

Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart

VON BARDO WEISS

Vorbemerkungen

Niemand braucht sich heute noch zu entschuldigen, wenn er Meister Eckhart¹ in eine Beziehung zu der Frauenmystik seiner Zeit setzt². Otto Langer hat versucht, aus den weitgehend zeitlich späteren Nonnenviten des oberdeutschen Bereichs eine Spiritualität mit eudämonistischen Zügen für die Frauenklöster, deren Seelsorge Meister Eckhart oblag, zu rekonstruieren. Eckhart habe in seinen Predigten diese Spiritualität, die allzuviel auf trostvolle Gefühle Wert legte, korrigiert³. In jüngster Zeit hat man nachgewiesen, daß Meister Eckhart den „Miroir“ der Marguerite Porete gekannt hat. Er hat einige ihrer Thesen aufgegriffen und, theologisch besser geschult, vor groben Mißverständnissen geschützt⁴.

Bis jetzt setzt man bei dieser Beziehung relativ spät im Leben Eckharts, nämlich bei seinem ersten oder zweiten Parisaufenthalt und bei seiner Straßburger Zeit, an. Sollte es keine früheren Begegnungen mit

¹ Seine Werke werden zitiert nach der kritischen Ausgabe: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart-Berlin 1936ff.: Titel (z. B. RdU = Reden der Unterweisung), Kapitelzahl oder Seitennummer (z. B. 21), Band (z. B. Deutsche Werke = DW V), Seiten- und Zeilenzahl (z. B. S. 281, 3).

² Schon *H. S. Denifle*, Über die Anfänge der Predigtweisen der deutschen Mystiker, in: ALKG MA 2 (1886) 641-652, wies auf den Zusammenhang zwischen Meister Eckhart und der Frauenmystik hin. Nur *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935. Korrigierter Nachdruck Darmstadt 1970, griff die Thesen Denifles auf und erweiterte sie. Erst in dem wieder erwachten Interesse an der Frauenmystik wendet man sich erneut den Beziehungen Meister Eckharts zu diesem Zweig der Mystik zu. Vgl. *U. Peters*, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, 5-8.

³ Vgl. *O. Langer*, Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit, in: *K. O. Seidel* (Hg.), So predigen eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter, Göppingen 1982, 49-93; vgl. *ders.*, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München 1987. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt *W. Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, 42f., 48-51, der aber die große Arbeit von Langer noch nicht kennt; vgl. 51, Anm. 110.

⁴ Vgl. *E. Colledge - J. C. Marler*, „Poverty of the Will“, Ruusbroec, Eckhart and „The Mirror of Simple Souls“, in: *P. Mommaers - N. de Paepe*, Jan van Ruusbroec: The sources, content and sequels of his mysticism, Leuven 1984, 14-47; *K. Ruh*, Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, in: *ders.*, Kleine Schriften Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter, Berlin-New York 1984, 327-336; *ders.*, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, 103-108; *Trusen* 40f. Weitere Literatur in: *Peters*, Religiöse Erfahrung 11, Anm. 7.

der Frauenmystik gegeben haben?⁵ Nach ihrer Möglichkeit wurde bis jetzt nicht gefragt.

Wo und mit wem hätte der frühe Eckhart in Kontakt mit der Frauenmystik treten können? Nimmt man eine theologische Ausbildung Eckharts am Generalstudium der deutschen Dominikaner zu Köln zwischen ca. 1285–1290 an⁶, dann ist eine Kenntnis von Christina von Stommeln (1242–1312) wahrscheinlich. Diese Mystikerin lebte als Begine 1255–1259 in Köln, wo sie Kontakt mit den Kölner Dominikanern hatte, und ab da in ihrer unweit davon gelegenen Heimat Stommeln. Nach dem Zeugnis ihrer Zeitgenossen hatte sie bis 1288 viele Erscheinungen und leibliche Angriffe des Teufels, wird „mit himmlischen Tröstungen und Gesichten, der Stigmatisierung und dem Mitleiden der Passion Christi begnadet“⁷. In Stommeln bricht der Kontakt zu den Kölner Dominikanern nicht ab. Dort gibt es einen Fronhof des Kölner Benediktinerklosters St. Caecilia, welches in Verbindung zu dem Konvent in Köln steht. Seine Mitglieder dürfen die Rekreation zum Teil auf diesem Hof verbringen⁸. Auch der Pfarrer von Stommeln ist ihnen gewogen und lädt sie immer wieder zur Aushilfe nach Stommeln ein. Dabei kommen sie mit Christina in Kontakt. Ihre Beichtväter sind die Kölner Dominikaner Walter und Gerhard vom Greif⁹. Der Kölner Prior schickt verschiedene Dominikaner nach Stommeln, um die dortigen Vorkommnisse zu untersuchen¹⁰. Christinas eigener Vater sucht mehrmals den Kölner Konvent auf, um Hilfe bei den Anfechtungen seiner Tochter zu finden¹¹. Nach anfänglichem Zögern scheinen die meisten Dominikaner in Köln die Echtheit ihrer Erlebnisse anzunehmen¹². Christina besitzt einen Verbrüderungsbrief mit den dortigen Dominikanern¹³. Der Dominikaner, der sich am meisten um sie kümmert, ist der schwedische Student Petrus

⁵ Wenn Langer, *Mystische Erfahrung* 163–165, unter anderem die Lehre Meister Eckharts von der „Pluralität der Wege“ in einen Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit der Frauenmystik bringt, kann sich dies nicht auf die mystische Spiritualität der Dominikanerinnen nach den Nonnenviten beziehen. Langer zitiert für die „Pluralität der Wege“ nur Stellen aus den „Reden der Unterweisung“, die Eckhart lange vor seiner Straßburger Zeit und damit vor einer Kenntnis der erwähnten Spiritualität verfaßt hat.

⁶ Die in der älteren Forschung unbestrittene Meinung wird heute zum Teil in Frage gestellt; vgl. *Rub*, *Meister Eckhart* 20, von *Trusen* 15 f., aber wieder bestätigt. *J. Koch*, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: ders.: *Kleine Schriften* Bd. I : SeL 127, Rom 1973, 254, nannte noch als Beginn der Kölner Studien 1280.

⁷ *P. Dinzelsbacher*, *Christina (die Kölnische) v. Stommeln*, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. II, München–Zürich 1983, Sp. 1919.

⁸ Vgl. *P. Nieveler*, *Codex Iuliensis. Christina von Stommeln und Petrus von Dacien. Ihr Leben und Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur*, Mönchengladbach 1975, 141.

⁹ Vgl. *K. Rub*, *Geschichte der abendländischen Mystik* Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik*, München 1993, 117.

¹⁰ Vgl. *Nieveler* 99 f.; 104.

¹¹ Vgl. ebd. 104.

¹² Vgl. ebd. 55.

¹³ Vgl. ebd. 145.

von Dacien. Während seines Kölner Aufenthaltes besucht er sie 1267–1269 zwölfmal¹⁴, auch in seiner späteren Studienzeit in Paris und nach seiner Rückkehr nach Schweden hält er den Kontakt durch Besuche und Briefwechsel aufrecht. Am Ende verfaßt er ihre Vita¹⁵. Auch wenn Meister Eckhart Petrus von Dacien nicht mehr in Köln angetroffen haben kann, ist es unwahrscheinlich, daß er bei dem regen Kontakt, der zwischen Christina und dem Kölner Konvent bestand, nichts von dieser Mystikerin gehört haben sollte, zumal Christina sich in ihrem späteren Leben noch einmal für längere Zeit in Köln aufgehalten hat. So wie Petrus von Dacien es darstellt, war Christina eine Mystikerin, deren Aufmerksamkeit sich sehr auf Erscheinungen und äußere Phänomene richtete. Meister Eckharts frühe Skepsis gegen den „jubilus“¹⁶, unter welcher Bezeichnung Christina von ihren ekstatischen Erlebnissen berichtet, könnte schon aus seiner Kölner Zeit stammen.

Aus seiner Erfurter Zeit ist eine Kenntnis der Lukardis von Oberweimar (1275/1276–1309) wahrscheinlich. Die Mystikerin aus dem Zisterzienserinnenorden stammt aus Erfurt und wird von Dominikanern der Thüringischen Nation, deren Vikar Eckhart war, betreut¹⁷.

Eine Kenntnis der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse aus dem 13. Jahrhundert, ist auch nicht unwahrscheinlich. Diese Frau wurde als Zeitgenossin der Mechthild von Magdeburg ebenso wie diese von einem Dominikaner, Johannes von Magdeburg, betreut, der auch ihre Lebensgeschichte aufschrieb, die, nach der Zahl der erhaltenen Handschriften zu schließen, gut verbreitet war¹⁸.

Wichtiger als die Kenntnis der weniger bekannten Mystikerinnen wäre allerdings der Nachweis, daß Meister Eckhart schon früh auch die drei Großen von Helfta: Mechthild von Magdeburg, Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn gekannt habe. Um diese Frage hat sich die Forschung bis jetzt kaum gekümmert¹⁹. Johanna Lanczkowski be-

¹⁴ Vgl. ebd. 60.

¹⁵ Über die gegenseitige Beziehung zwischen Petrus und Christina vgl. ebd. 58–97; *Rub*, Geschichte 116–120.

¹⁶ Vgl. RdU 10 DW V, S. 219, 10 – 220, 10.

¹⁷ Über Lukardis vgl. *Rub*, Geschichte 131 f.

¹⁸ Vgl. Johannes von Magdeburg O. P., Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, erstmals ediert von P. G. Schmidt, in: SKBK 36, Leipzig 1992.

¹⁹ In: G. J. Lewis – F. Willaert – M. Govers, Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters, Berlin 1989, fand ich keine Arbeit, die Meister Eckhart in eine Verbindung zu Helfta stellt. Neuestens spricht *Rub* (Geschichte 266) davon, daß Mechthild an einem Punkt in einer geistigen Nähe zu Eckhart steht. Dem wird aber nicht weiter nachgegangen. In den Indizes der kritischen Eckhart-Ausgabe, soweit sie erschienen sind, fand ich in den Verzeichnissen der Autorenzitate, Quellentexte und Textparallelen nur einmal den Namen Mechthild von Magdeburg: Eckhart erwähnt, daß jeder Mensch von Gott einen guten Geist, einen Engel, und einen bösen Geist, einen Teufel, mit auf den Lebensweg erhalten habe (Von dem edeln Menschen DW V, S. 119, 23–26). Dazu hat J. Koch auf Mechthild (IV, 2, 30–41, S. 110 f.) verwiesen. Dies kann aber nur ein Paralleltext sein, da

merkt zwar in der Einleitung zu ihrer Mystikeranthologie²⁰: „Es ist schwer sich vorzustellen, daß Eckhart von diesem Kloster, das ein – wenn nicht das – geistige Zentrum seiner Zeit war, nicht gewußt hat.“ Dies schließt sie aus der räumlichen Nähe zu Erfurt und dem Kontakt des Klosters mit Dominikanern. Sie geht aber diesem Hinweis nicht näher nach, noch grenzt sie ihn auf eine der drei Mystikerinnen ein. Ansonsten findet man immer wieder Hinweise auf die Unterschiede: In Helfta erlebnisgeprägte, bei Eckhart spekulative Mystik, bei den Frauen das Bild der Vermählung (Brautmystik), bei dem Theologen das der Geburt (Gottesgeburt in der Seele) für die Vereinigung mit Gott. Weitergehende Vergleiche aber fehlen. Ein Schritt zu einem differenzierteren Urteil will diese Untersuchung der Beziehung zwischen Mechthild von Magdeburg²¹ und dem frühen Meister Eckhart sein.

I. Hatte Meister Eckhart Kenntnis von Mechthild von Magdeburg?

1. Daß Mechthild von Eckhart beeinflusst worden ist, ist aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich. Dies gilt selbst dann, wenn man mit der älteren Forschung ihr Sterben erst 1294 ansetzt²². In dieser Zeit, in der Eckhart in Paris zum Studium und als Lektor des Sentenzenwerkes weilt, dürfte der Theologe noch weitgehend unbekannt gewesen sein. Seine ersten uns schriftlich überlieferten Werke dürften die *Collatio in Libros Sententiarum* Ende 1293²³ und eine Osterpredigt aus dem Jahr 1294 sein, sie fallen also in eine Zeit, in der die erblindete Mechthild, wenn sie überhaupt noch am Leben ist, diese nicht mehr gelesen haben kann. Nimmt man mit der neueren Forschung das Ableben Mechthilds 1280/82 an²⁴, war Eckhart kaum 20 Jahre alt. Eine Beeinflussung seinerseits auf die alternde Frau ist dann mehr als unwahrscheinlich.

2. Kann man umgekehrt einen Einfluß Mechthilds auf Eckhart annehmen? Dies setzt eine Kenntnis von Person und/oder Werk der Begine

die eigentliche Quelle für diese Meinung, wie Eckhart selbst angibt, Hieronymus ist (DW V, S. 122, Anm. 8).

²⁰ J. Lanczkowski (Hg.), *Erhebe dich, meine Seele. Mystische Texte des Mittelalters*, Stuttgart 1988, 13.

²¹ Zitiert wird: Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von H. Neumann, Bd. I: Text, besorgt von G. Vollmann-Profe, München–Zürich 1990: Buch (z. B. II), Kapitel und Zeilenzahl (z. B. 19, 40), Seitenzahl (z. B. S. 51).

²² So noch M. Schmidt in der Einleitung zu ihrer verdienstvollen neuhochdeutschen Übertragung: *Mechthild von Magdeburg. Das Fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1953, 15; 439, Anm. 162; 440, Anm. 165. Dabei fußt sie auf H. Stierling, *Studien zu Mechthild von Magdeburg*, Nürnberg 1907, 19–22, der zuerst für dieses Datum eintrat.

²³ Zur neuen Datierung vgl. L. Sturlese in der Einleitung zu: *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus* LW V, 234.

²⁴ Seit H. Neumann, *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, in: NGWG.PH 1954, 44–46, allgemein angenommen.

voraus. War der „Miroir“ der Marguerite von Porete schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts weitverbreitet und vielfach übersetzt²⁵, so ergibt sich schon aus dieser Tatsache eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der belesene Meister dieses Buch kannte. Diesen Schluß kann man bei dem „Fließenden Licht der Gottheit“ der Mechthild nicht ziehen. Dieses Werk ist im Original verloren. Die erhaltene lateinische und oberdeutsche Übertragung ist nur in wenigen Handschriften auf uns gekommen²⁶. Daraus kann man schließen, daß dieses Werk kaum verbreitet und bekannt war. Es wäre keine Schande für Eckhart gewesen, dieses Werk übersehen zu haben.

3. Gibt es einen anderen Weg, die Kenntnis von Person und/oder Werk Mechthilds bei Meister Eckhart wahrscheinlich zu machen? Ich glaube, ja. Mechthild hat guten Kontakt zu den Dominikanern²⁷. Dies kann man aus ihrem Werk ersehen. Kein anderer mittelalterlicher Heiliger wird so oft mit so großem Lob erwähnt wie Dominikus (II, 24, 44–46, S. 60; IV, 20, 1–19, S. 136 f.; 22, 20–39, S. 138 f.; V, 24, 38–56, S. 182 f.; 34, 11 f., S. 194). Die Dominikaner werden als vorbildlicher Orden geschildert (IV, 20, 1–19, S. 136 f.), den Gott mit den Minderen Brüdern in einer Notzeit der Kirche geschickt hat (V, 24, 37–73, S. 182 f.), auch wenn sie von Mißständen, die es auch in diesem Orden gibt, weiß (V, 24, 71–73, S. 183). Folgende Dominikaner werden in ihrem Werk erwähnt: Albrecht von Minden (V, 28, 1–27, S. 187 f.), ein nicht näher bekannter Bruder Heinrich (IV, 22, 1–43, S. 138 f.) und ihr eigener leiblicher Bruder Balduin (IV, 26, 1–10, S. 142), der Subprior im Kloster zu Halle war. Am engsten war der Kontakt mit dem Dominikaner Heinrich von Halle (V, 12, 1–12, S. 166), der nach Zeugnis des Vorworts der lateinischen Version ihres Buches dasselbe herausgegeben hat²⁸. Sicher ist allerdings, daß die heutige Fassung des „Fließenden Lichtes der Gottheit“ sowohl in deutscher wie auch lateinischer Fassung eine längere Entstehungsgeschichte hat²⁹, an der wohl mehrere Redaktoren vor und nach dem Tod Mechthilds beteiligt waren. Diese dürften

²⁵ *Rub*, Meister Eckhart. Theologe 100: „Ich kenne keine andere volkssprachliche Schrift des Mittelalters mit solcher ‚Internationalität‘.“ *Ders.*, Geschichte 345: „... ist doch Marguerites Buch zur erfolgreichsten Schrift der älteren Frauenmystik geworden.“

²⁶ Vgl. *Vollmann-Profe*, XI–XIX [s.w.v. Anm. 21]; *Rub*, Geschichte 290–291.

²⁷ *Peters*, Religiöse Erfahrung, rechnet in einer stark literarhistorischen Betrachtungsweise „mit einer Vielzahl ‚konstruierter‘ biographischer Angaben“ (36) in frauenmystischen Texten. Auch bei Mechthild scheint es ihr fragwürdig, aus biographischen Angaben ihres Werkes auf Fakten in ihrem Leben zu schließen (53–67). Vor allem ihre Beziehungen zu den Dominikanern und Heinrich von Halle werden sehr in Frage gestellt (116–129). Dafür hält sie eine viel stärkere Redaktion des „Fließenden Lichtes“ durch Schwestern in Helfta, als die Forschung bis jetzt annahm, für wahrscheinlich. – Hier werden relativ gesicherte Angaben gegen ungesicherte Hypothesen ausgetauscht.

²⁸ Vgl. die vorsichtige Analyse der entsprechenden Stelle durch *Neumann*, Textgeschichte 35; 65.

