

Otto Langer

ENTEIGNETE EXISTENZ UND MYSTISCHE ERFAHRUNG

ZU MEISTER ECKHARTS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER FRAUENMYSTIK
SEINER ZEIT

Der Titel des Vortrags¹ bezeichnet schlagwortartig zwei partiell gegensätzliche religiöse Verhaltensweisen, wie sie die Predigten Eckharts bzw. die Nonnenviten propagieren, die aus Klöstern stammen, in denen Eckhart nachweislich wirkte, und aus denen sich die Ideale jener Frauenkreise erkennen lassen. Das "und" im Titel soll sowohl die Unterschiedenheit der beiden Formen als auch ihre Zusammengehörigkeit innerhalb der gemeinsamen Tradition der Armutsbewegungen andeuten. Der Untertitel weist auf den kritischen Aspekt der Stellungnahme Eckharts zur Spiritualität der Nonnen hin und darauf, daß die Predigten eine konkrete historische Funktion erfüllten und von ihrer historischen Bestimmung her interpretiert werden.

Ausgangspunkt bildet im folgenden der historische Sachverhalt, auf den zuerst H. Denifle² aufmerksam gemacht hat, daß die Predigtweise der deutschen Mystiker im Zusammenhang steht mit der Übertragung der *cura monialium* auf den Dominikanerorden. Eckharts Predigten gehören in diesen Kontext und sind weder, wie die Romantik glaubte, "Herzenergießungen" noch "einsame Grübeleien" eines weltflüchtigen Mönchs, sondern Äußerungen, die sich unmittelbar an andere Menschen wenden "und eine bestimmte Aufgabe im öffentlichen Leben der Kirche zu erfüllen hatten"³,

1 Vorgetragen an der Universität Bielefeld (WS 79/80) im Rahmen eines Forschungsprojekts von Kurt Otto Seidel. Mit leichten Änderungen wiederholt an der Universität Düsseldorf (WS 79/80) und an der Universität Karlsruhe (WS 80/81). Die vorliegende Fassung ist erweitert. Gert Kaiser und Jan-Dirk Müller danke ich für Verbesserungen und Anregungen. Der Vortrag basiert auf einer abgeschlossenen größeren Arbeit zu diesem Thema, die in nächster Zeit veröffentlicht werden wird.

2 Denifle (1886) 641f.

3 Grundmann (1934) 406.

nämlich die Betreuung und Leitung von Frauengemeinschaften, die dem Dominikanerorden inkorporiert oder kommittiert waren. Für die Interpretation ergibt sich daraus die methodische Folgerung, daß dieser lebenspraktische Zusammenhang der Predigten, ihr Sitz im Leben, beachtet werden muß.

Über Eckharts Verhältnis zu den Nonnen und deren Religiosität liegen in der bisherigen Forschung mehrere gegensätzliche Stellungnahmen vor. Von einer direkten Beziehung zwischen der Mystik Eckharts und der zeitgenössischen Frauenmystik geht H. Grundmann⁴ aus. Er betont die Notwendigkeit, Eckharts Predigten von diesem Zusammenhang her zu interpretieren und sie als Ergänzung der neuen Gefühls- und Ausdrucksformen in den Schwesterngemeinschaften zu verstehen. Die Nonnenmystik ist, ihm zufolge, keine Verfallserscheinung, sondern eine gleichrangige Variante der neuen Spiritualität der Armutsbewegungen. W. Muschg⁵ dagegen konstatiert in den beiden Spiritualitätsformen zwei verschiedene Typen religiöser Erfahrung, eine ekstatische "Blut- und Wundenmystik" heidnischen Ursprungs und eine Mystik der Erkenntnis, die jene überwindet. F.-W. Wentzlaff-Eggebert⁶ wiederum kennzeichnet das Verhältnis als Gegensatz zwischen erlebnisorientierter Gefühlsmystik und Spekulation und versteht die Mystik Eckharts als spekulatives Purgativum der Frauenmystik. In Abgrenzung gegen diese drei Thesen soll im folgenden versucht werden, die Nonnenmystik als eine Form der neuen charismatischen Spiritualität der Armutsbewegungen zu verstehen, gegen deren sinn- und phantasiahafte Gotteserfahrung sich unter verschiedenen Aspekten die spirituelle Theologie Eckharts wendet, die eine radikale Selbsteinteignung verlangt und die "Erfahrung der Nichterfahrung" predigt⁷. Methodisch kann so verfahren werden, daß zunächst in einem ersten Teil durch Rekurs auf die Nonnenviten die Spiritualität der Frauen in einigen Hauptzügen beschrieben wird. Dieses Verfahren erscheint legitim, weil diese Schriften, wie jüngst

4 Grundmann (1934) und (1935).

5 Muschg (1935).

6 Wentzlaff-Eggebert (1969).

7 Vgl. v. Balthasar (1954) bes. 254-267 und (1961) 398.

K. Ruh⁸ und S. Ringler⁹ nachgewiesen haben, nicht so sehr über Erlebnisse berichten, sondern belehren wollen, sie sind "mystische Lehre in legendarischer Form". Aus ihnen läßt sich ein anschauliches Bild einer auf strenger Askese aufbauenden, eine gesamt-menschliche Erfahrung Gottes erstrebenden Frömmigkeit gewinnen. Drei Aspekte an ihr sollen ansatzweise erörtert werden, erstens ihr Anfang, der mystische *kêr*, zweitens ihre *Üebunge*, drittens die *unio mystica*. Vor dem Hintergrund dieser Lebensform sollen im zweiten Teil die Predigten Eckharts interpretiert werden. Dabei soll sich zeigen, daß und wie Eckhart sich auf die in den Nonnenviten als ideal beschriebene Lebensform bezieht. Durch die Berücksichtigung der ursprünglichen Bestimmung der Predigten läßt sich, wie es scheint, ihr Gehalt angemessener erschließen, und ihre durchgängige Tendenz zu Ethisierung, Spiritualisierung und theologischer Fundierung kohärenter erklären.

I

1. Die Begriffe *erster anvang* und *kêr* bezeichnen im folgenden den Zeitpunkt bzw. den Akt der eigentlichen Bekehrung, durch den das Individuum seine sowohl außerhalb als auch innerhalb des Klosters mögliche Weltliebe aufgibt und durch die Entscheidung für Gott ein neuer Mensch wird. Bei keiner der Nonnen fällt diese Wende exakt mit dem Klostereintritt zusammen¹⁰, bei einigen, die als Kinder ins Kloster eintraten, liegt sie oft lange danach, bei geistlichen Wunderkindern lange davor, so daß sie im ersten Fall als eigentlicher Beginn der Klosterexistenz, verstanden als richtiges Leben, im zweiten als Besiegelung und Sicherung gottgefälligen Lebens verstanden wird. Der *kêr* ist also primär ein innerer Akt der Abwendung und nicht Weltflucht, obwohl er bei den Nonnen mit der tatsächlichen realen Separation von der Welt entweder schon verbunden ist, wie bei den Nonnen, die als Kinder eintraten, oder damit verbunden wird, wie z.B. bei Spätberufenen.

8 Ruh (1978) 593.

9 Ringler (1980) 13ff.

10 Ringler (1980) 189f.

Der Neubeginn entspringt der Entscheidung des Individuums, das sich durch sie nicht nur gegen die eigene als verfehlt betrachtete Lebensführung und gegen seine bisher maßgebende Umwelt wendet und in diesem Augenblick aufhört, fremdbestimmt durch die eigenen Triebe und die Umwelt zu handeln, sondern auch selbst über sich und die zukünftige Form seines Lebens in direktem Kontakt mit Gott ohne Mittlerinstanzen entscheidet. Der *k̄r* führt also zunächst in einen Zustand der Isolation von sich selbst und der Welt, der in den Nonnenviten an der verständnis- und hilflosen Reaktion der Umwelt, die die Konvertitin nicht mehr versteht und ihre Entschlossenheit als Verstockung mißdeutet, und an der direkten Zuwendung zu Gott als einziger maßgebender Instanz sichtbar wird. Entscheidend jedoch für den Charakter der mystischen Wahl, wie die Nonnen sie verstehen, ist, daß der Zustand der Isolation, das notwendige Durchgangsstadium jeder Wahlsituation, zum Inhalt der Wahl selbst gerät, weil das Individuum in seiner weltlosen Innerlichkeit sich befestigt, ohne daß diese Innerlichkeit an sich schon die Gewähr böte, das zu sein, was die Nonnen suchen, weltunabhängige Abgeschlossenheit. Bei dieser mystischen Wahl steht das Individuum, die Religiöse, nicht vor einer Vielzahl beliebiger Möglichkeiten, zwischen denen sie subjektiv und mit dem Vorbehalt späterer Revision wählen könnte, sondern vor einem Entweder - Oder, das sich unter verschiedenen Perspektiven betrachten läßt, als Entscheidung für Gott oder die Welt, für die Seligkeit oder die Verdammung, für seine höchste Möglichkeit oder für das Verfallen an die Welt.

1.1. Die eben beschriebenen Elemente des mystischen *k̄r* als Wahl zwischen zwei sich ausschließenden Möglichkeiten, als Akt der Selbstisolierung, der in einem Status der Isolation endet, lassen sich in verschiedener Abschattung in allen Bekehrungsgeschichten feststellen. Ich greife im folgenden die im Ötenbacher Nonnenbuch überlieferte Lebensgeschichte der Ita von Hohenfels heraus¹¹. Diese Vita nimmt, ähnlich wie die der Schwestern Ita von Hutwil und Elsbeth von Beggenhofen, insofern eine Sonderstellung innerhalb des Buches ein, als sie

11 Ötenbacher Nonnenbuch 237-248.

nicht nur umfangreicher, in ihrer Komposition komplizierter und wie eine selbständige Vita angelegt erscheint, sondern auch inhaltlich von dem Wunderglauben der Kurzviten absticht. Die verschiedenartigen Bestandteile des Nonnenbuches, ehemals selbständige Einzelviten und Kurzviten, sind nach Muschg¹² erst nachträglich von einer Redaktorin zu einem Buch zusammengefaßt worden, die ausdrücklich vermerkt, daß sie auf schriftliche Vorlagen zurückgreifen konnte¹³.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist der erste Abschnitt der Vita von Bedeutung. Er beschreibt Ita von Hohenfels als reiche, distinguierte adlige Dame mit hohem Sozialprestige, die es nur darauf abgesehen hat, wie sie in der Welt Freude finden könne. Trotz ihres wohl-situierten, mit allen Glücksgütern versehenen Lebens sucht sie immer noch mehr und endet, da ihr keine Freude, die sie hat, genügt, in einer ausweglosen Situation der Desorientiertheit. Ihre von eudämonistischen Zwecken und Triebfedern bestimmte Lebenseinstellung, der Wunsch nach ununterbrochener Annehmlichkeit des Lebens, scheitert an der Kontingenz und Nichtigkeit irdischen Glücks und verwickelt sie in den fatalen Zirkel, immer mehr haben zu wollen, weil sie alles Glück, das sie besitzt, nicht befriedigt und sie weitertreibt zu dem, was sie nicht hat und das deswegen verspricht, alles zu sein. Nichts ist ihr recht, sobald es ihr zuteil wird. Trotz dieser negativen Erfahrungen bleibt sie ihrem Lebensstil treu, weil sie gar keinen anderen Weg sieht, auf dem sie unter Beibehaltung ihrer eudämonistischen Prinzipien zum Ziel gelangen könnte. Ihre latente Verzweiflung, die aus der impliziten Erkenntnis entspringt, keine Möglichkeit zu dauerhaftem Glück zu haben, führt zunächst nicht zur Konversion, sondern zu einem Aneinanderreihen von Freuden, die sie rastlos wechselt, weil sie keine die *rechte freud* (Öt. 237) dünkt.

