

Anima mea liquefacta est¹

Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg
und Heinrich Seuse

Von Niklaus Largier

Das Stichwort Dialog weist in zwei Richtungen. Vorderhand ist damit eine breite literarische Tradition angesprochen, in der sich das dialogische Konstrukt eines vor den Augen des Lesers ablaufenden Gesprächs abhebt von der Abhandlung, die – in sich geschlossen – Erörterung in Form eines Monologs präsentiert. So handelt es sich im Dialog um eine Strategie der Vergegenwärtigung, die etwa – wie im Prototyp des sokratischen Dialogs bei Platon – philosophische Wahrheitsfindung einem Prozeß überantwortet, der im Gespräch selbst sich ereignet. Dialogik meint hier mithin ein Mehrfaches. Als literarische Fiktionstechnik eröffnet sie dem Leser einen Rahmen, in dem das Thematisierte sich selbst durch den dramatischen Bogen eines verschiedene Teilnehmer umfassenden Gesprächs entfaltet – als Diskursform verweist sie den Leser in eine Prozessualität, durch die erst das gemeinsam Gesuchte sich eröffnen kann – als gesellschaftliches Ereignis unterstellt sie das Thematisierte dem Horizont einer Kommunikationsgemeinschaft, in der das Anliegen aufgehoben sein muß.

Über diese Punkte hinaus gelingt es dem Dialog jedoch auch, sich als Begründungsprinzip zu erweisen, das ein sprechendes Subjekt aus der Einsamkeit seiner Erfahrung herauslöst und den Menschen als Ganzen aus dem Beziehungsgeschehen heraus zu verstehen sucht, in das er immer schon eingebunden ist. Dieser Gedanke – formuliert in den inzwischen klassischen Arbeiten von Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel² – führt zu einem philosophischen Konzept, das, in groben Umrissen gezeichnet, das menschliche Ich zu verstehen sucht als eine Einheit von Passion und Aktion, als eine Einheit, die mit andern Worten immer schon gründet in der Begegnung. Ernstgenommen wird in dieser Hinsicht, was sich in der gesprochenen Sprache als Bedürfnis nach dem anderen verkörpert und als Sinn äußert in gemeinsamer Gegenwart. In seinen Grundlinien weist dieses Denken indes – auch wenn es auf den ersten Blick spezifisch modern wirkt – zurück auf eine lange Tradition, in der das anthropologische Verständnis sich verwiesen sieht auf die konstitutive Funktion des Verhältnisses des einzelnen Menschen zum Du und zu seiner Umwelt.

1 Hoheslied 5,6. Eine Interpretation der Stelle findet sich in Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit*, Kapitel VII.

2 Vgl. dazu: H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken (Erträge der Forschung 1)*. Darmstadt 1970.

Die innere Problematik dieses Ansatzes liegt freilich dort, wo Dialogik als bloße Gesellschaftsphilosophie das Ich gänzlich aufzusaugen droht und nicht eine personale Struktur geltend gemacht wird, die auch über jede dialogische Innerlichkeit hinausführt und eine ihrer schönsten Ausdrucksformen sicherlich in Augustins *Confessiones* gefunden hat. Das Gespräch mit Gott, das uns dort begegnet, führt über die Haltung der *Soliloquia* hinaus in ein Verhältnis der Seele zu Gott, das den hermeneutischen Horizont jeder Selbsterkenntnis erst schafft. Hier kann zu Recht davon gesprochen werden, daß sich im Verhältnis der Seele zu Gott der Übergang vom monologischen Selbstverständnis zu dialogischer Begegnung in einem existentiellen Sinn ereignet, der das Angewiesensein der Seele auf Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nicht versachlicht: »O veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! ... Non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui: in te revivesco. Tu me alloquere, tu mihi sermocinare. Credidi libris tuis, et verba eorum arcane valde.«³ Hier spricht sich ein Ich auf ein Du hin aus, das diesem Ich erst die Grundlage und Bestimmung seiner Existenz vermitteln kann, das mithin die Zeit umfängt, in die die sprechende und suchende Seele eingespant ist. In dieser Hinsicht auch soll nun dem Verhältnis nachgefragt werden, in das die Seele bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse tritt, wenn sie ein Gespräch mit Gott aufnimmt.