²⁹ Vgl. ebd. passim.

weitgehend aus dem Dominikanerorden stammen³⁰. Heinrich von Halle war seit ca. 1246 Lektor im Dominikanerkonvent von Neuruppin und ab ca. 1271 in Halle tätig. Er galt als guter Theologe³¹. Einen weiteren berühmten Dominikaner dürfte Mechthild gekannt haben: Wichmann von Arnstein. Aus hohem Adel stammend, wird er 1194 als 14jähriger den Prämonstratensern in Magdeburg übergeben, deren Probst er 1210 wird; 1224 holt er im Auftrag des Erzbischofs die Dominikaner nach Magdeburg; in der Begegnung mit ihnen verinnerlicht er sein eigenes Glaubensleben und tritt 1230 unter Vernachlässigung seiner kirchlichen Karriere in den Orden ein. 1246 wird er der erste Prior des von seinem Bruder gestifteten Dominikanerklosters zu Neuruppin. Uns sind Briefe von ihm an visionär begabte Schwestern erhalten, die zeigen, daß er selbst sich der Mystik aufgeschlossen zeigte³². Mechthild muß diesen Mann gekannt haben, dessen Übertritt zu den Dominikanern in der Anfangszeit ihres Aufenthaltes in Magdeburg viel Aufsehen erregt hat. Kurt Ruh hat nachgewiesen, daß Mechthild an einer Stelle einen seiner Aussprüche aufgegriffen und in ihrem Werk verarbeitet hat³³. Mechthild erwähnt mehrere Beichtväter, die sie nicht mit Namen nennt (III, 1, 36, S. 73; IV, 2, 128–134, S. 114)³⁴; es dürften wohl alles Dominikaner gewesen sein³⁵. Ab 1270 lebt Mechthild im Kloster Helfta; auch dieses Kloster wird seelsorglich von Dominikanern betreut³⁶, so daß auch die

³⁰ Vgl. *Vollmann-Profe*, XI–XIV. *Neumann*, Textgeschichte 40, vermutet als Verfasser der Redaktion vor allem Dominikaner des Konventes zu Halle, an dem Heinrich von Halle ab ca. 1271 Mönch und ungefähr zu gleicher Zeit Mechthilds leiblicher Bruder Balduin Subprior (ebd. 77) war.

³¹ Das Urteil über ihn in: *Ruh*, Geschichte 248 f.: „Ein bedeutender Mann kann er nicht gewesen sein; ohne Mechthild hätte er kaum eine geschichtliche Erinnerung“ muß relativiert werden. Bis in das 16. Jahrhundert benutzt man seine theologischen Werke, ohne etwas von Mechthild zu wissen; vgl. *Neumann*, Textgeschichte 71.

³² Vgl. *M. Heimbach*, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, Stuttgart 1989, 156, Anm. 292; *Neumann*, Textgeschichte 70; *W. Oehl* (Hg.), *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550*, München 1931, 205–207; *Ruh*, Geschichte 292–295.

³³ Ebd. 286–288.

³⁴ Man sollte den Einfluß der Beichtväter auch nicht zu hoch schätzen. Die Anweisung für die Dominikaner der deutschen Ordensprovinz, die wohl Hermann von Minden ca. 1265 im Bezug auf die Seelsorge in Frauenklöstern herausgab, möchte jede Vertraulichkeit zwischen Beichtvater und Schwestern ausschließen; vgl. *E. Rizzinger – H. Chr. Scheeben*, Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Walberberg 1941, 18.

³⁵ *Ruh*, Geschichte 248, Anm. 5 und S. 288, vermutet als ersten Beichtvater Wichmann von Arnstein.

³⁶ Vgl. ebd. 299. Dies schließt man aus den Büchern der Gertrud der Großen und Mechthild von Magdeburg; vgl. *Neumann*, Textgeschichte 76. Überliefert ist eine Liste von mehreren, meist dominikanischen Theologen, unter ihnen Dietrich von Apolda, die die Rechtgläubigkeit des Legatus divinus der Gertrud bestätigen; vgl. ebd. 318. Ob allerdings auch schon 1270/71 in der vermuteten Zeit des Eintritts von Mechthild Dominikaner in Helfta tätig waren, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Vor allem scheint eine Betreuung von Halle aus in dieser Zeit unwahrscheinlich, da der dortige Konvent erst 1271 gegründet wurde. Wenn nicht von Halle, woher kamen dann die Dominikaner?

alternde Mystikerin in Kontakt mit diesem Orden bleibt. Insgesamt stimmt wohl das Urteil des Vorworts der lateinischen Fassung ihres „Fließenden Lichts der Gottheit“, daß sie getreulich den Spuren des Ordens der Predigtbrüder folgte³⁷. Das dürfte aber auch heißen, daß Mechthild in Dominikanerkreisen keine Unbekannte war.

4. Konnte aber auch Eckhart Kontakt mit diesen Kreisen haben? Er wird ca. 1260 in Tambach bei Gotha geboren³⁸ und tritt in Erfurt in den Dominikanerorden ein³⁹. Nach seinen Studien in Köln und Paris wird er 1294 Prior seines Heimatklosters⁴⁰. Er bleibt also im Bereich Thüringen. Magdeburg und Helfta (nur ca. 60 km von Erfurt entfernt) gehören aber nach Sachsen. Politisch gehörten beide Gebiete ab der Mitte des 13. Jahrhunderts zusammen⁴¹, blieben allerdings kirchlich getrennt⁴². Erfahren wurde der Raum als ein Lebensbereich. Davon zeugt Mechthild selbst, wenn sie Sachsen und Thüringen in einem Atem nennt (VII, 28, 2 f., S. 277). Da der Adel wie überall so auch in diesem Gebiet in vielfältigem Kontakt untereinander stand, könnten die Familien der adligen Mechthild⁴³ und des adligen Eckhart⁴⁴ einander gekannt haben⁴⁵.

Wenn man annimmt, daß Eckhart um 1280, also noch zu Lebzeiten Mechthilds in den Dominikanerkonvent zu Erfurt eintritt, ist es unwahrscheinlich, wenn er nicht schon als junger Novize von dieser Frau gehört hätte, zumal wenn Predigtbrüder sie ständig in Helfta betreuten. Für seinen zweiten Aufenthalt in Erfurt ab ca. 1294 kann man konkre-

³⁷ Vgl. Lateinischer Vorbericht mit Index rerum und Übersetzung in der in Anm. 21 vermerkten Ausgabe, S. 1, und die Analyse dieser Stelle von *Neumann*, Textgeschichte 34–36.

³⁸ Vgl. *Trusen* 14 f.

³⁹ Vorgebrachte Zweifel an Erfurt als Ort seines Eintritts zerstreut *Trusen* 13.

⁴⁰ Vgl. ebd. 16.

⁴¹ 1247 hatten die sächsischen Wettiner als Markgrafen von Meißen, die sich ab da Herzöge von Sachsen nannten, die Markgrafen von Thüringen beerbt, vgl. *R. Jauernig*, Thüringen, in: RGG 6, Sp. 873, und *W. Rittenbach*, Sachsen, in: LThK 9, Sp. 199.

⁴² Erfurt gehörte zur Diözese Mainz. Magdeburg war eigenes Erzbistum. Halberstadt, auf dessen Gebiet Helfta liegt, war Suffragan von Mainz. Bei den Dominikanern sah es folgendermaßen aus: Nach der Teilung der Ordensprovinz in Teutonica und Saxonica (1303) gab es in der Saxonica verschiedene Kontraten oder Nationen. Die Konvente Magdeburg, Halle, Halberstadt u. a. gehörten zur sächsischen, Erfurt zur thüringischen Nation; vgl. *P. von Loe*, Statistisches über die Ordensprovinz Saxonica, in: QGDÖD 4, Leipzig 1910, 11 f.; und *Koch*, Kritische Studien 268. Im 13. Jahrhundert waren die Nationen noch nicht so scharf getrennt. Das sieht man daran, daß Wichmann von Arnstein aus der sächsischen Nation auch einmal Prior in Erfurt war; vgl. *Neumann*, Textgeschichte 70. Daß am Ende des Jahrhunderts Meister Eckhart Aufzeichnungen seines mystisch geprägten Vorgängers in Erfurt gelesen haben könnte, ist ein schönes unbeweisbares Gedankenspiel.

⁴³ Über die Abstammung aus dem Adel vgl. *Neumann*, Textgeschichte 77–80.

⁴⁴ *Trusen* 11–15, widerlegt die gegenteilige Meinung von *Koch*, Kritische Studien 248–251.

⁴⁵ *Neumann*, Textgeschichte 77, vermutet, daß Mechthild aus dem Thüringen benachbarten Grenzgebiet stammt. Vgl. *H. Neumann*, Mechthild von Magdeburg, in: VerLex Bd. 6, 1987, Sp. 260: „Einer ritterlichen Burgmannenfamilie in der westlichen Mittelmark entsprossen.“ Dann wird diese Bekanntschaft noch wahrscheinlicher.

ter werden. Zu dieser Zeit verfaßt (beendet 1298⁴⁶) dort Dietrich von Apolda, der mit Heinrich von Halle⁴⁷ und später mit Helfta in Verbindung steht⁴⁸, seine Dominikus-Vita, in der er nachweislich eine lateinische Fassung des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds verwendet⁴⁹. Er fügt der Lebensbeschreibung des Dominikus als Anhang die Dominikusvisionen aus dem „Fließenden Licht“ an. „Nur ein kleineres Stück hat er bereits vorher verwendet.“⁵⁰ Dies läßt vermuten, daß er erst in einem späten Zeitpunkt der Abfassung seiner Dominikus-Vita auf das Werk der Mechthild gestoßen ist. Dann war dies in Erfurt⁵¹ zu der Zeit, als Meister Eckhart dort Prior war. Das Buch muß damals dort vorhanden gewesen sein. Dietrich schrieb seine Dominikus-Vita als „ordensoffiziöses Auftragswerk“⁵². Es wäre also sehr unwahrscheinlich, wenn Eckhart als Prior nicht Anteil an der Entstehung dieses Werkes genommen und über Dietrich auch Kenntnis von Mechthild bekommen hätte.

Eckhart verfaßt zur gleichen Zeit die „Reden der Unterweisung“⁵³. Nach Ausweis der Titulatur dieses Werkes hatte er damals neben seinem Amt als Prior in Erfurt auch das des Vikars der Ordensnation Thüringen inne. Als Vikar konnte er auf seinen Visitationen mit einer Reihe älterer Brüder in Berührung kommen, die in Verbindung mit Mechthild gestanden hatten⁵⁴.

5. Im Jahr 1313 wurde Eckhart nach seinem Magistrat in Paris nach Straßburg versetzt und als Vikar des Ordensgenerals für die deutsche Provinz ernannt. Seine spezifische Funktion war „die (teilweise?) Betreuung und (Ober-)Aufsicht der süddeutschen Frauenklöster des Ordens“⁵⁵. Dies war zu Anfang des 14. Jahrhunderts, der Zeit der beginnenden Beginnenverfolgungen in Straßburg, eine delikate Aufgabe⁵⁶. Daß dabei die Wahl auf ihn fiel, kann nicht nur daran, daß er zu den fra-

⁴⁶ Vgl. B. Altaner, *Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte*, Breslau 1922, 172.

⁴⁷ Vgl. Schmidt, *Mechthild* 432, Anm. 108 [s.w.v. Anm. 22].

⁴⁸ Vgl. *Rub*, *Geschichte* 318.

⁴⁹ Vgl. *Vollmann-Profe*, XI, Anm. 3; *Neumann*, *Textgeschichte* 64; *Rub*, *Geschichte* 288; *Stierling* 15.

⁵⁰ *Ebd.* 5.

⁵¹ *Neumann*, *Mechthild von Magdeburg*, Sp. 262 f., hält es sogar für möglich, daß die Redaktion der lateinischen Fassung des „Fließenden Lichts“ im Erfurter Konvent entstand.

⁵² M. Werner, *Dietrich von Apolda*, in: *Verlex* Bd. 2, 1980, Sp. 1032. Der Ordensgeneral Munio von Samora hatte ihm im Zeitraum 1286–1291 den Auftrag zu einer Lebensbeschreibung des Dominikus erteilt; vgl. *Altaner* 171.

⁵³ Über die Datierung vgl. *J. Quint*, *Einleitung zu den Reden der Unterweisung DW V*, S. 180; *Koch*, *Kritische Studien* 258 f.

⁵⁴ *Koch*, *Kritische Studien* 259, Anm. 36, nennt als vermutete Klöster, die Eckhart visitiert hat, die Niederlassungen in Eisenach, Jena, Mühlhausen und Nordhausen.

⁵⁵ *Rub*, *Meister Eckhart* 109.

⁵⁶ Vgl. *Trusen* 24–29; er bezeichnet die Lage für die Dominikaner wegen der Streitigkeiten über die Beginnen- und die Nonnenseelsorge zu dieser Zeit in Straßburg als „Krisensituation“ (25).

tres docti⁵⁷ gehörte, gelegen haben. Er galt wohl als ein Mann, der einen Sensus für jene Schwestern besaß, unter denen nach Ausweis der Nonnenviten visionär-mystische Erlebnisse begehrt waren⁵⁸. Ein solcher Mann mußte sich nicht schon in seiner Thüringer Zeit für Texte dieser Herkunft interessiert haben. Er hätte auch erst in seiner Straßburger Zeit auf Mechthild gestoßen sein können. Handschriften mit dem Gesamttext oder Fragmente des „Fließenden Lichts der Gottheit“ aus dem 14. und 15. Jahrhundert vom Oberrhein⁵⁹ zeigen, daß dazu die Möglichkeit bestanden hat. Doch bleibt eine Begegnung mit solchen Texten im thüringischen Bereich viel wahrscheinlicher.

6. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die vorsichtig formulierte Frage: Konnte Meister Eckhart Person und/oder Werk der Mechthild kennen?, ist wegen seiner Lebensumstände und der Bekanntheit Mechthilds bei den Dominikanern im thüringisch-sächsischen Bereich zu bejahen. Daß er auch faktisch von Mechthild gehört und ihr Werk gekannt hat, ist aus den folgenden mosaiksteinartigen Hinweisen als wahrscheinlich anzunehmen.

II. Die Auseinandersetzung Eckharts mit Mechthild

1. Unterschiede

Augenscheinlich sind zunächst Unterschiede zwischen dem Werk beider. Deswegen sollen sie auch hier aufgezählt werden.

1.1 Formale Unterschiede

1.1.1 Für den Stil Mechthilds sind die gleitenden Übergänge von Prosa zu Vers und von Vers zu Prosa charakteristisch. Dabei treten lautliche Entsprechungen der Satzeinschnitte (Kola) auf. „Diese Kolonreime können als sehr lockere und weiträumige Entsprechungen beinahe unmerklich aus der Prosa herauswachsen, um sich dann – besonders gern gegen Ende eines Kapitels – in rascherer Aufeinanderfolge und deutlicher wahrnehmbaren Korrespondenzen zu intensivieren und gegebenenfalls, rhythmisch gebunden, in (relativ) regelmäßigen Versen zu enden.“⁶⁰ Diese Verse bleiben „weit unterhalb der Formansprüche höfischer Poesie“⁶¹. Meister Eckhart dagegen schreibt ein formvollendetes, mit Bildern

⁵⁷ So die Verordnung des Hermann von Minden (1286/1287); vgl. *Denifle* 645. *Trusen* (45) schreibt dazu: „Aber es scheint doch, daß das Wort docti etwas mehr bedeuten sollte als nur tüchtige, erfahrene Prediger, sondern sich auf solche bezog, die von ihrer geistigen Potenz her in der Lage waren, sich auf die besondere Situation, ihre spirituellen Anliegen und auf ihre eigenen Frömmigkeitsformen einzustellen.“

⁵⁸ Vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 47–155.

⁵⁹ E, C, Rh, Ra, Rw; vgl. *Vollmann-Profe* XIV–XIX.

⁶⁰ *Vollmann-Profe* XXII.

⁶¹ *Neumann*, *Mechthild von Magdeburg*, Sp. 267; vgl. *Rub*, *Geschichte* 245: keine „hochentwickelte Kunstlyrik“.

und Elementen der Rhetorik reich geschmücktes Deutsch. Nirgends ist aber der Übergang von Prosa zu Versen feststellbar. Wenn er nicht doch der Autor des *Granum sinapis* ist⁶², sind uns überhaupt keine Verse von ihm überliefert.

1.1.2 Weite Teile des „Fließenden Lichts“ der Mechthild geben sich als Revelationen, wie die Überschrift der lateinischen Fassung ihres Werkes lautet, das heißt als Visionsberichte (II, 3, 26, S. 40; 20, 4, S. 52; III, 27, 8, S. 97; IV, 2, 33, S. 110; V, 5, 10, S. 159; 28, 5, S. 187; VI, 9, 5, S. 216; 16, 11, S. 226; VII, 2, 3, S. 258; 13, 3 f., S. 267; 36, 9, S. 284; 63, 3 f., S. 306 und häufiger). Diese Visionen geschehen in Ekstasen, die traditionell mit einer Versetzung in einen anderen Raum beschrieben werden (II, 4, 9 f., S. 41) und in gebräuchlichen Termini ausgedrückt sind (zug mines geistes V, 4, 10, S. 159; uf gezuket II, 24, 17, S. 59; uf geruket III, 1, 33, S. 73; V, 31, 25, S. 191; VI, 23, 19, S. 233). Vergleicht man diese Visionsberichte mit denen anderer Mystikerinnen, fällt die Nüchternheit der Beschreibung auf⁶³. Meistens heißt es nur: „Ich sah...“ oder „Gott zeigte mir...“. Besonders bezeichnend ist, daß Mechthild auch im Vergleich zu den beiden anderen Großen aus Helfta viel häufiger spirituell-mystische Aussagen außerhalb der literarischen Gattung Visionsbericht wagt⁶⁴. Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß auch sie von ekstatischen Visionen spricht. Ganz anders Meister Eckhart. Nirgends beruft er sich auf eigene Visionen⁶⁵. Ja, wie wir noch sehen werden, steht Eckhart allen außerordentlichen Phänomenen im spirituellen Bereich zurückhaltend gegenüber⁶⁶.

1.1.3 Typisch für das „Fließende Licht der Gottheit“ ist die dialogische Form. Neben personifizierten Tugenden ist vor allem Gott Gesprächspartner der Seele bzw. Mechthilds⁶⁷. Eckhart kennt zwar auch, vor allem in seinem Frühwerk „Reden der Unterweisung“, Dialoge. Seine Gesprächspartner sind aber junge Mitbrüder, die in den *Collationes* Fragen stellen und Einwände machen durften⁶⁸. Mit Gott oder personifizierten Tugenden tritt er nie in einen Dialog.

⁶² Zuletzt wieder behauptet von *Ruh*, Meister Eckhart 47–50.

⁶³ Vgl. *Ruh*, Geschichte 260.

⁶⁴ Es wäre eine Verharmlosung ihrer Aussagen über die Gottesfremde, wenn man diese nur als Ausbleiben von Visionen deuten wollte. *Ruh*, Geschichte (256) bemerkt zur literarischen Gattung: „Am zutreffendsten (jedenfalls nach unserem geschichtlichen Verständnis) dürfte mit Bekenntnisbuch der Typus zu bestimmen sein.“ Mit dieser Bestimmung kommt aber der Anspruch des Buches, von Gott eingegeben zu sein, zu wenig zum Ausdruck.