Erst der Tod ihres Mannes und ihr Witwendasein bringen die Wende. Der Unglücksfall reißt sie aus ihrem Dahinleben und konfrontiert sie mit der Frage einer Neuorientierung ihres Lebens, wobei sich allerdings ihre eudämonistische Grundeinstellung als

12 Muschg (1935) 225.

13 Für T88 vgl. Grubmüller (1969).

Konstante durchhält. Denn ihre beherrschende Frage bleibt auch nach dem *kēn*, wie sie glücklich werden könne, nicht, was sie zu tun verpflichtet sei. Sie setzt also voraus, daß glücklich sein und richtig leben, im Sinne von sittlich leben, sich nicht ausschließen.

Die Wahlsituation, in die sie durch ihr Schicksal hineingeträt, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Entscheidung zwischen Gott und der Welt weder aus eigener Kraft noch mit Hilfe der Beratung durch Freunde und Verwandte, sondern allein durch direkte Zuwendung Gottes, der ihr ein Gefühl der Stärke vermittelt, zu treffen vermag. Nach diesem Erlebnis ist sie entschlossen, ein geistliches Leben in rechter Armut zu beginnen. Die Festigkeit, mit der sie an ihrem Wunsch festhält, zeigt sich daran, daß sie den Widerstand der Verwandten, die sie zur Welt zurückzuzwingen versuchen, bricht, indem sie ihnen mit Selbstverstümmelung droht; *do liessent si si ennott* (238).

Die Bekehrung der Ita von Hohenfels durchläuft also mehrere klar unterscheidbare Stadien. Ein erstes Stadium latenter Verzweiflung, in dem Ita, unzufrieden mit ihrem Glück, bis an den Rand ihres Weltlebens gelangt. Im zweiten Stadium bricht diese Existenz zusammen, ihre Entschlußunfähigkeit wird durch Gott selbst aufgehoben. Die beiden ersten Stadien gleichen sich dadurch, daß Ita, getrieben vom Wunsch nach Glück, ohne verbindliche Wahl dahinlebt. Im dritten Stadium fällt mit Hilfe Gottes die Entscheidung für das geistliche Leben in Armut, die die Abkehr von der Welt zur Folge hat. Das vierte Stadium zeigt die Umsicht, mit der Ita ihren Entschluß in die Tat umsetzt. Sie tritt nicht in das nächstbeste Kloster ein, sondern in das ärmste, wo *die leüt gut werent* (238).

Charakteristisch für diese Konversion ist, daß sie als Isolationsbewegung verläuft, bei der sich das Individuum aus einer konkreten Existenzbestimmtheit herauslöst, um sich zu finden. Die Entscheidung für Gott wird also gleichgesetzt mit der Entscheidung für die klösterliche Lebensform. Mystische Wahl bedeutet Weltflucht um einer Innerlichkeit willen, die, wie sich zeigen wird, Gefahr läuft, ungeschichtlich zu sein, weil sie sich aus dem Prozeß der Aneignung ihres konkreten Daseins herausgezogen hat.

1.2. Trotz aller Verschiedenheit im einzelnen gleichen sich die in den Nonnenviten beschriebenen Lebensläufe, was ihren Anfang betrifft, darin, daß sie die Bekehrung zu einem religiösen Leben mit dem Rückzug aus der Welt verbinden, sie geradezu identisch setzen. Die auffälligen Unterschiede, daß der Ausbruch in einem Fall plötzlich, in einem anderen in zielstrebigere Stetigkeit, in einem dritten sprunghaft nach einer Phase kontinuierlicher Selbstvernichtung erfolgt, sind akzidentell. Mystischer *kēn* heißt in den Nonnenviten sich herauswählen aus der Welt um der Seligkeit willen. Die leidenschaftliche, auf das eigene Glück zielende Entscheidung läuft wegen dieses Bedingungsverhältnisses und der damit gegebenen Verabsolutierung eines Weges Gefahr, das Individuum in einer zwar weltlosen, aber gleichwohl weltlichen Innerlichkeit zu befestigen, und aufgrund ihres eudämonistischen Einschlags um sein Telos zu bringen, weil sie, wie die Gegenargumentation Eckharts zeigen wird, Gott anthropomorphisierend zum Gegenstand des Willens macht und damit verendlicht.

Bemerkenswert erscheint an den Konversionen der Nonnenviten außerdem, daß sie, ähnlich wie das 'Speculum virginum' als ein bedeutendes Zeugnis für die Tatsache genommen werden können, daß die Frauenbildung des Mittelalters an dem "geistigen Vorgang der Spiritualisierung"¹⁴ entscheidenden Anteil nimmt. Die richtige Gesinnung, die, nach Bernards, seit dem 11. Jahrhundert immer entschiedener von den Novizinnen gefordert wird, ist hier als Voraussetzung für den Klostereintritt fraglos anerkannt. Ihr Abschied von der Welt entspringt der Entscheidung für ein Ideal und nicht der Sorge um materielle Sicherheit und standesgemäßes Leben, das sie gerade aufgeben.

Im Gegensatz zu dieser Verinnerlichungstendenz wirkt die Umsetzung der mystischen Wahl in die Wirklichkeit, die Konkretisierung der Innerlichkeit, ambivalent. Die Frauen entscheiden sich aufgrund einer direkten Offenbarung Gottes für ein Bettelordenskloster als der besten Institution zur Entfaltung ihrer religiösen Individualität und setzen ihren Willen gegen äußere Hindernisse und den Widerstand der Verwandtschaft durch. Sie

14 Bernards (1955) 95.

suchen also im Kloster eine feste Organisationsform für ihr geistiges Leben, die aber zugleich der Entwicklung ihres individuellen religiösen Lebens dienen soll.

2. Der Akt der Weltabkehr, mit dem die Nonnen ein neues Leben beginnen, bedingt ineins mit der leidenschaftlichen Zuwendung zu Gott zugleich die Erkenntnis der Verkehrtheit ihres bisherigen Lebens. Die Einsicht, daß mit dem Existieren ein falscher Anfang gemacht wurde, führt zu ihrer Bereitschaft, wiedergutzumachen und sich von Sünde und sündhafter Neigung zu reinigen. Dieser Prozeß der Loslösung und Purgation des Selbst füllt das nun beginnende "übende Leben" der Frauen aus. In dieser "Schule für das höhere Leben mußte nun Abbruch geschehen an Allem, was die Sinnlichkeit erfreut, dagegen aber Alles geübt werden, was ihr zuwiderlief"¹⁵. Da die Nonnen die Ursache für die eigene Verkehrtheit vor allem in der Triebnatur sehen, wenden sie sich mit gezielten asketischen Praktiken vornehmlich gegen die leibnächsten Antriebe, um sie durch rigorose Maßnahmen einzuschränken und zu brechen; denn sie glauben, daß dem Grad der Zerstörung des Leibes der Grad der Gottesnähe entspricht. In dieser Annahme eines Junktims von strengem Leben und innerem Glück erscheint die augustinische Tradition in modifizierter Form, indem der Gegensatz von *caritas* und *cupiditas*, den Augustinus implizit auch seiner Regel für die Frauen zugrundelegt, sich in der Praxis der Nonnen tendenziell zu einem Dualismus von Seele und Körper wandelt.

Augustinus hatte dasjenige menschliche Streben, das sich dem *ordo amoris, fruendis frui, utendis uti*, fügt und weder liebt, was es nicht lieben darf, noch das nicht liebt, was es lieben soll, *caritas* genannt, ihren Gegensatz, das Verlangen nach Genuß seiner selbst und des Nächsten, *cupiditas: Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum*¹⁶. *Caritas* und *cupiditas* sind zwei Weisen von *motus*, die sich nicht durch die Art,

15 Greith (1861) 381-382.

16 CSEL 80, III 37.

sondern durch die Objekte, auf die sie sich beziehen, *aeterna* bzw. *temporalia*, unterscheiden. Da die Qualität der Objekte auf den Begehrenden zurückschlägt - *talis est quisque, qualis eius dilectio est*¹⁷ - affiziert das vergängliche Ding seinen Liebhaber mit der Vergänglichkeit, an der es selbst leidet. Die zwei *motus* erzeugen also, je nachdem welcher im Menschen dominiert, unterschiedliche Seinsweisen. Das Spannungsverhältnis zwischen *cupiditas* und *caritas*, das ständig die Alternative offenläßt, an die Welt zu verfallen oder Ruhe in Gott zu finden, ist, solange der Mensch in dieser Welt lebt, nicht auflösbar, so daß sich christliches Leben vollzieht als beständiges Wachsen oder Abnehmen in der *caritas*, dem, umgekehrt proportional, ein Wachsen oder Abnehmen in der *cupiditas* entspricht: *Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur*¹⁸.

Die Nonnen laufen Gefahr, die von Augustinus geforderte Zerstörung der *cupiditas* und Förderung der *caritas* mißzuverstehen als Zerstörung des Leibes und Sorge um die eigene Innerlichkeit. Die Praktiken des nach dem *kêr* beginnenden Lebensabschnittes werden in den Nonnenviten zusammenfassend als *üebunge* in einem doppelten, komplementären Sinn bezeichnet. Erstens meint dieser Terminus asketische Verhaltensweisen wie Fasten und Wachen, die als Purgativa wirken sollen, indem sie die Sinnlichkeit einschränken. Die zweite häufigere Bedeutung kann als "sich bemühen um die göttlichen Dinge"¹⁹ umschrieben werden. Beide Formen der *üebunge*, die negative des Abbrechens und Hemmens und die positive der Förderung richtiger Haltungen, dienen dem Zweck der Vereinigung mit Gott. Sowohl Entsagungs- und Hemmungsleistung als auch die Intensivierung der eigenen religiösen Vollkommenheit sind fast magische Instrumente des Herbeizwingers Gottes, der mystischen Ekstase.

Von den zahlreichen Berichten über die heiligen Übungen der Frauen in den Nonnenviten werden im folgenden nur das zusammenfassende Kapitel über das arme Leben der Schwestern in Ötenbach

17 Zitiert bei Arendt (1929) 13².

18 CSEL 80, III 38.

19 Vgl. Zirker (1923) 82; vgl. Gehring (1957) 154-158.

(Kap. V) und die Vita der Margret Willin aus dem Kloster Töb untersucht.

2.1. Während die ersten vier Kapitel des Ötenbacher Nonnenbuches die Entwicklung des Klosters von den beginnartigen Anfängen bis zu seiner Bestätigung durch den Papst beschreiben und dabei die Lebensweise der Schwestern nur umrißhaft charakterisieren, behandelt das fünfte Kapitel detailliert das übende Leben der Gemeinschaft, indem es erstens in einem allgemeineren Teil (227-228) durchgängige Bestimmungen dieser Lebensform vorführt und zweitens die Bewährung einzelner Schwestern in ihr durch eine Reihe von Einzelenisoden ausmalt.

Das Kapitel, das, wie die Überschrift ankündigt, darüber berichten soll, *wie die lieben seligen swestern so großen mangel litten an diensten und an eßen und an trinken*, schildert einleitend ihren *mangel an gesind* (227). Das Maß, an dem die gegenwärtige Lebensform gemessen wird, scheint die der oberen Gesellschaftsschichten zu sein - denen nachweislich ein Großteil der Ötenbacher Nonnen entstammt²⁰ -, weil die Klage über fehlende Dienstboten nur dann nicht absurd erscheint, wenn Gesinde als selbstverständliches *accessorium* des täglichen Lebens gilt.

Der folgende Teil erzählt zunächst von den Eß- und Trinkgewohnheiten der Nonnen und fügt Episoden an, die richtiges Verhalten gegenüber dem *gelust ze essen und ze trinken* und gegenüber weltlichem Gut und Ehre an Beispielen von Schwestern vorführen sollen, die gerade nicht zur Entsagung veranlagt sind. Durchgängig will der Text zeigen, wie Verhalten revidiert und verändert werden kann, indem man sein Prinzip, unmittelbare Liebe zur Welt, dadurch aufhebt, daß man durch Ungeschick und gezielte Maßnahmen die Objekte dieser Liebe verunstaltet.