Wie eine ferne Antwort auf Augustins Hoffnung im ersten Buch der Bekenntnisse – »Curram post vocem hanc et adprehendam te. Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam.«⁴ – liest sich ja, was in der Vision Mechthilds von Magdeburg Erfüllung in der Zuwendung findet: »So gat die allerliebste zuo dem allerschoenesten in die verholnen kammern der unschuldigen gotheit; da vindet si der minne bette und minne gelas und gott unmenschliche bereit. So spricht unser herre: ›Stant, vrowe sele‹ – ›Was gebütest du herre?‹ – ›Ir soent us sin!‹ – ›Herre, wie sol mir denne geschehen?‹ – ›Frow sele, ir sint so sere genaturt in mich, das zwiscent úch und mir nihtes nit mag sin. ... Darumbe sont ir von úch legen beide, vorhte und schame und alle uswendig tugent.«... – ›Herre, nu bin ich ein nakent sele, und du in dir selben ein wolgezieret got. Unser zweiger gemeinschaft ist das ewige liep ane tot.« Und Mechthild fährt berichtend fort: »So geschihet da ein selig stille nach ir beider wille. Er gibet sich ir und si git sich ime.«⁵

3 Augustinus, *Confessiones* 12, 10, 10.

4 a. a. O. 1, 5, 5.

5 Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln. hrsg. v. P. Gall Morel. Regensburg 1869. Nachdruck Darmstadt 1980. Deutsche Übersetzung: M. v. M., Das fließende Licht der Gottheit, eingeführt von M. Schmidt, mit einer Studie von H. U. von Balthasar (Mechthilds kirchlicher Auftrag, 19-45). Einsiedeln 1955 (=Schmidt). Obige Stelle: 1,44: »Nun geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgenen Kammern der unsichtbaren Gottheit. Dort findet sie der Minne Bett und Gelaß und Gott übermenschlich bereit. Da spricht unser Herr:

Ein erster Blick in Mechthilds *Fließendes Licht der Gottheit* ist verwirrend. Der Text – Aufzeichnungen aus einem Zeitraum von mehr als dreißig Jahren – präsentiert sich als ein Nebeneinander von Visionen, kurzen Traktaten, Stellungnahmen zu Zeitfragen, Gebeten und Betrachtungen. In diesem Geflecht der Kommunikationsebenen⁶ jedoch treffen wir immer wieder auf den Dialog als eigenwilliges Strukturelement⁷, auf die Zwiesprache, in die die Seele in ihrem Suchen gelangt. In solchem Übergang zum Gespräch entgrenzt sich der Text, tritt die Schreibende aus dem Gestus des Berichts aus in den jeweils aktuellen Bezug, der der Dynamik ihrer Begriffe einen eigenen Sinn verleiht. Man wäre zu Recht versucht, gerade hier von einem dialogischen Monolog zu sprechen, von einem Selbstgespräch der Seele im Sinne anthropozentrischer Selbstvergewisserung. Doch Mechthild drängt über ein solches Verständnis hinaus. Dialog ist ihr vor allem Begegnung mit Gott, Begegnung, in der sowohl Gottes absolute Jenseitigkeit wie seine Präsenz in der Welt ihren adäquaten Ausdruck findet. Nur aus dieser Perspektive der »hovereise der sele« [»Hoffahrt der Seele«] (1,4) erschließen sich auch die übrigen Dialogstücke, die sich in Mechthilds Werk finden – das Gespräch der Seele mit Maria etwa, das zwischen der Seele und den Sinnen, oder auch das zwischen Leib und Seele: »Swenne die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wolgezogen; so siht si iren got vroelichen an. Eya, wie lieplich wirt si da empfangen. So swiget si und gert unmessecklich sines lobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin goetlich herze. Das ist gelich dem roten golde das da brinnet in eime grossen kolefüre. So tuot er si in sin gluegendes herze also sich der hohe fürste und die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win. So wird si ze nihte und kumet von ir selben, also si nüt mere moegi, so ist er minnesiech nach ir, als er je was, wann im gat weder zu noch abe. So spricht si: herre, du bist min trost, min gerunge, min vliessender brunne, min sunne, und ich bin din spiegel. – Dis ist ein hovereise der minnenden selen, die ane got nüt wesen mag« (1,4).⁸

Haltet an, Frau Seele! – Was gebietest Du, Herr? – Ihr sollt nackt sein! – Herr, wie soll mir dann geschehen? – Frau Seele. Ihr seid so sehr in mein Wesen gehoben, daß zwischen Euch und mir nichts sein kann. (...) Darum sollt ihr von Euch legen beides. Furcht und Scham und alle äußeren Tugenden. – Herr, nun bin ich eine nackte Seele, und Du in Dir selber ein reichgeschmückter Gott. Unser zweier Gemeinschaft ist ewiges Leben ohne Tod./ Da geschieht eine selige Stille, und es wird ihr beider Wille. Er gibt sich ihr und sie gibt sich ihm« (Schmidt, S. 80f.).