⁶⁵ Man hat ihm deswegen schon jede mystische Erfahrung absprechen wollen.

⁶⁶ Der von *Trusen* (49 f.) angeführte Text Pfeiffer 76, 1 240, 19–27, der kritisch gegenüber Visionen ist, dürfte nicht von Eckhart stammen. Die starke Relativierung der Sakramente, ja des Eucharistieempfanges (239, 5 – 240, 18), läßt eher an Brüder und Schwestern vom freien Geist als Umfeld der Entstehung dieser Predigt denken.

⁶⁷ *Ruh*, Geschichte 256–258.

⁶⁸ Vgl. *Quint*, 172 und Anm. 1, 312.

1.1.4 Mechthild spricht deswegen von ihren Visionen, um zu betonen, daß das, was sie schreibt, von Gott eingegeben sei⁶⁹: „Also ist dies Buch minnevoll von Gott her gekommen und nicht aus menschlichen Sinnen genommen“ (IV, 2, 133 f., S. 114; vgl. VI, 22, 1–5, S. 219; VI, 43, 1–5, S. 251). Das Buch ist mit fünf Lichtern alttestamentlicher Patriarchen und Propheten erleuchtet (III, 20, 1–25, S. 99 f.). Der Heilige Geist hat Mechthild berührt, damit sie dieses Buch schreiben kann (III, 4, 5 f., S. 82). Sie hat weder darum gebeten, noch sehnsüchtig verlangt, ein Buch mit solchen Offenbarungen zu schreiben (IV, 2, 15–18, S. 110), Gott selbst ist ihr Schulmeister gewesen (VII, 3, 30 f., S. 260). Deshalb enthält dieses Buch das Herzblut Gottes (V, 34, 44 f., S. 195). Gott wollte nicht haben, daß das Buch geheim bleibt, er selbst sendet es an die Menschen (V, 34, 41–45, S. 195; VI, 2, 12 f., S. 207 f.). Deswegen braucht Mechthild auch keine Angst zu haben, als man droht, ihr Buch zu verbrennen. Gott selbst wird es schützen (II, 26, 2–17, S. 68). Umgekehrt wird Mechthild nicht müde, sich als ungelehrt und unfähig darzustellen (II, 26, 29–33, S. 69: „der ungelehrte Mund“). Wenn dann doch etwas Bedeutendes in ihrem Buch steht, dann kann dies nicht von ihr, sondern allein von Gott stammen. Mit dem Anspruch, von Gott inspiriert zu schreiben, steht Mechthild nicht allein da; die meisten mit Visionen begabten Mystiker sehen sich ähnlich.

Eckhart erhebt nie den Anspruch, von Gott direkt erleuchtet zu sein. Dieser wäre in den lateinischen Werken, die weitgehend im akademischen Lehrbetrieb entstanden sind, auch deplaziert. Aber auch in seinen deutschen Predigten und Traktaten leiht sich Eckhart nie die Autorität Gottes. Es gibt bei ihm auch keine Demutsformeln, im Gegenteil, es tritt uns ein Mensch mit hohem Selbstbewußtsein („Dem widerspreche ich, Meister Eckhart“ Pfeiffer XV, S. 71, 30) entgegen. Er wagt, sich deutlich von herkömmlichen Meinungen abzusetzen⁷⁰. Nie beruft er sich auf göttliche Eingebung. Was er sagt und schreibt, kommt aus eigener Erfahrung und Einsicht, die geprägt ist durch hohe theologische Bildung und ständigen Umgang mit der Schrift.

Häufig sieht man den genannten Unterschied im Unterschied zwischen einer erfahrungsgeprägten und einer spekulativen Mystik grund-

⁶⁹ Über das hohe Sendungsbewußtsein Mechthilds vgl. *Heimbach*, passim; *M. Schmidt*, Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne, in: *P. Dinzelsbacher – D. R. Bauer* (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, 124 f. Über das Sendungsbewußtsein allgemein in der mittelalterlichen Frauenmystik vgl. *Rub*, *Geschichte* 302 f. und Anm. 7. Daß man, auch ohne sich auf Visionen zu berufen, beanspruchen kann, göttlich Inspiriertes zu schreiben, zeigt Marguerite von Porete. Nirgends berichtet sie von Visionen, behauptet aber von ihrem Buch, daß Gott es geschaffen habe [Le miroir des simples ames – *Speculum simplicium Animarum* CCLM 69 (*R. Guarnieri – P. Verdeyen*), Turnholt 1986, 404 f.], daß es vom Heiligen Geist geschrieben sei (191); vgl. *Rub*, *Geschichte* 343; 349 f.; *Trusen* 35 f.

⁷⁰ Vgl. *B. Weiß*, „Gott ist anders“ nach Meister Eckhart, in: *ThPh* 46 (1971) 389 f.

gelegt. Mir scheint, daß damit das Spezifische nicht getroffen ist. Dieses besteht im Anspruch, einmal von Gott inspiriert zu sein, oder aus eigener Einsicht zu sprechen.

1.1.5 Mechthilds Buch bildet eine Aneinanderreihung von Eingebungen und Erfahrungen, „die mehr assoziativ als konstruktiv miteinander verbunden sind“⁷¹. Wahrscheinlich lagen ihm tagebuchartige Aufzeichnungen zugrunde. Ganz selten nur kann man einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln feststellen. Früh empfand man die fehlende Systematik als Mangel. Deswegen ordnete ein Redaktor der lateinischen Fassung das ganze Material nach systematischen Gesichtspunkten neu⁷².

Anders Meister Eckhart. Schon der Plan, das Riesenwerk des *Opus tripartitum* zu verfassen, zeugt von großer systematischer Kraft. Auch die lateinischen Schriftkommentare werden immer wieder von kleinen Exkursen mit klarer Disposition unterbrochen. Sowohl die lateinischen wie deutschen Predigten sind kunstvoll und stilgerecht aufgebaut. Die deutschen Traktate lassen einen klaren roten Faden erkennen. Dies gilt auch für den frühesten, „Die Reden der Unterweisung“⁷³, wenn auch gegen Ende die Disposition nicht mehr so klar zu Tage tritt⁷⁴.

1.2 Inhaltliche Unterschiede

Hier geht es noch nicht um die feinen Unterschiede, die sich, wie wir sehen werden, aus der Auseinandersetzung Meister Eckharts mit den Texten der Mechthild ergeben. Gemeint sind vielmehr solche, die von einer grundsätzlich verschiedenen Mystik sprechen lassen. Folgendes fällt sofort auf: Beiden geht es, wie allen Mystikern des 13./14. Jahrhunderts, um die Vereinigung der Seele mit Gott. Doch beide benutzen dafür ein verschiedenes Bildmaterial: Mechthild die Vermählung, Meister Eckhart die Geburt.

1.2.1 Mechthild ist eine der frühesten Vertreterinnen der Brautmy-

⁷¹ Neumann, Textgeschichte 52. Er stellt fest (61), „daß der Einsiedler Text keinerlei auch nur irgendwie faßbaren Ordnung gehorcht, sondern selbst ein buntes Gemengsel von Niederschriften bietet, wie sie nach und nach die Pergamentlagen auf Mechthilds Tisch gefüllt haben“.

⁷² Vgl. Neumann, Textgeschichte 61 f.; *Rub*, Geschichte 253.

⁷³ Quint 172: „Die Entstehung der RdU als *Collationes* in einer zwanglosen Abfolge nur lose aneinander gereihter Konferenzvorträge erklärt aber dann auch ihre Form, insbesondere den Mangel einer planmäßigen oder gar strengen Komposition und Gliederung so wie einer innerhalb der einzelnen Kapitel und von Kapitel zu Kapitel planmäßig und konsequent fortschreitenden Gedankenentwicklung.“ In den weiteren Ausführungen relativiert aber Quint dieses Urteil und stellt doch einen gedanklichen Zusammenhang fest; vgl. ebd. 173. Schon die Tatsache, daß häufig am Ende eines Kapitels ein Begriff auftaucht, der im darauffolgenden eigens behandelt wird, zeigt Kompositionswillen.

⁷⁴ Über die letzte Kapitelfolge 17–23 schreibt *Rub*, Meister Eckhart (39): „Ohne Zweifel ist sie weniger fest gefügt als die vorausgehenden.“

stik innerhalb der deutschen Mystik. Dies zeigt schon ein flüchtiger Blick in ihr Werk. Immer wieder bezeichnet Mechthild sich als Braut, als Geliebte, und Gott oder Jesus als Bräutigam, Traut oder Geliebten. Die Vereinigung nennt sie Kuß, Umarmung oder Vermählung. Alle, auch die erotischen Bilder, die die zeitgenössische Minnelyrik gebraucht, überträgt sie auf das Verhältnis Seele–Gott⁷⁵. Sie selbst gibt auch die biblische Quelle für diese Art Mystik an, das Hohelied (III, 20, 14–17, S. 99 f.). Das Verhältnis zwischen Mann und geliebter Frau, das im Hohelied beschrieben wird, auf das Verhältnis Gott und Einzelseele zu übertragen, ist eine unter anderen Auslegungsmöglichkeiten, die sich in der Geschichte entwickelt haben. In der Braut des Hoheliedes neben der Kirche die Einzelseele zu sehen, geht im Mittelalter vor allem auf die Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux zurück. Er hat damit die Bildsprache geschaffen, in der die spätere Brautmystik sich ausdrücken konnte⁷⁶. Das Bild der Geburt für die Vereinigung mit Gott benutzt Mechthild jedoch unter ihren vielen nicht aus der Brautmystik stammenden Metaphern nur selten. Sie malt zwar breit die Geschehnisse um Empfängnis und Geburt Jesu aus (V, 23, 1–189, S. 174–181), nirgends aber steht der typisch eckhartische Gedanke, daß das Geschehen von damals gar nichts nützt, wenn Christus nicht jetzt im Menschen geboren wird⁷⁷. Sie kennt zwar reiche Bezüge der einzelnen Personen der Dreifaltigkeit zur Einzelseele⁷⁸, die Zeugung des Sohnes wird aber nicht in eine Beziehung zur Vereinigung mit Gott gebracht⁷⁹. Sie spricht zwar davon, daß sie aus der Seite Christi fleischlich geboren sei (V, 6, 5–8, S. 160), spielt dabei aber offenbar nur auf ein Theologumenon der alten Kirche an, nach dem die Sakramente, spezifisch das der Wiedergeburt, aus der Seite des Herrn fließen. Es gibt noch eine weitere dunkle Stelle: „Wenn der Mensch empfängt einen geistlichen Geist, so wird er gezeugt mit der heißen Gottheit und wird empfangen in seiner Mutter, der Gottes Menschheit; so ist seine Materie der Heilige Geist, der seine sündhafte Natur in allen Dingen vertilgt“ (IV, 18, 13–16,

⁷⁵ Vgl. G. Lüers, Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werk der Mechthild von Magdeburg, München 1926, Neudruck Darmstadt 1966, 72–80.

⁷⁶ Vgl. U. Köpf, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: P. Dinzelbacher, 48–77 [s.w.v. Anm. 69].

⁷⁷ Bei Gertrud der Großen findet eine geistige Geburt in Maria statt. Die Versenkung in diese Geburt bewirkt bei ihr, daß sie selbst dem Kind ähnlich wird; vgl. *Rub*, Geschichte 327 f.

⁷⁸ Vgl. M. Schmidt, „die spilende minnevlut“. Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg, in: *Dies. – D. R. Bauer*, „Eine Höhe über die nichts geht“. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, Stuttgart–Bad Cannstatt 1986, 71–133.

⁷⁹ *Rub*, Geschichte (276) meint sogar, daß ihr „die ewige Geburt des Sohnes noch fremd“ sei. Doch stimmt der Satz: „Die zweite Person hat ihren Ausgang erst in der Menschwerdung“ so nicht. Der Sohn Gottes ist ja schon beim „Concilium Trinitatis“ über die Schöpfung beteiligt.

S. 132). Ein andermal spricht sie von der „vollen Geburt des heiligen Geistes“ (V, 11, 15–17, S. 164)⁸⁰. Hier wird zwar das Bild der Geburt in die Nähe der innigen Vereinigung mit Gott gesetzt. Dies geschieht aber eher beiläufig⁸¹.

1.2.2 Umgekehrt ist es bei Meister Eckhart: Das bevorzugte Bild der Vereinigung mit Gott ist die Gottesgeburt. Daß Gott im Seelenfünklein geboren werden will, ist eine so häufig von Eckhart vorgetragene Lehre, daß ein Eingehen auf einzelne Stellen sich erübrigt. In ein und demselben Zeitungsakt, in dem Gott seinen ewigen Sohn gebiert, will er auch mich gebären. Damit stellt Eckhart den trinitarischen Bezug seiner Mystik her. Dagegen besitzt er keine ausgeprägte Brautmystik. Zwar zitiert er Bernhard von Clairvaux häufig. Es fällt aber auf, daß die Hoheliedpredigten gar nicht verwendet werden⁸². Ähnlich ist es auch mit der Behandlung des biblischen Buches „Hohelied“. Im Unterschied zu anderen deutschen Mystikern wird es nicht häufiger – keineswegs immer im Sinn der Brautmystik – als andere atl. Bücher zitiert. Es gibt zwar ein Fragment einer Hoheliedauslegung unseres Meisters (Expositionis Cantici Cantorum quae supersunt LW II, S. 635–639). Dieses behandelt Hld 1, 6 „Du, den meine Seele liebt, zeige mir, wo ruhst du, wo weidest du zur Mittagszeit, damit ich nicht anfangs umherzuziehen“, eine Stelle, die in der Brautmystik eine große Rolle spielt. Sie wird auch von Eckhart im Sinne der Beziehung der Einzelseele zu Gott ausgelegt. Es geschieht aber derartig traditionell, schematisch, manchmal nur mit einem Hinweis auf eine andere Schriftstelle oder auf Augustinus und Thomas, daß man den Eindruck gewinnt, Eckhart liege nicht viel an dieser Auslegung. In den deutschen Predigten wird gelegentlich die Seele auch Braut genannt Pr. 22 DW I, S. 388, 6–14⁸³. Doch bleiben solche Stellen vereinzelt. Das reiche Bildmaterial der erotischen Liebe, welches die höfische Minneliryk entwickelt hat, wird kaum auf das Verhältnis Seele – Gott übertragen.

1.2.3 Was läßt Mechthild zum Bild der Vermählung, und was läßt Eckhart zum Bild des Gebärens greifen? Könnte man noch bei Mechthild annehmen, daß ihr das Bildmaterial der Gottesgeburt, wie es im Mittelalter in dieser Ausführlichkeit erst von Eckhart entwickelt wurde,

⁸⁰ Schmidt, Mechthild 436, Anm. 122, schreibt zu dieser Stelle: „Man kann hier bei Mechthild das Thema der Gottesgeburt in der Seele angedeutet sehen, wenn auch noch nicht in der ausgebildeten Form wie bald darauf bei Meister Eckhart.“

⁸¹ Wenn sie davon schreibt, daß jeder Mensch in sich ein Christus werden soll (VI, 4, 31–33, S. 210), so dürfte hier einfach eine Paraphrase von Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ und nicht die spezifische Vorstellung von der Gottesgeburt vorliegen.

⁸² Im Quellenapparat der kritischen Ausgabe fand ich nur in: *Expositio Cantici* 1,6 n. 4 S. 638, Anm. 2, diese Predigten angeben. Die Übereinstimmung ist aber so gering, daß es fraglich bleibt, ob Eckhart hier wirklich Bernhard als Quelle benutzt hat.

⁸³ Vgl. B. Weiß, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Mainz 1965, 165.

nicht zur Verfügung stand, läßt sich das umgekehrt von Eckhart nicht sagen. Ein so belesener Autor mußte um die Brautmystik wissen. Wie die aus vielen Werken stammenden Zitate zeigen, kennt sich Eckhart im Schrifttum Bernhards gut aus; warum zitiert er nicht dessen Hoheliedpredigten? Ich glaube, daß die Tatsache, daß beide Mystiker verschiedene Aspekte bei der Vereinigung mit Gott in die Mitte stellen, der Grund ist, weshalb sie zu verschiedenem Bildmaterial greifen. Vermählung insinuiert eine personale Begegnung auch auf erlebnis- und erfahrungsmäßiger Ebene. Genauso beschreibt Mechthild die Einigung zwischen Seele und Gott. Gebären umgekehrt bedeutet eine Vermittlung von Leben und Sein, ohne daß der, der geboren wird, im Augenblick etwas erfährt. Eine personale Begegnung spielt dabei keine Rolle. Genauso beschreibt Eckhart die Einigung zwischen Seele und Gott. Sie wird aus einer Seinsmetaphysik abgeleitet. Das Moment eines personalen Gegenüber kann zurücktreten, und Eckhart steht allem Erlebnis- und Erfahrungsmäßigen viel distanzierter als Mechthild gegenüber.

Nebenbei sei noch vermerkt, daß bei Mechthild die Begegnung mit dem Teufel einen breiten Raum einnimmt. Daran hat sie ein ausgesprochen eschatologisch-apokalyptisches Interesse. Sie hat nicht nur Fegfeuervisionen und schaut, wie im Himmel die Heiligen gekrönt werden. Sie interessiert sich auch für apokalyptische Details der Endzeit (Endzeitorden, Elias und Henoch, Antichrist)⁸⁴. Davon hört man bei Eckhart fast nichts⁸⁵.

2. Auseinandersetzung des frühen Meister Eckhart mit Mechthild von Magdeburg

2.1 Abgrenzung der frühen Phase Meister Eckharts

2.1.1 Wie setzt sich Meister Eckhart mit dem Werk der Mechthild auseinander, von dem wir annehmen, daß er es gekannt hat? Wo nimmt er ihre Gedanken in seine Spiritualität auf, wo grenzt er sich auch von ihnen ab? Bei unserer Untersuchung beschränken wir uns auf die Frühzeit des Meisters, das heißt bis zum Ende seines Aufenthaltes in Erfurt als Prior bzw. als Vikar, also bis ca. 1300. Gerade für diese Zeit fehlen ja bis jetzt Nachweise für eine Auseinandersetzung mit der Frauenmystik. Unsere Beschränkung hat aber auch arbeitstechnische Gründe. Das Heranziehen des Gesamtwerkes würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Es gibt aber auch noch andere Gründe. Wir nahmen an, daß Eckhart in Erfurt mit dem Werk der Mechthild bekannt wurde; so ist in dieser Zeit

⁸⁴ Auf die Frage nach ihrer Beeinflussung durch Joachim von Fiore kann hier nicht eingegangen werden; vgl. *Schmidt*, Mechthild 432, Anm. 108; 434, Anm. 118; 438, Anm. 142.