So versuchen die Schwestern, ihre Lust zu essen und zu trinken nicht nur durch Enthaltbarkeit zu brechen, sondern auch dadurch, daß sie, unbewußt listig, die unsachgemäße Behandlung von Lebensmitteln, in der sich einige Schwestern besonders hervortun, nicht abstellen, und damit das wenige, das sie an Brot und Fleisch haben, verderben lassen, was ihren Ekel und Widerwillen gegenüber der Welt und den Appeal des Nicht-Weltläufigen, Unsinnlich-

20 Halter (1956) 8off.

Jenseitigen ihrer Lebensweise steigern soll. Weil nämlich keine der Schwestern zu backen versteht, überträgt man diese Aufgabe einer heiligen, aber für dieses Geschäft unbegabten Nonne, die so nasses und saures Brot bäckt, daß sie es an der Sonne trocknen und seine Rinde wegwerfen müssen und deshalb mit dem Rest den Bedarf nicht mehr decken können (227).

In ähnlicher Weise gelingt es der einfältig-ungeschickten Küchenschwester Perchta das für die Schwestern bestimmte Fleisch durch ihre unorthodoxe Konservierungsmethode so zuzurichten, daß allen angesichts des madenübersäten Fleisches der Appetit vergeht. Dieser Vitalempfindung des Ekels, des Anreizes, den durch Sinnlichkeit aufgedrungenen, als nicht gedeihlich erkannten Genuß loszuwerden, scheinen die Nonnen zu bedürfen und stellen ihn notfalls künstlich her, um die Lust am Übersinnlichen am Leben zu erhalten (228). "Wie der Mensch natürlich nach dem verlangt, was ihm die Lebenslust erhalten und beleben kann, so bedarf einer, um für das Ewige zu leben, stetig einer Dosis Weltschmerz, damit er sich nicht in diese Welt vergaffe, vielmehr einen rechten Verdruß und Ekel und Widerwillen an der Torheit und Verlogenheit dieser elenden Welt lerne"²¹. Deshalb lassen sie nicht nur Einfalt und Ungeschick ihre Speisen verderben, sondern bereiten sie auch absichtsvoll so zu, daß sie abstoßen. Der angesichts der Inattraktivität der entstellten Objekte nicht übermenschlich erscheinende Verzicht nimmt nichts, was nicht ohnehin genommen werden sollte, sondern beschenkt, wie der Text behauptet, mit Freude als Vorgeschmack ewiger Lust.

Breit wird die Veränderung natürlicher Reaktionen in einer Episode ausgemalt. Sie beschreibt am Beispiel der Schwester Hedwig einen Vorgang der Weltentwöhnung, der zugleich die Technik, mit der sie durchgesetzt wird, erkennen läßt. Diese Schwester zeigt sich bereits in einer Hinsicht, gegenüber dem Reiz individueller Kleidung, so unempfindlich, daß sie ihren Mitschwestern ohne Absicht die letzte Gelegenheit einer Anfälligkeit für diese Lockung nimmt und sie nötigt, auch auf den Rest einer Vorliebe für bestimmte Kleider, die innerhalb der Klo-

21 Kierkegaard XII, 146.

stermauern ohnehin nur geringe Qualitätsdifferenzen aufweisen konnten, zu verzichten, indem sie diese, nachdem sie sie gewaschen hat, so durcheinander auslegt, daß keine Schwester mehr ihre eigenen Kleider herauszufinden vermag.

In einem Punkt also, in Bezug auf Kleidung, handelt Schwester Hedwig bereits ganz nach der Vorschrift der Augustinus-Regel²², nicht das nach äußeren Kriterien Bessere zu wählen und die Unwichtigkeit der Kleidung an ihrer Vertauschbarkeit zu demonstrieren. Die Pointe des achten Kapitels der Regel kommt in dem Bericht des Nonnenbuches allerdings zu kurz, daß nämlich erst durch die Absage an den Trieb das Gegenprinzip der Unmittelbarkeit, Liebe, das Verhalten des einzelnen zu sich und zum anderen sinnvoll regeln kann. Innere Vollkommenheit des einzelnen, die aus der Elimination der Sinnlichkeit entspringt, befähigt ihn zum Gemeinschaftsleben, dessen oberstes Ziel ist, "in Eintracht zusammenzuwohnen und ein Herz und eine Seele in Gott zu haben" (1. Kap.). Ihr selbst, die *gar grob essig was* (229), wird auf dem Krankenbett, unter Bedingungen eines gesteigerten Bedürfnisses nach Fleisch, die Lust am Fleisch ausgetrieben. Denn als sie starken Appetit darauf verspürt, *kam die priorin und nôt si dreistund, daß si fleisch esse*, ohne ihr etwas zu geben. Die durch diese Maßnahme künstlich hochgetriebene Erwartung, in der das Bedürfnis übergroß und die Bedeutung des Objekts übertrieben erscheinen, läuft im Augenblick der möglichen Erfüllung ins Leere wegen der Diskrepanz von Erwartetem und tatsächlichem Angebot. *Also kam die priorin eines tages und pracht ir ein rindren schenkel und gepot ir mit ernst, daß si in esse; do was er dürr und als unessig, daß er ir widerstund* (229). Emotional reagiert die Nonne auf die Enttäuschung einerseits mit Ekel, andererseits mit Freude. Sie wurde *als fro, daß si der freuden nie vergaß unzen an iren tod*. Dieser Sachverhalt scheint nur so erklärlich, daß die Schwester nicht tatenlos über ihre Erfahrung sinniert und in diesem rotatorischen Grübeln stehenbleibt, sondern mit der Entscheidung reagiert, die bisherige Weise der Bedürfnisbefriedigung aufzugeben. Durch diese Entscheidung wird nicht nur ihre Fixierung auf Fleisch gebrochen, sondern es eröffnet

22 Reg. 8 und Reg. 9, PL 32, 1382f.

sich zugleich eine Perspektive, welche dauerhafte Befriedigung verspricht. Die Freude ist das Resultat der Entscheidung. Und allgemein korrespondiert, nach der Schilderung des Textes, der Grad der Entschiedenheit in der Weltabsage der Freude, die aus der neuerschlossenen Perspektive entspringt.

Das asketische Ziel der Loslösung der Schwestern von der Welt wird also im vorliegenden Fall dadurch erreicht, daß die Vorgesetzte die natürliche Bedürfnisbefriedigung stört, indem sie das durch Krankheit und Anlage anormale Bedürfnis durch verbale Sollzitation und Verzögerung der Befriedigung extrem steigert, zugleich aber das, was das Begehren erfüllen soll, so denaturiert, daß in der Situation möglicher Befriedigung das Angebot zurückgewiesen wird. Exemplarisch führt die Episode vor, daß Kupidität auch in ihren elementaren Erscheinungsformen gebrochen werden kann.

2.2. Schwester Margret Willin, deren Vita das Tösser Nonnenbuch überliefert, gehört nach Muschg²³ zu einer Gruppe von altertümlichen, der Mystik vor Eckhart angehörenden Nonnen, für die die anhaltende, alles menschliche Maß überschreitende Kasteiung die unabdingbare Voraussetzung für die *unio* darstellt.

Die Vita ist, wie die meisten der Tösser Lebensbilder, zweiteilig gebaut, von denen der erste die Übungen aufzählt und der zweite, trotz einiger Besonderheiten im Detail, die Wunder und Gnaden beschreibt. Dem ersten Teil geht eine kurze Vorgeschichte voraus, den zweiten beschließt die Schilderung ihres Todes.

In der Einleitung, die mit einem frei zitierten biblischen Satz den Konnex von menschlichem Bemühen und gnädiger Zuwendung Gottes anspricht, klingt bereits der das gesamte Leben der Margret Willin prägende Gedanke an, der in seiner Intensität magische Vorstellungen streift, daß die Gnade Gottes durch ungewöhnliche Leistungen erzwungen werden kann.

Der erste Hauptteil beschreibt detailliert ihre einzelnen Übungen²⁴, die alle darin übereinstimmen, daß sie durch sie versucht, die mit dem *kêr* eingeleitete Bewegung aus der Welt fort nach innen durch die planmäßige Einengung der Angriffs-

23 Muschg (1935) 207f.

24 Vgl. Blank (1962) 22f.

fläche für weltliche Reize zu stabilisieren und zu beschleunigen. Dem weltzugewandten, äußeren Menschen werden seine innerweltlichen Entfaltungsmöglichkeiten systematisch entzogen. So zerstört Margret Willin durch gezielte Maßnahmen sich selbst als *animal sociale* und handelt bewußt gegen die natürliche Neigung, in Gesellschaft zu leben, und das bedeutet, daß sie sich damit gegen die mit dem geselligen Leben gegebene Notwendigkeit stellt, die natürlichen Anlagen zu entwickeln.

Sie isoliert sich nicht aus Eigensinn und folgt nicht der ebenso natürlichen Neigung, sich zu vereinzeln, um allein nach dem eigenen Willen zu leben, sondern um durch Einsamkeit zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Die Kommunikation mit den Mitschwestern bricht sie ab, *aller gesellschaft gab sy ain friges urlob* (26,8f.), des Redefensters, der einzigen restringierten Möglichkeit eines Zugangs nach außen, und *aller ussrer menschen hat sy kain acht*. Sie zieht sich ins Schweigen zurück, verschleiert sich häufig bis auf die Augen und blickt nie aus dem Fenster. Ihrem Bruder gegenüber verhält sie sich fremd. Sie bricht dadurch die im sozialen Alltag gängige Vorzugsliebe; alle Menschen sind ihr gleich fremd. Die christliche Forderung einer durch keine Vorliebe determinierten Beziehung zum Mitmenschen droht hier in negativer Form verwirklicht zu werden, indem ihr alle Menschen gleich fernstehen. Eine Teilnahme am Schicksal anderer, ein Definiens von Menschlichkeit, scheint für eine solche Einstellung kaum mehr möglich.

Neben dieser freiwilligen Selbstreduzierung auf eine fast asoziale Punktualität versucht Margret Willin durch Minimierung der leiblichen Grundbedürfnisse sich von der Welt abzuschneiden. Sie ißt wenig, trinkt selten Wein und dann nur mit Wasser vermischt. Sie quält sich mit härterer Bußkleidung und einer eisernen Kette um den Leib. Sie schläft auf einer harten Reisighürde, die sie sich auf einem Unterbett von Steinen aufgeschichtet hat. Ihre kurze Schlafenszeit unterbricht sie mit langen Nachtwachen. Ursache für diesen selbstzerstörerischen Rhythmus sind zwei Visionen, die ihr die Gefangennahme und Verurteilung Jesu zeigen, der sie wegen ihrer Unwachsamkeit tadelt. Dieser Vorwurf trifft ihre beständige Angst, Gott nicht gerecht werden

zu können. Ein spirituelles Insuffizienzgefühl bestimmt ihr Leben insgesamt. Die Sehnsucht nach dem gnädigen Richter Gott treibt sie zu immer härteren Übungen, mit denen sie Gott zur Gnade zwingen will.

Die mit dem Verzicht auf innerweltliche Entfaltung aufbrechende aggressive Haltung gegen sich selbst zeigt sich auch bei Margret Willin am augenscheinlichsten in ihrer dreimaligen täglichen Geißelung. Der Zweck dieser Grausamkeit dürfte wie bei ihren asketischen Schlafgewohnheiten die Nachahmung Christi sein, um durch die erarbeitete Verähnlichung der Verurteilung zu entgehen²⁵.

Der zweite Teil der Vita berichtet von der Gnade ihrer wunderbaren göttlichen Tröstung. Mit ihrem äußeren Zustand von Trostlosigkeit und Selbstvernichtung geht eine innere Freude einher, deren Intensität vom Grad ihres Verzichts auf irdischen Trost und der Konzentration auf ihre spirituelle Innenwelt abhängt.

Die asketischen Praktiken und Übungen dienen also erstens dazu, den durch den *kâr* eingeleiteten Kontraktionsprozeß, in dem der natürliche Mensch zur Bedeutungslosigkeit zusammenschrumpft, fortzusetzen und zu verstärken. Sie sind zweitens das Medium eines innerweltlich-jenseitigen Glücks, und drittens ein Instrument, um den zürnenden Richter Gott zu versöhnen. Diesen Sinn ihres strengen Lebens offenbaren die beiden letzten Visionen, in denen ihr, vor einem Bild des Herrn vor Gericht, Gott selbst ihre Vollkommenheit bestätigt und ewiges Heil zusichert. Diese Zusage wird ihr in der zweiten Vision von Maria bestätigt.