6 Vgl. A. M. Haas, Mechthild von Magdeburg. Dichtung und Mystik. In: Ders., *Sermo mysticus* (Dokimion 4). Freiburg/Schweiz 1979. S. 77.

7 Zum Dialog bei Mechthild: H. Tillmann, Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg, Diss. Marburg 1933. W. Haug, Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: *Das Gespräch*, hrsg. v. K. Stierle und R. Warnig (Poetik und Hermeneutik 11). München 1984, S. 251-279.

8 »Wenn die arme Seele an den Hof kommt, ist sie verständig und von feiner Art. Voller Freude schaut sie ihren Gott an. Eia, wie liebevoll wird sie empfangen. Sie schweigt und begehrt

Zwischen dieser Vision einer *unio mystica* und der Distanz zu Gott in der Entfremdung schreibt sich der Dialog ein als Ort der Vermittlung, in der die Seele auf Gott trifft. Entworfen ist eine doppelte Spannung, die im zweiten Kapitel des ersten Teils des »Fließenden Lichts« angesprochen ist: Nur momentan bleibt das Spiel für den Menschen bestehen, zu dem Gott die Seele ruft – abrupt ist die Rückkehr in den zurückgebliebenen, schlafenden Leib (1,2). Zurückgeblieben ist aber nach dem Ereignis die Spannung zwischen der absoluten Präsenz der Seele in der Liebe Gottes und ihrer zeitlichen Existenz, eine Spannung, die sich insofern im Verhältnis der Seele zum Leib findet, als sich die Seele im Gespräch mit Gott über das Leiblich-Zeitliche hinaus-schwingt und empfänglich wird für Gottes Gruß: »Dis ist ein gruos, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, durren selen ze allen ziten mit núwer bekantnüsse, und an núwer beschouwunge, und in sunderliche gebruchunge der núwer gegenwürtekeit. ... Disen gruos mag noch muos nieman empfan, er si denne uberkomen und ze nihte worden. In disem gruosse will ich lebendig sterben« (1,2).⁹

Der Dialog der Seele mit der Gottheit wird in dieser Perspektive zur Schlüsselstelle, durch die die wesentlichen Elemente des mystischen Textes der Magdeburgerin erst verständlich werden. Darauf weist nicht zuletzt auch der Duktus der Rede hin, der oft im Übergang vom Bericht zum Gebet schließlich in der hymnischen Anrede und in der Auflösung des Ich in die Ich-Du-Realität des einenden Gesprächs mündet. Mit aller denkbaren Radikalität hebt sich aus der Erfahrung heraus die Begrifflichkeit, dringt sie vor zum Aspekt der Begegnung, in dem die Seele aus dem Verlangen heraus erst ihre Bestimmung findet: Spiegel Gottes zu sein. In diesem Sinne auch haben wir es bei Mechthilds Erfahrungsberichten nicht mit »inneren Zuständen« zu tun, die sich der Umwelt gegenüber hermetisch verschlossen. Vielmehr liefert die Struktur ihrer Rede selbst schon die Grundlage für ein Verständnis, durch das sich Erfahrung des Göttlichen selbst expliziert. Der Weg durch Sehnsucht, Demut und fließende Minne (7, 34) zu Gott müßte individuell und esoterisch bleiben, wäre er nicht begründet in der Struktur der Existenz selbst, das heißt

unermesslich sein Lob. Da zeigt er ihr mit großem Verlangen sein göttliches Herz. Es gleicht dem roten Golde, das in einem großen Kohlenfeuer brennt. Und er legt sie in sein glühendes Herz hinein. Wenn sich der hohe Fürst und die geringe Magd so innig umarmen und vereint sind wie Wasser und Wein, dann wird sie zunichte und kommt von sich selbst, als wenn sie nicht mehr könnte. Er aber ist liebeskrank nach ihr, wie er es von jeher war, weil er (in seinem Verlangen) weder zu- noch abnimmt. Sie spricht dann: Herr, Du bist mein Geliebter, meine Sehnsucht, mein fließender Brunnen, meine Sonne, und ich bin dein Spiegel. Dies ist eine Hofreise der liebenden Seele, die ohne Gott nicht zu sein vermag« (Schmidt, S. 59).

⁹ »Dies ist ein Gruß, der hat viele Adern und strömt aus dem fließenden Gott in die armen, durren Seelen zu allen Zeiten, mit neuer Erkenntnis und neuer Beschauung und in sonderlichem Genuß der neuen Gegenwart. (...) Diesen Gruß kann und darf niemand empfangen, er sei denn über (sich) gekommen und zunichte geworden« (Schmidt, S. 56f.).

in der Hinordnung des Menschen auf Gott. Diese Hinordnung macht der Dialog geltend, wenn durch ihn im Menschen als Seele das Ewige präsent wird: Gott wird im Gespräch mit der Seele offenbar als Ursprung und Ziel menschlichen Daseins.