⁸⁵ Über RdU, die wir besonders zum Vergleich heranziehen, schreibt *Rub*, Eckhart (46): „Die Vorstellung von Hölle, Teufel und Strafen fehlt gänzlich.“

am ehesten eine Auseinandersetzung mit ihr zu erwarten, ohne spätere Spuren dieser Auseinandersetzung zu leugnen. Weiter stößt er erst in seinem ersten oder, was wahrscheinlicher ist, in seinem zweiten Pariser Aufenthalt, also nach seiner Zeit als Erfurter Prior, auf den „Miroir“ der Marguerite von Porete⁸⁶. Die Bekanntschaft mit der Mystik der ober-rheinischen Frauenklöster findet wohl noch später statt, sie fällt erst in seine Straßburger Zeit. Zieht man Werke aus der späteren Zeit heran, ist eine Scheidung zwischen einer Auseinandersetzung mit dem geistigen Gut der Mechthild und dem anderer Mystikerinnen entschieden schwieriger.

2.1.2 Welche Werke liegen aus dieser Frühphase vor? Aus der Zeit als „lector Sententiarum“ in Paris besitzen wir die *Collatio in libros Sententiarum* (1293) und den *Sermo paschalis* (1294). Beide gehören so sehr in den akademischen Raum, daß kaum das intime Verhältnis der Seele zu Gott berührt wird. Sie scheiden weitgehend für unseren Vergleich aus. In seiner Zeit als Prior und Vikar in Erfurt sind die Reden der Unterweisung verfaßt (spätestens 1298 beendet)⁸⁷. Die Vaterunser-Erklärung gilt aus inneren Gründen als ein Frühwerk⁸⁸. Diese Schrift ist aber so unselbständig, daß eine Einbeziehung kaum etwas ergibt. In jüngster Zeit glaubt Kurt Ruh, daß die 32 Predigten, die Eckhart im sogenannten „Paradisus anime intelligentis“ zugeschrieben werden, aus dessen Erfurter Zeit stammen⁸⁹, setzt sie aber erst nach dessen erster Magisterzeit in Paris 1303–1311 an⁹⁰. Sie liegen dann außerhalb des Zeitraumes, auf den wir uns beschränken.

2.2 Um mit einem Negativbefund zu beginnen: An keiner Stelle läßt sich ein direktes Zitat aus dem „Fließenden Licht“ beim frühen Eckhart finden. Wenn er Mechthild mit Angabe ihres Namens zitiert hätte, wäre dies in dieser Zeit mehr als außergewöhnlich. Frauen, vor allem solche, die noch vor kurzem lebten und nicht kanonisiert waren, werden bei Theologen nicht genannt. Dietrich von Apolda, der sehr fleißig das „Fließende Licht“ zur gleichen Zeit benutzt, nennt dessen Verfasserin auch nicht mit Namen⁹¹. Zudem bringt die literarische Gattung der *Collatio* es mit sich, daß andere Autoren selten namentlich erwähnt wer-

⁸⁶ Vgl. *Rub*, Meister Eckhart 104–108; *Trusen* 40 f.

⁸⁷ Andere Zuweisungen bleiben fraglich. J. Koch hatte geglaubt, ein Reportatum der gesamten Vorlesung über das Sentenzenwerk in der Hd Brügge 491 gefunden zu haben. Diese Meinung ist selten rezipiert worden. In den letzten Jahren greift fast niemand mehr auf dieses Werk bei der Darstellung Eckharts zurück; vgl. *L. Hödl*, Umkehr und Buße in der mittelalterlichen Theologie der thüringischen Magister Witelmo und Eckhart, in: *T. Schneider – H. Schüngel-Straumann* (Hgg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten*, Freiburg 1993, 105 f.; *Weiß*, *Die Heilsgeschichte* 11 f.

⁸⁸ Vgl. *J. Koch*, Einleitung zur *Collatio in Libros Sententiarum* LW V, 9 und *E. Seeberg*, Einleitung zu dem *Tractatus super Oratione Dominica* LW V, 105.

⁸⁹ Vgl. *Rub*, Meister Eckhart 60–63.

⁹⁰ Vgl. ebd. 63.

⁹¹ Vgl. *Stierling* 5.

den. So sind die „Reden der Unterweisung“ das Werk, das im Vergleich mit anderen Werken am wenigsten Quellen mit Namen angibt⁹². Aber auch ohne Namensnennung läßt sich nicht eindeutig ein wörtliches Zitat aus dem „Fließenden Licht“ feststellen. Dies spricht aber keineswegs gegen eine Auseinandersetzung Eckharts mit Mechthild. Im Unterschied zu den lateinischen Werken zitiert Eckhart in den deutschen relativ selten wörtlich, auch wenn er sich immer wieder teils bejahend, teils sich davon absetzend mit Meinungen anderer befaßt.

2.3 Wir fangen mit einer begrifflichen Übereinstimmung an. Eckhart bemerkt, daß die Gottesfreunde niemals ohne Trost sind (10, S. 224, 5; vgl. ebd. 18, S. 257, 6). Zu dem Ausdruck „vriunde gotes“ bemerkt Josef Quint: „Das Kompositum habe ich bei Meister Eckhart (außer Pfeiffer 2. 182, 4, siehe Quint 545) nirgends angetroffen.“⁹³ Die Gottesfreunde spielen im 14. Jahrhundert eine besondere Rolle. So bezeichneten sich Christen, „die eine verstärkte Suche der Nähe Gottes, eine mystische verklärende Gottesliebe auszeichnete und die Gebet, Meditation und tätige Nächstenliebe zu kleinen Gruppen zusammenführte“⁹⁴. Doch im 13. Jahrhundert ist der Ausdruck „Gottesfreund“ in diesem Sinn noch selten. Woher kommt es, daß Eckhart gerade in seiner Thüringer Zeit dieses Wort gebraucht und sonst nicht mehr?⁹⁵ Nun redet Mechthild relativ häufig von den Gottesfreunden (I, 22, 73, S. 19; 44, 94, S. 32; VII, 28, 22, S. 278; 31, 4, S. 279)⁹⁶. Die Annahme legt sich nahe, Eckhart habe in den Reden der Unterweisung den Sprachgebrauch der Mechthild aufgegriffen, den er später wieder fallen ließ.

2.4 Zu allen Zeiten hat man in der Mystik innere Vorgänge mit Bildern verdeutlicht. Solche Bilder werden in einem breiten Strom der Tradition verwandt. Es ist von daher sehr schwer festzustellen, aus welcher Tradition ein Autor ein Bild nimmt. Auch Eckhart benutzt viele Bilder schon in dieser frühen Phase. Ob er sie selbst geprägt hat oder, falls vorgefunden, aus welcher Tradition sie stammen, läßt sich im einzelnen kaum mehr klären. Wenn Eckhart zum Beispiel schreibt, daß Gott uns alles gibt, was „Us im ie gevloz“, was „aus ihm je geflossen ist“ (23, S. 298, 3⁹⁷), so kann man als Quelle für dieses Bild an Dionysius von Areopagita und den Neuplatonismus denken⁹⁸, wenn er aber in dieser

⁹² Vgl. Quint 171.

⁹³ RdU DW V, S. 334, Anm. 138.

⁹⁴ J. Semmler, Gottesfreund(e), in: Lexikon des Mittelalters Bd. 4, München–Zürich 1989, Sp. 1586.

⁹⁵ Es bleibt fraglich, ob das Wort schon als Terminus technicus wie im 14. Jahrhundert gebraucht wird; vgl. Quint a. a. O.

⁹⁶ Genannt wurden nur die Stellen, die das Kompositum Gottesfreund aufweisen. An vielen weiteren Stellen spricht Mechthild von „seinen Freunden“, die sie häufig von den Feinden Gottes abgrenzt; vgl. Lüers 182. Im Anklang an Joh 15, 15 kann auch Eckhart häufiger von den Menschen als „seinen Freunden“ sprechen; vgl. Quint a. a. O.

⁹⁷ Wenn ab jetzt RdU zitiert werden, unterbleibt die Angabe des Titels und des Bandes.

⁹⁸ So *Rub*, Meister Eckhart 58.

Zeit Mechthild liest, legt sich auch ihr Buch, das ja schon im Titel das Bild des Fließens („Fließendes Licht der Gottheit“) verwendet, als Quelle nahe.

2.5 Bei abgelegeneren Bildern wird aber eine Abhängigkeit wahrscheinlicher. Das Bild der Jagd für die Gottessuche ist z. B. nicht so gebräuchlich wie das des Fließens. Eckhart verwendet es (5, S. 200, 4–6). Jagen ist aber ein Lieblingswort der Mechthild für das innige Suchen (I, 2, 5, S. 9; 38, 6 f., S. 25 f.; II, 6, 13, S. 45; 25, 25, S. 63; 25, 45, S. 64; V, 4, 24 f., S. 156; 19, 2–4, S. 169; 24, 17, S. 181; 31, 25, S. 191; VI, 6, 17 f., S. 212)⁹⁹. Daß er von ihr dieses Bild übernommen hat, ist wahrscheinlich.

Kleid ist ein weiteres Bild, das vielfältig in der Spiritualität verwandt wurde. Seine Verwendung fußt auf der Tauftheologie des Apostels Paulus, nach der wir den alten Menschen abgelegt und Christus angezogen haben (Gal 3, 27; vgl. Röm 13, 14). Auch Eckhart gebraucht dieses Bild. Er schreibt: „Willst du alle Gebrechen loshaben auf einmal und mit Tugenden und Gnaden bekleidet werden... so halte dich daran, daß du das Sakrament (Eucharistie) würdig und oft empfangen mögest“ (29, S. 268, 6–9). Mechthild¹⁰⁰ weiß auch, daß sie von der Erde entkleidet werden muß (II, 6, 19, S. 45). Sie ist bekleidet mit verschiedenen Lastern (VI, 1, 114–119, S. 205), so muß sie sich aller Scham und äußerer Tugenden entkleiden (I, 44, 84, S. 31). Dann möchte die Seele alle Tugenden wie Kleider anziehen (I, 44, 18–22, S. 28). Sie wird in der Tat „bekleidet mit den Tugenden“ (IV, 25, 4 f., S. 141). Die Dreifaltigkeit bekleidet die Seele mit Liebe, Keuschheit und Minnebrennen in rechter Demut (VII, 17, 31–34, S. 270; vgl. VII, 48, 60–62, S. 295). Was der Mensch von sich aus tun kann, ist, sich mit dem Werktagskleid der aktiven Askese zu bekleiden. Im Leid schenkt Gott ihr das Hochzeitskleid (VII, 65, 1–12, S. 310). Das wahre Kleid der Tugend stammt nicht aus eigenem Bemühen, sondern Gott schenkt es der Seele als fremdes Gut (VII, 64, 2–4, S. 309). So besteht auch die Seligkeit darin, daß der Mensch mit dem Lohn wie mit einem Mantel umkleidet wird (II, 20, 8 f., S. 53; VII, 58, 10 f.; S. 304). Wichtig für unseren Vergleich ist vor allem die Stelle, an der sich Mechthild als „schlechtgekleidete Dirne“ vorkommt und doch an der Eucharistie teilnehmen und zur Kommunion gehen will. Als sie sich sehr schämt, merkt sie, daß sie einen purpurroten Mantel an hat, der aus der Minne und ihrem brennenden Verlangen nach Gott gemacht ist (II, 4, 43–51, S. 42). Eckhart verwendet das Bild der Tugend, mit der man bekleidet wird, genau im gleichen Kontext. Es steht in dem großen 20. Kapitel der Reden der Unterweisung. Sein Grundtenor lautet: Habe keine Angst, den Leib des

⁹⁹ Lüers 204; Schmidt, Mechthild 422, Anm. 11.

¹⁰⁰ Vgl. Lüers 206 f.; Schmidt, Mechthild 426, Anm. 50.

Herrn zu empfangen, auch wenn du dein Unvermögen spürst, ja noch nicht einmal Gott loben kannst (vgl. 20, S. 268, 3). Gott wird dich in diesem Sakrament mit Tugend bekleiden. Das Erwähnen des Bekleidetwerdens mit der Tugend im Zusammenhang des würdigen Kommunionempfangs scheint mir kein Zufall. Eckhart greift hier auf Mechthild zurück.

Eckhart aber verwendet das Bild des Kleides noch in einem anderen Zusammenhang. Bekleidetsein wird zum Bild für die innige Vereinigung nicht nur mit der Tugend, sondern mit Gott selbst. „Der Mensch, der sich so gänzlich mit allem dem Seinen aufgegeben hätte, wahrlich der wäre so völlig in Gott versetzt, daß, wo man den Menschen auch anrühren sollte, man zuerst Gott anrühren müßte: Denn er ist rundum in Gott und Gott ist um ihn herum, wie meine Kappe mein Haupt umschließt, und wer mich anfassen wollte, der müßte zuerst mein Kleid anrühren“ (11, S. 228, 1–5)¹⁰¹. Man spürt, daß hier der übliche Gebrauch des Bildes vom Anziehen Christi weit überschritten ist. Auch darin konnte Eckhart auf Mechthild zurückgreifen. Sie weiß zwar, daß wir vor Gott nackt und ohne Kleid sind. Dies meint hier aber nicht die innere Armut und Leere, sondern die nicht mehr vermittelte Nähe zu Gott (I, 44, 80–90, S. 31 f.). Gott spricht: „Zwischen euch und mir kann nichts sein“ (83, S. 31), noch nicht einmal ein Kleid. Die gleiche Nähe kann sie aber auch mit dem Kleid, mit dem sie bekleidet wird, ausdrücken: „Du kleidest dich mit der Seele mein und du bist auch ihr nächstes Kleid“ (II, 5, 7 f., S. 44). „Dein Kleid und meines ist eines, unbefleckt“ (II, 25, 136, S. 67). Wenn die Einheit so dicht ist, daß Gott und Seele nur noch ein Kleid haben, dann ist es in der Tat so, daß, wer mich anrührt, auch mein Kleid und damit Gott anrührt. Auch hier scheint mir die Übernahme Eckharts aus Mechthild wahrscheinlich.

2.6 Nachdem wir Übernahmen im Bereich von Begriffen und Bildern betrachtet haben, untersuchen wir Gemeinsamkeiten in inhaltlichen Aussagen. Wir beginnen mit dem eigenartigen „Muß“ Gottes. Eckhart sagt sofort zu Beginn der „Reden der Unterweisung“ betont: „Wo der Mensch im Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muß Gott in gleicher Weise hinwiederum eingehen: denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muß Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst. Wenn ich mich meines Willens entäußert habe in die Hand meines Oberen und für mich selbst nichts will, so muß Gott für mich wollen“ (1, S. 187, 1–5). Das Besondere an dieser Stelle ist nicht die Aussage, daß Gott dort, wo der Mensch aus sich ausgeht, in ihn ingeht. Dies ist Allgemeingut der mystischen Tradition¹⁰². Das Spezifische dieser Stelle ist vielmehr das drei-

¹⁰¹ Kappe meint „das ganze Mantel-Gewand“; vgl. *Quint* 335, Anm. 162.

¹⁰² Vgl. das Material aus der deutschen Mystik in *Quint* 314, Anm. 7 f.

malige emphatische „Muß“, das von Gott ausgesagt wird¹⁰³. Dieses „Muß“ taucht noch an anderen Stellen der Reden der Unterweisung auf: „Haben wir also lauter und allein Gott im Augen wahrlich, so muß er unsere Werke wirken“ (6, S. 202, 3–5). Wenn ein Mensch ganz gelassen und in den Willen Gottes ergeben ist und ihn dennoch Leid trifft, „dann muß notwendig Gott selbst den Schaden auf sich nehmen“ (11, S. 231, 2). Auch in diesem Punkt konnte Meister Eckhart sich auf Mechthild stützen. Auch dort konnte er lesen, daß Gott in der Seele schweben muß (III, 2, 24, S. 79), daß er von sich bekennt: „Ich muß ihr entgegengehen“ (I, 44, 12, S. 27), und daß Gottes ewiger Sohn sagt: „Ich muß doch den Menschen ewig minnen“ (III, 9, 24, S. 87). Gott muß sogar mit Pein die Seinen minnen (VII, 28, 19, S. 278). Am nächsten der Aussage Eckharts kommt der Ausspruch Gottes: „Wenn die Seele sich müßig und bloß in meinem göttlichen Arm liegen will, da muß ich mit ihr spielen“ (V, 25, 24 f., S. 185). Gottes Güte, Milde, Treue und Barmherzigkeit zwingen ihn, sich zu verschenken (III, 22, 13–19, S. 105). Mechthild erfährt dieses „Muß“ Gottes in einer konkreten Situation. Sie ist unschlüssig, ob sie zur Kommunion gehen soll oder nicht; da geht ihr auf, daß dieses Problem relativ ist, da Gott ihr doch immer nahe ist. Er hat sich so an sie gebunden, daß er nicht mehr von ihr los kann, er „muß ihr nachlaufen (bei Kommunionenthaltung) oder ihr entgegengehen (beim Kommunionempfang)“ (III, 15, 12–14, S. 94).

Obwohl hier bis zum Wortlaut Ähnlichkeiten bestehen, gibt es auch einen Unterschied. Bei Eckhart scheint dieses „Muß“ fast eine „Naturnotwendigkeit“ in Gott zu sein. Würde Gott anders handeln, „dann wäre Gott nicht das, was sein natürliches Wesen ist“ (1, S. 188, 1 f.). Es liegt in seinem Wesen, daß er sich mit einer Seele, die abgeschieden ist, verbindet. Man wird bei Eckhart den Verdacht einer Automatik nicht los. Wenn es regnet und etwas trocken bleibt, dann muß ein Hindernis den Regen abgehalten haben. Gott wird eins mit der Seele, und wenn eine Seele nicht mit ihm eins ist, dann besteht ein Hindernis auf seiten der Seele. Anders bei Mechthild. Zwar schreibt sie auch: „Die Natur zwingt Gott dazu, daß er uns grüßt“ (IV, 14, 35, S. 129). Und doch ist dies keine Naturnotwendigkeit. Die Liebe ist es, die Gott zwingt. Die Frau Minne bezwingt die Dreifaltigkeit (I, 1, 5–7, S. 5), sie zwingt Gott zur Seele (VII, 68, 95 f., S. 308). Die Dreifaltigkeit kann aus Liebe „nicht mehr an sich halten“ und schafft die menschliche Seele (I, 22, 35–38, S. 18; vgl. Vorwort 9, S. 5; IV, 14, 22 f., S. 128). Dieses „Nicht-mehr-an-sich-halten-Können“ Gottes ist bei Mechthild eingebettet in ein großes Gespräch zwischen den einzelnen Personen der Dreifaltig-

¹⁰³ Genau dies fehlt in den Stellen, die *Quint* in der letztgenannten Anm. zusammenstellt.

keit, dem „Concilium Trinitatis“¹⁰⁴, aus dem der Entschluß zum Schaffen erwächst (III, 9, 1–33, S. 86 f.). Durch diesen Dialog ist der Gedanke einer Zwangshaftigkeit ausgeschlossen. Dieses „Muß“ setzt sich in die Heilsgeschichte hinein fort: Gottes Sohn gibt sich in Menschwerdung und Kreuz in die Gewalt der Menschen (V, 25, 25–27, S. 185). Die Frau Minne zwingt ja Gott vom Himmelreich (I, 3, 11 f., S. 9). Dann muß Christus den Geist „zwingen, daß er alle Seligkeit dem Menschen von dem Himmelreich ins Erdenreich bringe“ (VI, 16, 38–40, S. 227). Doch auch dieses „Muß“ wird durch den im innertrinitarischen Dialog gefaßten Erlösungsentschluß ins rechte Licht gesetzt (III, 9, 67–89, S. 88 f.).

