeweiligen Zeile verzeichnet. Zur von Seuse vorausgesetzten theologiegeschichtlichen Tradition einer Identifikation der *sapientia* der alttestamentlichen Weisheitsbücher mit dem *filius dei* vgl. *Pius Künzle*, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, 1977 (wie Anm. 1), Einführung, 71 ff.

mechanischen Künste; sie enthielt eine Vielzahl verschiedener sogenannter 'Philosophen', zu denen Seuse offensichtlich auch die von ihm ausdrücklich genannten Astrologen, Physiker, Geometer, Musiker, Mediziner und Handwerker rechnet (vgl. Hor. 520,12-18); damit nimmt Seuse eine »Generalisierung weit über den Umfang der Studien im Orden hinaus« vor, denn der Studiengang, den Seuse als Dominikaner in der »das ganze deutsche Sprachgebiet umfassenden Ordensprovinz 'Teutonia'«, und zwar möglicherweise in verschiedenen Konventen, selbst durchlaufen hat, bestand nur »aus den *artes*, näherhin dem *studium logicalium* und dem *studium naturalium*«. ¹⁵ Alle diese 'Philosophen' schienen gleichsam einen Schleier vor ihrem Gesicht zu haben. Obwohl sie mit Hochdruck arbeiteten, konnte der süße Trank, mit dem sie sich erquicken wollten, ihren Durst nicht löschen und rief sogar noch größeren hervor, so daß der Schüler schon nach kurzer Zeit einen Überdruß empfand, der ihn dazu veranlaßte, diese Schulen schnell wieder zu verlassen (vgl. Hor. 520,18-23). Es sei dahingestellt, ob dieser Text im Kern ein autobiographisches Zeugnis darstellt, jedenfalls sind seine in einem distanzier-ten, auktorialen Er-Stil von einem weisheitsbegierigen Schüler getroffenen Aussagen als exemplarisch und repräsentativ intendiert. Der Durst, den die im Dominikanerorden zu Seuses Zeit gelehrt Schulphilosophie nicht nur ungestillt läßt, sondern sogar noch vergrößert, ist das Ur-Verlangen des Menschen nach der Erkenntnis des eigentlichen Gegenstandes der wahren und höchsten Philosophie. Diese alleine erstrebenswerte Erkenntnis vermittelt, will Seuse sagen, die Schulphilosophie seiner Zeit nicht, weil sie in einer Blindheit befangen ist, die offensichtlich darin besteht, die eigene Lebenskraft und Lebenszeit mit der Erforschung des schier unendlichen Vielerlei endlich-weltlicher Größen- und Verhältnisbestimmungen zu vergeuden, deren hektische Betriebsamkeit mit dem Anhäufen ihrer Ergebnisse wächst und wachsen muß: Die Früchte ihrer aufreibenden Arbeit führen den einzelnen immer weiter weg von dem einen, einzig Heilsnot-

15 Die Zitate nach *Walter Senner*, *Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, 1994 (wie Anm. 6), 17, 18 und 20.

wendigen, je mehr sie seine Lebenskraft und Lebenszeit verschlingen. Daher ist der Trank, den diese nach Seuse falschen Philosophen sich kredenzen, nicht nur ungenügend, sondern sogar kontraproduktiv: Er vergrößert das unauslöschliche Verlangen des Menschen nach dem, was ihn heil und glücklich machen kann. Darum zog sich der Schüler aus dieser Schule der weltlichen Wissenschaft zurück und stieg in die zweite, höhere Wohnung auf, in die »Schule der theologischen Wahrheit«, in der Lehrerin »die Ewige Weisheit, Lehrinhalt die Wahrheit, Lernziel die ewige Glückseligkeit«¹⁶ ist. Er trat in diese Schule der Theologie mit dem festen Willen ein, nach Kräften ihr Schüler zu werden, um durch sie sein ersehntes Ziel zu erreichen (vgl. Hor. 520,28 - 521,2). Es befanden sich drei *ordines* von Lehrern und Schülern in dieser Schule, »die durch ihre Nähe zur *magistra* zu unterscheiden sind«.¹⁷ Die ersten werden von Seuse einer geharnischten Kritik unterworfen: Sie saßen bei der Tür am Boden und hatten ihr Gesicht nach draußen gewandt, sie sind also veräußerlicht und den neu Eintretenden, nicht aber der ewigen Weisheit selbst, die doch ihre Lehrerin gemäß der genannten Programmatik der theologischen Schule sein sollte, zugewandt.¹⁸ In ihrem Mund wurden die honigfließenden Worte aus dem Mund der ewigen Weisheit »zu einer galligen Flüssigkeit, an der sie sich berauschen«¹⁹. Ihr aufgeblasener Geisteszustand verführt sie des öfteren zu Anmaßung und Überheblichkeit, *superbia* ist überhaupt der Inbegriff ihres Gehabes (vgl. Hor. 521,7 f.). Sie streben ehrgeizig nach Führungspositionen, Ämtern und Beförderungen und gehen gemäß dem Psalmwort mit für sie zu großen

16 Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 623, unter Bezug auf Hor. 520,27 f.: »Haec est schola theologicae veritatis, ubi magistra aeterna sapientia, doctrina veritas, finis aeterna felicitas.«

17 Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 623; vgl. Hor. 521,3.

18 Vgl. Hor II,1; 521,4 f.: »Quidam in terra prope ianuam sedebant, gustu carentes, et vultum ad exteriora conversum habentes.« Das 'Entbehren des Geschmacks', *gustu carentes*, dürfte ihr fehlendes Gefallen an dem wirklich Kostbaren und bleibenden Angenehmen der ewigen Weisheit selbst zum Ausdruck bringen.

19 Walter Senner, *Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, 1994 (wie Anm. 15), 20; vgl. hierzu Hor. 521,5-7.

und zu hochstehenden Dingen um.²⁰ Sie haben sich einzig und allein auf die intellektuelle Erforschung der wißbaren, mithin endlich-vergänglichen Dinge verlegt, während sie selbst völlig gefühlkalt geworden sind.²¹ Deshalb erreichen sie mit ihren intellektuellen Spitzfindigkeiten auch nicht das Herz ihrer Zuhörer (vgl. Hor. 521,12-14). Ihr ganzes Bemühen, Sinnen und Trachten zielt nur darauf ab, *ascendere et apparere*, das heißt aufzusteigen, vor anderen groß in Erscheinung zu treten und bei ihnen viel zu gelten.²² Sie mühen sich nur ab, um später große Freiheiten genießen, ihren eigenen Wünschen ungehindert nachgehen und überhaupt tun zu können, was ihnen gerade beliebt (vgl. Hor. 521,24 - 522,1). Ihnen widersprechen zu wollen, kann sehr gefährlich werden.²³ – Das für Seuse eigentlich Erstaunliche und sogar Lächerliche (vgl. Hor. 522,3) in dieser Theologenschule ist das Spiel der Theologen mit einer vom Himmel herabgefallenen silbernen Kugel, die auf Grund ihrer Schönheit und Kostbarkeit den Blick aller auf sich zieht und daher von allen erstrebt wird, weil sie dem, der sie besitzt, Ehre und Ruhm verleiht (vgl. Hor. 522,4-7). Diese Kugel, die die leuchtende, tönende und unzerstörbare Wahrheit der Heiligen Schrift versinnbildlicht (vgl. Hor. 522,25 ff.), wird von einem »inter ceteros et super ceteros doctor egregius« (Hor. 522,7 f.) in Händen gehalten, dessen Identität mit Thomas von Aquin zwar nicht mit letzter Sicherheit,

20 Vgl. Hor. 521,9 f.: »[...] praelaturas et gradus diversos ambirent, ac promotiones quaerent, et in magnis et mirabilibus super se ambularent.« Walter Senner, Heinrich Seuse und der Dominikanerorden, 1994 (wie Anm. 15), 21, hat darauf hingewiesen, daß sich diese Bemerkung auch auf Ordensgeistliche beziehen kann, denn »praelatura wird auch eine Funktion als Oberer im Orden genannt, und im Dominikanerorden war das Studium der Weg zu derartigen Stellungen, Ehren und Privilegien.«

21 Vgl. Hor. 521,10 f.: »Speculationi scibillum solum intendebant, affectu vero frigidissimi remanebant.«

22 Vgl. Hor. 521,23: »Eratque omnium istorum unus labor et intentio, ascendere et apparere.«

23 Vgl. Hor. 522,1 f.: »Leonem quippe rugientem quis audeat provocare?« Vgl. hierzu treffend Walter Senner, Heinrich Seuse und der Dominikanerorden, 1994 (wie Anm. 15), 21: »Sich mit denen anzulegen, die ihn [sc. den Weg zu derartigen Stellungen, Ehren und Privilegien] aus Ehrgeiz einschlugen, konnte gefährlich werden, gerade da, wo der eigene Weg ständig von den Entscheidungen gewählter Ordensoberer und Kapitel abhing [...]. Auch Meister Eckhart hat sich scharf dagegen gewandt, das Studium der Theologie für solche Ziele zu benutzen.«

aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann.²⁴ Die anschließende, zweifellos echt empfundene »Huldigung, die Seuse diesem überragenden Geist«²⁵ erweist, läßt Seuse als einen Anhänger der thomastreuen Fraktion in seinem Orden erkennen, der die Antithomisten polemisch als Neider der Ausnahmestellung des Thomas darstellt, die ihm die silberne Kugel, das heißt die Wahrheit der Heiligen Schrift, vergeblich aus der Hand zu reißen und ihn zu attackieren versuchen, sich dabei aber nur selbst Schaden zufügen.²⁶ Sie suchen sich nach Seuses durchaus einseitiger Darstellung des ordensinternen Streits um das Erbe des Thomas von Aquin der silbernen Kugel zu bemächtigen, sie an sich zu reißen und sich mit ihrem Alleinbesitz zu brüsten, anstatt sich um ein möglichst angemessenes Verständnis derselben zu bemühen (vgl. Hor. 522,14-17). Diese *moderni* genannten Antithomisten werden von Seuse als Kämpfer gegen die Wahrheit der Schrift dargestellt, die sie durch ihre eitle Prahlerei verdunkeln, anstatt sie anderen zu eröffnen (vgl. Hor. 523,7-10). In der unterstellten moralisch verwerflichen Vorgehensweise der Antithomisten sieht Seuse den Grund für das Entstehen von

24 Vgl. hierzu die sachkundige und äußerst ausgewogene Beurteilung von *Ruedi Imbach*, Anmerkungen zu den thomistischen Quellen des 'Horologium sapientiae', in: Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*, 1994 (wie Anm. 6), 75 f.: »[...] insbesondere ist fraglich, wer der *doctor egregius* sei. Es ist auch offen, ob damit überhaupt eine historische Person gemeint ist. Eine zweite Hand in der Handschrift von Pommersfelden hat am Rande bei *egregius doctor* den Namen Thomas notiert. In sechs anderen von 233 Handschriften steht etwas später: *Nota quod hic doctor praecipuus fuit s. Thomas de Aquino*. P. Künzle stimmt diesen Handschriften zu, wenn er den Passus als eine 'aufrichtige Huldigung' an Thomas auslegt. Ich vermute, daß P. Künzle Recht hat. Indessen müßte das ganze Kapitel ausführlich interpretiert werden, was bislang nach meinem Wissen noch niemand mit Erfolg versucht hat.«

25 *Pius Künzle*, Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, 1977 (wie Anm. 1), 98. Vgl. hierzu Hor. 522,8-10: »[...] et ex hoc per totum mundum sonaret, eiusque doctrina singulariter, sicut rosa sine spina, et sol absque nube praeclarissime rutilaret.«

26 Vgl. Hor. 522,10-14: Wir setzen die in der Forschung meines Wissens allgemein akzeptierte Interpretation dieser Auseinandersetzung um die Wahrheit der Heiligen Schrift in Hor. II,1 durch *Ruedi Imbach*, *Die deutsche Dominikanerschule*, 1987 (wie Anm. 4), 158-160, voraus, wonach in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts »eine ebenso heftige wie intensive Diskussion um das Erbe des Thomas« (ebd., 159) die deutsche Dominikanerschule in zwei Lager teilte: Den Vertretern des orthodoxen Thomismus, etwa Johannes Picardi von Lichtenberg, Nikolaus von Straßburg und Johannes von Sterngassen, standen auf der anderen Seite die Antithomisten, allen voran Dietrich von Freiberg, gegenüber.