»Der Dialog« – schreibt Walter Haug zum sprachlichen Verfahren Mechthilds – »... fungiert als Schaltstelle, über die das Jederzeitlich-Allgemeine konkret aktualisierbar wird, das Vergangene sich gegenwärtig gibt und das Gegenwärtige ins Vergangene als in etwas Überzeitliches eingeschrieben werden kann.«¹⁰ In diesem Sinne verbinden sich hier literarisches Verfahren und existentielles Anliegen zu einer Einheit, in der mystische Erfahrung als unbegrenzte Kommunikation offengelegt wird. Ist die Seele das Gespräch mit Gott, eröffnet sich ihr auch das Verlangen nach Gott als eine gegenseitige Sehnsucht der »fließenden Liebe«, die Gott auf den Menschen ebenso ausrichtet, wie die Seele auf ihn ausgerichtet ist: »Herre, du bist ze allen ziten minnesiech na mir« [»Herr, du bist allzeit liebeskrank nach mir.«] (3,2). Diese Aussage bildet den Horizont jeder Existenz des Menschen in der Zeit, die Möglichkeit, das Zeitliche selbst zu verstehen und als Totalität von Erfahrung unter der Perspektive eschatologischer Aufhebung der Zeit zu begreifen. Als Vorgriff darauf liest sich der zentrale Aspekt des Dialogs, die Einheit von Gott und Mensch in ihrer gegenseitigen Sehnsucht:

»Do sprach unser herre: Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur do sie ewig ist. Erbeitet sie also dur mich unz in die jungesten zit, so kunt wider zesamne sel und lip. Da setze ich si denne wider in, so lobet si mich ane ende, und si hat mir gedienet sit dem ersten beginne, wan du woltest mit Adame untzhar dur mini liebi gewesen sin; alsus woltest du aller menschen kumber und aller menschen dienest vollebringen dur mich« (6,15).¹¹

Ein Mißverständnis wäre es jedoch, würde man Mechthilds Aussagen im Sinne radikaler Leibfeindlichkeit im diesseitigen Leben deuten. Es verhält sich eher umgekehrt: Dank der und in der im Menschen als Seele erlangten Dialogizität ist die Einheit von Leib und Seele begründet.¹² Aus der »minne« als Grundstruktur des Gesprächsereignisses, das die Seele mit Gott ist, wird der Leib einbezogen in den Fluß der »minne«: »O wunderlichú gottesminne, ... Du erlühtest die sele und lerest die sinne/ Und gibest allen tugenden volle

10 W. Haug, *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner*, S. 266.

11 »Da sprach unser Herr: Dein Verlangen wird leben, denn es kann nicht sterben, weil es ewig ist. Sehnt es sich meinetwegen bis zur letzten Zeit, vereinen sich wiederum Seele und Leib. Dann setze ich (die Seele) wieder ein, und sie preist mich ohne Ende – und sie diente mir seit dem ersten Anfang, denn du wolltest mit Adam bis jetzt mir zu Liebe gelebt haben. So hast du gewünscht, alles menschliche Leid und allen menschlichen Dienst für mich zu vollbringen« (Schmidt, S. 290f.).

12 Dazu: H. U. von Balthasar, *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, S. 24f.

maht. ... Die minne wandelet dur die sinne und stürmet mit ganzen tugenden uf die sele. ... Si smelzet sich dur die sele in die sinne; so muos der lichamen ouch sin teil gewinnen, also do er wirt gezogen an allen dingen« (5,4).¹³ Aus dieser Haltung heraus, die den Leib durch die Seele auf Gott hin orientiert, schließt sich der eschatologische Bogen, den Mechthild in den dialogischen Partien ihrer Aufzeichnungen spannt, im Gespräch der Seele mit ihrem Leib bei dessen Rückkehr am Jüngsten Tag:

»Stand uf min vil lieber,
 Und erhole dich aller diner pine,
 Aller diner wetagen, aller diner smacheit,
 Aller diner trurekeit, alles dines ellendes,
 Aller diner serekeit, aller diner arbeit. ...
 Ettewenne lag alles min heil an dir,
 Nu lit aller din trost an mir« (6, 35).¹⁴