Woher stammt diese „extreme Vermenschlichung“¹⁰⁵ und dieser „äußerste Anthropomorphismus“¹⁰⁶? Ihre eigene Erfahrung in der Minne läßt sie so sprechen. Auch sie kann sich nicht enthalten (I, 5, 4 f., S. 11). Sie spricht vom „Müssen“ Gottes, weil sie selbst ein „Müssen“ in der Liebe erfährt. „Ich freue mich, daß ich lieben muß den, der mich liebt“ (I, 28, 2, S. 21). Die Seele muß zu Gott gehen (I, 44, 72 f., S. 31). Wer ihr die Minne nehmen will, brächte ihr den Tod; Lieben gehört zu ihrer Natur, wie zu der Nachtigall das Singen (II, 2, 28–31, S. 38). Wie ein Fisch auf dem Trockenen nicht frisch bleiben kann, so kann sie nicht lange ohne die beglückende Erfahrung der Liebe leben (III, 1, 9–11, S. 72). Diese Aussagen aber schließen für sie nicht die Freiwilligkeit und den personalen Akt der Liebe aus. Der Mensch legt sich ja selbst „in die Gewalt der nackten Minne“ (II, 23, 27, S. 57). Die Seele ist es, die der Minne Gewalt über sich gibt, so daß sie gebunden ist (II, 19, 25 f., S. 50). Die so gebundene Seele muß immer minnen (II, 24, 86 f., S. 62). Dieses „freiwillige Müssen“ ihrer Liebe vergleicht sie mit der Liebe Gottes. Gott will gezwungen werden, alles zu geben (VII, 10, 17 f., S. 217). Höhepunkt der Liebe des Menschen zu Gott ist die Ekstase, in der der Mensch von sich aus aus sich heraustritt und zugleich gezogen wird. Dann kann der Mensch sich nicht mehr enthalten. Einer der geläufigen Ausdrücke der Ekstase war der „Jubilus“¹⁰⁷. Genau dieses Wort überträgt sie auf die Dreifaltigkeit, wenn sie von deren schaffender Liebe spricht: „Im Jubilus der Dreifaltigkeit, da Gott nicht mehr an sich halten konnte...“ (I, 22, 35–38, S. 18). So stehen Gott und der Mensch unter dem gleichen freiwilligen Gezwungenwerden der

¹⁰⁴ Diese Vorstellung übernimmt Mechthild von Wilhelm von Thierry; vgl. *Ruh*, Geschichte 280.

¹⁰⁵ Ebd. 279.

¹⁰⁶ Ebd. 280. Zum Ganzen vgl. auch *Schmidt*, die spielende minnevlout 71–133.

¹⁰⁷ Vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 149 f.; *Lüers* 202 f. *Quint* 331, Anm. 123; Mechthild glaubt, daß der Leib des Lieblingsjüngers Johannes unversehrt sei, „als ob er in einem himmlischen Jubilo entschlafen sei“ (IV, 23, 7 f., S. 140); das heißt, als ob Johannes sich in einer Ekstase befinde.

Liebe: Das ist das Amt der Minne, „daß sie Lieb zu Lieb zwingt, Gott zu der Seele und die Seele zu Gott“ (VII, 68, 85 f., S. 308). Wenn Mechthild von dem „Müssen“ Gottes spricht, so schimmert also immer die personale Liebe durch¹⁰⁸. Das alles findet man bei Eckhart nicht. Statt personaler Liebe scheint hier eher metaphysische Notwendigkeit zu herrschen. Wir haben hier ein typisches Beispiel, wie Eckhart einen Gedanken bis in den Wortlaut hinein von Mechthild aufnimmt und ihn in seinem Bezugssystem einen neuen Akzent verleiht, ja ihn abändert.

2.7 Wodurch kann diese Vereinigung mit Gott entstehen? In der gesamten spirituellen Tradition wird immer wieder betont, daß die Aufgabe des Eigenwillens unabdingbare Voraussetzung dafür sei. Diese Antwort findet man selbstverständlich auch bei Eckhart¹⁰⁹. Ungelassensein, heißt voll Eigenwille sein (3, S. 191, 5). Innerer Unfriede stammt aus dem Bestehen auf dem Eigenwillen (3, S. 192, 4.6; 21, S. 282, 11 – 283, 2). Besonders das Verlangen nach religiösen Gefühlen stammt aus dem Eigenwillen (11, S. 226, 10 – 227, 2). Wer im Willen Gottes sein will, muß den Eigenwillen ablegen (11, S. 227, 5–8).

Dies konnte Eckhart bei Mechthild finden. Hier konnte er auch erfahren, warum es in seiner Epoche so notwendig war, vom Beharren auf dem Eigenwillen abzuraten: Es gibt Menschen, die meinen, weil sie in einen Orden eingetreten sind und dort gewisse Werke der Askese vollbringen, hätten sie alles Notwendige getan. Solche „stumpfen Seelen“, wie Mechthild sie nennt, sprechen ganz offen: „Ich lebe nach meinem Eigenwillen“ (II, 23, 16 f., S. 56). Man kann aber alles tun, was man will, solange man vom Eigenwillen nicht abläßt, besitzt man die falsche Heiligkeit (II, 1, 8 f., S. 37). Durch den „eigenen Mutwillen“¹¹⁰ bekommt der Teufel Zugang zur Seele (VI, 7, 9 f., S. 213). Die Finsternis, die hindert, daß man im Fegfeuer Gott sieht, besteht im Eigenwillen (V, 5, 13–15, S. 159). Das, was dort brennt, ist der Eigenwille (III, 17, 21 f., S. 98). Wer sich tröstet mit seinem Eigenwillen, ist ungetröstet nach dem Willen Gottes (VII, 34, 10–12, S. 281 f.). In einer großen Schau erlebt Mechthild, die sich an Seele und Leib krank fühlt, die Teilnahme an der himmlischen Liturgie. Johannes der Täufer feiert für sie die Eucharistie. Es kommt der Gabengang, sie glaubt nichts zu haben, was sie darbringen könnte. Da wird sie aufmerksam gemacht, daß sie einen goldenen Pfennig

¹⁰⁸ Es ist deswegen nicht sehr glücklich, von einer „Wesensmystik“ bei Mechthild zu sprechen, wie es *Ruh*, Geschichte 268, tut.

¹⁰⁹ Für das Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 156–148; *Quint* 316, Anm. 21.

¹¹⁰ Statt Eigenwille kann auch „mutwille“ (II, 19, 42 f., S. 51; III, 7, 4, S. 84; 21, 28, S. 101; IV, 20, 7 f., S. 136; V, 11, 16, S. 164; 16, 7, S. 168; VI, 23, 17, S. 233) oder irdischer Wille (IV, 3, 64, S. 116) stehen. Mutwille kann allerdings auch die eigene gute Meinung bedeuten (V, 1, 36 f., S. 153; VI, 7, 15 f., S. 213).

nig besitzt, es ist der Eigenwille. Wenn sie diesen opfert, hat sie alles gegeben (II, 4, 79–86, S. 43).

Wir haben bis jetzt Eigenwillen in einem Wort geschrieben. Sowohl Mechthild wie Eckhart sprechen vom „eigen wille“. Da das Mittelhochdeutsch noch nicht das Kompositum Eigenwillen kennt, ist sowohl die Übertragung „Eigenwille“ wie „eigener Wille“ möglich. Daß hier die Übertragung „Eigenwille“ stimmt, merkt man daran, daß beide Autoren den Akt des eigenen Willens innerhalb der Spiritualität betonen. Nicht was sich im äußeren Tun, sondern im inneren Raum des Willens bei einem Menschen abspielt, ist wichtig. Eckhart beendet das 9. Kapitel der Reden der Unterweisung mit der Feststellung: „Tugend und Laster liegen in dem Willen“ (9, S. 215, 4f.), um im folgenden Kapitel mit der Überschrift: „Wie der Wille alles vermag, und wie alle Tugenden im Willen liegen, wenn anders er recht ist“ (10, S. 215, 1f.), dieses Thema zu behandeln¹¹¹. Nicht nur bei der Entstehung der Tugend ist der Wille maßgeblich, ohne Willensentschluß kann ich auch keine Tugend verlieren (10, S. 216, 4–6). Auch die Sünde kann nur im Willen geschehen und ist schon im Willen vorhanden, auch wenn ich an der äußeren Ausübung der Tat gehindert bin (10, S. 217, 1–4). Dies gilt aber auch im Positiven: Auf das Wollen des Guten kommt es an, nicht auf die Ausführung: „Gebriecht es dir nicht am Willen, sondern allein am Können, in Wahrheit vor Gott hast du alles getan“ (10, S. 217, 9f.). Bei den Werken, die zur Not fehlen können, ist einmal an solche caritativer („aller Menschen Mühe tragen und alle Armen speisen“ 10, S. 217, 7f.) wie gottesdienstlicher Art („Gott loben“ 10, S. 218, 6) gedacht. Vor allem gilt: „Das Wesen der Minne liegt allein im Willen“ (10, S. 29, 4f.; 8f.). Natürlich unterliegt Eckhart nicht dem Irrtum, man könne mit einem einzigen Willensakt zu dieser Liebe gelangen. Es kommt hier nicht auf den zufälligen, sondern auf den eingewöhnten, das heißt durch lange Gewöhnung festgelegten Willen an (21, S. 280, 3–5). Der Kern dieses Gedankens wurde immer wieder von Augustinus über Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin ventiliert¹¹². Er wird dann bei der Grundlegung der Sittlichkeit des menschlichen Handelns behandelt. Was aber hat dieses Thema in einem Traktat für spirituelle Anfänger zu tun? Ein Hinweis für eine Antwort findet sich im ersten Satz der Behandlung dieses Themas: „Der Mensch soll über nichts groß erschrecken“ (10, S. 215, 8). Welche Ängste möchte Eckhart mit dem Aufweis, der Wille sei die Grundlage aller Tugenden, beheben? Er weiß um Menschen, die Angst haben, Christus nicht nachzufolgen, weil sie dessen Werke nicht voll-

¹¹¹ Für das Verhältnis von gutem Willen und äußerem Werk bei Eckhart insgesamt vgl. Langer, *Mystische Erfahrung* 170–174.

¹¹² Vgl. die Stellen, die in *Quint* (328, Anm. 96) angeführt sind. Hier einen Gegensatz zu Thomas von Aquin zu konstruieren, wie das Langer, *Mystische Erfahrung* (171f.) tut, scheint mir verfehlt.

bringen (17, S. 249, 1 – 255, 3). Um zu verstehen, was er darunter meint, hilft ein Blick in Mechthilds „Fließendes Licht“. Dort gesteht sie: „Ich habe manchen Jammer getragen, daß ich guten Willen zu guten Werken nicht konnte bringen“ (VI, 192 f., S. 228). Diesen Jammer nennt sie geistige Armut, „wenn ein Mensch nicht kann und gern täte“ (VII, 11, 9 f., S. 266)¹¹³. Was hätte die alternde Mechthild, von der diese Stelle stammt, gern getan? Größeren geistlichen Fortschritt erreicht, in-nigere Gebete verrichtet und wohl auch mehr caritative Taten vollbracht, die für sie als Frau im Mittelalter nur bedingt möglich waren. Gerade in ihrem Alter mit der Erfahrung ihrer „Gottesfremde“, ihrem Gefühl, von Gott verlassen zu sein, das sich in Trockenheit und Unkonzentriertheit äußert, erfährt sie doppelt schwer das Auseinanderklaffen von Wollen und Tun. In dieser Not gibt sie sich selbst die rechte Antwort: „Wie nützlich das sei, daß ein Mensch voll guten Willens ist, wenn er zum Werk nicht fähig ist...“ (II, 4, 4 f., S. 41). Der gute Wille bringt alle Tugenden hervor, auch wenn der Mensch durch seinen kranken Leib an der Ausführung gehindert wird (V, 22, 47 f., S. 174). Die alten und kranken Seelsorger, die ihr Amt nicht mehr ausüben können, erleiden keinen Abbruch an ihrer Seligkeit, wenn sie weiter den Willen haben, für andere tätig zu sein (VI, 14, 11–13, S. 221). Mechthild beschreibt auch, wie die Heiligen im Himmel mit ihren guten Werken geschmückt sind. Dann sieht sie andere Menschen im Himmel: „Sie hatten kein Haar auf ihren Häuptern, sondern trugen einfache Kronen... Den Schmuck des Haares, das sind die guten Werke, hatten sie nicht. Wie kamen sie denn in den Himmel? Mit Reue und mit gutem Willen“ (II, 4, 35–38, S. 42). So wird dann auch die alternde Frau, die wegen mangelnder guter Werke zu verzagen droht, von Christus getröstet: „Mit gutem Willen und heiligem Verlangen kannst du ersetzen, was du willst“ (VII, 6, 20 f., S. 262). In solchen Texten konnte Eckhart den Ängsten begegnen, die er mit seinen Äußerungen über Wille und Werk überwinden wollte. Deshalb war es ihm, der sonst eher dem Erkennen den Vorrang vor dem Wollen gibt, wichtig, schon in seinem ersten Traktat auch den Vorrang des Willens vor den Werken zu betonen. So kann er, wenn er vom Ausgehen aus dem „eigenen Willen“ spricht, nicht eine Vernachlässigung des inneren Willensaktes, sondern nur die Aufgabe des Eigenwillens meinen.

2.8 Diese Aufgabe des Eigenwillens wird für den, der in einem Orden ist, in seinem Gehorsamsgelübde konkret. Deshalb fängt Eckhart die Reden der Unterweisung mit einem Kapitel über den Gehorsam an. Im Gehorsam einem Oberen gegenüber legt man seinen Eigenwillen ab (1,

¹¹³ Eckhart kennt auch die Armut im Geiste 4, S. 195, 6–8, ja sie ist das Haupt der Seligkeit 23, S. 297, 4–7. Für ihn besteht sie aber in der Abgeschiedenheit des Menschen. Zur dreifachen Armut im Geist des späten Eckhart vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 189–192.

S. 187, 1–6)¹¹⁴. Dies ist auch der Grund, warum Eckhart den wahren und vollkommenen Gehorsam über alle Tugenden stellt (1, S. 185, 8 f.). Der Gehorsam ist ein „Ausgehen in Gott“ (1, S. 189, 1). Solche Gedanken konnte er ebenfalls bei Mechthild finden. Im Gehorsam opfert man den Eigenwillen (VII, 17, 26 f., S. 269). „Der Gehorsam ist ein heiliges Band, er bindet die Seele an Gott und den Leib an Jesus und die fünf Sinne an den Heiligen Geist“ (VII, 65, 25 f., S. 311). Mechthild, die als Begine eine andere Art des Gehorsams lebt, als es im Orden üblich war, kann doch sagen: „Ohne Gehorsam möcht ich nicht leben. Denn der heilige, demutsvolle Gehorsam ist aller Tugenden Siegel“ (VI, 19, 13 f., S. 229). Sie sieht eine Begine, die für sehr tugendhaft galt, im Fegfeuer. Als Grund für das Warten auf die Seligkeit gibt diese selbst an: „Ich wollte auf Erden keines Menschen Rat folgen noch christlicher Ordnung.“ Deswegen sind all ihre Tugenden nicht viel wert, wie auch Christus selbst im Gehorsam auf die Erde kam und in großer Untertänigkeit lebte (V, 5, 20–24, S. 159 f.).

2.9 Eine wesentliche Vertiefung aber erfährt bei Eckhart die Vorstellung der Aufgabe des Eigenwillens¹¹⁵: Diese Aufgabe ereignet sich im „ûzgan mînes selbes“. Der Mensch muß aus seinem Willen (1, S. 187, 4; 11, S. 227, 4 f.), aus allen Dingen (4, S. 197, 1–3), aus seinem ganzen Besitz (10, S. 223, 2–6), aus all dem Seinen (11, S. 228, 1.9 f.), ja aus sich selbst gehen (2, S. 190, 12; 10, S. 218, 9 f.; 11, S. 227, 9; 12, S. 233, 1–3; 23, S. 298, 5–7)¹¹⁶. Dieses Aus-sich-selbst-Gehen ereignet sich im Gehorsam (1, S. 187, 1; S. 189, 1). Wenn ein Mensch das geschafft hat, dann kann ihm nichts mehr geschehen: „Der Mensch, der ganz aus sich selbst gegangen ist, der könnte Gott nimmer vermissen“ (11, S. 230, 8 f.)¹¹⁷.

Das Wort „Ausgehen von sich selbst“ ist Mechthild fremd. Aber mit ähnlichen Worten beschreibt Mechthild die gleiche Aufgabe. Bei der Gottesvereinigung „kommt sie von sich selbst“ (I, 22, 9, S. 16; IV, 3, 17 f., S. 115); mit Gott vereint zu sein ist für sie ein Verlust ihrer selbst (I, 20, 2, S. 15). Es ist, wie Wein im Wasser von sich selbst kommt (I, 4, 7 f., S. 10 f.). Der Mensch wird „außer sich selbst gezogen“ (III, 9, 2 f., S. 98). Mechthild kann zusammenfassend sagen: „Wenn

¹¹⁴ Von daher bleibt es unverstänlich, wie *Langer*, *Mystische Erfahrung* (158) meint, daß Eckhart in diesem Punkt sich dadurch von den Nonnenviten abhebt, daß dort von der Aufgabe des Eigenwillens als „der Erfüllung des Gehorsamsgelübdes die Rede ist und deshalb Verzicht auf individuelle Wünsche zugunsten der Unterordnung unter die Autorität der Obrigkeit bedeutet“. Genau dies meint aber auch Eckhart.