Spannungen und Entzweiungen, offensichtlich innerhalb seines Ordens.²⁷ – Dieser Negativfolie des Lehrens und Lernens der Heiligen Schrift stellt Seuse als positives Gegenbild die *dritte* Gruppe von Lehrenden und Studierenden gegenüber, die nahe beim Magister zusammensitzt. Die zu dieser Gruppe Gehörenden trinken aus dem Munde des Lehrers das Wasser der *sapientia salutaris*, der heilbringenden Weisheit, und werden davon so sehr berauscht, daß sie sich selbst und alle anderen vergessen, ihres reflexiven Bewußtseins beraubt und gnadenhaft in das göttliche Selbstbewußtsein gleichsam eingetaucht werden, um darin Gott selbst unmittelbar zu schauen.²⁸ Die Gottunmittelbarkeit dieser Menschen befähigt sie zur verantwortlichen und uneigennütigen Wahrnehmung hoher Ämter und wichtiger Funktionen (vgl. Hor. 525,19-23; 526,8 f.). Daß die Deutung, die der Schüler am Ende dieses Kapitels dieser Vision gibt, ihm von einer von außen kommenden, das heißt göttlich autorisierten Stimme gleichsam eingegeben oder geoffenbart wird, diese Regieanweisung soll die Autorität seines Resümees über jeden Zweifel erheben (vgl. Hor. 525,24-27): Die drei Ordnungen, die der Schüler gesehen und vorgestellt hat, stellen drei verschiedene Weisen des Lehrens und Lernens der Heiligen Schrift dar (vgl. Hor. 525,27 f.), die Seuse mit der von Wilhelm von St. Thierry übernommenen Statuslehre charakterisiert.²⁹ Die *erste* heftig kritisierte Weise bezeichnet er als *modus carnalis*, als »fleischliche Weise«, die denen zukommt,

27 Vgl. Hor. 523,5-7: »Et proinde fiunt improbationes, replicationes et opinionum novitates mirabiles, quae magis in admirationem ducunt, quam utilitati proficiant audentium.« Der wiederholte Vorwurf der *novitates* dürfte dabei einen schablonenhaften Charakter in der Polemik gegen Andersdenkende besitzen und daher relativ unspezifisch sein. Zur weiteren Kritik Seuses (vgl. Hor. 523,11-525,12) vgl. *Walter Senner*, *Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, 1994 (wie Anm. 15), 22 f.

28 Vgl. Hor. 525,14-19. Zu den Personen dieser Gruppe vgl. *Alois M. Haas*, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989 (wie Anm. 3), 68: »Ihre Weisheit ist die Weisheit der mystischen Erfahrung.«; vgl. auch *Rüdiger Blunrich*, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 635: »Es läßt sich jedoch bereits hier feststellen, von welcher Art die gesuchte Philosophie ist. Ihre Repräsentanten werden beschrieben als nach oben gerichtet [...] in den Abgrund der Schau des Göttlichen eingetaucht [...] und in seine Kontemplation fortgerissen [...]. Es sind dies Zentralbegriffe einer *Theologia mystica*.«

29 Vgl. hierzu genauer (mit ausführlichem Belegmaterial) *Alois M. Haas*, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989 (wie Anm. 3), 69, Anm. 42.

bei denen der Buchstabe ohne Geist (*littera sine spiritu*) im Übermaß vorhanden ist. Mit ihrem Wissen wächst in gleichem Maße ihr Hochmut. Weil sie nicht das Lob Gottes oder auch nur ihre eigene innere Auferbauung und die der anderen, sondern ihr äußerliches Vorankommen im Sinn haben, schaden sie sich und den anderen (vgl. Hor. 525,28-32). Auf die beiden nächsten Gruppen entfallen gemäß der genannten Statuslehre die Charaktere *animalis* und *spiritualis*. Für unsere Fragestellung relevant ist alleine der *modus spiritualis* der dritten Gruppe: Diese gottunmittelbaren Menschen strecken sich mit der ganzen Hingabefähigkeit ihres Herzens und mit allen ihren Kräften nach dem aus, was zu ihrer Vollkommenheit führt; im Unterschied zu den gefühlskalten, egozentrischen Kopfmenschen der ersten Gruppe bemühen sie sich erfolgreich sowohl um die richtige Bildung ihrer intellektuellen als auch ihrer affektiven Anlagen, so daß nicht nur ihr Intellekt mit Wissen, sondern zugleich und in gleichem Maße auch ihr Affekt mit »göttlicher Weisheit« erfüllt wird (vgl. Hor. 526,3-7). Wie sie also voranschreiten in der Erkenntnis des Wahren, so auch in der Liebe zum höchsten Guten (vgl. Hor. 526,6 f.). Und nur weil sie in dieser Liebe wachsen und sich darum mit aller Kraft bemühen, können sie nach dem bekannten Psalmwort kosten und sehen, wie gut der Herr ist, wird ihnen also eine unmittelbare Erfahrung Gottes gnadenhaft geschenkt (vgl. Hor. 526,7 f.). Das ganze Kapitel schließt mit der Bemerkung, daß der Schüler, nachdem er die beiden anderen Gruppen, die den *modus carnalis* beziehungsweise *animalis* repräsentieren, hinter sich gelassen hatte, den Wunsch faßte, mit den Vertretern dieser dritten Gruppe, des *modus spiritualis*, das Haus der theologischen Wahrheitsschule in Besitz zu nehmen »und sich ganz auf das Studium jener wahren und höchsten Philosophie auszurichten«. ³⁰ Die 'wahre und höchste Philosophie' wird damit zwar nicht direkt, aber in ihren Repräsentanten doch zumindest indirekt als ein sapientiales, existentiell zuhöchst relevantes, mithin heilsförderliches Wissen sichtbar.

30 Hor. 526,10 f.: »Igitur discipulus, aliis omissis cupiebat cum his mansionem habere et se totum conferre ad studium illius verae et summae philosophiae.«

III. Die Eigenart der *philosophia spiritualis*

1. Die dreifache Selbsterkenntnis des Menschen als Voraussetzung für sein Transzendieren der Welt und seine Ausrichtung auf das Ewige

Der Terminus *philosophia* begegnet als Selbstbezeichnung für das geistig-geistliche Programm Seuses überhaupt nur im *Horologium*.³¹ Eine erste inhaltliche Bestimmung erhält die von Seuse propagierte Philosophie im neunten Kapitel des ersten Buches des *Horologium*: Hier beschwert sich der Jünger bei der Ewigen Weiheit darüber, daß Gott gerade seine Freunde mit großen Leiden heimsucht, während es den Gottlosen meist gut ergeht, und er fragt nach dem Grund dieser ungerecht erscheinenden, auf viele abschreckend wirkenden, sie vom Glauben an Gott fernhaltenden oder wieder abbringenden und damit auch seine eigenen pastoralen Bemühungen ungemein erschwerenden Vorgehens- und Verhaltensweise Gottes.³² Auf diese Frage des Jüngers antwortet die Ewige Weisheit zunächst mit einem nahezu wörtlichen Zitat aus der sechsten *Collatio* Johannes Cassians:

»Diese Frage pflegt die Gemüter derjenigen zu erregen, die, weil sie zu wenig Glauben oder auch Wissen besitzen, annehmen, daß die Verdienste der Heiligen, die nicht in der Gegenwart vergolten werden, sondern aufbewahrt sind für die Zukunft, daß diese Verdienste also in der Kürze dieses zeitlichen Lebens eingelöst werden.«³³

Das falsche Urteil, das der durch den Jünger vorgebrachten Klage gegen Gott und seine Gerechtigkeit zugrundeliegt, besteht

31 Erstmals in Hor. I,8; 447,24 f.: »Cur pro pudor tu, qui militiam amoris assumpsisti, qui hanc nostram philosophiam professus es, [...]« Worin »diese unsere Philosophie« genau besteht und welche Inhalte ihr eigentümlich sind, geht aus diesem Passus und seinem Kontext allerdings nicht hervor.

32 Vgl. hierzu besonders Hor. 452,3-24; das Kapitel Hor. I,9 ist gegenüber seiner literarischen Vorlage, dem zehnten Kapitel des BdeW (vgl. B 236 f.), stark erweitert und intensiviert damit dessen Aussagegehalt; zum zehnten Kapitel des BdeW vgl. Markus Enders, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, Paderborn/München 1992, 271 f.

33 Hor. 452,25 - 453,2; das Zitat nach Johannes Cassian, *Conl.* 6,2, ed. Michael Petschenig, Wien 1886 (= CSEL 13), 154,20-24; vgl. hierzu die sachlich parallele Stelle im BdeW, Kap. 10 (= B 236,27 - 237,2): »Disú klage ist dero menschen, dú krankes globen sint und kleiner werke, lawes lebenes und ungeuebtes geistes.«

demnach in der Annahme, daß den menschlichen Taten bereits in diesem irdisch-zeitlich Leben vergolten werden, daß sich die Gerechtigkeit des göttlichen Wirkens bereits auf Erden durchsetzen müßte. Das zeitliche Leben aber ist viel zu kurz, als daß in ihm eine ausgleichende Gerechtigkeit herbeigeführt werden könnte. Diese ist erst nach dem Tode zu erwarten, so daß sowohl die Verdienste wie auch die ungelöschte Schuld des Menschen gleichsam aufbewahrt sind für seine ewige Zukunft. Dann fährt die Weisheit mit ihren eigenen Worten, allerdings unter Anspielung auf eine Stelle aus dem Römer-Brief und im darauffolgenden Satz aus dem zweiten Brief an die Korinther, fort:

»Sie kennen nicht die unerforschlichen Urteile Gottes und die Tiefe des Reichtums der Weisheit und des Wissens Gottes, und daß Gott nicht so sieht wie der Mensch. Denn der Mensch blickt nur auf das Gegenwärtige, Gott aber erkennt das Zukünftige und Ewige. Du aber, der du demgegenüber in unserer geistlichen Philosophie unterwiesen bist, erhebe dich, indem du mit dem Geist alles Sichtbare überschreitest, denn was gesehen wird, ist zeitlich, was aber nicht gesehen wird, ist ewig.«³⁴

Die *philosophia spiritualis*, die hier erstmals als Selbstbezeichnung der eigenen Lehre Seuses gebraucht wird, bringt den Menschen dazu, mit seinem Geist alles Sichtbare zu transzendieren und sich zum Ewig-Göttlichen hin zu erheben. Eine genauere Funktionsbeschreibung der 'geistlichen Philosophie' erfolgt anschließend:

»Erhebe dich von der schleimigen Unanständigkeit zeitlicher Genüsse. Öffne deine geistigen Augen und erkenne, was du bist, und erkenne, wo du bist, und erkenne, wohin du zu gelangen suchst. Dann wirst du schließlich in der Lage sein, den Grund von all' diesem zu haben.«³⁵

34 Hor. 453,2-8. Die beiden Schriftstellen, auf die dieses Zitat anspielt, sind Röm 11,33 und 2 Kor 4,18. *Rüdiger Blunrich*, *Die gemeinú ler des 'Büchleins der ewigen Weisheit'*, 1994 (wie Anm. 6), 60, hat als einen möglichen traditionellen Bezugspunkt für Seuses Aufforderung, sich über alles Sichtbare zu erheben, auf Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* 1 (PG 3, Sp. 997 B; transl. Sarraceni *Dionysiaca* II, 457), hingewiesen: »Tu autem, o amice Timothee, [...] sensus derelinque et [...] ignote consurge ad eius unitionem.«

35 Hor. 453,8-10: »Surge igitur de viscosa abscoenitate temporalium delectationum. Aperi oculos mentales, et vide quid sis, ubi sis, et quo tendas; tunc profecto horum omnium rationem habere valebis.« Mit *rationem habere*, dem »Besitzen des Grundes von all' diesem«, dürfte Seuse genau das meinen, was er an der diesem Passus zu-

Die Selbsterkenntnis, zu der die geistliche Philosophie dem Menschen verhilft, schließt die Erkenntnis seines Ursprungs und seines Ziels ein. Erst die Einsicht in das natürliche Wesen (das *quid*), in den jetzigen Aufenthaltsort (das *ubi*) und in die Zielbestimmung (das *quo*) des Menschen läßt ihn erkennen, daß alles gottgegebene Leiden für seine Vollendung notwendig ist. Auf die Frage nach dem natürlichen Wesen des Menschen antwortet Seuse mit einigen Kernaussagen der augustinischen Imago-Lehre in *De trinitate*, »ohne hier auf die Problematik einzugehen, inwiefern der Mensch denn *imago* ist«³⁶:

»Denn du bist ein Spiegel der Gottheit, dadurch daß in dich ursprünglicher als in die anderen Geschöpfe Gott zurückstrahlt; du bist ein Bild der Trinität, dadurch daß ihr Bild in dich widerstrahlt; du bist ein Musterbild der Ewigkeit, dadurch daß du deine Freude findest an der unverletzlichen Unvergänglichkeit. Und wie ich in meinem Wesen unbegrenzt bin, so ist das Verlangen deiner Seele wie ein unbegrenzbarer Abgrund, zu dessen Erfüllung alle gleichzeitig gewährten Freuden der Welt nicht ausreichen würden, so wie ein einziger Tropfen mit seiner Dürftigkeit nicht den Ozean ausfüllen kann.« (Hor. 453,10-17)