An das Ende der Vita, unmittelbar vor die Schilderung ihres Todes, ist eine Episode gestellt, die den antiästhetischen christlichen Radikalismus dieser Frau grell beleuchtet. *Man hatt ze ainem mal ainer siechen schwester unser heren geben: also schoss er von ir mit andrem grülichem ding, und do bewiset sy och ires hertzen begird und trank es als behendeklich uss als ob es der best kleffner wer gesin* (27,27ff.). Dieses widernatürliche Handeln, das ähnlich auch von Marie Alacoque²⁶ berichtet wird, beweist die elementare, alle Schranken überspringende Gewalt ihrer

25 Zu *disciplin* vgl. Bernards (1955) 132ff., Ringler (1980) 171f.

26 Vgl. de Beauvoir (1968) 635.

Gottesliebe. Die Stärke dieser Liebe liebt es, wie Freud zufolge der Sexualtrieb, sich in der Überwindung des Ekels zu betätigen. Ihre letzten Worte *Das ist das herlichste Leben das ie wart* (27,33), mit denen sie ihre trostlose äußere Existenz als ge- glücktes Leben einstuft, bezeugen noch einmal die von ihr voll- zogene Umwertung aller Werte. Sie sind die Summe eines Lebens, dem sich über der Mortifikation des Fleisches die ewige Selig- keit eröffnet.

3. Die "Umkehr der Antriebsrichtung"²⁷, die das bisher be- schriebene Verhalten der Nonnen prägte, soll nun von ihrem Ziel her, der Einheit mit Gott, dessen Erreichung die asketischen Praktiken sichern sollten, beschrieben werden. Das nach innen gerichtete Streben ist also ebenso wie das äußere zielgerichtet und terminiert in der *unio* als seinem *summum bonum*. Dieses Ziel stellt den Höhepunkt des Nonnenlebens, die Gnade der Gnaden dar.

Terminologisch fassen die Schwesternbücher die *unio* meist unter den Begriffen *vereinunge* oder *einbaerunge*. Den Vorgang der Vereinigung geben sie wieder mit den Verben *vereinbaeren*, *einbaeren*, *einigen*, *sich etewem geben*, *zarten*, *trüuten*, *ein ding werden*, *got hân unde nixzen*, *umbevâhen*²⁸.

Im folgenden sollen am Beispiel der Vita der Elsbeth von Beggenhofen und der Vita der Sophia von Klingnau charakteristi- sche Züge der *unio*, wie die Nonnen sie verstehen, beschrieben werden.

3.1. "Den Glanzpunkt der heiligen Messe bildete die Kommunion. Die Nonnen verlangten nach Vereinigung mit Gott. Hier bot sie sich ihnen, inniger als sie Johannes geworden war, als er an der Brust des Herrn ruhte, so innig fast, wie sie der Mutter Gottes eigen war, da sie ihn unter dem Herzen trug"²⁹. Über diese *unio* mit Gott in der Eucharistie berichten die Nonnenviten häufig. So beschreibt die Vita der Elsbeth von Beggenhofen zweimal in aufschlußreicher Weise eine mystische Gottese Erfahrung, die die- ser Schwester durch den Kommunionempfang zuteil wird. Als Els-

27 Ausdruck nach Gehlen (1977) 242.

28 Vgl. Gehring (1957) 311ff.

29 Wilms (1923) 123.

beth erst zehn Jahre als ist, aber schon vier Jahre lang ein strenges geistliches Leben führt und sich in einer schonungs- losen *imitatio* des Leidens Christi übt, in der sich alle Lust der Welt für sie in Bitterkeit wandelt, da hatte sie *große begird* (Öt. 258) nach *unsern herren fronleichnam*. Gegen den Widerstand ihrer Mutter, die ihren Wunsch für kindliche Naivi- tät hält, setzt sie schließlich ihren Willen durch, und ein Priester, bei dem sie im Münster beichtet und der ihren religi- ösen Ernst erkennt, läßt sie zur Kommunion zu. *Und do der gros donerstag kam, do empfieng diß kint unsern lieben herren als mit großer gnad und ward im so wol mit unserm lieben herrn* (258). Dieser Satz weist auf den affektiven Charakter dieses Glückszustandes hin. Es ist eine lustvolle, spürbare Einheit mit Gott, in der Elsbeth aufgeht. Ihre natürlichen Bedürfnisse und Triebe schweigen, vergleichbar der Veränderung ihrer Sensi- bilität nach ihrer frühkindlichen Konversion, durch die sie das, was der Welt süß und angenehm ist, als bitter empfand. Auf diese Umwandlung der Sinnlichkeit in der Bekehrung haben in der Geschich- te der christlichen Spiritualität verschiedene Schriftsteller hin- gewiesen, in paradigmatischer Weise bereits Augustinus. Seine Be- kehrungsgeschichte ist "die Geschichte der Auswechslung einer Sensibilität von der fleischlichen auf die göttliche Liebe"³⁰: "Jedem Menschen", so behauptet er in seiner Enarratio zu Psalm 74, "der sich zu Gott bekehrt, wird die Ergötzung (*delectatio*), werden die Beseligungen (*deliciae*) gewandelt, denn nicht werden sie entzogen, sondern ausgewechselt" (PL 36,946)³¹.

Die neue Sinnlichkeit Elsbeths lebt vom Tod der natürlichen. Sie wächst ihr in dem Maße zu, wie sie sich von der Welt zurück- zieht, *wollust und gezirde* (258) zurückweist und mit den Leiden des Herrn umgeht. Die Süßigkeit und Gnade, die sie aus der Ge- genwart Gottes empfängt, lassen sie ihre natürlichen Triebe und Bedürfnisse vergessen. *Do man es reicht, daß es essen sôlt, do daucht es, es were unmöglichen, daß es essen möchte und daß kein leipliche speis im notturftig were* (258).

Die beglückende Erfahrung der Präsenz Gottes im Kommunion-

30 v. Balthasar (1961) 239.

31 Zitiert bei v. Balthasar (1961) 239.

empfang wiederholt sich später während ihres Klosterlebens. *Wenn si unsern lieben herrn enpfieng, dar zu si alle zeit große begirde hett, daß er ir dick würde, so enpfieng si mit seiner gegenwurtikeit als große genad und süssikeit, und würket got als unsägliche große wunder mit ir, daß si da von nit gereden kont* (263).

Die verschiedenen Episoden aus der Vita der Elsbeth von Beggenhofen zeigen, daß es dieser Nonne immer erneut um die Erfahrung der Gegenwart Gottes geht. Gefühle, Affekte, *süssikeit* bilden die subjektive Evidenz für diese Gegenwart, sie wird nicht in der Spekulation denkend erreicht, sondern mit den Sinnen erspürt. Neben dem sakramentalen Geschehen, das die Gegenwart Gottes vermittelt, steht als zweite Möglichkeit der *unio* die Vergegenwärtigung des Leidens Christi. Elsbeth stellt sich die Marter des Herrn mit so *inhitziger begirde* (261) vor, *daß si zu etlicher zeit befintlichen enpfand alles des Leidens, das er ie erleit* (261). Was die Eucharistie im ersten Fall leistet, leistet hier die *compassio*. Auch dieser Gedanke weist auf die Zisterzienserermystik. Denn auch für Bernhard ist die *memoria passionis*, die sinnenhafte Vorstellung des Leidens, eine Möglichkeit der Vereinigung mit Gott. *Dei ergo quaerentibus et suspirantibus praesentiam, praesto interim et dulcis memoria est* (De dil. Deo, IV,11). Die Erinnerung an sein Leiden läßt Christus gegenwärtig sein und die Seele in diesem Gedanken ausruhen, *in memoria requiescit suaviter*.

Die *unio* Elsbeths in der Eucharistie - und in der *memoria passionis* - wird in den genannten Stellen mit den Begriffen *gegenwurtikeit*, *genad* und *süssikeit* beschrieben. Von diesen drei Termini ist vor allem die Bedeutung von *süssikeit* umstritten. Wenn man mit E. Krebs annähme, daß das Wort *süssikeit* in den Nonnenviten lediglich eine Geschmacks- bzw. Geruchsempfindung bezeichnet, also "wörtlich zu nehmen"³² ist, dann läge eine sensualistische Interpretation der *unio* nahe, wie sie in der Literatur weit verbreitet ist. Die *unio* gilt jenen Interpreten als sinnliche Ekstase und körperliches Erlebnis. Das Verhältnis der drei Begriffe *gegenwurtikeit*, *genad* und *süssikeit*

32 Krebs (1904) 74¹.

zueinander ließe sich dann so verstehen, daß man an der Erfahrung der Gegenwart Gottes, der *unio*, ein übersinnliches (*genad*) und ein sinnliches Element (*süssikeit*) unterschiede.

Dieser naheliegenden und auf den ersten Blick plausiblen Interpretation scheint aber der Sprachgebrauch der Nonnenviten zu widersprechen. Denn die Schwesternbücher verwenden den Terminus *süssikeit* in zwei Hauptbedeutungen. *Süssikeit* bezeichnet erstens die Geruchs- und Geschmacksempfindung. Luggl von Schnabelburg schmeckt in ihrem Munde eine Süßigkeit wie von einer Honigwabe; *wenne si unseren Herren enpfieng, so enpfant sie der selben süssikeit alle die wile, so ir die oflate in dem munde wz* (Adelh. 173). Gertrud von Hattstadt empfindet *inestimabilis dulcoris suavitatem faucibus suis infundi, super mel et favum incomparabiliter dulciorem* (Unterl. 494,25-27). Ähnliche Berichte liegen auch von anderen Schwestern vor³³. *Süssikeit* meint zweitens Gnadenwirkung und Gnadenstand. Das Nonnenbuch von Weiler berichtet über die Schwester Wila: *Zu einem mal sang man meß in dem chor...da sach sie unsern herren mit leiplichen augen in den henden des pristers, und ging von seinem antlütz ein schein, der drang durch ir sel. Und in dem selben liecht da vereinet sich got als gar mit ir, daz sie recht derfüllet ward mit göttlicher süßikeit* (W. 72). *Süßikeit* erscheint häufig, wie in der Vita der Elsbeth von Beggenhofen, in der Verbindung mit *gnad*, manchmal aber allein mit der Konnotation von Gnade³⁴: *...ich bin etwenne virtzehen tag und naht nach einander gewesen, daz ich als groez süßikeit han gehabt von got, daz wenig unnutzzer gedank in min hertz kom* (Eng. 42, 8-11). Und als einst Elsbeth von Stoffeln ihr Herz *genczlich mit got vereinde* (Kat. 167) und ihr die *visio beatifica* verheißen wurde, *gewan si als gross süssikeit, das si lang darnach was das si sunder gnad hatt* (167). Auf die Mehrdeutigkeit des Wortes "Süßigkeit" ist auch S. Ringler gestoßen. Er weist an einer vergleichbaren Stelle des "Gnadenlebens des Friedrich Sunder"³⁵ darauf hin, daß auch dort der

33 Vgl. Gehring (1957) 280ff.

34 Vgl. Gehring (1957) 288.

35 Ringler (1980) 289f.

Ausdruck in Verbindung mit den Begriffen *trost*, *fröd* und *selikait* und damit im Bezugsbereich von *gnad* steht. "Er bezeichnet die beglückende übersinnliche (aber nicht sinnenfremde Empfindung und Gnadenbegabtheit"³⁶.

Aus der Feststellung dieses Sachverhalts ergeben sich für die Interpretation der *unio*, wie sie sich nicht nur bei Elsbeth darstellt, Konsequenzen. Sie kann weder als "peinlicher Sensualismus" (H. Scholz) abgetan noch als Einssein im Sinne einer radikalen Einheitsmystik verstanden werden, da einerseits die Sinnlichkeit, von der die Rede ist, nicht mehr natürlich, sondern durch die Gnade verwandelt erscheint, andererseits in dieser sinnhaften Erfahrung, im Gegensatz zum weiselosen, erfahrungslosen Einssein, die Gegenwart Gottes in vielfältiger Weise wahrgenommen wird.