¹¹⁵ Dem entspricht später das Sichlassen; vgl. darüber *Langer*, *Mystische Erfahrung* 158–163.

¹¹⁶ 21, S. 283 f. heißt es, daß der Mensch sich selbst hinaustragen muß und nichts Eigenes behalten darf.

¹¹⁷ Einmal wird auch „ausgehen“ im negativen Sinn gebraucht; es meint dann, in die Ferne schweifen 3, S. 194, 1 f.

mein Herr kommt, so komme ich von mir selbst“ (II, 4, 2, S. 41). Im Verlangen nach dieser Vereinigung wird der Mensch außer sich in den Willen Gottes gebracht (V, 28, 24 f., S. 188). Im Nachhinein einer solchen Vereinigung kann Mechthild sagen. „So hast du mich mir benommen“ (III, 5, 20 f., S. 84)¹¹⁸.

Es fällt auf, daß Mechthild stärker die Aktivität Gottes bei dem „Von sich kommen“ betont, und daß sie mehr an den Akt der Vereinigung und Eckhart mehr an dessen Vorbereitung denkt. Dahinter steht aber noch etwas anderes. Mit der gleichen Terminologie bezeichnet Mechthild auch ihre Ekstase¹¹⁹: „Da wurde mein Geist aus meinen Gebeten gebracht . . .“ (II, 4, 26, S. 110). Wenn Mechthild in der Ekstase ihre Himmelfahrt erlebt, dann „nimmt Gott ihr in heiliger Wandlung alle irdischen Dinge“ (III, 10, 53 f., S. 91). Wenn die grundlose Seele in die Höhe gebracht wird, so verliert sie das Erdreich (I, 2, 19–21, S. 8). Das „uffrukken“ (III, 1, 33, S. 73; V, 31, 25, S. 191; VI, 16, 8 f., S. 226; 23, 19, S. 233), das „gezucket“-Sein (II, 24, 17, S. 59), das Entrücken und Entzücktsein, bedeuten ein Scheiden von diesem armen Leben (VII, 59, 5 f., S. 304). Gott zieht den Menschen einen Weg ohne Brücke und Steg, ihn muß der Mensch bloß und barfuß gehen (VI, 16, 6 f., S. 225). Immer wieder schildert sie, wie ihr Leib in der Ekstase zurückbleibt: „Wenn er (Gott) den Leib nimmt, ist die Seele sein“ (II, 3, 15 f., S. 80). Ja, der Mensch verliert in der ekstatischen Liebesvereinigung sich selbst. Erschrocken fragt er: „Bin ich nun in Dir verloren?“ (III, 1, 25, S. 73). In Ekstase geraten bedeutet für Mechthild in Liebe von sich selbst kommen (IV, 3, 17 f., S. 115). Das ursprüngliche „Von sich ausgehen“, „Sich genommen werden“ geschieht also nach Mechthild in der ekstatischen Liebesvereinigung. Zwar kennt auch Mechthild in der Ekstase Vermittlung von visionären Erkenntnissen, wichtiger aber ist ihr die Ekstase als Höhepunkt der Liebesvereinigung¹²⁰. Sie muß sich genommen werden, nicht zuerst, um himmlische Botschaften zu empfangen, wie dies bei vielen Visionärinnen vor ihr der Fall war, sondern um im Verlust ihrer selbst mit Gott vereint zu sein. Von vielen Visionären wird berichtet, daß sie bei ihren ekstatischen Erlebnissen in eine so tiefe Ohnmacht fielen, daß sie längere Zeit danach bettlägerig waren und darüber hinaus die körperliche Gesundheit angegriffen blieb, wie dies zum Beispiel bei Elisabeth von Schönau der Fall war¹²¹. Offensichtlich wird auch Mechthild durch ihre ekstatischen Erlebnisse krank. Sie weiß, daß man Ekstatikerinnen, zu denen sie sich selbst zählt, den Rat gibt, sich gegen solche Erfahrungen zu wehren, durch welche „der Leib seine Macht

¹¹⁸ Eckhart redet davon, daß Gott ihm das Eigene nimmt 23, S. 295, 5.

¹¹⁹ Zu der sehr differenzierten Sicht der Ekstase bei Mechthild vgl. *Schmidt*, Elemente 126–130.

¹²⁰ Vgl. *Rub*, Geschichte 255 f.

¹²¹ Vgl. ebd. 78 f.

verliert“. Der Mensch werde durch solche Erlebnisse „unfruchtbar“, das heißt unfähig zu guten Werken, auch denen der Nächstenliebe (VI, 13, 19–23, S. 220)¹²². Mechthild folgt diesen wohlgemeinten Ratschlägen nicht. Sie weiß, daß der Eintritt in Ekstasen nicht in der Macht des Menschen liegt. Ja, wenn sie sie vertreiben könnte, würde sie Gott vertreiben, der in dieser Gnade sich mit ihr vereinen will (VI, 13, 16 f., S. 220). Ekstatische Augenblicke sind Momente großer, von Gott geschenkter Innigkeit¹²³. Für sie ist es unverständlich, daß sich Menschen vor solcher Innigkeit hüten wollen (VI, 13, 5 f., S. 219). So wird deutlich, daß für sie das Erleben der ekstatischen Liebesvereinigung mit der Erfahrung des Sich-genommen-Werdens Grundlage aller menschlichen Anstrengung, den Eigenwillen abzulegen, bleibt.

Konnte Mechthild bei diesen Gedanken auf eine Tradition zurückgreifen? Eine Bemerkung ihrerseits führt uns auf die richtige Fährte. Sie spricht davon, daß sie nur eine kleine Weile von diesem armen Leben genommen wird (VII, 59, 5 f., S. 304). Immer wieder klagt sie, daß solche Augenblicke so selten und kurz sind¹²⁴. „Dies (die ekstatische Liebesvereinigung) kann nicht lang Bestand haben“ (I, 44, 92, S. 32). Wer fühlt sich da nicht erinnert an das „raro“ und „raptim“, mit denen Bernhard von Clairvaux die Ekstasen beschreibt: „Selig und heilig nenne ich den, dem solches in diesem sterblichen Leben, ganz selten, vielleicht nur einmal und dann ganz schnell, kaum einen einzigen Augenblick zu erfahren geschenkt wird.“¹²⁵ Aber nicht nur das formale Moment, sondern auch der inhaltliche Zusammenhang, in dem Bernhard die Ekstase erwähnt, läßt schließen, daß Mechthilds Erfahrung die Kenntnis dieser Theologie voraussetzt. Bernhard stellt die Ekstase in den Zusammenhang mit der vierten und letzten Stufe der Gottesliebe, in der der Mensch Gott um

¹²² Diese Stelle hat *Rub* (260) nicht im Blick, wenn er davon spricht, daß bei Mechthild die Ekstasen nicht mit seelischer oder körperlicher Pein verbunden waren. Man kann sich auch fragen, ob das „minnesiech“, das sie erfährt (I, 3, 26 f., S. 10; VI, 1, 143 f., S. 206; VII, 31, 6, S. 279), nicht auch den körperlichen Bereich umgreift. Sie führt Krankheiten des Leibes auf ihre Minne zurück (I, 1, 17 f., S. 6). Der Gruß Gottes nimmt dem Leib all seine Kraft (I, 2, 3 f., S. 7). Die aus der Ekstase zurückgekehrte Seele spricht zum Leib „nimmer sollst du genesen“ (I, 5, 13, S. 11). Wenn sie in der Ekstase mit Paulus im dritten Himmel ist, schlägt Gott ihren Leib liebevoll nieder (II, 19, 66 f., S. 52). Der „sachte Zug“ (III, 1, 13 f., S. 72) und die „große Zartheit“ (VI, 20, 5, S. 229), die Ruh zur Stützung seiner These anführt, meinen nicht den Leib und die Bewahrung vor Krankheit. Mechthild setzt das sanfte Bezwungensein in eine Beziehung zu der Schnelligkeit, mit der die Seele in der Ekstase einen Weg ohne Brücke und Steg geführt wird (VI, 16, 6–10, S. 225 f.).

¹²³ Zu dem häufig verwandten Begriff Innigkeit vgl. I, 44, 14, S. 27; 46, 27, S. 34; IV, 14, 36, S. 129; 22, 14, S. 138; V, 8, 34, S. 162; VI, 30, 3, S. 238; VII, 1, 19, S. 254; 57, 12, S. 303.

¹²⁴ Dagegen wird von Maria von Oignies (1177/78–1213) schon von häufigen und lang andauernden Ekstasen berichtet; vgl. *Rub*, Geschichte 89. Ob man allerdings undifferenziert sagen kann, daß bei allen großen Mystikern die Ekstase nur kurz dauert, wage ich nicht zu sagen; vgl. ebd. 353.

¹²⁵ Bernhard von Clairvaux: *De diligendo Deo* X, 27, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Bd. I, Innsbruck 1990, 120 f.

Gottes willen liebt. Diese ist eigentlich erst für den Menschen im Himmel mit verklärtem Leib erreichbar. Denn sie setzt völliges Vergessen seiner selbst voraus, was eigentlich in diesem Leben nicht möglich ist; denn die Bosheit des Alltags, der todgeweihte Leib, die Bedürfnisse des Fleisches und die eigene Schwäche und Verderbtheit verhindern solche selbstvergessene Liebe. Nur in den kurzen und seltenen Augenblicken der Ekstase wird dem Menschen diese Selbstvergessenheit schon auf Erden geschenkt. Bei Bernhard fängt die Vollendung der Liebe schon hier auf Erden in der Ekstase an¹²⁶. In dieser Tradition¹²⁷ steht offensichtlich Mechthild, ob sie Bernhard nun direkt oder nur vermittelt kennt.

Ganz anders aber bei Eckhart. Wenn er vom „ûzgan mînes selbst“ spricht, dann erinnert nur noch die Terminologie an das ekstatische Moment. Doch inhaltlich hat die Abgeschiedenheit des Ausgehens sich weit von der Ekstase entfernt. Sie ist nicht mehr eine kurze und selten geschenkte Selbstvergessenheit in der Ekstase, die die selbstlose Liebe und die Vereinigung mit Gott schon auf Erden ermöglicht, sondern ein ständig anzustrebender Zustand inneren Losgelöstseins, des Sich-Abscheidens, aus dem sich die Einheit mit Gott ergibt¹²⁸.

2.10 Verschärft wird dieser Unterschied noch durch folgendes: Eckharts Spiritualität scheint Ähnlichkeit mit der der geistlichen Leute zu haben, die Mechthild von der Ekstase abraten. Er ist bereit, von dem Entrücktsein um eines Werkes der Nächstenliebe willen zu lassen (10, S. 221, 4–8). Selbst den Jubilus und sogar die Innigkeit¹²⁹ hält er keineswegs für das Allerbeste (10, S. 219, 10–220, 2). Der Unterschied zu Mechthild liegt nicht darin, daß Mechthild eudämonistisch an lustvollen Gefühlen bei der Ekstase hinge.

Sowohl Eckhart wie Mechthild schätzen im gewissen Sinn das „Nichts“, die „Vernichtung seiner selbst“. So spricht Eckhart: Die Menschen „sollen sich als reines Nichts empfinden“ (19, S. 262, 1). Dies ist aber nicht nur eine vage „Empfindung“. Es geht an das eigentliche Sein unseres Selbst. „Unser ganzes Sein liegt in nichts anderem als in einem zunichte werden“ (23, S. 294, 7 f.). Das Vernichten seiner selbst ist das einzige Werk, das vom Menschen gefordert wird (23, S. 292, 6 f.). Wo der Mensch sich vernichtet, erhöht er Gott (23, S. 292, 12 – 293, 2)¹³⁰.

¹²⁶ Vgl. X, 27–XI, 33, 120–131.

¹²⁷ In der niederländischen Mystik dieser Zeit wird bei Ida von Gorsleeuw (1202/1203–1262) auch von einem Selbstvergessen in der Liebe bei der Ekstase gesprochen; vgl. *Rub*, Geschichte 100.

¹²⁸ Für das Sichlassen als ständigen Vollzug im Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 160–163.

¹²⁹ Innigkeit als besonders tiefes Empfinden wird meist bei Eckhart relativiert 10, S. 222, 4–8; 20, S. 262, 8 – 263, 2; 21, S. 281, 3–5. Innigkeit kann aber auch in RdU einen positiven Klang haben 6, S. 205, 2 f.: Das Haben Gottes liegt an einem inniglichen Hinkehren zu Gott. 23, S. 291, 3–7: Man soll das äußere Wirken durchdringen mit Innigkeit.

¹³⁰ Zur Selbstvernichtung im Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 168–170.

All das konnte er auch schon bei Mechthild lesen¹³¹. Auch sie spricht von einem „vernichtet werden“ als Konsequenz der Gottesvereinigung (I, 4, 7 f., S. 10 f.; VI, 25, 3 f., S. 234; vgl. I, 22, 13, S. 16). Gott darf mit ihr alles tun, was er will, „sollte ich auch zunichte werden“ (IV, 2, 121–124, S. 114). Aber auch Gott selbst nennt sie das „Nichts“, das es zu lieben gilt: „Du solt minnen das niht, du solt vliehen das iht“ (I, 35, 2 f., S. 24).

Positiv meint das, da alles andere neben Gott nichts gilt, daß man nur Gott lieben kann. Deswegen darf man von ihm nicht irgendetwas, sondern allein Gott selbst erwarten. So sagt Eckhart: „Alle Gaben, die er (Gott) je im Himmel und auf Erden gegeben hat, die gab er alle nur zu dem Ende, daß er eine Gabe geben könne, die ist er selber“ (21, S. 278, 14 – 279, 1). Wer bei der Gabe bleibt, bleibt vor dem Ziel stehen (21, S. 279, 5–10). Wer neben Gott noch etwas sucht, dem gilt: Der Mensch ist sehr geizig, der an Gott nicht genug hat (16, S. 247, 9 f.). Akademischer wird dies in der ersten lateinischen Predigt Eckharts ausgedrückt: „Also wird Gott gewissermaßen Unrecht angetan, wenn ihn jemand empfängt, der die Welt liebt, weil er, soweit es an ihm liegt, ihn in seiner Vortrefflichkeit gewissermaßen herabsetzt“ (Sermo paschalis 9, LW V, S. 143, 1 f.). Deswegen hat auch Eckhart Angst, daß der, der bei der Liebe zu sehr auf den „Ausbruch“ der Liebe wie Andacht und Innigkeit schaut, Gott selbst verfehlt (10, S. 219, 10 – 220, 10).

Poetischer drückt das gleiche Mechthild aus. Alle Kreaturen sollen weichen, weil sie sie nicht trösten können (I, 22, 40–42, S. 18; IV, 12, 5, S. 123). Ja, sie kann es auch nicht leiden, daß irgendeine Kreatur sie zu trösten versucht (IV, 22, 30 f., S. 124). „Mir schmeckt nichts denn Gott“ (IV, 22, 22 f., S. 123). Sie kann ja in den Dingen Gott nicht finden (VII, 8, 1–5, S. 264). Die Kreaturen zählen alles auf, was sie neben Gott trösten könnte: die herrliche Welt, der Himmel, ja selbst die Heiligen; von all diesen geschaffenen Dingen kommt ihr kein Trost, erst als sie den Sohn Gottes sieht, wird sie getröstet (IV, 12, 1–29, S. 123 f.). Mechthild stellt sich vor, was sie sein könnte: die alleredelste, schönste und reichste Kaiserin, die alle Welt voller Gold besitzt und dies für unbegrenzte Zeit. Ohne Jesus wäre das nur tiefstes Leid (VII, 40, 1–9, S. 288 f.). Ohne ihn ist sie wundkrank, und alle Arznei der Welt läßt sie nicht genesen (VII, 58, 8–10, S. 304). Wenn Mechthild also voll Sehnsucht die ekstatische Liebesvereinigung erwartet, dann kann man ihr keine eudämonistische Spiritualität vorwerfen. Sie läßt sich mit nichts vertrösten, auch nicht mit den schönsten frommen Gefühlen.

2.11 Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns dem zuwenden, was Mechthild als „Gottesfremde“¹³² oder „Verworfenheit“ (VI, 20, 13 f.,

¹³¹ Vgl. Lüers 232 f.

¹³² Wir können hier nicht eine vollständige Darstellung der Gottesfremde bieten. Vor al-

S. 230) bezeichnet. Lange Zeit erscheint es ihr unerträglich, wenn sie die Nähe des Herrn nicht spürt: „O Herr, du bist mir allzu lange fremd“ (III, 23, 10, S. 106). Sie konnte es nicht eine Stunde ertragen, „wenn Gott ihr fremd sein wollte“ (II, 2, 19–21, S. 38). Dann – sie spricht von acht Jahren danach – hat sie Angst, zuviel von Gott getröstet zu werden (IV, 12, 34 f., S. 124). Sie wünscht, auf den letzten Platz zu fallen, und gerät wirklich tiefer als die verworfenen Seelen¹³³. Doch auch dahin begleitet sie Gott mit seiner tröstenden Nähe (IV, 12, 35–41, S. 124). Da bittet sie, daß Gott von ihr scheidet, ihr seine Nähe nehme (IV, 12, 46 f., S. 124). Als ihre Bitte erfüllt wird, gerät sie in große Finsternis. Sie „weiß nichts mehr von der Heimlichkeit Gottes“¹³⁴, und die Minne verläßt sie (IV, 12, 47–49 S. 124). Danach verdunkelt der Unglaube sie. Es wird ihr eingeredet, alles, was sie bis jetzt erlebt habe, sei Einbildung (IV, 12, 53–56, S. 125). Darauf umhüllt sie die „stete Fremde Gottes“ (IV, 12, 64 f., S. 125). Da sie selbst sich nicht mehr fähig fühlt, Gott zu loben, fordert sie, wie sie es früher schon getan hat (IV, 12, 24–29, S. 123 f.), alle Kreaturen dazu auf. Doch jetzt erlebt sie im Unterschied zu früher auch von hier Ablehnung: „Das wollten sie nicht tun und kehrten mir den Nacken zu“ (IV, 12, 72 f., S. 125)¹³⁵.