Das natürlich-kreatürliche Wesen des Menschen besteht darin, ein Bild der dreifaltigen Gottheit zu sein. In dieser wesenhaften Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt zugleich sein 'Wohin', seine Zielbestimmung, begründet: Denn Gott ist wesenhaft unbegrenzt, der Mensch aber ist zwar selbst, seinem eigenen Sein nach, nicht unbegrenzt, unbegrenzt beziehungsweise wie ein »unbegrenzbarer Abgrund« (*homo abyssus*) aber ist die Sehnsucht seiner Seele. Sie verlangt nach dem Unbegrenzten, so daß das 'Wohin' des menschlichen Strebens Gott selbst, der wesenhaft Unendliche, beziehungsweise die vollkommene Vereinigung des Menschen mit Gott ist.³⁷ Schließlich gehört zu der von der *philo-*

grundlegenden Stelle im Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 10 (= B 237,3-6, hier 5 f.), ausführt: »so maht du grifen, daz ich minen vründen daz aller minneklichchest tuon.« (»Dann kannst du begreifen, daß ich meinen Freunden nur das Liebevollste tue.«)

36 Rüdiger Blumrich, *Die gemeinú ler*, 1994 (wie Anm. 6), 60.

37 Vgl. hierzu Hor. I,12; 465,10-14. Diese vollkommene Beseligung des Menschen vollzieht sich in seiner gnadenhaften Einung mit dem göttlichen Geist, vgl. Hor. 465,17-20: »Et quanto plus se actibus mancipaverit spiritualibus, tanto illic felicius absorbebitur in abyssum divinissimae claritatis, et unus cum eo spiritus efficietur,

sophia spiritualis intendierten Selbsterkenntnis des Menschen auch die Erkenntnis seines jetzigen Aufenthaltsortes, seines 'Wo':

»Ferner muß du bemerken, wo du bist: Daß du im Jammertal, in der Verbannung, auf Pilgerschaft bist, wo das Gute mit dem Schlechten vermischt ist und von einem ständigen Wirbel umgewälzt wird. Das Lachen ist hier mit dem Schmerz vermischt, und das Ende der Freude hält die Trauer besetzt. Diese Welt hat nämlich von Anfang an ihre Liebhaber getäuscht, weil sie ihnen Glück versprochen und das Gegenteil zugeteilt hat; und sie hat auch jetzt nicht aufgehört, dies in gleicher Weise zu tun.«³⁸

Zusammenfassend können wir für die Funktion der geistlichen Philosophie, so weit sie aus dem interpretierten Abschnitt hervorgeht, folgendes festhalten:

Die dreifache, von der geistlichen Philosophie vermittelte Selbsterkenntnis soll den Menschen zu der Einsicht führen, daß er sich nach Kräften dem Wirkungs- und Einflußbereich seines jetzigen Aufenthaltsortes, der trügerischen Welt, entziehen, sich über sie geistig erheben und sich auf das Ewige und Göttliche ausrichten muß, wenn er seine Zielbestimmung erreichen will, wenn das abgrundtiefe Verlangen seiner Seele erfüllt werden

ita ut hoc, quod Deus est per naturam, ipsa fiet per gratiam.« Zu dieser letzten Zielbestimmung des Menschen vgl. *Ruedi Imbach*, Die deutsche Dominikanerschule, 1987 (wie Anm. 4), 162: »Dieses Wohin wird von Seuse als die gnadenhafte Einheit mit Gott in der ewigen Heimat umschrieben.« Daß Seuse in diesem Abschnitt aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin zitiert und die traditionelle, auf Wilhelm von St. Thierry zurückgehende Lehre der wesenhaften Einheit mit Gott heranzieht, hat *Rüdiger Blumrich*, Die *gemeinú ler* des 'Büchleins der ewigen Weisheit', 1994 (wie Anm. 6), 62, verifiziert. Zumindest an der parallelen Stelle im BdeW, Kap. 12 (= B 245,1-15), dürfte sich Seuse auch auf Meister Eckhart, möglicherweise auf dessen Traktat 'Von abegescheidenheit', beziehen, wie Blumrich, ebd., 62 f., gezeigt hat. Blumrichs Versuch, auch für Seuses Formulierung »Et quanto nunc perfectius temporalia cuncta reliquerit, tanto liberius ad contemplationem spiritualium consurgit.« (Hor 465,15f.) einen Bezugspunkt in Meister Eckharts Gleichsetzung des Leerseins von allen Kreaturen mit dem Vollsein von Gott zu finden, vermag allerdings auf Grund der jeweils völlig verschiedenen Termini kaum zu überzeugen.

38 Hor. 453,18-23. Zum Ganzen vgl. den parallelen Passus im BdeW 10 (= B 237,14-19). »So bist du in dem ellenden jamertal, in dem liep mit leide, lachen mit weinene, vroed mit trurkeit vermischet ist, in dem ganz vroede nie herz gewan; wan es trúrget und lúget, als ich dir sagen wil, es geheisset vil und leistet wenig, es ist kurz, unstet und wandelber; hüt liebes vil, morne leides ein herze vol, sich, daz ist dis zites spil.«

soll.³⁹ Die beiden anschließenden Kapitel des *Horologium* mit der Vision der Höllenstrafen im zehnten sowie der unermeßlichen Freude des Himmelreiches im elften Kapitel des ersten Buches beantworten implizit zugleich die oben erwähnte Theodizeefrage des Jüngers, warum es dem Anschein nach den Bösen gut und den Guten schlecht ergeht: Die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes setzt sich im kommenden Leben in jedem Falle durch.

2. *Sublimior philosophia*: Die Betrachtung des Leidens Christi

Im vierzehnten Kapitel des ersten Buches des *Horologium* weist Seuse eindringlich auf die Heilsnotwendigkeit einer Betrachtung des Leidens Christi, das heißt genauer einer »inneren Aneignung der Leidenshaltung, der Gehorsamshingabe und Willensübereignung Christi«⁴⁰ hin (vgl. Hor. 492, 11-23). Dabei stellt sich Seuse in eine christliche Tradition der Leidensmystik, deren Hauptre-

39 Von den beiden meines Wissens bisher vorliegenden Interpretationen des gesamten Abschnitts kommen dieser Funktionsbeschreibung der *philosophia spiritualis* die Ausführungen Ruedi Imbachs wesentlich näher als die Rüdiger Blumrichs: Nach Imbach, für den »jedes Wort dieses dichten Passus [...] einen ausführlichen Kommentar« erforderte, wird »Philosophie hier als Rückzug aus der Welt verstanden«. »In dieser Rückkehr zu sich selbst, die Seuse mit der ausdrucksvollen Metapher der geistigen Augen verdeutlicht, wird die absolut fundamentale Frage nach dem Wesen des Menschen gestellt« (*ders.*, Die deutsche Dominikanerschule, 1987 [wie Anm. 4], 161). Blumrich bemerkt zu diesem Abschnitt, den er den parallelen Ausführungen im BdeW in einer übersichtlichen Synopse vergleichend gegenüberstellt: »Die Vergewisserung des in ihm innewohnenden Bildes der Gottheit ist zentraler Bestandteil der *gemeinen ler* des BDEW; sie wird im HOR. als Philosophie gefaßt und im folgenden als *philosophia spiritualis* präzisiert« (*ders.*, Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*, 1994 [wie Anm. 6], 58); der Terminus der 'Vergewisserung' ist zu unbestimmt, um Seuses konkretere Aufgabenbestimmung der *philosophia spiritualis* angemessen wiederzugeben. Auch die Annahme Blumrichs (vgl. ebd., 60 f.), daß die drei Grundelemente dionysischer Mystagogie, nämlich Reinigung, Erleuchtung und Einung, als Strukturprinzip der Kapitelfolge Hor. I,9-11 beziehungsweise BdeW 10-12 zugrundeliegen, scheint mir sachlich nicht gerechtfertigt zu sein: Die Vision der Hölle im zehnten (Hor.) beziehungsweise elften (BdeW) Kapitel dient der Mahnung zur Gottesfurcht, der »Anblick des Himmels« einschließlich der schauenden Vereinigung der Seele mit der bloßen Gottheit im elften (Hor.) beziehungsweise zwölften (BdeW) Kapitel der Stärkung des Jüngers für die kommenden Leiden, vgl. für das BdeW *Markus Enders*, Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, 1992 (wie Anm. 32), 272-76.

40 *Markus Enders*, Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, 1992 (wie Anm. 32), 283.

präsentanten er in Paulus und in Bernhard von Clairvaux sieht. Die Vorbildlichkeit des Apostels Paulus liegt für Seuse darin, daß dieser, obwohl er nach dem Zeugnis der Schrift (dem sogenannten *raptus Pauli* nach 2 Kor 12,4) über alles Zeitliche emporgehoben wurde und in den verborgenen Abgrund des göttlichen Lichts schauen und Worte hören durfte, die sonst von einem Menschen nicht gehört werden können, daß er also trotz dieser geistig-geistlichen Vorzugs- und Ausnahmestellung in der Verkündigung des *Christus crucifixus* seine einzige Aufgabe sah.⁴¹ Ein noch überschwenglicheres Lob läßt Seuse Bernhard von Clairvaux zuteil werden,⁴² aus dessen Hohelied-Kommentar er ausgiebig zitiert. Bernhard ist für Seuse darin ein Vorbild, in der Betrachtung des Leidens, das heißt genauer in der betrachtenden Aneignung der Leidenshaltung Jesu Christi, alles für den Menschen Heilsnotwendige eingeschlossen zu wissen.⁴³ Die existentiell engagierte, nicht die distanziert reflexive Betrachtung des Leidens Christi ist nach Bernhard wie nach Seuse die *via regia*, der Königsweg des Menschen zu Gott.⁴⁴ Am Ende dieses Bernhard-Zitats steht eine Selbstcharakterisierung des Philosophie-Verständnisses Bernhards, die Seuse ausdrücklich über-

41 Vgl. Hor. 492,24 - 493,5, besonders 493,1 f.: »Nihil arbitratus sum me scire inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum.« Vgl. hierzu die parallele Stelle im BdeW, Kap. 14 (= B 254, 6-16), besonders das Pauluszitat in B 254,16: »ich erkenne nicht denn Iesum Christum und den also gekrúzgeten.« Zur herausragenden Bedeutung der paulinischen Leidens- und Kreuzestheologie für Seuses Konzept einer *compassio Christi* vgl. Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 39-46.

42 Vgl. Hor. 493,6-9; vgl. hierzu BdeW 14 (= B 254,17-20).

43 Vgl. Hor. 493,11-15: »Et hanc, ut ais, meditari dixi sapientiam; in his iustitiae mihi perfectionem constitui. In his plenitudinem scientiae; in his divitias salutis; in his copiam meritum. Ex his interdum mihi potus salutaris amaritudinis, ex his rursum suavis unctio consolationis.« Vgl. hierzu die Parallele im BdeW 14 (= B 255,1-4): »Hier inne lit min vollkomnú gerechtikeit; dis betrahten heis ich ewig wisheit, aller kunst volleheit, alles heiles rícheit, alles lones ein ganz genuhtsamkeit.« Zu den Stellen bei Bernhard, auf die sich Seuse hier und im Folgenden bezieht, vgl. den Apparat der Ausgabe von Künzle. Zu Bernhards Bedeutung für Seuses Leidens- und Kreuzestheologie vgl. ausführlich Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 53-62.

44 Vgl. Hor. 493,15-18: »Haec me erigit in adversis, in properis deprimit; et inter laeta tristiaque vitae praesentis via regia incedentem, tutum praebet ubique ducatum, hinc inde mala imminetia propulsando.« Vgl. hierzu Ruedi Imbach, *Die deutsche Dominikanerschule*, 1987 (wie Anm. 4), 171: Seuse erkennt »den 'königlichen Weg' der Leidensnachfolge als einzige Möglichkeit einer Rückkehr zu Gott« an.

nimmt: »Dies jedoch ist meine höhere Philosophie, Jesus zu wissen, und zwar als den Gekreuzigten.«⁴⁵

Das paulinische *scire Iesum et hunc crucifixum* wird von Bernhard als die höhere, jede weltliche überragende Philosophie bezeichnet. Darin folgt ihm Seuse, für den ebenfalls alles wünschenswerte Wissen und alle Weisheit und sogar der Gipfel aller Tugenden in der Betrachtung des Leidens Christi eingeschlossen ist (vgl. Hor. 493,24 - 494,3), weil sie wie ein Buch des Lebens, das auch Ungelehrte zu Lehrern, und zwar nicht des aufblühenden Wissens, sondern der auferbauenden Liebe, macht, alles zum Heil des Menschen Notwendige enthält (vgl. Hor. 494,10-14). Dieses Buch ist daher den Büchern aller Philosophen vorzuziehen (vgl. Hor. 494,14 f.). Seuse mißt wie Bernhard von Clairvaux den Wert philosophischen Wissens ausschließlich am Maßstab seiner Heilsrelevanz für den Menschen. Deshalb muß ihm jenes Wissen als höchste Philosophie erscheinen, das alles für das Heil des Menschen Wissenswerte in sich enthält.