II

Auch Heinrich Seuses¹⁵ Denken ist geprägt vom Dialog. Die tragende Kraft, die das seelsorgerische Anliegen seinen Texten verleiht, findet ihren Ausdruck in einer Darstellungsform, die präzise den Problemen entgegenzukommen sucht, die seine Leser und Zuhörer bewegt haben. Schwerer als bei Mechthild von Magdeburg fällt es aber hier, Didaxe zu trennen vom existentiellen Moment individueller Erfahrung, das im Text einen adäquaten Ausdruck sucht. Anders als das tagebuchartig und in der Form einer »inneren« Biographie gehaltene *Fliessende Licht der Gottheit* liest sich Seuses *Vita*. Explizit wird autobiographisch ein Lebensweg entfaltet – ein Lebensweg freilich, der sich weniger an die Faktizität des eigenen Lebens denn an den Typus einer »vita mystica« hält. Durch diese Stilisierung – in der sich Seuse unter anderem an den *Vitae patrum* und an den *Confessiones* Augustins orientiert – entfaltet sich vor unseren Augen aber auch ein auf die Lebenspraxis hin entworfenen Moment, das in die Erzählung verflochten ist als eines

13 »O wunderbare Gottesminne ... Du erleuchtest die Seele und lehrest die Sinne und gibst allen Tugenden volle Macht ... Die Minne durchwandelt die Sinne und stürmt mit allen Kräften auf die Seele ein ... (Die Minne) schmilzt durch die Seele in die Sinne« (Schmidt, S. 221).

14 »Steh auf, mein Viellieber,/ Und erhole dich aller deiner Leiden./ All deiner Wehtage./ All deiner Schmach./ All deiner Traurigkeit./ All deiner Verbannung./ All deiner Verwundung./ All deiner Mühen! / ... / Sonst lag mein ganzes Heil bei dir./ Nun liegt all dein Trost bei mir« (Schmidt, S. 314f.).

15 Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Nachdruck Frankfurt a. M. 1961 (=DS). In der neuhochdeutschen Übersetzung folge ich: Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966. Nachdruck 1986 (=DS, Hofmann).

ihrer Gestaltungsprinzipien. Was ich im Auge habe, ist die Referenz auf die eigene Erfahrung, die Seuses Sprechen deutlich unterscheidet vom vorwiegend spekulativen Gedankengang Meister Eckharts oder vom oft lehrhaften Ton eines Johannes Tauler.¹⁶ Verantwortlich ist dafür – und hier möchte ich einsetzen mit dieser Skizze des Dialogs zwischen Seele und Gott bei Seuse – nicht zuletzt die Haltung des Lebensberichts selbst, der vor dem Blick des Lesers als Ebene der Authentizität eine chronologische Erzählung entfaltet, deren Zeitstruktur aber immer wieder aufgebrochen wird durch den Einbruch des Gottesworts.

»Einst geschah es«, berichtet Seuse im dreißigsten Kapitel seiner Vita, »daß in mancher Nacht – sobald er aus dem Schlaf aufschreckte – eine Stimme in ihm den Psalm von unseres Herrn Marter zu sprechen begann: ›Gott, mein Gott, blick her auf mich.‹ Diese Worte sprach der hilflose Christus, als er am Kreuz in seiner Not von dem himmlischen Vater und jedermann verlassen war. Von diesem beharrlichen Einsprechen erschrak er, sobald er erwachte, und fürchtete sich. Er rief zu ihm am Kreuz bitterlich weinend und sprach: ›Ach, mein Herr und Gott, soll und muß ich mit dir aufs neue die Kreuzigung erleiden, so laß deinen reinen, unschuldigen Tod mir Armen zur Ehre gereichen, sei bei mir und hilf mir all mein Leiden überwinden!‹ Als das Kreuz kam, so wie es vor seinem Inneren gestanden, begannen schreckliche Leiden, von denen hier nicht gesprochen sei, gar rasch sich zu verschlimmern und tagtäglich sich zu mehren, sie wurden schließlich so groß, daß sie den Armen so oft heimsuchten, daß sie ihn bis nahe an den Tod brachten. ... Als er nun so schwach dalag, stand Gott und Gottheit, das Wahre und die Wahrheit nach ewiger ineinanderfließender Einheit gegenwärtig vor seinem Geist. Und ehe er ganz schwach zu werden begann und das Bewußtsein verlor, fing er in seinem Inneren an, vertrauensvoll so mit seinem Gott zu reden: ›Ach, ewige Weisheit, deren tiefe Grundlosigkeit allen Geschöpfen verborgen ist, ich, dein armer Diener, rechne damit, daß es mit mir zu Ende gehe, wie es mir meine entschwindende Kraft anzeigt. ... Ach, Herr des Himmels, dir sei Lob, daß du mir bei meinem Tod ein so klar bewußtes Ende und ebensolche Erkenntnis verliehen hast. ... Und nun wende ich mich in Geduld ab von allen Geschöpfen und kehre mich hin zu der lauterer Gottheit in den ersten Ursprung der ewigen Seligkeit.‹ Als nun er und andere Menschen wähten, es sei zu Ende mit ihm, kam er wieder zu sich; das erstorbenen Herz begann wieder zu schlagen, und Gefühl kam wieder in seine schwachen Glieder; er genas und war bald wieder lebendig wie je zuvor.«¹⁷ Ich habe diese Stelle in