Wie verhält sich Mechthild in dieser Situation? Sie selbst hat sie erwünscht. Gott hat sie ja nach ihrem eigenen Willen von der Höhe fallen lassen (VI, 19, 5 f., S. 228)¹³⁶. Sie wollte von Gott nicht allzu sehr getröstet werden. Und als Gott sie mitten in dieser Fremde trösten will, spricht sie: „Gedenke Herr, wer ich bin, und enthalte dich von mir“ (IV, 12, 78 f., S. 125 f.). Nur Gott selbst soll von ihr getröstet werden (IV, 12, 81 f., S. 126). Sie selbst will sich allen Trostes und aller Gnade

lem können wir keine Einordnung der Gottesfremde in die innere Chronologie des Lebens der Mechthild vornehmen; vgl. dazu: *Neumann*, Textgeschichte 67 f.; *R. Weier*, in: *F. Rotter – R. Weier*, Nähe Gottes und „Gottesfremde“. Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg, Aschaffenburg 1980, 106–113. Dies ist insofern schwierig, weil die innere Chronologie durch spätere redaktionelle Einfügungen, die zum Teil auf Mechthild selbst zurückgehen, gestört ist. Wir begnügen uns hier mit den Aussagen, die zu einem Vergleich mit Eckhart notwendig sind. In der Frauenmystik der Zeit kennt Hadewijch den „amor deficiens“; vgl. *Rub*, Geschichte 200 f., 212; 221; und Margareta von Magdeburg lehnt den Trost von Christus ab; vgl. ebd. 128.

¹³³ Ein andermal spricht sie davon, unter dem Schwanz des Teufels zu sein (V, 4, 48–52, S. 158); vgl. dazu *Rub*, Geschichte (288 f.), der die Herkunft dieses Bildes aus einem Ausspruch Wichmanns von Arnstein nachgewiesen hat. Schon immer wollte sie lieber in der Hölle als von Gott getrennt sein (I, 5, 8 f., S. 11; II, 2, 23 f., S. 38; VI, 1, 124 f., S. 205). Hier aber wird auch die Bitte um die Trennung ausgesprochen.

¹³⁴ Die Heimlichkeit, die man mit Gott hat, ist ein Lieblingswort Mechthilds für die Vereinigung mit Gott (I, 6, 11, S. 12; II, 19, 31 f., S. 50; 46, 26 f., S. 68; III, 1, 151, S. 78; 7, 6, S. 85; 13, 10, S. 92; 20, 3, S. 99; IV, 12, 49, S. 124; V, 8, 31, S. 162; 22, 23, S. 173; VI, 20, 5–7, S. 219 f.), wobei auch die Vorstellung von Verborgenheit mitschwingt (vgl. V, 22, 17–19, S. 172); vgl. *Lüers* 107. Auch Eckhart spricht von der „Heimlichkeit, die Gott je mit allen Kreaturen haben kann“ 12, S. 234, 3 f.

¹³⁵ Vgl. Eckhart 15, S. 241, 2 f., der von einem Sich-Versagen aller Kreaturen und ihrem Verschwören gegen den Menschen spricht.

¹³⁶ Über die eigene Initiative bei der Fremde vgl. *Rub*, Geschichte 271 f.

begeben (VI, 20, 18 f., S. 230). Sie ruft die Treue (IV, 12, 50 f., S. 124) und die Beständigkeit (IV, 12, 56 f., S. 126) herbei. In der Pein hatte sie sich selbst immer wieder zur Treue aufgerufen (II, 7, 6 f., S. 45). Treue ist ja die Gabe, die Gott selbst einem Hund nicht versagt (II, 25, 32–38, S. 63); in ihr sucht sie in großer Not Stand. Vor ihrem Sterben erinnert sie deswegen Gott an all ihre Treue, mit der sie bei ihm ausgehalten hat (VI, 27, 5, S. 235). Aber in diesem Augenblick scheint ihr dies nicht zu helfen. Es bleibt ihr nichts, als diesen Zustand zu akzeptieren: „Sei willkommen viel selige Fremde, wohl mir, daß ich geboren wurde, daß du Fraue nun sollst meine Kämmerin sein“ (IV, 12, 65 f., S. 125). Am Ende kann sie in paradoxer¹³⁷ Weise sprechen: „Nun ist mir seine (Gottes) Fremde lieber als er mir selbst“ (IV, 12, 76 f., S. 125), was wohl heißen soll: Seine Fremde ist mir lieber als seine gefühlsmäßige Nähe. In diesem Augenblick geschieht das „unbegreifliche Wunder“ (IV, 12, 66, S. 125): die Galle wird im Gaumen ihrer Seele zu Honig (IV, 12, 70 f., S. 125). Ungewöhnliche Freude, ja unerträgliche Süßigkeit kehren bei ihr ein (IV, 12, 67 f., S. 125). „Da wurde die Seele über die Maßen froh“ (IV, 12, 72, S. 125). Sie spürt, daß jetzt an ihr Gottes Herrlichkeit ergeht (IV, 12, 75 f., S. 125). Da ist ihre paradoxe Erfahrung: Die Pein, die von der Gottesfremde kommt, aus dem Herzen des Luzifer geboren, selbst nicht selig ist (IV, 12, 100, S. 127), macht manche Menschen, zu denen sie selbst gehört, selig (IV, 12, 95 f., S. 126). Ja sie selbst hat Angst, daß diese Seligkeit so groß wird, daß die Fremde vergeht, und bittet deswegen erneut den Herrn, daß ihr die Süßigkeit (IV, 12, 68 f., S. 125) und der Trost (IV, 12, 78 f., S. 125 f.) genommen werden. Da sie spürt, wie in der angenommenen Gottesfremde ihr neue Freude erwächst, wird die schon immer gemachte Feststellung, daß der mit Gott vereinte Mensch „ohne Herzeleid“ lebt (I, 26, 3 f., S. 21; 28, 10 f., S. 22; II, 2, 43 f., S. 39; 11, 7, S. 47; 25, 123, S. 67; II, 1, 25 f., S. 73; 22, 20, S. 105; 24, 5, S. 106), bestätigt. Ja, sie merkt, daß durch diese Fremde ihr alles andere fremd werden muß (VII, 64, 4, S. 309). So bleibt sie unberührt von allen, selbst den heiligen Dingen (V, 21, 8–10, S. 171). Jetzt kann sie unerschütterlich in allen äußeren Wechselfällen bleiben (I, 10, 1–6, S. 13).

2.12 Was übernimmt Eckhart davon? Zunächst fällt auf, daß er das Substantiv „vroemedunge“, „Fremde“, nicht kennt. Das Adjektiv fremd gebraucht er, um eine seinsmäßige Distanz auszudrücken: „Alles, was Gott fremd ist“ (6, S. 200, 8), was uns „fremd und ungleich ist“ (7, S. 209, 8; S. 210, 8). Der Eigenwille ist der Gott fremde Wille (21, S. 281, 6). Mit Mechthild kann er sagen, daß der Mensch sich den Dingen entfremden muß (21, S. 278, 7). Nie aber sagt er, daß Gott sich uns entfremdet, daß es eine gottgewollte und vom Menschen bejahte Gottesfremde geben kann. Es gibt letztlich kein Fernsein Gottes. „Gott geht

¹³⁷ Über diese Paradoxie vgl. ebd. 273.

nimmer in die Ferne, er bleibt beständig in der Nähe; und kann er nicht drinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter als bis vor die Tür“ (17, S. 250, 4f.). Immer wieder betont Eckhart, daß das „Fernsein Gottes“ nicht an Gott, sondern nur an der mangelnden Bereitschaft des Menschen liegt (21, S. 280, 10 – 281, 2). Natürlich weiß auch Mechthild, daß Gott objektiv ihr immer gleich nahe ist. So macht sie mitten in dem Kapitel, in dem sie das erste Mal von der Gottesfremde ausführlich spricht, eine „hermeneutische“ Bemerkung. Sie macht sich selbst den Einwand: „Wir sollen Gott sehen, wie er ist; das ist wahr.“ Und insofern ist Gott immer nahe. Ihr aber kommt es jetzt auf ihre subjektive Erfahrung an. Wie die Sonne je nach Wetter anders erscheint, so kann Gott dem Menschen sehr verschieden erscheinen. „Wie ich ihn mag er leiden und sehen, also ist er mir“ (IV, 12, 42–45, S. 124). Wenn ihr Gott jetzt fremd erscheint, dann ist er ihr auch fremd, und sie will diese Fremde akzeptieren¹³⁸. Wenn man annimmt, daß Eckhart die Stellen von der Gottesfremde gelesen hat, dann sind die Folgerungen, die er aus der objektiven Nähe Gottes zieht, direkt gegen Mechthild gewandt: „Der Mensch soll sich in keiner Weise von Gott fern annehmen... Denn darin liegt großer Schaden, daß der Mensch sich Gott fern setzt; ob der Mensch fern oder nahe geht, Gott ist niemals fern“ (17, S. 249, 9 – 250, 4). Er stellt fest, daß es Menschen wie Mechthild gibt, die sich Gott fern fühlen, aber sie sollen diesem Gefühl nicht nachgeben, sich Gott fern setzen, sondern aus der objektiven Tatsache der Nähe Gottes gegen dieses Gefühl angehen. Dieses Gefühl darf man nicht akzeptieren, weil es Schaden bringt. Damit steht er im offenen Gegensatz zu Mechthild.

Dieser Unterschied der Auffassung der Gottesferne läßt sich wieder auf ein anders akzentuiertes Gottesbild zurückführen. Für Mechthild ist Gott ein lebendiges personales Wesen, der für sein Gegenüber so ist, wie er ihm begegnet, erscheint. Im Bild gesprochen, er ist nicht nur die Sonne, sondern auch der, der das Wetter verursacht. Wie Gott dem Menschen erscheint, kommt oder geht er auf ihn zu oder entfernt sich. Der Mensch kann sich Gott nicht herbeizwingen, ihn nahe setzen. Gottes Kommen hängt nicht vom Willen des Menschen ab. Gott spricht zu ihr: „Ich komme zu dir nach meiner Lust, wann ich will“ (II, 25, 106, S. 66). Kommt er nicht, wird dies als Gottesfremde erfahren und ist als sein Wille zu akzeptieren.

Ganz anders bei Eckhart. Er schaut auf die objektive Seite: Gott als das absolute Sein ist dem endlichen Seienden und damit dem Menschen immer gleich nahe. Das Fernsein Gottes kann deswegen nur im Gefühl

¹³⁸ Man kann sich fragen, ob diese Bemerkung schon auf eine theologische Einrede ihrer gelehrten Dominikanerbeichtväter, die sie mit dem objektiven Nahesein Gottes trösten wollten, reagiert.

und der mangelnden Bereitschaft des Menschen liegen; ist letztlich eine Täuschung, als solche zu durchschauen und mit des Menschen Willen zu beseitigen.

2.13 So verschieden die Auffassungen von Gotte Nähe und Ferne sind, so scheinen viele Folgerungen aus der Einheit mit Gott für das spirituelle Leben doch bei beiden gleich zu sein. Der Mensch darf seine Gottesbeziehung nicht von den augenblicklichen Gefühlen abhängig machen, vor allem darf er nicht immer nach dem Trost der Gotteserfahrung schielen. So bittet Mechthild, daß ihr der zu große Trost, die Süßigkeit, genommen wird (IV, 12, 68 f., S. 125). Eckhart kennt offensichtlich schon einen Einwand gegen eine solche Bitte. „Soll man sich auch Gottes Süßigkeit erwehren? Kann dies nicht auch aus Trägheit oder zu geringer Liebe kommen?“ (21, S. 283, 5 f.). Eckhart gibt zu, daß die Ursache dieser Bitte auch Trägheit sein kann. Der Mensch bemüht sich dann nicht und legt deswegen auch keinen Wert auf das Gefühl der Süßigkeit. Wenn aber der Verzicht auf Süßigkeit aus Abgeschiedenheit oder Gelassenheit kommt, ist er zu bejahen (21, S. 283, 7 f.). So muß man abgeschieden sein von allem Trost (21, S. 284, 1), da ja auch Christus am Kreuz ohne Trost war (10, S. 224, 4). Aus Liebe muß man von allem Empfinden lassen (10, S. 223, 9; 11, S. 224, 10; S. 227, 1).

2.14 Eckhart ist grundsätzlich skeptisch gegenüber frommen Gefühlen. Er macht einen grundsätzlichen Unterschied in der Liebe: „Hier soll man zwei Dinge bemerken, die in der Minne sind: das eine ist das Wesen der Minne, das andere ein Werk oder ein Ausbruch der Minne“ (10, S. 219, 3 f.). Zum Ausbruch der Minne gehören die Innigkeit, die Andacht¹³⁹, das Jubilieren und das Gefühl der Süßigkeit. All das kann ganz andere Ursachen als die Liebe haben (10, S. 219, 10 – 220, 10). „Aber selbst wenn es aus der Liebe stammt, ist es doch das Allerbeste nicht“ (10, S. 221, 1). Unter Umständen muß man auf solche Gefühle verzichten, ohne daß das Wesen der Minne aufhört (10, S. 221, 2–8). Zu Recht hat Langer von ähnlichen Stellen im späteren Werk Eckharts angenommen, daß sie gegen eine Spiritualität von Frauenklöstern gerichtet seien, in der das ekstatische Gefühl bei Visionen das letzte Ziel war¹⁴⁰. Auch wenn Mechthild bei ihrer religiösen Erfahrung von „gebruchunge“, vom Gebrauch, der „fruitio Dei“, dem Genuß Gottes, spricht (I, 44, 34 f., S. 28 f.)¹⁴¹, kann man ihrer Mystik, in der die Gottesfremde so akzeptiert wird, keine eudämonistischen Züge vorwerfen. Wenn der frühe

¹³⁹ Nur 3, S. 191, 6 f.; 20, S. 262, 8 – 263, 1 wird von einer Überbewertung der Andacht gesprochen. Sonst 13, S. 237, 8; 16, S. 245, 2; S. 247, 6; 17, S. 252, 6; 22, S. 284, 10 wird Andacht hochgeschätzt; 18, S. 259, 9 „Tu dein Werk aus ganzer Andacht.“ Andacht meint dann ein völliges willentliches Dabeisein und weniger ein andächtiges Gefühl.

¹⁴⁰ Vgl. Langer, *Mystische Erfahrung* 156–287.

¹⁴¹ Vgl. *Rub*, Geschichte 270. Zu dem Genuß als „gustus“ bei Mechthild vgl. *Schmidt*, Elemente 131–145.

Eckhart hier speziell von Mechthild sich abgrenzen wollte, dann hätte er Mechthild schon sehr mißverstehen müssen. Gewiß, Mechthild kennt die feine Unterscheidung zwischen Wesen und Ausbruch der Minne nicht. Deswegen ist es für sie auch selbstverständlich, daß, wenn sie von der Minne nichts mehr spürt, diese ihre Straßen gezogen ist (IV, 12, 49, S. 124). Sie hat aber die Minne aus Minne gelassen und ist gestorben von Minne in Minne (VII, 21, 47, S. 274; vgl. II, 2, 2 f., S. 37). Auch in der süßen Umarmung fürchtet sie sich vor sich selbst, daß sich bei ihr etwas anderes als die Suche nach der Ehre Gottes einstelle (VI, 1, 84–86, S. 203 f.). Sie kennt den Trost, den der Mensch sich durch eigenen Willen verschafft (VII, 34, 10–12, S. 281 f.). Dies ist der falsche Trost, der nicht froh macht (IV, 4, 47 f., S. 119), aus dem der Mißtrost erwächst (V, 8, 37 f., S. 162; vgl. VII, 62, 19 f., S. 306). Deswegen gibt es auch bei ihr nicht ein Kleben an Innigkeit und Jubilus¹⁴². Darin liegt also in der frühen Phase nicht der Unterschied.

2.15 Es gibt auch Gemeinsamkeiten und feine Unterschiede des Menschen im Verhältnis zu den Dingen. Durch das ganze Werk der „Reden der Unterweisung“ zieht sich die Aufforderung Eckharts: „Der Mensch soll Gott nehmen in allen Dingen“ (6, S. 203, 1). Zwar gibt es durchaus Unterschiede bei den Werken am objektiven Gehalt, doch sollen sie alle mit gleichem Gemüt, Vertrauen, gleicher Gottesliebe und gleichem Ernst getan werden (6, S. 203, 7–10). Dann leuchtet dem Menschen Gott in allen Dingen, „denn alle Dinge schmecken ihm göttlich und Gott bildet sich ihm aus allen Dingen“ (6, S. 205, 10–12). So gilt es die Dinge nicht zu fliehen, sondern zu „durchbrechen und seinen Gott darinne zu nehmen“ (6, S. 207, 5–8). Gott ist ja in allen Dingen gegenwärtig (8, S. 211, 3). Man muß „eine Blosheit finden in allen Dingen und aller Dinge ledig bleiben“ (6, S. 209, 1 f.). „Wir sollen alle Dinge haben, als ob sie uns geliehen, nicht gegeben wären“ (23, S. 296, 4 f.). Bis dahin scheint es, daß das Suchen Gottes in den Dingen vom Gemüte des Menschen abhängt. Ist dieses abgeschlossen, dann findet der Mensch Gott in allen Dingen. Nicht umsonst stehen diese Aussagen im 6. Kapitel, das überschrieben ist mit „Von der Abgeschiedenheit und dem Haben Gottes“ (6, S. 200, 9). An sich ist Gott überall und deswegen auch in allen Dingen, nur das Kleben an den Dingen, „das Seine Meinen in den Dingen“ (2, S. 190, 10 f.), das „Sich ungeordnet zu den Dingen Verhalten“ (3, S. 193, 2) verhindert das Finden Gottes. Nun schildert Eckhart zu Beginn des 7. Kapitels genau diese indifferente Haltung: „... daß ihn die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen; denn, wo das

¹⁴² Auch Mechthild bezeichnet die Ekstase als Jubilus. Der unversehrte Leichnam des Johannes des Evangelisten liegt da, als sei er im himmlischen Jubilus entschlafen, das heißt so wie in einer Ekstase (IV, 23, 5–7, S. 140).

Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte haben, noch finden“ (7, S. 209, 7–10). Dies aber bezeichnet Eckhart jetzt als ungenügend: „Daran soll es uns nicht genug sein. Wir sollen alle Dinge im hohen Maße zu unserem Frommen nehmen.“ (7, S. 209, 11) Das heißt doch, daß es nicht nur die indifferente, sondern auch eine mehr positive Haltung zu den Dingen gibt, die Eckhart empfiehlt. Das „gleiche Gemüt“, das der Mensch in all seinen Werken haben soll (6, S. 203, 9; 7, S. 210, 13 f.), meint nicht eine apathisch-quietistische Haltung¹⁴³. Nicht umsonst spricht er immer wieder vom Fleiß (7, S. 210, 9; 21, S. 274, 8; S. 276, 2.4; S. 288, 10.15; 23, S. 304, 6), dem inneren Engagement, das der Mensch bei seiner Suche nach Gott haben soll. Leider führt er in diesem Kapitel nicht näher aus, worin diese positive Haltung den Dingen gegenüber besteht. Viel später heißt es dann: „Alle Dinge sind dem inwendigen Menschen eine inwendig göttliche Weise“ (21, S. 277, 2 f.). Darin scheint also der positive Zugang zu den Dingen zu liegen, daß der abgeschiedene, inwendige Mensch in ihnen diese göttliche Weise, einen Schimmer vom göttlichen Sein, findet.