Die Eigenart dieses 'geistlichen' Philosophie-Verständnisses Heinrich Seuses, das 'Philosophie' mit dem als allein heilsrelevant vorausgesetzten paulinisch-bernhardinischen Wissen des Gekreuzigten gleichsetzt, versinnbildlicht die folgende Aufforderung des betrachtend-betenden Menschen an die Ewige Weisheit in der Lectio I im 'Cursus de aeterna sapientia' des *Horologium*, der den 'Hundert Betrachtungen', einer systematisch aufgebauten Abfolge von Betrachtungen des Leidens Christi am Ende des *Büchleins der ewigen Weisheit*, entspricht:

»Setze meine Philosophie in Deine Wunden, in Deine Wundmale setze meine Weisheit, damit ich weiter in Dir, dem einzigen Buch der Liebe, und durch Deinen Tod voranschreite und (damit ich) alles Sterbliche so

45 Hor. 493,21-23: »Haec mea interim sublimior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum. Haec, inquam, ex ore tuo, doctor venerande, commendata suscepi.« Vgl. hierzu den genauen Wortlaut bei Bernhard, *Super Cantica Canticozum*, sermo 43, n. 4 (Opera II, 43,21 f.): »haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum.« *Peter Ulrich*, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 47, kennzeichnet dieses Bernhard-Zitat zu Recht als den »eigentliche(n) Anhaltspunkt für die Präsenz des bernhardinischen Philosophiebegriffs bei Seuse«.

verlasse, daß nicht mehr ich, sondern daß Du in mir und ich in Dir durch ein unauflösliches Band der Liebe ewiglich bleiben.«⁴⁶

Das Wissen des Gekreuzigten, die betrachtende Aneignung seiner Leidenshaltung, seiner Willenshingabe an den göttlichen Vater, die den Menschen mit Christus unauflöslich vereinigen, ihn in dieser Vereinigung sein ewiges Heil finden lassen soll, ist 'seine', ist Seuses 'Philosophie'.

IV. Die Lehrstücke der *philosophia spiritualis*

Seuses Kritik des Wissenschaftsbetriebs seiner Zeit, insbesondere der Theologie, in *Horologium* II,1 fungiert wie eine Negativfolie, auf deren Hintergrund sich sein eigener, positiver Entwurf einer *philosophia spiritualis* in den daran anschließenden Kapiteln abhebt. Es ist bezeichnenderweise die Weisheit, das heißt Christus selbst, der den Schüler in den vier Lehrstücken des positiven Heilswissens, der *disciplina salutaris*, die sachlich mit der *philosophia spiritualis* gleichgesetzt werden kann, unterrichtet. In geordneter Reihenfolge lauten diese vier Lehrstücke: Wie man sterben soll; wie man leben soll; wie man Christus sakramental empfangen soll; und schließlich wie man ihn mit reinem Geist freudig loben soll.⁴⁷ Da für Seuses Konzept einer 'geistlichen Philosophie' im engeren terminologischen Sinne dieses Begriffs nur die beiden ersten Lehrstücke – und von diesen vor allem seine geistliche Lebenslehre in Hor. II,2 – relevant sind, werden Seuses mystische Eucharistielehre in Hor. II,4 und seine Charakterisierung des christusförmigen Lebenswandels als ein beständiges Gotteslob in Hor. II,5 nicht in unsere Thematik einbezogen.

46 Hor. 608,3-6: »Pone meam in tuis vulneribus philosophiam, in tuis stigmatibus sapientiam, ut ulterius in te, solo caritatis libro, et morte tua proficiam, et omnibus mutabilibus deficiam ita, ut ego iam non ego, sed tu in me et ego in te indissolubili vinculo amoris aeternaliter maneamus.«

47 Vgl. Hor. 526,23 - 527,4; vgl. hierzu die Parallele im BdeW 21 (= B 279,13-15): »Entwürf der Ewigen Wisheit: *Ich wil dich leren sterben, II. und wil dich leren leben; III. ich wil dich leren mich minneklich enphahen; IV. und wil dich leren mich inneklichen loben.*«

A. Seuses Sterbelehre in *Horologium* II,2

Im zweiten Kapitel des zweiten Buches des *Horologium* skizziert Seuse die Grundzüge seiner Sterbelehre:

Zu wissen, wie man in der rechten Weise stirbt, ist das nützlichste Wissen und allen anderen Künsten vorzuziehen (vgl. Hor. 527,10 f.). Dieses Wissen unterscheidet sich von dem Wissen um das Faktum der eigenen Sterblichkeit, das jeder besitzt, denn das Wissen um die richtige Weise des Sterbens, das Seuse als das größte Geschenk Gottes bezeichnet, besitzen nur ganz wenige (vgl. Hor. 527,12-14). Das Wissen um das richtige Sterben besteht gemäß Seuses quasi definitiver Bestimmung darin, »ein bereites Herz zu haben und eine zu jeder Zeit für das Himmlische bereite Seele, so daß, wann auch immer der Tod kommt, er ihn [sc. den Menschen] bereit findet und er [sc. der Mensch] den Tod ohne jede Weigerung empfängt, wie wenn jemand die ersehnte Ankunft seines geliebten Freundes erwartet.«⁴⁸ Die Weisheit beklagt das Fehlen dieser Kunst, zu sterben, selbst bei vielen religiösen Menschen, die ihre Lebenszeit mit nichtigen Dingen vergeuden und deshalb schlecht auf den Tod vorbereitet sind (vgl. Hor. 527,18-25). Angesichts dessen fordert die Weisheit den Jünger dazu auf, seine ganze Aufmerksamkeit ihrer Sterbelehre zu schenken, die ihm nach dem Schriftwort mehr nützen wird als erlesenes Gold und mehr auch als die Bücher aller Philosophen (vgl. Hor. 527,27 ff.). Das dem Jünger anschließend vor Augen geführte drastische Gleichnisbild eines gut aussehenden jungen Mannes, der von dem unaufhaltsam über ihn kommenden Tod überrascht und gänzlich unvorbereitet angetroffen wird, soll die Sterbelehre der Weisheit im Herzen des Jüngers fest verankern (vgl. 527,29 - 528,4). In dem aus pädagogischen Gründen dramatisch gestalteten Wechselgespräch zwischen dem unvorbereitet sterbenden Jüngling und dem Jünger der Weisheit wird zunächst die Unausweichlichkeit des Todes sowie die Uni-

48 Hor. 527,15-18: »Scire namque mori est paratum habere cor et animam omni tempore ad superna, ut quandocumque mors venerit, paratum eum inveniat, ut absque omni retractione eam recipiat, quasi qui socii sui dilecti adventum desideratum expectat.«

versalität seiner verzehrenden, die äußerlich-quantitativen Unterschiede zwischen den Menschen beseitigenden Macht vor Augen geführt: Der Tod nimmt keine Rücksicht auf das Alter oder sonstige äußerlichen Merkmale eines Menschen (vgl. Hor. 528,5 - 529,9). Doch gefürchtet werden muß der Tod nicht von jedem Menschen, sondern nur von dem unvorbereitet Sterbenden, der seine irreversible Lebenszeit falsch genutzt und damit vertan (vgl. Hor. 529,15-18), der sie »als Freiraum für die Selbstsetzung(en) seines eigenen Willens mißbraucht«⁴⁹ hat. Ein unvorbereiteter Tod kann aber vermieden werden durch die beständige Vergegenwärtigung des eigenen Todes, weil diese den Menschen zu einem »'Leben auf Endgültigkeit hin' anhält und verpflichtet«.⁵⁰ Der jederzeit auf den Tod Vorbereitete, der bewußt vor dem Angesicht Gottes Lebende, für den der Altvater Arsenius beispielhaft steht,⁵¹ wird daher selig gepriesen (vgl. Hor. 535,31 - 536,2), denn nach seiner Reinigung gelangt er zur Schau der göttlichen Herrlichkeit; sein Tod ist zugleich sein Eintritt in die ewige Heimat.⁵² Dem steht der Blick, den der unvorbereitet sterbende Jüngling kurz vor seinem Dahinscheiden in das Grauen der Hölle und in die Qualen des Fegefeuers tut, als Menetekel diametral gegenüber.⁵³ Das Gleichnisbild des unvorbereitet sterbenden Jünglings läßt den nur zuschauenden Jünger so tief über die Nähe des Todes wie über die Folge des unvorbereiteten Todes erschrecken, daß er sich von der ewigen Weisheit verlassen

49 Markus Enders, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1992 (wie Anm. 32), 295.

50 Ebd.; vgl. Hor. 535,17-28.

51 Vgl. Hor. 535,29-31: »O quam beatus es Arseni, qui semper hanc horam ante oculos habuisti. Beatus quem, cum venerit dominus et pulsaverit ianuam, invenerit vigilantem.« Das Schriftzitat nach Lk 12,36 f.

52 Vgl. Hor. 536,2-5: »Purgabitur et ad visionem gloriae Dei disponetur, a sanctis angelis custodietur, a supernis civibus deducuntur, et a caelesti curia suscipietur. Exitus sui spiritus erit aeternae patriae felix introitus.« Vgl. hierzu Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 172: »Die Unterweisung in das rechte Todesverständnis dient dazu, auf die *unio* vorzubereiten, in der das Heil des Menschen liegt.«

53 Vgl. Hor. 536,16 - 537,26; vgl. hierzu Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 170: »Auch die Ausführungen über das Fegfeuer stehen im Zeichen der Vergegenwärtigung des Todes. Daran wird vor allem deutlich, welche Konsequenzen die Vernachlässigung der Todesbetrachtung hat.«

fühlt und Mühe hat, das Gesehene Gleichnisbild von seiner eigenen Wirklichkeit zu unterscheiden (vgl. Hor. 537,27 - 538,7). Für ihn wird das Geschaute zum Anlaß, Sterben-Lernen, die (heils-)notwendige Reue nicht mehr verzögern und die Umkehr nicht mehr aufschieben zu wollen (vgl. Hor. 538,7-12). Aus der Todbedrohtheit des menschlichen Daseins, aus der Einsicht, daß der Tod sein ständiger Begleiter ist, ergibt sich für die richtige Lebensweise des Menschen jene Konsequenz, zu der die ewige Weisheit am Ende dieses Kapitels ihren Jünger auffordert:

»Bereite dich vor auf den Weg allen Fleisches, auf die Stunde des Todes; weil du ganz sicher nicht weißt, zu welcher Stunde er kommt und wie nahe er ist.«⁵⁴

Das in diesem Kapitel gelehrt Sterben-Lernen des Menschen geht der Lehre vom richtigen, geistlichen Leben im folgenden Kapitel des *Horologium* voraus. Denn die Lehre über die richtige Lebensweise des Menschen muß der Einsicht in die Gegenwärtigkeit und in den Endgültigkeitscharakter des Todes unbedingt Rechnung tragen, wenn sie der *conditio humana* entsprechen will.

B. Seuses Lebenslehre: Die *philosophia spiritualis* in *Horologium* II,3

1. Die vier Prinzipien des geistlichen Lebens

In *Horologium* II,3 entfaltet Seuse seine Lebenslehre als eine »geistliche Philosophie«. Dieses Kapitel ist überschrieben mit der Ankündigung, eine *formula compendiosa vitae spiritualis*, das heißt eine Kurzformel des geistlichen Lebens zu formulieren. Zu Beginn wird davon berichtet, daß der Schüler in früheren Zeiten, in denen er noch nicht im Dienst der Ewigen Weisheit stand, in der Lehre der Weisen dieser Welt, die allgemein als 'Philosophen' bezeichnet werden, gelesen habe, daß sich die Zielursache bei den veränderlichen Dingen verhält wie die Prin-

⁵⁴ Hor. 540,5-7: »Praepara te ad viam universae carnis, ad horam mortis; quia pro certo nescis, qua hora veniet et quam prope est.«

zipien bei den erkennbaren Gegenständen.⁵⁵ Die im vorherigen Kapitel gelehrte (Lebens-)Kunst, glücklich zu sterben, hat daher gleichsam den Charakter eines Prinzips für das geistliche Leben, aus dem die Lehre des guten Lebens abgeleitet werden kann.⁵⁶ Für die Formulierung dieser Lebenslehre fordert Seuse die größtmögliche Kürze angesichts seiner überraschend modernen Diagnose einer Flut von Büchern aller Art, von Grundlegungen, Kompilationen, Traktaten und Summen und damit von einer unüberschaubar gewordenen Zahl verschiedener Lebenslehren, die ein einzelner in der Kürze seines Lebens gar nicht mehr überblicken beziehungsweise studieren kann (vgl. Hor. 540,20 - 541,8). Daher läßt er den Schüler die ewige Weisheit darum bitten, ihm eine ganz kurze, in vier Worten ausgedrückte Formel der Vollkommenheit zu geben (vgl. Hor. 541,8-10). Für die von ihr erbetene Lebenslehre verweist die ewige Weisheit ihren Schüler auf die »vollkommenen Zeugnisse des geistlichen Lebens« der Altväter, die unter den Heiligen durch die bei ihnen exemplarisch realisierte Einheit von vollkommenem Leben und entsprechender, vollkommener Lehre hervorrangen.⁵⁷ Um aber

55 Vgl. Hor. 540,14-17: »Memini me in diebus vanitatis meae, quibus frustra laboravi sub sole, legisse in doctrina sapientium huius mundi, qui communiter philosophi appellantur, quod finis habeat se in operabilibus velut principia in speculabilibus.« Damit bezieht sich Seuse offenbar auf die Lehre der aristotelischen 'Physik', daß bei den zielursächlich bestimmten natürlichen Entitäten im (kontingenten) sublunaren Bereich die 'Bewegungsrichtung' der Notwendigkeit umgekehrt zu jener in den mathematischen Wissenschaften verläuft: Denn während in der Mathematik der 'Anfang', das heißt die Beweisprinzipien – wie in dem von Aristoteles gewählten Beispiel die Definition der Geraden –, den 'Schluß' – wie etwa in diesem Beispiel den Schlußsatz, daß die Winkelsumme im Dreieck gleich der Summe zweier Rechten ist – notwendig macht, so macht umgekehrt im Bereich des natürlichen Werdens das Ende, das τέλος, den Anfang, nämlich seine materiellen Bedingungen, notwendig, vgl. Phys. 101a15-30.