3.2. Sophia von Klingnau, wahrscheinlich eine Bürgerliche, tritt in jungen Jahren ins Kloster Töß ein. Schon bald nach ihrer Ankunft *do gab ir ünser her die gnad, das sy grosse erkanntnus hat gegen ir selbs gebresten* (55,10-11). Die mit dem Akt ihrer Weltabkehr aufbrechende Einsicht, daß sie mit ihrem bisherigen Leben einen verkehrten Anfang gemacht hat, verwickelt sie in heftige Reue, so daß sie *das jar alles vertraib, also das sy enkaines andren dinges gelust noch enkainer kurtzvil bergert, won das sy an ir ainikait wer und bitterlich wainety* (55,15-17). Nach einem Jahr der Reue überkommt sie zu Weihnachten eine Lichtvision, nachdem sie noch einmal ihre Untreue Gott gegenüber erwog, indem sie *des edlen und des wirdigen schatzes* (56,10) ihrer Seele so *ungütlich* (56,12) gepflogen hatte.

Während der Vision ist sie in einem Zustand der Erleuchtung und Freude und vergißt allen Schmerz; sie erlebt die Trennung von Leib und Seele und erkennt mit geistlichem Gesicht ihre Seele als Licht im Lichte Gottes, ganz mit Gott geeint. In dieser Minnevereinigung, die nur kurz durch den Hilferuf einer armen Seele gestört zu werden droht, wird sie von allen Sünden freigesprochen und des ewigen Heiles versichert. Nach der Ent-rückung kehrt die Seele zurück und erkennt, über dem Leibe

³⁶ Ringler (1980) 290.

schwebend, mit Entsetzen die ganze Häßlichkeit des Leibes.

An dieser *unio* sind mehrere Aspekte auffallend. Sie ist erstens nicht die unmittelbare Folge von Askese oder konzentrierter Kontemplation, sondern von Reue. In dieser Reue erkennt Sophia ihre Sünden an und spricht sich schuldig, gewinnt aber wegen ihres nur negativen Verhaltens zur Vergangenheit kein positives Selbstverhältnis; sie rotiert in ihrer Reue und kommt nicht vom Fleck. Das beständige Stranden der Reue an der Schuld der Vergangenheit resultiert aus dem Sachverhalt, daß Sophia nicht ein einzelnes Vergehen, sondern ihr ganzes bisheriges Leben bereut, und ihr totales, nicht bloß punktuelltes Schuldbewußtsein ist Ausdruck ihres Verhältnisses zu dem absoluten Telos ihrer Bestimmung. Ihre höchste Möglichkeit, die ewige Seligkeit, meint sie durch ihr Vorleben verspielt zu haben. Die Schuld und Reuegefühle entspringen also nicht so sehr dem Bewußtsein von Verfehlungen anderen gegenüber, sondern dem Wissen um die verfehlte eigene Bestimmung. Der soziale Kontext bleibt ausgeblendet. Das Individuum entdeckt seinen unendlichen Wert und fixiert sich darauf. Im Verfehlen des Ziels der eigenen Seele sieht es konsequenterweise die einzige relevante Schuld. Die Reue Sophias ist nicht so sehr ethisch als religiös gerichtet, da es primär um das Seelenheil des einzelnen geht, dessen absolute Dignität nicht auf der Vernunftnatur der Person, aber auch nicht, wie etwa bei Eckhart, auf der Möglichkeit des Menschen beruht, einen heiligen Willen auszubilden, sondern auf dem heilsgeschichtlichen Sachverhalt der Erlösung.

Die Vision wird zweitens als unverfügbares Lichtereignis, in dem die Nonne sich selbst transparent wird und ihr eigenes Wesen erkennt, und als Liebesvereinigung beschrieben. Die beiden höchsten menschlichen Fakultäten, Vernunft und Wille, gelangen also durch die *unio* zu ihrer Erfüllung und Sättigung. Damit ist aber zugleich festgehalten, daß die Einheit im Bereich der Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, Liebendem und Geliebtem stattfindet und dadurch, wie Eckhart argumentiert, bloße Vereinigung zweier bleibt, die für sich subsistieren, *unitum*, aber nicht *unum* sind. Drittens werden in der Schilderung der Trennung von Seele und Leib dualistische Tendenzen der

Frauenmystik sichtbar. Denn die Vita interpretiert die Zweiheit des menschlichen Wesens, auf der die Möglichkeit beruht, in der *unio* sich von seiner alltäglichen Existenzweise zu distanzieren und in der Einheit mit Gott zu sich selbst zu kommen, als Zweiheit von Seele und Leib, zweier Dinge, die sich grundsätzlich fremd sind. Das ist aber, nach Bultmann³⁷, "das Selbstverständnis des (gnostischen) Dualismus, demzufolge das Ich des Menschen in den Leib als ein ihm wesensfremdes Gefängnis gefesselt ist und sich nach der Befreiung vom Leibe sehnt... die praktische Lebenshaltung dieses Dualismus ist Mystik und Askese als die Abkehr vom leiblichen Sein".

Die *unio* erweist sich viertens als autarker Glückszustand. Daß dieser die Erfüllung des eudämonistischen Strebens des Individuums darstellt, dem es um sein eigenes Sein geht, zeigt sich an der Gleichgültigkeit Sophias gegenüber dem Heil anderer in der Episode von der armen Seele. Die Ablehnung der Fürbitte aus Rücksicht auf den eigenen Entrückungszustand, die einer Absage an die Nächstenliebe gleichkommt, stellt die extreme, das religiöse Erlebnis verabsolutierende Gegenposition zu Eckhart dar, der, wie sich zeigen wird, der Nächstenliebe eindeutig den Vorrang vor jeder Art von Ekstase einräumt. Die Selbstliebe der Nonne schließt den Nächsten aus, bei Eckhart dagegen impliziert die richtige Selbstliebe gerade die Nächstenliebe. *Häst dū dich selben liep, sō häst dū alle menschen liep als dich selben* (DW 1, 195,1).

II

1. Daß Eckharts Verhältnis zu den Idealen der Armutsbewegungen mit den Begriffen Radikalisierung, Vergeistigung, Kritik umschrieben werden kann, soll im folgenden zunächst an seinem Ansatz des *kêr* gezeigt werden.

Die Frage nach dem richtigen Anfang des Lebens stellt Eckhart in den 'Reden der Unterweisung' als Frage nach dem richtigen Lassen, in praktisch-religiösen Zusammenhängen, was nicht be-

37 Bultmann (1968) 200.

deutet, daß die "spezifisch Eckhartisch-spekulative Note"³⁸ fehlt. Denn der Inhalt der *Collationes* der 'Reden der Unterweisung' kann nicht, wie Quint will, als moralisch-praktischer Natur dem spekulativ-mystischen der deutschen Predigten entgegengesetzt werden, da z.B. in Eckharts Behandlung des *lassen* - Ähnliches gilt für die Abgeschiedenheit³⁹ - alle Stufen, auch diejenigen, die einen mystisch-spekulativen Zusammenhang anzeigen, sich finden, vom Lassen der Dinge und seiner selbst bis zum Lassen Gottes und zur Gelassenheit.

1.1. Das 3. Kapitel der 'Reden der Unterweisung' läßt sich in zwei Hauptteile mit jeweils mehreren Argumentationsschritten gliedern, von denen der erste nach einer Auseinandersetzung mit gängigen Vormeinungen die eigene Position abgrenzt, während der zweite die Voraussetzungen des *kêr* inhaltlich bestimmt.

Eckhart beginnt das Kapitel mit einem Referat von Meinungen, die darin übereinstimmen, daß sie eine der damals gängigen Formen der Weltabwendung - Fremde, Klausur, Kloster - als Voraussetzung für das Gelingen des eigenen Lebens ansehen. Diese Fixierung entspringt nach der Diagnose Eckharts dem Eigenwillen des einzelnen. Er verursacht Unfrieden und blockiert das Verhältnis zu den Dingen. Nicht äußere Umstände oder Dinge, Lebensformen oder Tätigkeiten behindern den Lebensvollzug, sondern der Mensch behindert sich selbst durch sein verkehrtes praktisches Selbstverhältnis und verdeckt sich das eigene Versagen, indem er die Schuld auf die Dinge projiziert (vgl. DW V, 316²⁰).

Mit seiner These stellt Eckhart die Ansicht des religiösen common sense auf den Kopf. Das Umdrehen gängiger Meinungen, das den Stil Eckharts insgesamt kennzeichnet, darf aber nicht als bloße Umbesetzung von Positionen innerhalb eines Modells ohne Veränderung seiner Struktur verstanden werden, da Eckhart, wie sich zeigen wird, nicht so sehr gegen das alltäglich Verständige denkt, sondern es vielmehr von seinem Neuansatz her als obsolet erscheinen läßt.

38 Quint DW 5, 172.

39 Vgl. Waldschütz (1978) 18.

Mit dieser scheinbaren Subjektivierung des *kêr*, der keine spektakuläre Flucht aus dem Wohlstand, sondern einen inneren Akt der Entsagung voraussetzt, wehrt Eckhart die dualistisch geprägte Weltverachtung der Nonnen ab, die auf eine Verdinglichung des Gegensatzes von Gut und Böse hinausläuft. Die Dinge der Welt sind *Adiaphora*, weder gut noch schlecht, sondern werden erst durch ihre Einbeziehung in den Interessenzusammenhang, den der Eigenwille als Bedingung ihrer Zugänglichkeit schafft, gut oder schlecht. Die Flucht ins Kloster, die Eckhart grundsätzlich bejaht, ist also nicht an sich, aufgrund ihrer Faktizität gut, sondern bleibt zweideutig, solange nicht entschieden ist, aus welcher Gesinnung heraus sie erfolgte. Der *kêr* besteht nicht in der Loslösung von der Welt, sondern in der Brechung des Eigenwillens. Dadurch, daß Eckhart das Problem verinnerlicht und als Auseinandersetzung mit sich selbst und nicht mit den Dingen versteht, radikalisiert er es.

Dar umbe hebe an dir selber an ze dem êrsten und lâz dich (DW 5, 193,3), mit dieser Anweisung leitet Eckhart zum zweiten Teil seiner Argumentation, der inhaltlichen Bestimmung des Sichlassens, über. Zunächst weist er noch einmal den Vorrang des Lassens seiner selbst vor dem Lassen der Dinge nach, indem er zeigt, daß Weltflucht oder ein Leben in Armut, in der Fremde oder in Erniedrigung oder andere spirituelle Hochleistungen nicht zum Ziel führen können, wenn eine latente Eigenliebe den Wert der Entsagung annulliert. Ein Königreich aufgeben bedeutet nichts, wenn nicht die Selbstaufgabe diesen Akt begründet. Sich gelassen haben heißt dagegen alles gelassen haben, ohne daß eine reale Depossedierung stattgefunden haben müßte. Ein durch Weltabkehr weltlos gewordener Mensch ist noch nicht ohne weiteres selbstlos, während ein selbstlos-uneigenwilliger Mensch weltlos in der Welt lebt. Sich selbst lassen heißt also sich selbst als primäres Liebesobjekt lassen, das Interesse an der eigenen Person aufgeben.

Auch der Schlußabschnitt des Kapitels hält diesen Fundierungszusammenhang von Selbstverhältnis und Verhalten zu den Dingen fest, geht aber zugleich in einer Interpretation des Bibelsatzes "siehe, Herr, wir haben alles verlassen" darüber hinaus

zu einer weiteren inhaltlichen Bestimmung des Sichlassens. Das zitierte "alle Dinge verlassen haben" kann, nach Eckharts Meinung, an der vorliegenden Stelle nicht als Aufgabe von Schiff und Netz, einer spezifischen Berufsausrüstung, verstanden werden, sondern als *willicliche lân*. Wer das Kleine willig läßt, hat potentiell alles aufgegeben, weil der freiwillige Verzicht auf ein beliebiges, unscheinbares Ding den Verzicht auf den Besitzwillen insgesamt anzeigt. Nicht Quantität und Wert dessen, was preisgegeben wird, entscheidet über das Gelingen der Weltabkehr, sondern die Qualität der Gesinnung, in der dieser Akt geschieht. Etwas *willicliche* lassen impliziert den Verzicht auf das Habenwollen insgesamt. Weltabkehr bedeutet arm werden im Geiste. Die Auslegung des biblischen Satzes dient Eckhart als Stütze und Legitimation der eigenen These.