Auch hier konnte Eckhart schon vieles bei Mechthild finden. Auch sie weiß, daß man ein abgeschiedenes Gemüt haben, absterben muß „an allen Dingen . . . Ja dann erst gehören alle Dingen ihnen allein und sind ihnen in Minne mit Gott gemein; und ihre Minne bekommt wertvolle Kräfte, um Gott zu loben in allen Dingen“ (IV, 18, 90–93, S. 135). Fast wie eine Zusammenfassung dieser Stelle lautet dann das Wort Eckharts: „Wer alle Dinge nehmen will, der muß alle Dinge hergeben“ (23, S. 295, 2). Mechthild macht das an ihren alltäglichen Beschäftigungen deutlich. „Das . . . macht den Menschen vollkommen auf seinem Wege, daß er alle Dinge gleich Gott zur Ehre tut. Denn ich will meine einfachste Notdurft genauso hoch halten, wie wenn ich in der höchsten Kontemplation wäre, in die ein Mensch kommen kann. Warum: tue ich es in einer Liebe Gott zu Ehren, so ist alles eins“ (I, 27, 7–11, S. 21). Es kommt dabei nur auf die „getreue Meinung“, die rechte innere Verfassung an (III, 15, 21, S. 95). Und doch gibt es auch da noch feine Unterschiede. Das Absterben der Dinge, das zum Finden Gottes in allen Dingen notwendig ist, ist nicht die Tat des Menschen, sondern „die hohe Woge der stürmenden Minne“ (IV, 18, 90 f., S. 135). So ist es auch hier wieder eher die Initiative Gottes, die die Indifferenz schenkt. Aber der Unterschied geht noch weiter. Sprach Eckhart davon, daß der Mensch in den Dingen die „göttliche wíse“ erkennen kann, so läßt Mechthild wieder viel personaler Gott sprechen: „Wer den Adel meiner Freiheit kennt, der kann es nicht leiden, daß er mich allein um meinetwillen liebt, mehr, er muß mich lieben in den Kreaturen, so bleibe ich der Nächste in seiner

¹⁴³ Zur Abgrenzung Eckharts vom Quietismus vgl. *Langer*, *Mystische Erfahrung* 182–185.

Seele“ (VI, 4, 41–44, S. 211). Der Adel der Freiheit meint den Adel der Freigiebigkeit Gottes, mit der er sich bis in die kleinste Kreatur hineinverschenkt. Wer um ihn weiß, wird Gott nicht nur in sich, sondern auch in den Kreaturen lieben, wohinein er sich verschenkt hat. Gott hat sich aber nicht unterschiedslos, sondern in rechter Ordnung in die Dinge verschenkt (VI, 21, 38, S. 240). Deswegen soll man sie „gebrauchen in heiliger Ordnung“ (VI, 28, 18, S. 236). Das heißt, Gott in allen Dingen ordentlich lieben (VI, 21, 37 f., S. 240). Unter diesem personalen Aspekt wird erst deutlich, worum die Dinge nicht nur kein Hindernis für ein abgeschiedenes Gemüt sind, sondern auch geliebt sein wollen in der Ordnung, wie auch Gott sie geliebt hat. Deswegen steht an oberster Stelle auch bei ihr nicht die neutrale Indifferenz, sondern der „Fleiß zu allen guten Dingen“ (VI, 44, 6, S. 390). Eckhart will auch mehr als Indifferenz, er kennt den Fleiß auf der Suche nach Gott, nie aber spricht er vom Fleiß auch zu den Dingen.

2.16 Der Mensch aber fängt ja nicht beim Nullpunkt in seiner Vereinigung mit Gott an. Er findet sich als Sünder vor und muß umkehren und Reue haben. Auch hier gibt es wieder bei beiden Mystikern viele Gemeinsamkeiten. Zunächst legen beide Wert darauf, daß die Sünde und die Trennung von Gott ihren Ursprung im Willen haben. Eckhart hat ein eigenes Kapitel, in dem er darlegt, daß selbst die Neigung zur Sünde dem gerechten Menschen innerlich nützt (9, S. 212, 9–12). In diesem formuliert er ganz apodiktisch: „Neigung zu den Sünden ist nicht Sünde, wohl aber die Sünde wollen das ist Sünde“ (9, S. 214, 1 f.). Wenn man die Neigung zur Sünde mit der erbsündlichen „concupiscentia“ gleichsetzt, dann merkt man erst, wie kühn der Satz ist. Noch auf dem Konzil von Trient gab es ja lange Debatten über das Verhältnis von Koncupiszenz zur Sünde, und dies trotz eindeutiger Trennung zwischen beiden, die Thomas von Aquin vornimmt¹⁴⁴. Auch diesen Gedanken konnte Eckhart bei Mechthild finden. Sie wird von jemandem über die Sündenlosigkeit Mariens gefragt. Ihre Meinung äußert sie in einem Gespräch mit Maria. Zunächst stellt sie fest, daß Maria Neigung zur Sünde hatte und deswegen auch sündigen konnte: „Du warst ja nicht lahm in deiner Natur“ (III, 4, 8, S. 82). Der Kontext läßt an sexuelles Verlangen bei Maria denken. Sie hatte aber vom himmlischen Vater die Gnade erhalten, nicht sündigen zu müssen. Sie selbst blieb so auch in aller Pein, die sie ertragen mußte, ohne Sünde (III, 4, 11–29, S. 82 f.). An Maria macht Mechthild also deutlich, daß Neigung zur Sünde noch keine Sünde ist.

2.17 Wie aber komme ich von den Sünden frei, um mit Gott vereint zu werden? Die Tradition kennt den langen Reinigungsweg (via purgativa), bis man zur Einigung kommt (via illuminativa – via unitiva). Die Sta-

¹⁴⁴ Vgl. die in *Quint* (327, Anm. 93) angegebenen Thomasstellen.

tionen dieses Weges scheint Eckhart nicht zu kennen: In einem langen Kapitel befaßt er sich mit den vergangenen Sünden und stellt sofort zu Beginn die These auf: „Sünde getan haben, ist nicht Sünde, wenn sie einem leid tut“ (12, S. 232, 4). Wenn der Mensch Reue hat, „dann tut der treue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre“ (12, S. 233, 9–11). Gott läßt den Menschen die Sünde nicht „entgelten“ (12, S. 234, 41 f.). Im Augenblick der Reue hat Gott wieder „alle Heimlichkeit, die er je mit einer Kreatur hatte“ (12, S. 234, 3 f.)¹⁴⁵. Gott ist ja „ein Gott der Gegenwart. Wie er dich (jetzt) findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht was du gewesen bist, sondern was du jetzt bist“ (12, S. 234, 5–7). Dann unterscheidet Eckhart zweierlei Arten von Reue. Die eine, die zeitliche oder sinnliche Reue, bleibt, nach hinten gerichtet und „kommt nicht voran“ (13, S. 236, 5 f.), sie versetzt den Menschen in Leid bis zur Verzweiflung (13, S. 236, 3–5). Ganz anders ist die göttliche Reue, sie richtet sich nach vorne zu Gott in einer Abkehr von aller Sünde und erlebt dadurch sofort Freude (13, S. 236, 7 – 238, 4). Denn in ihr „sind alle Sünden bälde verschwunden in dem Abgrund Gottes, als ich mein Auge zumachen könnte, und werden mit einemmal zunichte, als ob sie nie geschehen wären, wenn nur eine ganze Reue da ist“ (13, S. 238, 4–6). Trotz der in der kritischen Ausgabe angeführten Stellen aus der scholastischen Theologie¹⁴⁶ sagt hier Eckhart etwas Neues. Er übergeht die seit der Frühscholastik gebräuchliche Unterscheidung der Sünde (*peccatum*) in Schuld (*culpa*) und Strafe (*poena*). Allgemeingut der scholastischen Theologie war es auch, daß Gott in der „göttlichen“, das heißt in der von Gott eingegebenen Reue, dem Menschen alle Schuld (*culpa*) um des Leidens Christi willen sofort – die Frage nach der Funktion des Bußsakramentes lassen wir hier aus – vergibt und die ewige Strafe der Hölle nimmt. Damit aber sind die Sünden keineswegs ungeschehen. Von ihnen bleiben ja noch die zeitlichen Strafen (*poenae*). Es gilt ja der Grundsatz „*nihil in punitum*“, „nichts bleibt ungestraft“. Gott entgilt also trotz Vergebung sehr wohl. Durch die Verdienste Christi ist der Mensch aber in der Lage, in der *paenitentia* (= *satisfactio*) diese Strafen freiwillig abzubüßen. Durch Bußwerke kann er es hier schon tun, und wenn er es unterläßt, muß er die Strafen im Fegfeuer ausleiden. Erst wo ein Mensch auch alle Überbleibsel der Sünden hinter sich gelassen hat, kann er zur letzten Vereinigung mit Gott in der beseligenden Schau gelangen¹⁴⁷. Eckhart nimmt in seinen Reden der Unterweisung nicht nur diese Unterscheidung nicht wahr, er bringt sich auch in Gegensatz zur traditionellen Lehre, wenn er sagt, daß Gott nach der Reue nichts

¹⁴⁵ „Lieb sein“ und „heimlich sein“ werden gleichgesetzt: 12, S. 235, 3 f. Minne und Heimlichkeit sind eines 15, S. 240, 7.

¹⁴⁶ Anm. 184, S. 338; 189, S. 339; 197, S. 340; 202, S. 340; 212, S. 341.

¹⁴⁷ Vgl. etwa Thomas von Aquin S Th III q 85.

entgelten und sofort alle Heimlichkeit mit dem Menschen wie vorher habe. Damit stellt er die Sinnhaftigkeit des Reinigungsweges (via purgativa) und letztlich auch das Fegfeuer in Frage¹⁴⁸. Wenn einer wahre Reue hat, dann kann er alle Sünden, die seit Adam geschehen sind, getan haben, er kommt doch im Augenblick des Todes in den Himmel (10, S. 245, 5 – 246, 2). Daß wir mit unserer Interpretation richtig liegen, zeigt das 16. Kapitel, das überschrieben ist: „Von der wahren Paenitentia und dem seligen Leben“ (16, S. 244, 4). Er gibt sofort am Anfang richtig die damalige Auffassung von paenitentia wieder: „Die Leute denken, das sei ein großes Werk und sie sollen äußere Dinge tun, als da sind fasten, barfuß gehen und ähnliche Dinge, die man paenitentia heißt“ (16, 244, 5 f.). In der Bereitschaft, durch äußere Bußwerke die Sündenstrafen abzubüßen, konkretisierte sich nach scholastischer Lehre die „paenitentia“. Dem stellt Eckhart seine Auffassung von der „allerbesten paenitentia“ gegenüber: Buße heißt für ihn ein vollkommenes Abkehren von allem, was nicht Gott ist, und ganzes Hinkehren zu Gott (126, S. 244, 7 – 245, 3), oder noch kürzer: Sie ist „ein von allen Dingen abgelöstes Gemüt auf Gott“ (16, S. 247, 1). Das Abkehren von den Kreaturen und Hinkehren zu Gott ist aber genau das, was die scholastische Theologie unter der Reue verstand. So identifiziert Eckhart die paenitentia mit der Reue; ist sie erfolgt, erübrigt sich die Buße mit ihren äußeren Werken. Eckhart begründet seine Auffassung christologisch: Die wahre Buße „kommt sonderlich und am vollkommensten von dem würdigen Leiden und der vollkommenen paenitentia unseres Herrn Jesus Christus (16, S. 246, 3–5). So rät Eckhart einem, der glaubt, deswegen nicht zur Kommunion gehen zu können, da er seine Sünden noch nicht abgebußt habe: „Dann gehe zu ihm (Christus). Er hat völlig gebüßt alle Schuld“ (20, S. 267, 8 – 268, 1).

Wenn man die Kühnheit dieser Auffassung betrachtet, ist es um so erstaunlicher, daß Eckhart auch zu ihr Ansätze bei Mechthild finden konnte. Dies wird deutlich in der dreifachen Reue, die Mechthild vom Leiden Christi ableitet (V, 1, 3 f., S. 151). Die ersten beiden Arten umschreiben genau das, was in der Tradition mit dem doppelten Aufarbeiten der Sünde gemeint war. „Das erste ist die Reue der Schuld. . . Diese Reue versöhnt den himmlischen Vater und die sündige Seele und löst sie von der Höllepein. Das andere ist die Reue der Buße (paenitentia) . . . Diese Reue löst den Sünder vom Fegfeuer“ (V, 1, 4–11, S. 151 f.). In der Pein der Bußwerke, die er sich selbst auferlegt oder die ihm auferlegt werden, reinigt der Mensch sich (V, 2, 1–17, S. 154). Darüber hinaus

¹⁴⁸ Von Interesse ist, daß man zwar seine überspitzte Lehre von der „felix culpa“ von kirchlicher Seite beanstandet hat (vgl. *Quint* 339, Anm. 188), seine Lehre von der Aufhebung aller Sündenfolgen im Augenblick der Reue entweder nicht erkannt hat oder durchgehen ließ.

kennt Mechthild aber noch eine andere Art von Reue: „Das dritte ist die Minnereue, denn sie ist ganz allein Gott getreu“ (V, 1, 12 f., S. 152; vgl. III, 10, 45–47, S. 91). Die Folgen dieser Reue werden folgendermaßen beschrieben: „Diese Minnereue heiligt und macht vollkommen die Menschen auf Erden und erhöht sie vor Gott im Himmel“ (V, 1, 14–16, S. 152). Wer diese drei Arten von Reue hat, dem widerfährt schon hier auf Erden die höchste Vereinigung mit Gott (V, 18–21, S. 152). Offensichtlich nimmt die Minnereue alle Sündenstrafen, macht heilig und vollkommen. Einmal vergleicht Mechthild das, was wir uns durch die Sünden zuziehen, mit Staub, „der wird von der Minne also schnell zunichte, wie das Aufblicken unseres Seelenauges die Gottheit berührt mit dem elenden, seufzenden süßem Verlangen, dem keine Kreatur widerstehen kann“ (VI, 98–101, S. 204). Einer anderen Stelle liegen offensichtlich die gleichen drei Arten von Reue zugrunde. Wer die dritte, also die Minnereue, besitzt, „der wird nach diesem Leben wegen der Schuld zu keiner Pein mehr verurteilt, es sei denn, er hat große tägliche Sünden und wird ungewandelt gefunden“ (IV, 6, 15–17, S. 121), das heißt, er stirbt ohne Reue¹⁴⁹. Diese Reue wünscht sie sich selbst, „daß ich wegen ihrer nach diesem Leben ungetrübt bleibe“ (VII, 35, 10 f., S. 282). Sie verlangt also, durch diese Reue vom Fegfeuer verschont zu bleiben. Was meint näherhin diese Minnereue? In ihr will der Mensch lieber sterben (IV, 6, 14 f., S. 121), ja in die Hölle kommen (V, 1, 13 f., S. 152), als Gott zu betrüben. Ein andermal beschreibt sie diese Art Reue folgendermaßen. „Man soll recht fromm hintreten mit kräftigem Verlangen und schuldiger Scham, mit fließender Liebe, mit demütiger Furcht, so verschwindet der Unflat der Sünde vor dem göttlichen Auge unseres Herrn“ (VI, 1, 134–137, S. 205). Diese Art Reue kennt offensichtlich wie bei Eckhart die Rückwendung in die Vergangenheit und das Sich-Versetzen ins Leid nicht mehr. Die alternde Mechthild bekennt: „Mich reut meine Sünde jetzt am allermeisten, das kommt von der Liebe, aber die Pein der Reue, die hab ich verloren in der minnenden Minne“ (VI, 6, 13.15, S. 212).

Man sieht, wieviel von Eckharts kühner Lehre von der Reue bei Mechthilds Minnereue schon grundgelegt ist. Und doch gibt es auch hier wieder einen Unterschied. Eckhart sieht in den Unterschieden offensichtlich auch Gegensätze: sinnliche – göttliche Reue, äußerliche Buße – wahre Buße. Deswegen kann er mit Bußwerken nichts mehr anfangen, und der Lehre vom Fegfeuer wird das Fundament entzogen. Anders bei Mechthild. Man hat den Eindruck, daß bei ihr die drei Arten der Reue aufeinander aufbauen: Der Mensch muß zunächst bereit sein, freiwillige

¹⁴⁹ Die Übersetzung von *Schmidt*, Elemente 183, „ohne sie zu sühnen“, die auf einer Konjektur beruht, entwertet die Neuheit dieser Aussage. Natürlich wird einer nicht mehr im Fegfeuer leiden, wenn er alle Sünden gebüßt hat.

oder aufgelegte Pein für seine Sünde zu leiden. Die Sünden sollen den Menschen betrüben (I, 23, 4 f., S. 24). Er muß die Pein der Beichte und die Arbeit der Buße auf sich nehmen (I, 44, 4 f., S. 27; vgl. I, 46, 35, S. 34). Dann erst gelangt er in die dritte Stufe der Minnereue¹⁵⁰. Weil viele Menschen auf der zweiten Stufe stehenbleiben, kann es für sie auch das Fegfeuer geben, das Mechthild in vielen Visionen sieht.

2.18 *Zusammenfassung*: Wir haben gesehen, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Meister Eckhart das „Fließende Licht der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg gekannt hat. Vielfältig ist er von ihr in Sprache, Bildgebrauch und spirituellem Gehalt beeinflusst. Eckhart aber übernimmt nicht einfach nur. Er denkt das Vorgefundene eigenständig weiter, manchmal prägt er es auch um, ja scheint sich auch bewußt davon abzusetzen. Als hauptsächlichen Grund für dieses Absetzen haben wir ein anders akzentuiertes Gottesbild ausfindig machen können. Im Vergleich beider Mystikergestalten tritt uns deren eigentliches Profil deutlicher gegenüber.

¹⁵⁰ *Ruh*, Geschichte (266) sieht hier eher Alternativen: Er glaubt, „daß die Zurückweisung kirchlicher Gnadenmittel nur in der Unio-Erfahrung Gültigkeit besitzt“, daß außerhalb der Unio aber diese Mittel, vor allem die Beichte, notwendig bleiben.