56 Vgl. Hor. 540,17-19: »Cum igitur tu summa sapientia, cordis mei desiderata sophia, tuam mihi tradideris pro principio artem beate moriendi, congruum est bonitati tuae, ut subinferas nunc doctrinam bene vivendi.«

57 Vgl. Hor. 541,11-16: »SAPIENTIA respondit: In illo choro sanctorum, qui velut astra matutina in nocte mundi istius refulgebant, et velut luminaria magna claritate scientiae coruscabant, invenies quosdam, qui vehementius non solum in actuali, verum etiam theoretica virtute fraglabant. Quorum traditione et exemplo recipies vitae spiritualis perfectissima documenta.« *Rüdiger Blumrich*, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 630, hat mit Johannes Cassian, *Conl. I,1; 7,15 f.* (ed. *Michael Petschenig* [= CSEL 13]) die konkrete Quelle dieses Hinweises angegeben und zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß sich Seuses Hervor-

der Unerfahrenheit und Ungebildetheit des Schülers entgegenzukommen, gibt ihm die ewige Weisheit eine in vier Prinzipien des geistlichen Lebens knapp zusammengefaßte Lebenslehre, von der er sich in seinem Tun stets leiten lassen soll (vgl. Hor. 541,16 ff.).

1.1. Zurückgezogenheit und Abgeschlossenheit als Bedingung geistlicher Vollkommenheit

Die Vollkommenheit im geistlichen Leben setzt erstens voraus ein Sich-Zurückziehen »von allen schädlichen Gemeinschaften und Freundschaften und von allen Menschen, die das eigene geistliche Vorhaben behindern, kurz von allem Sterblichen, soweit dies nach dem Gelübde möglich ist, unter Wahrung des demütigen und bereitwilligen Gehorsams gegenüber den Oberen«⁵⁸. Prägnanter ist die entsprechende Fassung dieses ersten Prinzips im *Büchlein der ewigen Weisheit*: »Halte dich abgeschieden von allen Menschen«⁵⁹. Der Mensch soll jede sich ihm bietende Gelegenheit zum Verweilen und zur Betrachtung nutzen, um sich dem Einflußbereich der lärmenden Welt, das heißt des Außer-göttlichen, zu entziehen (vgl. Hor. 542,1-4). Diese Aufforderung, sich abgeschieden zu verhalten, dürfte, wie schon Karl Bihlmeyer bemerkte,⁶⁰ auf Seuses Rezeption der Abgeschlossen-

hebung der notwendigen Einheit von richtiger Lehre und richtigem Leben auf Cassians Konzept einer *scientia spiritualis* zurückführen läßt. Zu dieser Einheit in der Theologie der Altväter vgl. H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*, Göttingen 1992 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 48), 205.

58 Hor. 541,19 - 542,1: »Igitur si optabilem cunctis vitae spiritualis perfectionem habere desideras, si viriliter ipsam aggredi affectas, debes te ipsum abstrahere a societatibus et familiaritatibus nocivis, et ab omnibus hominibus propositum tuum impediens, et breviter a cunctis mortalibus, quantum possibile est ex voto tuae professionis, salva semper oboedientia humili et prompta superiorum.«

59 BdeW, Kap. 22 (= B 288,11 f.): »I. halte dich abgescheidenlich von allen menschen«; vgl. hierzu sowie zu allen Punkten der Lebenslehre Seuses im *Büchlein der ewigen Weisheit* Markus Enders, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1992 (wie Anm. 32), 297 f.

60 Vgl. B 288, Anm. zu Z. 8 ff. Rüdiger Blumrichs zutreffende Interpretation dieses Imperativs im Kontext der Abgeschlossenheitslehre Meister Eckharts (vgl. ders. *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 [wie Anm. 9], 630 f.) könnte sich daher auf Bihlmeyers Anmerkung berufen.

heits-Lehre Meister Eckharts zurückgehen, zumal die Belege für das Partizip *abegescheiden* (abgeschieden) und das Substantiv *abegescheidenheit* (Abgeschlossenheit) – unerachtet des zweimaligen Vorkommens des Adjektivs *abegescheidenlich* – in Seuses deutschen Schriften zahlreich sind und Seuse sogar an zwei Stellen im *Büchlein der ewigen Weisheit* direkt aus Eckharts Traktat *Von abegescheidenheit* zitiert.⁶¹

1.2. Das Ziel des geistlichen Lebens:

Die Reinheit des Herzens und die Ruhe des Geistes

Die äußere Zurückgezogenheit beziehungsweise Abgeschlossenheit aber ist kein Selbstzweck, sie dient dem, was Seuse im zweiten Prinzip seiner Lebenslehre als deren eigentliches Ziel benennt: der »Reinheit des Herzens«, die ein Kernstück der geistlichen Lehre Johannes Cassians darstellt und der Seuse seine diesbezüglichen Ausführungen weitgehend entnimmt. Denn die Reinheit des Herzens setzt voraus, daß sich der Mensch möglichst unempfänglich macht für sinnliche Eindrücke von außen, so daß sein Wille von nichts Äußerem mehr bewegt werden kann.⁶² Auch für dieses Prinzip ist die kürzere Fassung im *Büch-*

61 Die Stellen sind verzeichnet im Glossar zu den deutschen Schriften, vgl. B 559; auf die beiden Eckhart-Zitate Seuses in B 207,13 f. = DW V, 433,2 f. (= Meister Eckhart, Die deutschen Werke, fünfter Band, hg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963 [= DW V, mit Seiten- und Zeilenzahl]) und B 249,23 f. = DW V, 433,3 f., hat Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 630, Anm. 32, aufmerksam gemacht. Seuses Rezeption verkürzt allerdings den eckhartschen Begriff der Abgeschlossenheit erheblich, insofern sie erstens dessen Grundbedeutung – Abgeschlossenheit als die fundamentale Seinsweise Gottes selbst – ignoriert und zweitens die Abgeschlossenheit als eine menschliche 'Tugend', zumindest im *Horologium*, auf äußere Zurückgezogenheit reduziert, während sie bei Eckhart in dieser Bedeutung eine göttlich überformte Bestimmung des menschlichen Geistes darstellt; vgl. zu diesem Begriff und zum ganzen Traktat 'Von abegescheidenheit' Meister Eckharts Markus Enders, *Abgeschlossenheit des Geistes – höchste »Tugend« des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes*, in: *Theologie und Philosophie* 71, 1996, 63-87.

62 Vgl. Hor. 542,5-12: »Omni tempore puritati cordis debes principaliter studere, ut videlicet continue velut clausis sensibus in temet ipsum convertaris, et cordis ostia a formis sensibilium et imaginationibus terrenorum quantum possibile est habeas diligenter serata. Puritas namque cordis inter omnia exercitia spiritualia sibi quodam modo tamquam quaedam finalis intentio ac laborum omnium retributio, quae in hac vita miles Christi emeritus recipere consuevit, sibi vindicat principatum.« An dieser

lein der ewigen Weisheit die präzisere: »Halte dich rein von allen in dich aufgenommenen Bildern.«⁶³

1.3. Die Lösung des Willens von allen hinderlichen Bindungen

Das dritte Prinzip rekurriert wieder auf die Bedingung der angestrebten Reinheit des Herzens. Der Mensch soll sich loslösen von allem, was sein Gemüt binden und festhalten kann, und er soll die Zerstreuungen seines Herzens und seine Affekte auf das eine wahre und in höchstem Maße einfache Gut zurückbinden.⁶⁴

1.4. Die fortwährende Betrachtung Gottes und die Einswerdung des Geistes mit ihm

Die durch Abgeschiedenheit erreichte beständige Reinheit des Herzens und die durch die innere Sammlung auf Gott hin bedingte Ruhe des Geistes als die beiden konvergierenden Zielpunkte des geistlichen Weges können aber nur dann erreicht werden, wenn der Mensch – und darin besteht das vierte Prinzip der Lebenslehre – vor allem darum bemüht ist, seinen Geist beständig und mit ganzer Kraft zur Betrachtung des Göttlichen zu erheben und möglichst lange darin zu verweilen.⁶⁵ Auch wenn

Aufforderung zur Bemühung um die Reinheit des Herzens geht deren Deutung bei *Rüdiger Blumrich*, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 628, mit »kehre dich zu dir selbst hin« vorbei. Zu Cassians Konzeption der *puritas cordis*, die von ihm, je nach Kontext, »als Ziel [...], aber auch als Voraussetzung zu höheren Stufen der Vollkommenheit, deren Endziel das Reich Gottes ist« (*Kurt Ruh*, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 126), bestimmt wird, vgl. insbesondere *Conl.* I, 4-8 (ed. Michael Petschenig [= CSEL 13], 10.5-14.23).

63 BdeW, Kap. 22 (= B 288,12 f.): »II. halte dich luterlich von allen ingezognen bilden.«

64 Vgl. Hor. 542,13-15: »Affectum tuum cum omni diligentia absolvas ab his omnibus, quae libertatem ipsius impedire possent, et ab omni re possibilitatem habente alligandi et tenendi ipsum affectum ad inhaerendum«; vgl. hierzu BdeW, Kap. 22 (= B 288,13 f.): »III. vrie dich von allem dem, daz zuoval, anhaft und kumber mag bringen.«

65 Vgl. Hor. 543,3-6: »Super omnia autem alia, hic tibi sit principalis semper conatus, ut animum tuum iugiter sursum in contemplatione divinorum elevatum habeas, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat, et derelicta fragilitate terrena ad superna iugiter transferatur.« Hor. 543,13-16: »Tu vero si recto tramite ad finem intentum pervenire desideras, debes summopere ad perpetuam cordis puritatem et

der Mensch nicht aus eigener Kraft in dieser Betrachtung ständig verharren kann, so kann er dies doch durch die Kraft Gottes (vgl. Hor. 543,19 - 544,2). Weil die Altväter nach Seuses Auffassung diese vier Prinzipien des richtigen geistlichen Lebens exemplarisch realisiert haben, wird der Schüler dazu aufgefordert, sich ihren heiligmäßigen Lebenswandel zum Vorbild zu nehmen (vgl. Hor. 544,14-17).

2. Die Zusammenfassung der vier Prinzipien des geistlichen Lebens zu einer kurzen Lebenslehre

Schließlich werden diese vier Prinzipien zu einer kurzen Lebenslehre zusammengefaßt, die den Inbegriff aller Vollkommenheit in sich enthalten soll.⁶⁶ Das erste Prinzip erhält dabei folgende Kurzfassung:

»Mein Sohn, kehre zu dir selbst zurück, indem du dich von allem abscheidest, soweit es möglich ist.«⁶⁷

Das zweite Prinzip, die Bemühung um die Reinheit des Herzens, wird folgendermaßen zusammengefaßt:

»Bewahre das Auge des Geistes immer in Reinheit und Ruhe, indem du deinen Intellekt von den Formen der niedrigsten [sc. der sinnlich wahrnehmbaren] Dinge schützst.«⁶⁸

Die Kurzformel für das dritte Prinzip, die Loslösung der Neigung des Willens von irdischen Dingen und die Sammlung seiner Neigungen auf Gott hin, lautet:

mentis tranquillitatem anhelare, atque cor sursum iugiter ad dominum elevatum habere.« Vgl. hierzu auch B 288,14 - 289,2. Tugendübungen, die eine Kasteiung des Körpers beinhalten (wie sie Seuse selbst nach Auskunft seiner Vita 22 Jahre lang bis zum Exzeß betrieb), sind im Vergleich zu diesen vier Prinzipien des geistlichen Lebens von geringerer, untergeordneter Bedeutung und nur insofern nützlich, als sie der Reinheit des Herzens dienen, vgl. Hor. 543,6-10.