16 H. Stirnimann, *Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog*. In: *Das ›einig Ein‹. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, hrsg. v. A. M. Haas und H. Stirnimann (Dokimion 6). Freiburg/Schweiz 1980, S. 209-280. Hier S. 214ff.

17 *Vita*, Kap. 30; DS Hofmann, S. 95ff.

ihrer ganzen Länge zitiert, da sich hier zeigt, wie der narrative Duktus der Autobiographie übergeht in ein Selbstgespräch der Seele, die sich Gott gegenüber öffnet und schließlich im folgenden Kapitel die Antwort findet im lebendigen Dialog mit Gott, der aus dem Zwiegespräch mit der Seele heraus die ganze Existenz transformiert: »Da er dies geraume Zeit ernstlich von Gott erbeten, wurde er einstmals in sich und über sich hinaus entrückt, und in der Entsunkenheit seiner Sinne vernahm er in seinem Inneren eine freundliche Stimme, die sprach: »Heute will ich dir die Vollkommenheit meines Leidens dartun und zeigen, wie ein leidender Mensch in lobenswerter Weise sein Leiden dem liebevollen Gott wieder als Gabe darbringen soll.« Von diesen eingesprochenen gütigen Worten zerging ihm die Seele im Leib, und in der Entrückung der Sinne breiteten sich in der abgründigen Fülle seines Herzens die Flügel seiner Seele aus bis an die fernen Enden der Welt in Himmel und Erde.«¹⁸ Ähnlich wie bei Mechthild – verbindend sind formal schon die Motive des Aufstiegs der Seele und ihrer Rückkehr in den Körper – wird hier der Dialog zum existentiellen Faktum erhoben, durch das die Seele erst ihre Bestimmung in Gott erlangt. Dieser Leitlinie entlang entwickelt auch Seuses Sprache ihre größte Kraft dort, wo in ihr das Innenleben des Menschen als Leben der Seele Gestalt annimmt – ein Innenleben, das, wie Heinrich Stirnimann klar gezeigt hat, auf drei Dialogebenen im Text seinen Ausdruck findet. So sind bei Seuse drei Dimensionen zu unterscheiden, in denen sich der Dialog vollzieht: Im Gespräch der Seele mit der göttlichen Weisheit vor dem Horizont der Heiligen Schrift, im mystagogischen Gespräch, das über den einzelnen hinaus alle Menschen einbezieht, und im Selbstgespräch, durch das die Seele ins Gespräch mit Gott findet.¹⁹ Immer wieder kehrt die Formel in seiner Lebensbeschreibung: »Do er also gelag in den næten ..., do sprach neiswas in ime also: ...« [»Als er nun in seiner Not so dalag, sprach etwas in ihm ...«] (*Vita* 20; DS 57,31f.); »Da sprach neiswaz in dem grunde siner sele also: ...« [»Da sprach etwas im Grund seiner Seele ...«] (*Vita* 38; DS 124,24f.); »... do kom ein stilli in sin sele, und in einer vergangenheit der sinnen do sprach neiswas in ime also ...« [»Da kam eine Stille über seine Seele, und im Zurücklassen der Sinne sprach etwas in ihm ...«] (*Vita* 44; DS 152, 10-12). Dauernd ist hier die »Innere Stimme« präsent, die den neuen gegen den alten, den inneren gegen den äußeren Menschen stellt²⁰ und die dort die Unmittelbarkeit einer Erfahrung herstellt, wo in der *Vita* eine neue Lebensetappe eingeleitet wird.

Im Zentrum der Überlegungen zum Dialog des Menschen mit Gott bei

18 *Vita*, Kap. 31; DS Hofmann, S. 98f.

19 H. Stirnimann, *Mystik und Metaphorik*, S. 229.

20 a. a. O., S. 228f.