1.2. Mit der Bestimmung des *kêr* als Lassen seiner selbst wendet sich Eckhart nicht nur gegen partikuläre Anschauungen von Nonnen, sondern implizit gegen eine ganze Tradition. Indem er als Voraussetzung eines guten Lebens die Brechung des Interesses an der eigenen Person und ihrer Glückseligkeit annimmt, stellt er sich gegen die im Abendland traditionelle eudämonistische Lehre, die von einem fundamentalen Interesse des Menschen an sich selbst und dessen Rektifizierung nach objektiven Maßstäben ausgeht.

Die antieudämonistische Tendenz Eckharts wird aus einer Gegenüberstellung zur klassischen Lehre der Stoa und ansatzweise des Aristoteles deutlich. Nach der Doktrin der Stoa richtet das Lebewesen den ersten Trieb darauf, sich selbst zu erhalten, da es die Natur von Anfang an auf das eigene Ich hinwende; "τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς ... οὕτω γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκόσ ἦν αὐτὸ (αὐτῶ) τὸ ζῶον οὕτω ποιήσασαν αὐτὸ, μὴτ' ἀλλοτριῶσαι μὴτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό. οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται" (Diog. Laert. VII 85). Die Lehre von der *οἰκείωσις*, der ersten triebhaften Zuwendung alles Lebendigen auf sich selbst, bleibt gemeinsamer Ausgangspunkt aller Variationen stoischer

Ethik. Panaitios etwa gründet seine von der orthodoxen Stoa abweichende Pflichtenlehre ebenfalls im Phänomen der Oikeiosis. *Principio generi animantium omni est a natura tributum ut se vitam corpusque tueatur* (Cicero Off. I, 11). Ansätze dieser stoischen Lehre, daß alles Lebendige primär sich selbst anzielt, d.h. sein eigenes Lebendigsein, finden sich bereits bei Aristoteles. Im ersten Buch (Kap. 6) der Nikomachischen Ethik, in dem er, in einem Neuansatz, die Frage nach dem ἀγαθόν (πρακτόν) des Menschen von seinem ἴδιον ἔργον her zu bestimmen sucht, bezeichnet er zunächst als das allen Lebewesen als Lebewesen gemeinsame ἔργον die Funktion des Lebens selbst (ζῆν). Da im spezifischen ἔργον des Lebewesens beide Aspekte von ἔργον: erstens ἔργον im Sinne von Funktion eines Seienden und zweitens ἔργον im Sinne von Produkt einer Tätigkeit zusammenfallen, ergibt sich: das Leben des Lebewesens hat innere Instrumentalität, insofern als es sich im Lebens- d.h. Seinsvollzug selbst herstellt.

Die Frage, inwiefern das ἔργον des Lebewesens - ἀγαθόν im Sinne seines Wozu - übereinstimmt mit seinem Worumwillen - ἀγαθόν im Sinne des αἰσθτόν - beantwortet Aristoteles an dieser Stelle nicht; daß er jedoch diese Übereinstimmung voraussetzt, daß also ζῆν zugleich αἰσθτόν, Worumwillen des Lebendigen sei, geht aus anderen Stellen hervor, etwa X, 4 der Nikomachischen Ethik, wo er das Faktum, daß alle Menschen nach Lust begehren, daher erklärt, daß alle zu leben begehren.

2. In der Frage der *Übung* kann Eckharts Position, verglichen mit der der Schwesternbücher, analog wie bei der Frage der mystischen Wende als Verinnerlichung und Spiritualisierung beschrieben werden. Eckhart kritisiert den in der Frauenfrömmigkeit dominierenden Gedanken einer quasi-kausalen Verknüpfung von äußeren Bußwerken und Gottesnähe und stellt das innere Werk der Selbstvernichtung über die äußeren Übungen. Nicht asketische Leistungen führen zur Einheit mit Gott, sondern die richtige Gesinnung, die Rektifizierung des Willens.

2.1. Den Stellenwert der *Übung*, verstanden als asketische Praktik und abtötendes Bußwerk, erörtert Eckhart ausführlich

in den 'Reden der Unterweisung' Kap. 16 und der Predigt Pf. IV. Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet die Annahme "v vieler Leute", daß große äußere Werke wie Fasten, Barfußgehen und anderes, was man *pēnitencie* (DW 5, 244,6) nennt, die Bedingung für eine Besserung des eigenen Lebens seien. Dieser Einschätzung der Pönitenzen liegt, wie Eckhart behauptet, die Auffassung zugrunde, daß sie das beste Mittel seien, um den Gegensatz von Leib und Geist, der aus der verschiedenen Herkunft der beiden entsteht, zugunsten des Geistes zu entscheiden. Eckhart übernimmt in der Predigt Pf. IV diesen antagonistischen Standpunkt, ohne ihn weiter zu differenzieren, weist aber die Folgerungen, die *vil liute* (RdU 16) daraus für die Beherrschung des Leibes ziehen, zurück. Der Leib wird nicht dadurch, daß man ihn mit Fasten, Wachen, Bußkleidung, Schlafabbruch, Geißelung Gewalt antut, überwunden, sondern indem man ihn mit der Liebe aufzäumt, *wilt dū in denne tūsentwerbe baz vāhen unde beladen, sō lege ime an den zowm der minne. Mit der minne überwindest dū in aller schierest unde mit der minne beladest dū in aller sērest* (Pf. 29,28-31).

Diese Anweisung bedeutet nicht, den Leib zu lieben, sondern verlangt, ihn durch die Bindung aller Kräfte in der Liebe zu Gott gefangenzunehmen und dadurch dem Geiste unterzuordnen. Nur in dieser Eingliederung kann der Geist ihn beherrschen, die asketische Bekämpfung dagegen verschärft nur den Gegensatz und treibt Leib und Geist in extreme Gegenpositionen. Der Leib wird also, nach Eckhart, nicht durch Abtötung, sondern durch Liebe reguliert. Die Zuwendung zu Gott in der Liebe läßt den Leib vergessen. *Wāriu und diu aller beste pēnitencie ist, dā mite man groezliche und uf daz hoehste bezzert, daz ist: daz der mensche habe ein grōz und volkomen abekēren von allem dem, daz niht zemāle got und götlich ist an im und an allen crēatūren, und habe ein grōz und ein volkomen und ein ganz zuokēren ze sīnem lieben gote in einer unbewegltchen minne alsō, daz sīn andāht und gelust grōz ze im sī (DW 5, 244,7-245,3)*. Die Wirkung dieser Liebe ist umfassend, meritorisch und satisfaktorisch: sie vermehrt die Gnade, tilgt Sünden und Sündenstrafen und macht der Anschauung Gottes würdig.

Eckharts Antwort auf die Frage nach der Relevanz äußerer Bußwerke beruht auf der Unterscheidung von äußerem Werk und Gesinnung und hält an der Priorität des inneren Werkes gegenüber dem äußeren fest. Nicht Quantität und Härte der *pēnitencie*, sondern die Liebe ist das Maß der Vollkommenheit.

Mit dieser Relativierung äußerer Werke ergibt sich zugleich eine Relativierung der *wīse*. Der Weg zu Gott führt nicht über das Verrichten bestimmter Bußwerke, sondern ist in jedem Werk möglich, das in richtiger Gesinnung, aus Liebe, getan wird. *In swelhem werke dū des mēr hāst, in dem bist dū mēr gereht; als vil des mēr und mēr ist, rehte als vil deste wārer pēnitencie und leschet mēr sūnde abe und ouch alle pīne* (DW 5, 245, 3-5).

Eckhart vollzieht mit seiner Lehre eine Verinnerlichung der Abtötung, er löst die in den Nonnenviten beobachtbare Verbindung von äußeren Werken und Abtötung und Einheit mit Gott und weist die darin enthaltene These von der selbständigen Gutheit der äußeren Werke zurück. Nicht das äußere Werk heiligt den Menschen, sondern der Mensch das Werk (RdU 4).

3. Für die vorsichtige Vermutung Denifles, daß Eckhart innerhalb seines Ordens das Haupt einer spirituellen Richtung gewesen sei, sprechen, wie die bisherige Analyse zeigte, seine von der Tendenz zur Verinnerlichung geprägte Lehre von Selbstwahl, Askese und Tugendleben und seine rigorose Spiritualisierung der Erfahrung Gottes. In diese Linie fügen sich auch seine Aussagen über die *unio mystica* ein.

Die unterschiedlichen Konzepte der *vita unitiva*, die Eckhart und die Frauenmystik entwickeln, wurden in ihrer Gegensätzlichkeit von der Forschung erkannt und zumeist als Gegensatz von Denkschau und Sinnenschau⁴⁰, von Erkenntnisdrang und rauschhafter Erfahrung oder von Spekulation und Wundenmystik und Bluterotik⁴¹ beschrieben. Diese antithetische Zusammenordnung charakterisiert weder den Gehalt der Frauenmystik noch den der Predigten Eckharts zutreffend. Sie verkennt das Wesen jenes

40 Kunze (1952) 141.

41 Muschg (1935) 203.

experientiellen Innewerdens und Erfahrens Gottes, das trotz aller Naivitäten und trotz seiner Betonung der individuellen Einigung mit Gott noch charismatische Züge trägt⁴², ebenso wie den Charakter der gegen diese Erfahrungen opponierenden spirituellen Theologie Eckharts, die alle Sondererfahrungen relativiert und lehrt, daß Gott vor allem in der Preisgabe der Erfahrung erfahren wird. Die Erfahrungen der Süßigkeit Gottes im Sakrament, die Erfahrung der Schönheit des göttlichen Bräutigams in der bräutlichen Vereinigung und der Schmerzen des Gekreuzigten in der *compassio* können, nach Eckhart, Ausdrucksformen eines sublimen Habenwollens und daher fleischlich im paulinischen Sinn sein. Die Predigten mit ihrer durchgängig beobachtbaren Polemik gegen eine ekstatische Minnemystik sind praktisch orientiert. Die gegenüber der Religiosität der Nonnen skeptische Einstellung Eckharts ist jedoch, wie die Viten selbst bezeugen, kein Novum innerhalb seines Ordens. So berichtet das Tösser Nonnenbuch, daß der Provinzial Wolfram der Nonne Mechthild von Stans, die über ein Jahr lang fast täglich in Verzückung lag, befahl, sich der Gnade zu erwehren. Die mit ihrem Gehorsam gegenüber der Anordnung einsetzende Wiedereingliederung in das Kommunitätsleben betrachtet sie selbst, trotz ihres Gehorsams auf ihrem Standpunkt beharrend, als unwiederbringlichen Verlust an Gnaden. Eckhart teilt die Zweifel an dieser Religiosität und begründet sie, indem er unter verschiedenen Gesichtspunkten ihre Defizienzen nachweist. Er betont nicht nur die Zweideutigkeit ekstatischer Zustände und den grundsätzlichen Mangel einer gefühlten oder geschauten Einheit, sondern zeigt auch, daß der Mensch sich im Einssein mit Gott nicht zur singulären Monade kontrahiert, sondern vielmehr seine unverwechselbare Persönlichkeit abstreift und mit allen Menschen gleich wird. Die Zerstörung der Besitzstrukturen der Existenz durch den Akt des Sichlassens führt zur Resozialisierung des Menschen. Statt sich im Genuß zu kontrahieren, fordert Eckhart die Expansion, das Allgemeinwerden durch Selbstenteignung.