66 Vgl. Hor. 545,5 f.: »Haec igitur brevis doctrina pro vitae tuae formula tibi sit tradita, in qua summa summarum totius perfectionis consistit.«

67 Hor. 544,19 f.: »Fili mi ad cor redeas, ab omnibus quantum possibile est te ipsum abstrahendo.«

68 Hor. 544,20-22: »Mentis oculum semper in puritate et tranquillitate custodias, intellectum a formis rerum infimarum praeservando.«

»Löse die Neigung deines Willens ganz und gar von der Sorge um irdische Dinge, indem du dem höchsten Gut mit brennender Liebe immer anhängst.«⁶⁹

Schließlich wird auch das vierte Prinzip – die beständige Betrachtung des Göttlichen – in einer Kurzform zusammengefaßt:

»Halte auch dein Bewußtsein ständig aufwärts gerichtet, indem du durch die Betrachtung des Göttlichen nach oben strebst, so daß deine Seele mit allen ihren Vermögen und Kräften in Gott gesammelt und ein Geist mit ihm wird, worin wir die höchste Vollkommenheit des Lebens erkennen.«⁷⁰

Die Beherzigung dieser kurzen Lebenslehre läßt den Menschen gleichsam schon den Anfang des ewigen Glücks auf Erden erfahren (vgl. Hor. 545,6-8).

3. Das Vorbild der Altväter

Der Intention nach konzipiert Seuse seine in »prägnante Merksätze«⁷¹ umformulierte Lebenslehre, deren Ziel in der ständigen unmittelbaren Verbindung des Menschen mit Gott liegt, als eine Zusammenfassung der Lehre der Altväter, insbesondere Johannes Cassians,⁷² auch wenn er diese »aus der Perspektive der areopagitischen Theologie gelesen«⁷³ haben dürfte. Dies zeigt

69 Hor. 544,22 f.: »Voluntatis affectum a curis terrenorum penitus absolvas, summo bono amore fervido semper inhaerendo.« Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 628, übersetzt *penitus* zu Unrecht mit »innerlich«, da eine »äußerliche« Lösung des Willens kaum verständlich ist; das Adverb bringt in diesem Zusammenhang vielmehr die Vollständigkeit der geforderten Loslösung des Willens zum Ausdruck.

70 Hor. 544,23 - 545,2: »Memoriam quoque iugiter sursum elevatum habeas, per contemplationem divinatorum ad superna tendendo, ita ut tota anima tua cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta, unus fiat spiritus cum eo, in quo summa perfectio viae cognoscitur consistere.« Seuses aus der Tradition christlicher Mystik übernommene Formel für die mystische Einung mit Gott ist *unus fieri spiritus cum Deo*.

71 Rüdiger Blumrich, *Die gemeinú ler des 'Büchleins der ewigen Weisheit'*, 1994 (wie Anm. 6), 66.

72 Rüdiger Blumrich, ebd., hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Parallelstelle im BdeW, an der die vier Prinzipien des geistlichen Lebens zusammengefaßt werden, durch eine Randglosse »als Lehre Cassians« ausgewiesen wird.

73 Rüdiger Blumrich, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 (wie Anm. 9), 630; Blumrich hat einige sprachliche und inhaltliche Indizien genannt, die dafür sprechen, daß Seuse de facto »seine Philosophie in den Traditionszusammenhang der

sich nicht zuletzt daran, daß er die angekündigte Kurzformel des geistlichen Lebens, die dessen vier Prinzipien zu einer Weisung zusammenfaßt, als eine Sentenz des Altvaters *Arsenius* präsentiert, die sich allerdings für den historischen *Arsenius* durchaus nachweisen läßt: »Fliehe, schweige und komme zur Ruhe; das, sagte er, sind die Prinzipien des Heils.«⁷⁴

Auf den Kontext dieser Sentenz beim historischen *Arsenius* rekurriert die inhaltliche Parallelstelle im 35. Kapitel der *Vita Seuses* genauer. Dort wird die gleiche Sentenz als Antwort eines Engels auf die Frage des Altvaters *Arsenius*, was er tun solle, um gerettet zu werden, berichtet: »Du sollst [die Menschen] fliehen, schweigen und dich ruhig verhalten.«⁷⁵

In diesem Kapitel der *Vita* gibt *Seuse* zahlreiche, in der Überlieferung nur teilweise identifizierbare Altväter-Sprüche wieder,⁷⁶ die ihm, als er sich im anfängenden Stadium des geistli-

dionysischen *Theologia mystica*« (ebd., 629) rückt. Gleichwohl reichen diese Indizien meines Erachtens nicht aus, um eine direkte Abhängigkeit *Seuses* von 'De mystica theologia' des Pseudo-Dionysius behaupten zu können.

74 Hor. 545,9-11: »Haec est, fili mi, salutis via, quam tuus *Arsenius* ab angelo edoctus servavit, et servari suis discipulis mandavit. 'Fuge, et tace, et quiesce, haec inquis sunt principia salutis.'«

75 B 104, 4-6: »Der altvater sant *Arsenius* fragete den engel, waz er soelti tuon, daz er behalten wurd. Do sprach der engel: 'du solt fliehen und solt swigen und dich ze ruow sezzen.' Als eine eigene Ergänzung *Seuses* versteht *Ulla Williams*, Vatter ler mich. Zur Funktion von Verba und Dicta im Schrifttum der deutschen Mystik, in: Heinrich *Seuses* *Philosophia spiritualis*, 1994 (wie Anm. 6), 174, den nachfolgenden Satz (B 104,7-9): »Dar na in einer gesiht laz der engel dem diener ab der altvater buoch also: ein ursprung aller selikeit ist, sich selv still halten und in einikeit.« Vgl. zum obigen *Arsenius*-Zitat die geschichtliche Quelle in *Vitae patrum* III, 190 (PL 73, 801 A): »Abbas *Arsenius*, dum adhuc saecularis in palatio moraretur, oravit Dominum, dicens: Domine, ostende mihi viam per quam possim salvari. Et audivit vocem, dicentem sibi: Arseni, fuge homines, et salvaberis. Cum ergo recessisset in solitudinem, et eumdem sermonem oraret; rursus audivit sibi vocem dicentem Arseni, fuge, tace, et quiesce. Haec sunt principia salutis.« Auf die zweite Fassung dieser Erzählung in *Vitae patrum* V, Libellus 2 (PL 73, 853,3), hat *Louise Gnädinger*, Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, 1980 (wie Anm. 2), 257, Anm. 15, hingewiesen.

76 Vgl. B 103,25 - 107,6. Für einen Großteil der von *Seuse* meist zu einem einzigen Kernsatz verdichteten Altväter-Sprüche, die »die ganze Spannweite des asketischen Vollkommenheitsstrebens« (*Ulla Williams*, Vatter ler mich, 1994 [wie Anm. 75], 174) umfassen, hat *Ulla Williams*, ebd., 174 f., in einer übersichtlichen Synopse die Quelle identifiziert. Nicht identifizierbar ist vor allem »das krönende Schlußwort« (*Rüdiger Blumrich*, *Vera scientiae christianae philosophia*, 1994 [wie Anm. 9], 627), das *Seuse* als eine Aussage *Cassians* kennzeichnet, vgl. B 106,34 f.: »Ellú

chen Lebens befand, als »Leitsätze seiner Meditation«⁷⁷ dienten und die er zusammen mit Bildern der Altväter von einem Maler an die Wände seiner Konventskapelle auftragen ließ, in die er sich zehn Jahre lang freiwillig zurückgezogen hatte. Die im 20. Kapitel der *Vita* berichtete Wunderheilung des an einer Augenkrankheit leidenden Malers durch Seuse, die von der Heiligkeit der Altväter ausging, soll die Vorbildlichkeit und Heilwirksamkeit ihres Lebens über allen Zweifel erheben (vgl. B 60,10-29). Zudem geht aus mehreren Passagen der *Vita* die Schlüsselstellung der Altväter-Spiritualität für Seuses modellhaft-exemplarische Gestaltung seines eigenen geistlichen Lebenswegs deutlich hervor.⁷⁸ Dafür, daß Heinrich Seuse Cassians *Collationes* und die *Vitaspatrum* besonders wertschätzte und häufig las, gibt es ferner im *Horologium* über die hier behandelten Texte hinaus eindeutige Belege.⁷⁹

vollkommenheit endet da, wenn dú sele mit allen iren kreften ist ingenomen in daz einig ein, daz got ist.« Seuse dürfte zwar hier auf die Lehre Cassians von der *puritas cordis* anspielen (vgl. *Rüdiger Blumrich*, ebd.), transformiert aber deren Sachgehalt in seine eigene mystische Theologie durch ihre Wiedergabe mit Kernbegriffen seiner beziehungsweise Eckharts mystisch konnotierten Terminologie (*ingenomen in daz einig ein*). Daß sich einige der in *Vita*, Kap. 35, referierten Altväter-Sprüche in der Überlieferung nicht identifizieren lassen, dürfte auch darauf zurückzuführen sein, daß sich nicht feststellen läßt, welche Sammlung der *Verba seniorum* Seuse benutzte, vgl. hierzu *Pius Künzle OP*, Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, 1977 (wie Anm. 1), 86, Anm. 3.

77 *Kurt Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, 1990 (wie Anm. 62), 118.

78 Die Altväter-Zeugnisse in der *Vita* Seuses hat zusammengestellt und interpretiert *Werner Williams-Krapp*, *Nucleus totius perfectionis*, in: Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger, hg. v. *J. Janota* u. a., Tübingen 1992, 407-421, insbesondere 412 ff. Seinen Überlegungen gibt der Autor das Fazit, »daß die von Seuse im 'Horologium' geäußerte Auffassung, es lasse sich vor allem in einer Orientierung am Vorbild der Wüstenväter ein wahres christozentrisches Leben führen, in der 'Vita' modellhaft vorgeführt wird« (ebd., 413). Auf weitere Zeugnisse von Altväter-Sprüchen in den deutschen Schriften Seuses hat *Louise Gnädinger*, *Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers*, 1980 (wie Anm. 2), 261, Anm. 33, aufmerksam gemacht.

79 Vgl. *Hor.* Prologus; 371,4-7; *Hor.* I,13; 484,12-14: »Achillem cordis tui in medium profero, collationes videlicet ac vitas patrum, quas cotidie legis ac relegis, et a quibus nec ad modicum libenter divelleris.« *Hor.* II,4; 564,23 f. Vgl. hierzu auch die von *Pius Künzle OP*, Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, 1977 (wie Anm. 1), 97, Anm. 1, zitierte Stelle aus den *Vitae fratrum* des *Geraldus de Frachet*, wonach Seuse zu den wenigen Dominikanern gehörte, die nach der Mette nicht die Altäre besuchten, sondern in ihrer Zelle aus dem Altväterbuch lasen.

4. Geistliche versus weltliche Philosophie – der Altvater Arsenius als *summus philosophus*

Daß die in der oben aus Hor. II,3 zitierten Sentenz des Altvaters Arsenius (»Fliehe [die Menschen], schweige und komme zur Ruhe«) ausgedrückte »klarste« (Heils-)Lehre nach Seuses Auffassung ein inspiriertes Wissen ist,⁸⁰ wird eigens durch eine erneute Vision des Schülers unterstrichen, die an seine Vision der Philosophen- und Theologenschule im ersten Kapitel des zweiten Buches des *Horologium* anschließt. Als der Schüler, »den man als den Novizen Heinrich zu verstehen hat«⁸¹, die zeitlichen Ehren und Würden, für die er sich lange Zeit im Übermaß gemüht hatte, erhalten sollte, wurde er unsicher, ob sie ihm wirklich nützen und Gott gefallen würden, und er bat Gott darum, ihm zu zeigen, was er tun solle (vgl. Hor. 545,14-22). Sofort darauf wird er in einer Vision von einem Jüngling zu einer Kirche geführt, bei der sich eine kleine (Mönchs-)Zelle befindet, in der ein hochbetagter Anachoret wohnt, der erleuchtet ist von der Gnade Gottes (vgl. Hor. 545,22-27). Dieser Einsiedler wird zwar »nicht namentlich genannt, aber er ist beschrieben wie der Anachoret Arsenius in den 'Vitaspatrum'«⁸². Neben der Zelle befindet sich eine Leiter, auf der der besagte Jüngling spielend auf- und absteigt und dabei dem Schüler zuruft: »Komm und höre die Lesung, die ich dir vortragen will.« Das Buch, aus dem der Jüngling liest, ist sehr alt, von geringem Umfang und in einem schlampigen, äußerst vernachlässigten Zustand (vgl. Hor. 545,32 - 546,1). Daraus liest der Jüngling den Satz: »Die Quelle und der

80 Vgl. Hor. 545,11-13: »Hanc quoque doctrinam clarissimam divina sapientia cuidam discipulo suo, quem nosti, revelavit, cum eum de statu suo evidenter informavit.«

81 Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, 1990 (wie Anm. 62), 118.