Seuse hat jedoch nicht nur dessen Vita zu stehen. Explizit wird der Dialog im *Horologium Sapientiae*²¹, im *Büchlein der ewigen Weisheit* (BdeW) und im *Büchlein der Wahrheit* (BdW) in der Form eines Lehrgesprächs durchgeführt. Hier tritt das *kosen mit der Ewig Weisheit*²² als Grundstruktur des Seelischen bei Seuse auf, denn nur in ihrer Hinordnung auf die ewige Weisheit ist die Seele des Menschen zu verstehen als der einheitstiftende Prozeß, in dem innerer und äußerer Mensch sich finden. Angeführt wird die ›Weisheit‹ als der Gesprächspartner des Menschen, exemplarisch wird der Dialog durchgeführt zwischen dem Diener und der Weisheit. Daß es sich hier um einen literarischen Kniff handelt, der die über das beispielhafte Gespräch exponierten Probleme und deren Lösungen dem Leser schmackhaft zu machen sucht, ist sicherlich richtig. Darüber hinaus stellt sich aber gerade hier die Frage, inwieweit die in der literarischen Form aufgezeigte Dialogik dem im Text Thematisierten entspricht und eine Begegnung namhaft macht,²³ die die Struktur der Seele selbst spiegelt. Der Mensch, der hier gezeichnet ist, spricht in »aller menschen person«²⁴. Nicht nach seiner Individualität ist gefragt, wenn er mit der Weisheit ins Gespräch tritt. Auf der andern Seite steht die Weisheit: Sie ist vor allem »dú heilig schrift«, dann aber auch der »crucifixus« als das »lebend buoch, da man ellú ding an vindet« [»das lebende Buch, worin man alles findet«]²⁵. »Er meint dar inne« – so Seuse zur Funktion des Dieners im Dialog zwischen Diener und Weisheit – »ein gemein lere geben, da beidú, er und ellú menschen, mугen an vinden, ein ieklicher daz, daz in angehoeret.« (»Er will damit eine allgemeine Lehre geben, worin er und alle andern Menschen jeweils das finden, was für sie wichtig ist.«)²⁶ Die Lehre, die hier im Vordergrund steht bei der Begründung des dialogischen Verfahrens, kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, wie stark Seuses literarische Praxis einem existentiellen Entwurf verbunden ist, der immer aus der Lebenssituation heraus denkt und in diesem Bedenken das Gespräch, in das die Seele eintritt, zum konstitutiven Bezug macht, unter dem der Mensch erst sich selbst erkennt und lebt. Davon zeugt – nehmen wir hier nur ein Beispiel aus der Fülle heraus – auch und gerade der Anfang des *Büchleins der Wahrheit*: Ein junger Mensch – erzählt Seuse – hat sich geübt in der Form äußerer

21 Pius Künzle, Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer (*Spicilegium Friburgense* 23). Freiburg/Schweiz 1977.

22 BdeW Prol.; DS 197, 26f.

23 H. Stirnimann, *Mystik und Metaphorik*, S. 224.

24 BdeW Prol., DS 198, 1.

25 BdeW 14, DS 256, 19.

26 a. a. O., 197, 28-30.

Werke, wie es »anfangende Menschen« zu tun pflegen. Ihm blieb jedoch ein Ungenügen, da ihm die höchste Gelassenheit des inneren Menschen fehlte. Im Selbstgespräch, zu dem er schließlich findet, erschließt sich ihm die innere Gelassenheit. Erst im Zwiegespräch mit Gott jedoch gelangt er in die Sicherheit, das Gute vom Bösen zu scheiden und den Weg rechter Gelassenheit zu beschreiten, der sich im folgenden Lehrgespräch zwischen dem Diener und der Wahrheit offenlegt.

So erfüllt sich im Gespräch der Seele mit Gott die Forderung: »Luog, daz dú natur sie ungeladen und der usser mensch einfoermig mit dem inren« (*Vita* 49; DS 165,8).²⁷ Unter der Perspektive letzter mystischer Einung bildet das Gespräch die Dynamik, die sich ausgestaltet in den Dialogfragmenten: Selbstentblößung vor Gott, Angesprochensein durch Gott, Leiden mit Gott, Lieben in Gott. Die Einheit dieser Momente des Dialogs ist der existentielle Vollzug. Wenn Seuse von der »geswinden endrunge« [»plötzlichen Veränderung«], von der »geswintlichen abker« [»plötzlichen Umkehr«] in seiner *Vita* spricht, dann ist dies nur verständlich aus dem Bogen, der sich durch die Erfahrung der Seele als Dialog vom Ich zu Gott spannt.