42 Vgl. v. Balthasar (1954) 267.

3.1. Daß der Begriff *ervarunge* bei den Deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts kaum vorkommt, heißt, wie A. M. Haas festgestellt hat, noch nicht, daß die Sache "geistliche Erfahrung" bei ihnen nicht vorkommt. "Begrifflich wird das Wortfeld 'Erfahrung' am ehesten durch die Verben *bevinden* und *empfinden* abgedeckt"⁴³. Es besteht in der Forschung kein Zweifel, daß Ekstasen und andere Sondererfahrungen bei Eckhart keine Rolle spielen⁴⁴ und daß er sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus in Frage stellt. Diese Position Eckharts hat von Balthasar hart kritisiert und sie einer Theologie zugeordnet, die seit Evagrius und Augustin "einer 'Schau' des gestaltlosen Gottes in seinem unzugänglichen Licht entgegendrängt"⁴⁵. Eckharts Mystik teile das seit der Väterzeit bestehende verhängnisvolle Vorurteil gegen "alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen"⁴⁶ und gerate dadurch zu einer "Mystik des Einzelnen, Erfahrung der Glaubenden zwischen sich und Gott allein"⁴⁷. Diese Kritik ist bei allem Weitblick nur bedingt richtig, weil, wie sich zeigen wird, auch Eckhart die mystische Erfahrung ins Zentrum seiner Predigt stellt, sich aber nicht für ihren subjektiven Gehalt interessiert, sondern sie in einer erfahrungslosen Erfahrung Gottes aufzuheben versucht. Es geht Eckhart nicht um Erlebnisse, sondern um die Einheit mit Gott im Sein und um Praxis, die sogar Christus lassen kann, um dem Nächsten beizustehen. Diese Aspekte entfaltet er bereits in den 'Reden der Unterweisung'.

3.2. Die in religiösen Gemeinschaften immer aktuelle Frage, ob man in der Liebe Gottes stehe, solange man sie nicht empfindet, behandelt Eckhart im zweiten Teil des 10. Kapitels der 'Reden der Unterweisung'. Er wendet sich in mehreren Argumentationsschritten gegen den Gemeinplatz, daß intensive Empfindungen, ekstatische Einheitsgefühle unverwechselbar-eindeutige Wirkungen Gottes und damit sichere Indizien der göttlichen

43 Haas (1979) 145^{20a}.

44 Mieth (1979) 65.

45 v. Balthasar (1961) 303.

46 v. Balthasar (1961) 396.

47 v. Balthasar (1961) 397.

Liebe seien. Liebesempfindungen, so meint man, zeigen Liebe an, da sie als Ausdrucksformen zur Liebe in analoger Weise gehören wie z.B. zum Zorn, dem unlustbetonten Streben nach sichtbarer Rache, eine entsprechende äußere Erscheinung, z.B. die Zornesader, und bestimmte konstaterbare Handlungen, mit der die vermeintliche und ungerechtfertigte Geringschätzung der eigenen Person wieder gutgemacht werden soll. Empfindungslosigkeit zeigt im gewöhnlichen Verstand die Absenz der Liebe an. Eckhart stellt dieser Konzeption einen spiritualisierten Liebesbegriff entgegen und beläßt es nicht, wie die Nonnen, bei der bloßen Bewegungsumkehr des Eros durch die christliche *caritas*.

Die Schlußfolgerung von der Existenz affektiver Zustände auf die Existenz von Liebe im Sinne des Einsseins mit Gott weist er im ersten Teil seiner Argumentation mit der Unterscheidung von *wesen* und *werk* bzw. *ausbruch* der Liebe zurück. Das Wesen der Liebe, das im Willen liegt, kann niemand erkennen. *Aber, wer des mēx habe, daz enweiz nieman von dem andern* (DW 5,219, 6-7). Das Werk der Liebe dagegen, wie Innigkeit und Andacht mit Jubilieren, die einem flüchtigen Beobachter in die Augen stechen, ist zweideutig und *alwege daz beste niht*. Denn erstens können Glücksgefühle verschiedenen Ursachen entspringen, sie stammen manchmal aus der Natur oder sind auf den Einfluß des Himmels zurückzuführen oder durch die Sinne eingetragen.

Mit der Distinktion von *wesen* und *werk* ordnet Eckhart alles, was zur Liebe als Affekt gehört, wie z.B. Ausdrucksformen, die Bezogenheit auf den intentionalen Gegenstand und charakteristische Handlungen, dem Werk oder Ausbruch der Liebe zu. Das Wesen der Liebe dagegen ist emotionslos, eine von allen Affektmomenten gereinigte, ungegenständliche Beziehung, in der Gott nicht mehr der Lustspender, also Objekt, ist. Mit dieser radikalen Desensualisierung stellt er den traditionellen, auch in der zeitgenössischen Frauenmystik dominierenden Begriff der *fruitio Dei*, des Genießens Gottes, auf den Kopf, was weitreichende Folgen für seinen eigenen Ansatz dieser Relation hat. In den 'Reden der Unterweisung' Kap. 10 untersucht er die Frage ihrer positiven Bestimmung nicht näher, sondern beschränkt sich auf die Kritik der Gegenposition.

Die Kritik setzt zunächst beim kognitiven Aspekt des affektiven Zustandes an. Jeder Affekt erschließt in jeweils charakteristischer Weise etwas als etwas, als förderlich oder abträglich. So impliziert der Zorn die Meinung, daß jemand mich ungerechterweise verachtet hat. Diese affektive Möglichkeit der Erfahrung von etwas als gut oder schlecht für unser Wohl ist allerdings, wie Eckharts Hinweis auf die Vielzahl der möglichen Ursachen des *jubilus* kenntlich macht, fehlbar, da sie auf die Annahme eines bestimmten Sachverhalts, die wahr oder falsch sein kann, reagiert. Wenn die Annahme sich als falsch erweist und der den Affekt auslösende Sachverhalt nicht besteht, bezieht sich der Mensch auf ein scheinbares Gut bzw. Übel. Ursache und Ausbruch können einander nicht eindeutig zugeordnet werden. Es gibt keine an sich selbst erkennbare, eindeutig identifizierbare religiöse Emotion. Der affektive Zustand ist also kein verlässliches Kriterium für die Präsenz Gottes.

Im zweiten Schritt der Argumentation radikalisiert Eckhart seine Kritik. Auch für den Fall, daß keine Täuschung vorliegt und tatsächlich Gott selbst den *jubilus* verursacht, ist er kein Zeichen besonderer Gnade und Vollkommenheit, sondern bezeugt den religiösen Debütantenstatus des von solchen Zuständen Heimgesuchten. Gott lockt durch solche Sentimente am Anfang des religiösen Lebens, die Abnahme des Gefühls indiziert den Fortschritt in der Annäherung an Gott.

Im dritten Argumentationsschritt bestimmt Eckhart positiv, was seiner Meinung nach besser als Gefühle die Präsenz Gottes anzeigt: das *minnewerk*. Die praktische Tat der Nächstenliebe soll man, aus Liebe, Gefühlen, dem *werk der minne*, vorziehen; *wan man sol solchen jubilus underwtlen lāzen durch ein bezzerz von minne und underwtlen durch ein minnewerk ze wūrkenne* (DW 5, 221,2-4). Er setzt mit dieser Unterscheidung von *minnewerk* und *werk der minne* und der eindeutigen Überordnung des ersteren über den Ausbruch der Liebe der ästhetisch bestimmten Religiosität, die gemäß ihrer impliziten Maxime, der Lust zu leben, von Erlebnis zu Erlebnis sich bewegt und in dieser Reihenbildung der Dialektik von Glück und Unglück verfällt, ein tätiges, soziales Leben entgegen. Dessen Überlegenheit über den religiösen Selbstgenuß im Genießen Gottes drückt sich in Eckharts extre-

mer, die geistliche Sensibilität irritierender Forderung aus, daß sogar eine von Gott gewirkte Verzückung von der Intensität des *raptus Pauli* abgebrochen werden muß, um einer durchaus unheroischen Tat der Nächstenliebe willen: *waere der mensche alsß in einem tznucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppeltns von im bedörfte, ich ahtete verre bezzer, daz dū liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mērer minne* (DW 5, 221,5-8).

Im *minnewerk* zeigt sich trotz seiner im Vergleich mit der Verzückung unscheinbaren Gestalt mehr Liebe als im *werk der minne*; es ist gegenüber der subjektiven Empfindung das objektiv Bessere.

Dieser Ansatz antizipiert die Rangfolge der Lebensformen in der Predigt "Intravit Jesus in quoddam castellum". Maria, die selbstvergessen, in Stimmungen schwelgend, die Gegenwart des Meisters genießt, ist erst auf dem Weg zur Vollkommenheit, während Martha, die die alltäglichen Arbeiten verrichtet, wie am Umkreis der Ewigkeit steht.

Aus der Charakterisierung des *minnewerkes* lassen sich die impliziten Kriterien der Kritik Eckharts an der affektiven Beziehung zu Gott entwickeln. Der affektive Zustand des *jubilus* ist egoistisch, nicht altruistisch orientiert; in ihm geht es dem einzelnen um die Steigerung und Erweiterung des eigenen Lebens. Gott ist in dieser Beziehung der Lustspender, dem der Mensch als Empfänger in unüberbrückbarer Zweiheit gegenübersteht.

Die Unterscheidung von *minnewerk* und *werk der minne*, die sich gegen die Erlebnisvirtuosität der Frauenmystik richtet, basiert auf der Einsicht, daß von Gefühlen nicht auf das ihnen entsprechende Verhalten geschlossen werden kann. Von ihren Gefühlen des Verliebtseins in Gott kann die Mystikerin unmittelbar wissen; ob sie Gott liebt, weiß sie dadurch noch nicht, weil das Kriterium für die Realität der Liebe nicht Gefühle, sondern Handlungen sind. Der von ihr unmittelbar, von anderen nur mittelbar konstaterbare Sachverhalt von Empfindungen berechtigt also nicht zu dem Schluß, daß ein anderer Sachverhalt, die Liebe zu Gott, vorliegt. Die Frauenmystik verwechselt häufig einen sub-

jektiven Zustand mit einem Verhalten und nimmt jenen als Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein der Liebe.

3.3. Einheit mit Gott als höchste Möglichkeit des Individuums wird in den Nonnenviten häufig als Akt der einsamen *fruitio Dei* verstanden, durch den es Gott zum Objekt des Genusses macht. Eine Gegenposition markiert Eckharts Lehre von der Gottesgeburt. Diese Lehre, die das Zentrum der deutschen Predigten bildet, ist keine originäre Idee Eckharts, sondern gehört in eine lange Tradition, die bis ins Urchristentum zurückreicht. Ihre genuine Eigenheit und ihren Ort innerhalb der komplexen Überlieferung versuchte zum ersten Mal H. Hof, im Anschluß an H. Rahner, zu bestimmen, indem er die Lehre von der Gottesgeburt bei den Vätern als "zum großen Teil reine Ethik"⁴⁸ charakterisierte und ihr die Gottesgeburt-Lehre Eckharts als Ontologie gegenüberstellte. Eckhart hat "das praktisch ethische μορφοῦσθαι-formatio-Moment der überlieferten Lehre von der Gottesgeburt in die Ontologie transponiert"⁴⁹. Die Gottesgeburt selbst ist nichts anderes "als das dynamische Ausfließen der attributiven Analogie und das Analogon-Entleihen"⁵⁰. Das Neue gegenüber der patristischen und scholastischen Theologie faßt Hof in dem Satz zusammen: "Das ethische Motiv in der überlieferten Lehre von der Gottesgeburt: die mit Logos identifizierte Tugend, an der die einzelne Seele partizipiert und zu deren Gleichheit mit ihr die Seele geformt wird, wird in der Eckhartschen Version in Metaphysik und Logik abgewandelt: die vollkommene Tugend wird als ein mit Gott identisches transcendentale aufgefaßt und nach der analogia attributionis in Beziehung zu dem konkreten Individuum gestellt"⁵¹. An dieser These sind mehrere Punkte fragwürdig. Zum einen übersieht Hof mit seiner Charakterisierung der patristischen Gottesgeburt-Lehre als Ethik, daß in der patristischen Theologie Ethik und Ontologie eine Einheit bilden⁵², zum anderen reduziert

48 Hof (1952) 179.

49 Hof (1952) 179.

50 Hof (1952) 173.

51 Hof (1952) 186.

52 Mieth (1969) 150.

er die Gottesgeburt auf die *analogia attributionis*⁵³. Durch den Analogiebegriff läßt sich nun zwar allgemein das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer als dynamisches Abhängigkeitsverhältnis beschreiben, er enthält aber die aus der christlichen Offenbarung stammenden Begriffe der Trinität und Inkarnation nicht, mit deren Hilfe es allein möglich ist, die trinitarische Form der Gottesgeburt in der Seele angemessen zu verstehen. Indem Eckhart die dogmatische Lehre von der hypostatischen Union, das heißt von der Zweiheit der Naturen in der zweiten göttlichen Person, aufnimmt, gelingt es ihm, wie sich zeigen wird, die Gottesgeburt als *incarnatio continua* zu begreifen. Zugleich eröffnet sich von diesem Ansatz her ein neuer Zugang zum Mitmenschen. Einssein mit Gott und soziale Existenz schließen sich, anders als in bestimmten Formen der ekstatischen Frauenmystik, nicht mehr aus.