82 Rüdiger Blumrich, Vera scientiae christianae philosophia, 1994 (wie Anm. 9), 626; vgl. hierzu die von Blumrich, ebd., verzeichnete Parallele zwischen Hor. 545,26 f. (»et hic erat grandaevus et canus, prolixam habens barbam; et lucebat in eo gratia divina.«) und Vitae patrum V, 15,10 (= PL 73, 955 B): »Erat enim visio ejus angelica, sicut Jacob, canis ornatus, elegans corpore, siccus tamen. Habebat autem barbam prolixam, omnino attingentem usque ad ventrem ejus.«

Ursprung aller Güter für den geistlichen Menschen liegt darin, sich in seiner Zelle beständig aufzuhalten.«⁸³

Die erhebende Wirkung dieser Worte auf den Schüler soll ihren himmlischen, mithin inspirierten Charakter verdeutlichen (vgl. Hor. 546,3-7). Von dem Schüler nach dem Urheber dieser ihn begeisternden Sentenz gefragt, antwortet der Jüngling: »Jener größte Philosoph Arsenius.«⁸⁴

Um dem Wunsch des Schülers zu entsprechen, ihm noch mehr aus diesem Buch vorzutragen, liest der Jüngling den folgenden Satz, der in negativer Form den gleichen Sachverhalt zum Ausdruck bringt wie der erste Satz: »Und umgekehrt, die Quelle und der Ursprung aller Übel ist das unnütze Umherschweifen derjenigen, die das Evangelium verkünden.«⁸⁵

Diese Angabe des Ursprungs allen Übels gilt aber nicht nur, wie Seuse anschließend klarstellt, für die Verkünder des Evangeliums, sondern allgemein für alle, die gottwohlgefällig leben wollen (vgl. Hor. 546,17-25). Mit der Autorität der gesamten Schule der theologischen Wahrheit bekräftigt schließlich der Jüngling, daß Arsenius, »der genannte Philosoph«, unnützes Umherschweifen sehr verabscheute. Nach dieser Bemerkung verschwindet der Jüngling und mit ihm die Vision (vgl. Hor. 546,26-28). – Beide in dieser Vision dem Altvater Arsenius in den Mund gelegten Sätze sind für den historischen Arsenius, der den Beinamen der Große erhielt,⁸⁶ nicht nachweisbar. –

Der Schüler hat von dem gleichsam mit höherer Autorität als größten Philosophen bezeichneten Altvater Arsenius bislang noch gar nichts gehört, weil er sich seither nur mit der 'weltlichen Philosophie' und ihren Vertretern beschäftigt und sich um die 'geistliche Philosophie' und ihre Ausleger noch nicht viel ge-

83 Hor. 546,2 f.: »Fons et origo omnium bonorum homini spirituali est in cella sua iugiter commorari.«

84 Hor. 546,14: »Summus ille philosophus Arsenius.«

85 Hor. 546,16 f.: »Econverso, fons et origo omnium malorum sunt discursus inutiles evangelizantium.« Louise Gnädinger, Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, 1980 (wie Anm. 2), 257, Anm. 17, vermutet, Seuse habe dieses fiktive Väterzitat »wohl 'erfunden', um die zu seiner Zeit wiederholten Verbote unnötiger Reisen durch das Ordenskapitel zu bekräftigen.«

86 Zur Person des historischen Arsenius vgl. L.-M. Sauget, Art. ARSENIUS the Great, in: Encyclopedia Of The Early Church, Vol. I, 83; LThK3, Bd. 1, Sp.1041.

kümmert hatte.⁸⁷ In dieser Aussage fungiert die terminologische Gegenüberstellung von 'weltlicher' und 'geistlicher' Philosophie als Mittel, den grundlegenden Unterschied zwischen einer als einzig heilsrelevant und einer als nicht heilsrelevant für den Menschen vorausgesetzten Philosophie zu explizieren. Die Erkenntnis, daß »dieser Arsenius der berühmteste Philosoph der christlichen Lehre« ist, gewinnt der Schüler durch die Einsicht, daß er identisch ist mit dem sich in seiner Zelle aufhaltenden, ganz von göttlicher Gnade erfüllten Greis in der ihm zuteil gewordenen Vision (vgl. Hor. 547,6-10). Das altherwürdige, aber zu seiner Zeit kaum beachtete Buch, aus dem ihm der Jüngling vorlas, identifiziert der Schüler als die *Vitaspatrum* und die *Collationes* Johannes Cassians, die für ihn zweifelsfrei den »Kern der ganzen Vollkommenheit« und »das wahre Wissen der christlichen Philosophie« beinhalten.⁸⁸ Daher besorgt er sich sogleich die *Vitaspatrum* aus der Konventsbibliothek und findet darin jene Sentenz des 'größten Philosophen', die ihm der Jüngling als die gepriesene Kurzformel des geistlichen Lebens vorgelesen hatte (vgl. Hor. 547,15-21). Auf Grund seiner Entscheidung für die geistliche und gegen die weltliche Philosophie verläßt er die Schulen und zieht sich zurück mit dem Wunsch, sich dem anzugleichen, was der Philosoph Arsenius wegweisend formuliert hatte (vgl. Hor. 547,21-24). Er entscheidet sich – und darin liegt seine von Seuse intendierte Vorbild-Funktion – für das vollkommene Leben, zu dem ihn die geistliche Philosophie führt. Gemessen an dem für Seuse alleine gültigen, weil vom existentiell Endgültigen bestimmten Maßstab der Heilsrelevanz für den Menschen ist die geistliche oder von ihm einfach auch nur als 'christlich' bezeichnete die 'wahre' Philosophie gegenüber der

87 Vgl. Hor. 546,31 - 547,5: »Siquidem illo tempore mundanae philosophiae studiosè adhuc intentus erat, et eiusdem scientiae philosophis oculum dabat, de spirituali vero philosophia et eorum tractatoribus nondum tantum curabat. Dicebat igitur intra se: 'Ecce quot libros diversorum philosophorum legisti, et quot philosophos allegare audisti, et de hoc Arsenio in nulla philosophia unquam mentionem fieri audivisti.'«

88 Vgl. Hor. 547,11-15: »[...] per quae dantur intelligi vitae sanctorum patrum et eorum collationes, qui liber a plerisque tamquam antiquus et abolutus parum curatur, licet nucleus totius perfectionis, et vera scientia christianae philosophiae in ipso esse certissima experientia cognoscatur.«

sogenannten weltlichen Philosophie, deren nach Seuses Überzeugung fehlende Heilsrelevanz die Beschäftigung mit ihr als nutzlos und in ihrer zeitgeschichtlich degenerierten Erscheinungsform sogar als schädlich erscheinen läßt. Demgegenüber bieten sich die *Vitaspatrum*, ein »Musterbuch sapientialer Lebensweisung«, mit seinem »Kriterium unbestrittener Heilsförderlichkeit«⁸⁹ und seiner ungleich größeren Allgemeinverständlichkeit als Quelle für seine geistliche Lebenslehre an, die nichts anderes intendiert als einen im christlichen Sinne vollkommenen, gottunmittelbaren Menschen.

V. Seuses monastisches Philosophie-Verständnis im geschichtlichen Kontext

Wenn Heinrich Seuse in den *Vitaspatrum* und in den *Collationes* Johannes Cassians, das heißt in den zentralen Zeugnissen der frühchristlichen monastischen Spiritualität, die von ihm propagierte 'geistliche Philosophie' beziehungsweise 'das wahre Wissen der christlichen Philosophie' ausgedrückt findet, und wenn er in dem Mönch beziehungsweise genauer Anachoret Arsenius als einem Repräsentanten dieser frühchristlichen monastischen Spiritualität den 'größten Philosophen' erblickt, dann muß der von ihm favorisierte Philosophie-Begriff eine dezidiert monastische Bedeutung besitzen.⁹⁰ Damit steht das Philosophie-Verständnis Seuses in einer breiten monastischen Bedeutungstradition dieses Begriffs, die bereits um 300 n. Chr. zunächst im östlich-orienta-

89 Die beiden Zitate aus *Konrad Kunze/Ulla Williams/Philipp Kaiser*, Information und innere Formung, in: *Norbert Richard Wolf* (Hg.), Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.-7. Dezember 1985, Wiesbaden 1987, 27 und 33.

90 Vgl. hierzu bestätigend insbesondere *Ruedi Imbach*, Die deutsche Dominikanerschule, 1987 (wie Anm. 4), 163 f.: »Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff der Philosophie, die als eine den ganzen Menschen verwandelnde, durch geistliche Übungen eingeübte, ständige Bekehrung interpretiert werden kann, auf ein altes Verständnis der Philosophie verweist, das durch die Aristoteles-Rezeption ganz aus der Mode gekommen war. Es ist jener Begriff der Philosophie, der den Mönch mit dem Philosophen identifiziert, welcher aus dem alten Monachismus stammt und im XII. Jahrhundert eine neue Blüte erlebte.«

lischen Bereich des frühchristlichen Mönchtums einsetzt und ihrerseits auf das Selbstverständnis frühchristlicher Apologeten und Theologen griechischer Sprache als 'Philosophen' beziehungsweise als die 'wahren Philosophen' und ihres Verständnisses der christlichen Lehre als die 'ursprüngliche' oder 'wahre Philosophie' zurückgeht. Unter den Apologeten sind hier Tatian, Athenagoras von Athen und insbesondere Justin der Märtyrer zu nennen, der die christliche Lehre als die in den heidnischen Philosophien nur noch fragmentarisch vorhandene ursprüngliche ganze und alleine deshalb wahre Philosophie begreift.⁹¹ Das Verständnis der christlichen Theologie als der 'wahren' Philosophie wird von der alexandrinischen Schule, vor allem von Clemens von Alexandrien und von Origenes, systematisch entfaltet.⁹² Von Eusebius von Caesarea sowie den drei großen Kappadoziern Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, und nicht zuletzt auch von Johannes Chrysostomus, der als erster den Terminus 'christliche Philosophie' überhaupt gebraucht,⁹³ wird 'Philosophie' primär als Bezeichnung der vollkommenen christlichen Existenz verstanden.⁹⁴ Damit wird bei

91 Vgl. hierzu *Ludger Honnefelder*, Christliche Theologie als 'wahre Philosophie', in: *Carsten Colpe/Ludger Honnefelder/Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.), Spätantike und Christentum, Berlin 1992, 60-64; die ausführlichste Studie zum Philosophie-Begriff der Apologeten, insbesondere Justins, ist meines Wissens immer noch *Anne-Marie Malingrey*, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*, Paris 1961, 107-128; vgl. hierzu ferner *Henry Chadwick*, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, besonders 95-123; eine nahezu vollständige Sammlung des diesbezüglichen Belegmaterials hat vorgelegt: *Heinrich Schmidinger*, Art. Philosophie, christliche, in: *HWPPh*, Bd. 7, Darmstadt 1989, 886 f.; zum Thema einer 'christlichen Philosophie', insbesondere bei den griechischen Kirchenvätern, vgl. neuerdings *Christopher Stead*, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, 79-93.

92 Vgl. hierzu *Ludger Honnefelder*, Christliche Theologie als 'wahre Philosophie', 1992 (wie Anm. 91), 64-68; zu allen Bedeutungsebenen des Philosophie-Begriffs bei Clemens und Origenes vgl. *Anne-Marie Malingrey*, *Philosophia*, 1961 (wie Anm. 91), 129-184.