III

Fragen wir an dieser Stelle nach der Bedeutung des hier vorliegenden dialogischen Prinzips, so ist das Angesprochensein des Menschen das entscheidende Moment, das die Narrativität des Textes aufbrechen läßt und den Erzähler überführt in eine Ebene unreduzierbarer Gegenwart. Die Seele ist – um es verkürzt und auf die Spitze getrieben zu sagen – der dialogische Aspekt menschlicher Existenz, der darin seinen Höhepunkt findet, daß jedes Sprechen und Handeln transparent wird hinsichtlich des Absoluten, in dem es gründet. Im Menschen als Seele und in der Seele als Dialog mit Gott – dies ist insbesondere bei Seuse auch theoretisch deutlich herausgearbeitet – erschließt sich erst die Existenz in ihren Dimensionen als Leben mit der Offenbarung, als Weg des Ich, als Nachfolge im Kreuz.

Die Transzendenz des Gesprächspartners Gott ist im mystischen Dialog umfängen: Das Wort, dem sich die Seele öffnet, ist Antwort und Anrede zugleich. Ist die Seele anfänglich nicht anders zu umschreiben denn als Verlangen und Sehnsucht – Mechthilds »gerunge« – die in der »regio dissimilitudinis«, in Mechthilds Paradox der »gotzvroemdunge« (»Gottferne«)²⁸ oder in Seuses Wegen der »ungelicheit« (»Abgewandtheit im

27 »Sieh zu, daß die Natur frei von Anhänglichkeit ist und der äußere Mensch mit dem inneren übereinstimmt« (DS Hofmann, S. 171).

28 Vgl. H. U. von Balthasar, Mechthilds kirchlicher Auftrag, S. 35f.

Mannigfaltigen«)²⁹ zur Einheit hinstrebt, so wird sie im Gespräch mit Gott zum Ort eines Sprachgeschehens, in dem die Unsagbarkeit aufgehoben ist in der existentiellen Spannung von Nähe und Ferne, Präsenz Gottes und Gottverlassenheit, Zeitlichem und Ewigem. So antwortet die ewige Weisheit der Seele: »Nach deinem natürlichen Wesen bist du ein Spiegel der Gottheit, ein Abbild der Dreifaltigkeit, ein Musterbild der Ewigkeit. Und so wie ich in ewiger Ungewordenheit das endlose Gut bin, bist du nach deinem Verlangen unermesslich.«³⁰

Nicht nur der Bereich des Woher und des Wohin erschließt sich aber dem Menschen im Zwiegespräch der Seele mit Gott. Auch und gerade die Passion wird zum Erfahrungshorizont menschlicher Existenz, die im zeitlichen Leid durch die in der Seele gestiftete Beziehung transparent wird als Abstieg und Aufstieg. Nur durch das Sinken in der Demut bis zum tiefsten Punkt der Hölle wird letztlich die absolute Positivität Gottes offenbar: »Es ist die Natur der Minne« – schreibt Mechthild – »daß sie zuallererst in Süße fließt; dann wird sie reich in der Erkenntnis, und zum dritten verlangend und gierig nach der Verworfenheit.«³¹

Der Dialog denkt in radikaler Unmittelbarkeit den Menschen in seiner Ganzheit mit. In der literarischen Kunstfigur bleibt die Seele keineswegs Metapher im Modell eines sich aufspaltenden Ganzen. Sie bildet vielmehr, als ursprüngliche Relation, die Möglichkeit des Überschreitens der von Seuse und Mechthild in den Blick genommenen Strukturen der Entfremdung – eines Überschreitens, dem es im Begriff der Seele gelingt, die Existenz in ihre Dimensionen auszufalten und personal, das heißt aus der je einzelnen Lebenserfahrung heraus zu denken. Zuvorderst erschließt sich die Dialogstruktur der Seele aus dieser Perspektive als der dramatische Aspekt menschlicher Existenz in ihrem Status zwischen Schöpfung, Inkarnation und Gericht: eine Dramatik, die sich in ihrer literarischen Gestalt auch hier – vor allem bei Mechthild – nicht zuletzt dem Liebesdialog verdankt, wie er im Hohenlied vorgeprägt ist.

29 BdeW I, 1; DS 200, 20ff.: »Es hate sich ein wilder muot in sinem ersten usker vergangen in die wege der ungelicheit. Do begegnet im in geistlicher unsaglicher bildunge dú Ewig Wisheit und zoh in dur suez und sur, unz daz si in brahte uf daz rehte pfd der goetlichen warheit.« (»Ein Mensch unsteten Geistes war bei seiner ersten Berührung mit der Welt der äußeren Dinge auf von Gott abgewandte Wege geraten. Da begegnete ihm die ewige Weisheit in unaussprechlicher geistiger Gestalt und zog ihn mit sich durch Freud und Leid, bis sie ihn auf den rechten Pfad göttlicher Wahrheit brachte«, DS Hofmann, S. 209).

30 BdeW 10; DS Hofmann, S. 245.

31 6, 20; Schmidt S. 300.