93 In der ca. 386/7 gehaltenen Homilie *In Kalendas 3*, vgl. PG 48, 956: Χριστιανικῆς φιλοσοφίας.

94 Vgl. hierzu im einzelnen *Anne-Marie Malingrey*, *Philosophia*, 1961 (wie Anm. 91), 185-206 (zu Eusebius); zu den drei Kappadoziern vgl. *dies.*, ebd., 237-261, insbesondere 256 ff.; zu Johannes Chrysostomus vgl. *dies.*, ebd., 263-288; vgl. auch *Hans Urs von Balthasar*, Philosophie, Christentum, Mönchtum, in: *ders.*, *Sponsa Verbi*, Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 350 ff.

ihnen im christlichen Sprachgebrauch eine Entwicklung greifbar, die die Bedeutung des Ausdrucks 'Philosophie' oder 'christliche Philosophie' auf das praktische Moment christlicher Askese und christlichen Tugendstrebens hin verengt und zu einem Topos der Mönchstheologie werden läßt, wonach 'philosophieren' nichts anderes besagt, denn 'als Mönch' und damit – dem Anspruch dieser Lebensform nach – vollkommen 'zu leben'.⁹⁵ Eine auffallende frühchristliche Parallele zu Seuses monastischem Konzept einer *philosophia spiritualis* ist etwa das für die ägyptischen Wüstenväter exemplarische Verständnis des Mönchtums als einer 'pneumatischen Philosophie' in den Briefen des Nilus von Ankyra, einem an Johannes Chrysostomus orientierten Mönchstheologen des späten vierten und frühen fünften nachchristlichen Jahrhunderts.⁹⁶ Dieses monastische Philosophie-Verständnis, das 'Philosophie' mit dem mönchischen, sei es dem eremitischen oder cönobitischen, Leben und den (wahren) Philosophen mit dem Mönch schlechthin identifiziert, gelangt über die Vermittlung des Johannes Cassian, der sich selbst etwa 15 Jahre lang bei den ägyptischen Wüstenvätern aufhielt, aus dem griechischsprachigen Osten in den lateinischsprachigen Westen des christlichen Kulturkreises. Cassian beschrieb nicht nur ausführlich die Lebensgewohnheiten und Konstitutionen der Wüstenväter,⁹⁷ sondern er vermittelte in seinen *Conlationes* dem Mönchtum des christlichen Abendlandes vor allem ihre Spiritualität, wozu auch ihr Selbstverständnis als (wahre) Philosophen gehört.⁹⁸ Augustinus, auf den im lateinischen Westen die Prägung des Terminus 'christliche Philosophie' (*philosophia christiana*)

95 Vgl. *D. Du Cange*, *Glossarium infimae et mediae latinitatis* VI (Graz 1886, repr. 1954), 305.

96 Vgl. hierzu *Viktor Warnach*, *Das Mönchtum als 'pneumatische Philosophie' in den Nilusbriefen*, in: *Vom christlichen Mysterium. Zum Gedächtnis von O. Casel*, Düsseldorf 1951, 135-151.

97 Vgl. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, ed. *Michael Petschenig* (= CSEL 17), Wien 1888, 1-231.

98 Vgl. hierzu insbesondere *Conlatio IIII (sic!)*. *Conlatio Abbatis Danihelis. De concupiscentia carnis ac spiritus, I*, in: *Johannes Cassiani Conlationes XXIII (sic!)*, ed. *Michael Petschenig* (= CSEL 13/2), Wien 1886, repr. New York 1966, 97, 15 f.: »Inter ceteros Christianae philosophiae uiros abbatem quoque uidimus Danihelem, [...]«

zurückgeht,⁹⁹ steht zwar nicht im engeren, aber doch im weiteren Sinne in dieser monastischen Bedeutungstradition des Philosophie-Begriffs, denn für ihn ist die Philosophie *amor sapientiae*, Liebe zur Weisheit.¹⁰⁰ Da er aber spätestens seit den *Confessiones* die *sapientia* mit der zweiten göttlichen Person gleichsetzt,¹⁰¹ ist für ihn die Philosophie als Liebe zur Weisheit zugleich Liebe zu Gott und der Philosoph ein Gott-Liebender.¹⁰² Die Kontinuität des im engeren Sinne monastischen Philosophie-Verständnisses, das Philosophie synonym mit dem Führen einer monastischen Existenz versteht, für das frühe und hohe Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert hinein hat Jean Leclercq OSB eindrucksvoll belegt.¹⁰³ Ein exemplarischer Exponent eines monastischen Philosophie-Verständnisses im frühen Mittelalter ist Hrabanus Maurus (780-856 n. Chr.), Schüler Alkuins, Abt des Fuldaer Klosters und späterer Erzbischof von Mainz. Hraban teilt in enger Anlehnung an die ihm vorausgehende Tradition, insbesondere an Isidor und Alkuin, die *vera philosophia* in einen theoretischen Teil, die sogenannte *theologica inspectiva*, unter der er die dem irdischen Menschen mögliche Gotteserkenntnis versteht, und in einen praktischen Teil, nämlich die sittlich gute Lebensweise nach Maßgabe der Heiligen Schrift wie des katholischen Glaubens, die sich seiner Überzeugung nach in der durch eine Regel geleiteten mönchischen Lebensweise vollendet. Philosoph ist daher nach Hraban nur der Christ, und eigentlicher, wahrer Philosoph kann nur der christliche Mönch sein.¹⁰⁴ Diese monastische Bedeutungstradition geht im Mittelalter allerdings zahlreiche Verbin-

99 Vgl. *Augustinus*, *Contra Iulianum* IV,14,72 (= PL 44, 774): »Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.«

100 Vgl. hierzu – neben dem in Anm. 99 zitierten Text – auch *Augustinus*, *Contra Academicos* II 3,7 (= CCSL XXIX 21,4).

101 *Confessiones* III 4,8; VII 9,14.

102 Vgl. *De civ. Dei* (ed. *Dombart/Kalb*) VIII 5,31 f.; 8,18-22; 11,3; hierzu: *Goulven Madec*, *Versus philosophus est amator Dei*. S. Ambroise, S. Augustine et la philosophie, in: *Rev. sc. phil. et théol.* 61, 1977, 549-66, insbesondere 555 ff.

103 Vgl. *ders.*, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rom 1961, 48-67.

104 Zu Hrabans Philosophie-Verständnis vgl. *Markus Enders*, Die Bestimmung der wahren Philosophie bei Hrabanus Maurus in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, in: *Gongolf Schrimpf* (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt/M. 1996, 433-448.

dungen mit traditionellen Philosophie-Begriffen nicht monastischer Herkunft ein: So werden an der Schwelle zum frühen Mittelalter von Cassiodor in seinem für die Philosophen-Gemeinschaft von Vivarium geschriebenen Studienhandbuch die in der Spätantike, insbesondere bei den alexandrinischen Aristoteles-Kommentatoren, kursierenden und zum Teil auch divergierenden Definitionen von Philosophie in drei Punkten zusammengefaßt¹⁰⁵:

1. Philosophie ist das dem Menschen mögliche, wahrscheinliche Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge, das heißt – nach den spätantiken Aristoteles-Kommentatoren – der ganzen Wirklichkeit.
2. Philosophie ist die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften.
3. Philosophie ist *meditatio mortis*, Vergegenwärtigung des Todes.

Die beiden ersten Definitionen sind von epistemischer, die letzte Definition ist von existentieller Natur und inhaltlich, wie etwa das Beispiel Hrabans zeigt, mit einer spezifisch monastischen Bedeutungsgebung durchaus vereinbar. Die mittelalterliche Tradition der dritten Definition der Philosophie als *meditatio mortis* dürfte auch für Seuses Sterbelehre als dem ersten Lehrstück seiner 'geistlichen Philosophie' bestimmend geworden sein, möglicherweise auch hinsichtlich der Einschränkung, die in dem von Cassiodor referierten und von den Mönchstheologen der karolingischen Epoche wie Alkuin und Hrabanus Maurus aufgegriffenen Zusatz zu dieser Definition liegt, daß die Vergegenwärtigung des Todes »mehr jenen Christen obliegt, die den weltlichen Ehrgeiz verschmähen und in einer geregelten Lebensweise leben, die der zukünftigen Heimat ähnlich ist«¹⁰⁶, das heißt den Mönchen. Das Charakteristikum des Seuseschen Philosophie-Ver-

105 Vgl. Cassiodori Senatores Institutiones II,3,5 (ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1961, S. 110, Z. 15-18): »Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia, aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum, rursus, philosophia est meditatio mortis.«

106 Cassiodor, Institutiones II,5 (ed. Mynors), 110,15 - 111,2; zu Alkuin vgl. De dialectica (= PL 101, 952 A); zu Hraban vgl. De rerum naturis XV,1 (= PL 111, 416 A); zum Ganzen vgl. Markus Enders, Die Bestimmung der wahren Philosophie bei Hrabanus Maurus in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, 1996 (wie Anm. 104), 437, besonders Anm. 39.

ständnisses innerhalb dieser monastischen Bedeutungstradition des Philosophie-Begriffs liegt in dessen dezidiert christologischem Charakter. Denn Seuses Philosophie ist zugleich gelebte, das heißt existentiell nachvollzogene Theologie des *Christus passus* beziehungsweise *crucifixus*, ist *compassio cum Christo* als betrachtende Aneignung der Leidenshaltung Jesu.¹⁰⁷ In diesem paulinisch-bernhardinischen und bonaventurischen Erbe seiner *philosophia spiritualis* liegt deren spezifischer Unterschied gegenüber dem auf mönchische Askese verengten Philosophie-Verständnis des frühchristlichen Wüstenmönchtums. Nicht nur für Seuses monastisches Philosophie-Verständnis im allgemeinen, sondern auch für die Selbstbezeichnung seiner Philosophie als *philosophia spiritualis*, als geistliche Philosophie, im besonderen gibt es über den erwähnten frühchristlichen Mönchstheologen Nilus von Ankyra hinaus geschichtliche Vorbilder¹⁰⁸, von denen hier nur der wissenschaftsfeindliche Otlöh von St. Emmeram aus dem 11. Jahrhundert genannt sei, der, ähnlich wie Seuse, die *philosophia spiritualis* des Christentums beziehungsweise die *vera philosophia* der *divina sapientia* in einen diametralen Gegensatz zur *philosophia carnalis, mundana* oder *saecularis*, das heißt zur heidnischen Philosophie, bringt.¹⁰⁹

Das Selbstverständnis der christlichen Lehre als wahre Philosophie beziehungsweise des christlichen und im engeren Sinne des christlich-monastischen Lebens als wahre oder auch als geistliche Philosophie setzt ein prinzipiell affirmatives Verständnis von Philosophie als einer Lehre des guten und richtigen

107 Vgl. hierzu richtig Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio*, 1995 (wie Anm. 10), 37: »Die Angleichung an Gott ist bei Seuse ausschließlich unter dem Thema der *conformatio* und *imitatio* Christi behandelt. Dreh- und Angelpunkt dieser Themen ist der bei Cassiodors Definition nicht berücksichtigte *Christus crucifixus*.«

108 Der Terminus der 'geistlichen Philosophie' begegnet meines Wissens zum ersten Mal in einem Rufinus (gestorben 410), dem Übersetzer zahlreicher Origines-Schriften ins Lateinische, fälschlicherweise zugeschriebenen Kommentar zum Buch Amos, vgl. *Pseudo-Rufinus*, In Amos Prophetam 8,11 (= PL 21, 1096 C): »Nam cum spiritualis philosophiae, erga Dominum scilicet pietatem, erga proximos benignitatem, et probitatem docentis, [...]«

109 Vgl. Otlöh von St. Emmeram, *Dialogus de tribus Quaestionibus*, c. XXII (= PL 146, 89 B); zu Otlöhs Philosophie-Verständnis vgl. Loris Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, München 1993, 66-77.

Lebens beziehungsweise als einer Lebensform¹¹⁰ voraus. Wenn Heinrich Seuse die mönchische Askese, zu der das von ihm als grundlegende sittliche Verhaltensweise empfohlene beständige Verweilen in der eigenen Zelle zentral gehört, als die höchste Philosophie und einen ihrer Exponenten, den Altvater Arsenius, als den größten Philosophen bezeichnet, dann möchte er damit zum Ausdruck bringen, daß er die genuin, die ursprünglich-unverfälscht mönchische Lebensweise als die vollkommene und damit heilsförderlichste Lebensform für den Menschen versteht. Im Anachoretentum der ersten frühchristlichen Mönche sieht er diese vollkommene Lebensweise, die einzig und alleine der Suche nach dem Heil gewidmet ist, idealtypisch realisiert. So beschwört er gleichsam mit dem positiven Gegenbild dieser Lebensform die vom Geist der Altväter erfüllten Anfänge seines Ordens, von dessen zeitgenössischem Erscheinen er in Hor. II,2 ein überwiegend negatives Bild gezeichnet hatte. Mit seinem Programm einer geistlichen Philosophie ruft er seine Mitbrüder, an die er sich mit dem *Horologium Sapientiae* wendet, eindringlich dazu auf, »zur ursprünglichen Strenge und geistlichen Zentrierung des Ordens zurückzukehren«. ¹¹¹

110 Zum Verständnis von Philosophie als Lebensform in der griechisch-römischen Antike vgl. *Pierre Hadot*, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991; eher systematisch gehaltene Ausführungen zum (Selbst-)Verständnis der Philosophie als einer Lebensform gibt *Richard Scheffler*, Art. Philosophie, A. Die Philosophie als Lebensform, in: *Sacramentum Mundi III*, 1164-1169; tiefeschürfende Überlegungen zur christlichen Existenz als Philosophie sowie des inneren Zusammenhangs des Mönchtums mit dem christlichen Verständnis von Philosophie bei *Hans Urs von Balthasar*, Philosophie, Christentum, Mönchtum, 1961 (wie Anm. 94), 361-387.

111 *Walter Senner*, Heinrich Seuse und der Dominikanerorden, 1994 (wie Anm. 15), 24; vgl. hierzu die entsprechende Deutung von Seuses Anliegen bei *Ruedi Imbach*, Die deutsche Dominikanerschule, 1987 (wie Anm. 4), 164.