3.3.1. Das kirchliche Dogma von der hypostatischen Union, das auf dem Konzil von Chalkedon (451) formuliert wurde, bildet die Grundlage der Lehre Eckharts von der Gottesgeburt. Es besagt, daß Christus in einer Person und einer Hypostase die göttliche und menschliche Natur *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (D 148) vereinige. Weder die göttliche noch die menschliche Natur wird durch diese Vereinigung in ihrem Wesen beeinträchtigt. Die hypostatische Union ist keine Vereinigung zweier Personen, es gibt nur die eine göttliche Person, die zwei Naturen trägt. Das bedeutet, daß die menschliche Natur in der hypostatischen Union ohne menschliche Person ist.

Eckhart geht von dieser definierten Glaubenslehre aus und kommt in einer "ethisierenden Umdeutung" (Ratzinger), in der die in dem Lehrsatz enthaltene Unterscheidung zwischen Natur und Person und die Trennbarkeit von Natur und Person eine wichtige Rolle spielen, zu schwerwiegenden Folgerungen für das Verständnis der Gottesgeburt im Menschen. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium erläutert Eckhart die hypostatische Union im Zusammenhang der Erklärung des Sinns der dreierlei Hochzeiten.

53 Vgl. Ueda (1965) 96.

Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis (LW III, n.289). Dieser Satz stimmt mit der kirchlichen Lehre überein. Christus hat bei seiner Inkarnation zwar die menschliche Natur, aber keine menschliche Person angenommen. Den genauen Inhalt der Begriffe *natura* und *persona*, die Eckhart an der vorliegenden Stelle einführt, erläutert er in der deutschen Predigt "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" (Pf. LXXVII). *Mensche unde menscheit hât underscheit. Swenne man sprichet mensche, sô verstêt man eine persône; swenne man sprichet menscheit, sô verstêt man aller menschen nâtûre. Die meister sprechent, was nâtûre st. Si ist ein dinc, daz wesen enpfâhen mac. Dar umbe einegete got die menscheit an sich unde niht einen menschen* (Pf. 250, 18-22). Christus nahm bei seiner Menschwerdung die *menscheit*, die allen Menschen gemeinsame Natur, *niht einen menschen, non personam hominis* an. Eckhart versteht also unter Natur nicht die individuelle, vollständige menschliche Natur, die selbst schon Hypostase wäre, sondern die allgemeine Wesenheit. *Natura* ist nicht *quod est*, sondern *id quo aliquid est id quod est*; sie ist etwas, *daz wesen enpfâhen mac*, selbst ohne Existenz, aber unmittelbares Korrelat der Existenz. Der Nebensatz *daz wesen enpfâhen mac* ist eine Aussage über die *potentia* der Natur, deren Akt die Existenz bildet. Person dagegen meint die konkrete, individuelle Substanz. Auf die hypostatische Union angewendet heißt dies erstens, daß Christus die allgemeine Menschennatur angenommen hat, zweitens, daß die Existenz der göttlichen Person der menschlichen Natur die Existenz verleiht anstelle der menschlichen Person.

Diese Position Eckharts ist noch durchaus thomistisch und stimmt bis in Einzelheiten mit der Position überein, die Thomas im Sentenzenkommentar III Sent. d5q1a3 entwickelt. Er behandelt dort, im Zusammenhang der Leitfrage des Artikels *utrum in Christo sit una tantum persona*, den Unterschied von Natur und Person bei *composita* und *simplicia*. *Natura ... est quidditas rei quam significat sua definitio. Persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem ... ipsum simplex est sua quidditas. Quidditas vero*

compositi non est ipsum compositum: humanitas enim non est homo. Thomas unterscheidet also bei allen zusammengesetzten rationalen Wesen die abstrakte Natur, die *quidditas*, von der Person. Die *composita* bestehen, im Gegensatz zu den einfachen, materielosen Geistwesen, die ihre *quidditas* sind, aus *natura ut pars* und *materia*. Die Natur ist ohne Individualbestimmtheit, ohne *materia determinata* (I Sent. d 23q1a3), und existiert nicht real. Sie umfaßt nur die *essentialia principia hominis*. Zur *ratio* der Person dagegen gehört es, *quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt* (III Sent. d 5 q1a3). Nicht die *humanitas* subsistiert, sondern nur das Individuum Sokrates, *et ipse habens humanitatem*. Von diesen Distinktionen her beantwortet Thomas die Leitfrage des Artikels mit dem Satz: *Unde simpliciter est concedendum in Christo esse unam personam.*

3.3.2. In dem zitierten Thomastext liegt, wie O. Schweizer mit Recht behauptet hat, "ein Vergleich verborgen; nämlich der Vergleich zwischen der Natur in irgend einem Menschen (*natura ut pars*) und der menschlichen Natur in Christus. So wie die Natur in irgend einem Menschen etwas Unabgeschlossenes ist, so auch die menschliche Natur in Christus. In diesem Vergleich liegt die Gefahr verborgen, ihn univok aufzufassen, statt analog"⁵⁴.

Dieser Gefahr ist Eckhart, vom thomistischen Standpunkt aus betrachtet, erlegen. Denn im ersten *notandum*, das er dem Lehrsatz, *quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis*, anfügt, erklärt er: *Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce* (LW III, n. 389). Er faßt also nicht, wie gewöhnlich die Scholastiker, die unterschiedliche, analoge Daseinsweise der menschlichen Natur im Menschen und in Christus ins Auge, sondern betont ihre Einheit. *Wan dîn menschlîche nâtûre und diu stne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristo, daz ist si in dir* (DW 1, 420, 10f.). Wenn aber die von Christus angenommene menschliche Natur und die Natur im Menschen unter-

54 Schweizer (1957) 67.

schiedslos ein und dieselbe ist, kann jeder Mensch als Teilnehmer an der menschlichen Natur aufgrund der hypostatischen Union mit Gott eins sein wie Christus. *Die groesten einunge, die Kristus besessen hât mit dem vater, die ist mir mûglich ze gewinnenne* (Pf. 56,15-17). Denn was Gott der menschlichen Natur in Christus gab, das gab er der menschlichen Natur aller Menschen, nämlich die Vereinigung mit der göttlichen Person. *Verum est enim quod deus assumendo humanam naturam contulit ipsi et omnibus participantibus naturam illam illa que Christo contulit* (RS, 17.27-29). Der Mensch kann Gott werden, weil Gott Mensch geworden ist und dadurch die menschliche Natur vergöttlichte. *Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist* (DW 2, 380,5-381,1). Die Menschwerdung Gottes und Gottwerdung der menschlichen Natur ist kein einmaliger historischer Vorgang, sondern vollzieht sich ständig in der bleibenden Vereinigung von göttlicher Person und menschlicher Natur, so daß jeder Mensch dadurch die Chance erhält, Gottes Sohn zu werden.

Die Bedingungen für die Verwirklichung dieser Möglichkeit, Sohn Gottes zu werden, präzisiert Eckhart in der Rechtfertigungsschrift und in mehreren deutschen Predigten (vgl. DW 1,42of.). In der Predigt "Sant Paulus sprichet: 'intuot iu'" fordert er: *Dar umbe, wilt dû der selbe Krist stn und got stn, sô ganc alles des abe, daz das ewige wort an sich niht ennam. Daz ewige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir st und swaz dû stst, und nim dich nâch menschlîcher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem ewigen worte, daz menschlich natûre an im ist. Wan dtn menschlîche natûre und diu stne enhât keinen underscheit; si ist ein, wan, swaz si ist in Kristo, daz ist si in dir* (DW 1,42o,5-11). Aus dem dogmatischen Lehrsatz daß Christus bei der Inkarnation keine menschliche Person, sondern die menschliche Natur annahm und göttliche und menschliche Natur hypostatisch, das heißt in der Einheit der göttlichen Person, verband, zieht Eckhart in einer "ethisierenden Umdeutung"⁵⁵ die Folgerung, daß der Mensch, um mit Gott eins zu sein, das preisgeben muß, was Christus bei

⁵⁵ Ratzinger (1960) 76.

seiner Menschwerdung nicht annahm, die menschliche Person. Wenn der Mensch durch die Entäußerung des Persönlichen allgemeiner Mensch, *menscheit*, wird, ist er aufgrund des Sachverhalts, daß Christus diese *menscheit* annahm, mit Christus eins. *Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende stt, sun des ewigen vaters worden ist von der annemunge des ewigen wortes, alsô werdet ir sun des ewigen vaters mit Kristo von dem, daz ir iuch nâch der selben natûre nemende stt, diu dâ got worden ist* (DW 2, 381,6-382,3). Nicht diese oder jene individuelle Eigenheit muß gelassen werden, sondern der Mensch, um in der Bloßheit der menschlichen Natur zu stehen, wie der menschengewordene Gott. Dieses Allgemeinwerden des Menschen durch das Lassen des Persönlichen formuliert Eckhart theologisch als Sohn Gottes werden. Die Kenosis Gottes und die Entäußerung des Menschen haben dasselbe Ziel: die *menscheit*. Diese menschliche Natur ist nicht nur, wie sich zeigte, allen Menschen gemeinsam und am Ärmsten und Verschnähtesten ebenso vollkommen wie an Kaiser und Papst (DW 2, 18,2f.), sondern auch in ihrem Sein höher als die individuelle Person. *Wan der mensche ist ein zuoval der natûre, und dar umbe gât abe alles des, daz zuoval an iu ist, und nemet iuch nâch der vrten, ungeteilten menschlîchen natûre* (DW 2, 381,4-6). Das Individuelle ist ein bloßes Akzidens, das abgelegt werden kann und abgelegt werden muß⁵⁶. Die *menscheit* dagegen ist substantielles Sein, sie ist *ein und einvaltîc* wie Gott selbst, sie hat *sippe-schaft mit der gotheit* (DW 2, 13,12f.) und dadurch unendliche Dignität. Wenn der Mensch nach seiner *menscheit* lebt, ist er *eins* mit Gott als Sohn. "Hier handelt es sich nicht um die Vereinigung mit Christus, wie bei der traditionellen Christuskonzeption, sondern um mehr: um das Eins-Sein mit Christus auf Grund desselben Gottes-Sohn-Seins ... So ist Christus für die Seele nicht Gegenstand der Vereinigung, sondern gerade das, was die Seele als Gottes Sohn...selbst ist"⁵⁷.

⁵⁶ Vgl. Ueda (1965) 48; Haas (1971) 54.

⁵⁷ Ueda (1965) 88.

3.3.3. Wer mit Christus eins werden möchte, muß, wie sich bisher zeigte, allgemeiner Mensch werden, und das bedeutet: *abnegare personale* (LW III, n. 290). Die Frage, worin die zu erreichende Allgemeinheit besteht, läuft also auf die Frage hinaus, was es heißt, das *personale* aufzugeben. Ein erster Ansatz, um den Sinn dieser *abnegatio* zu bestimmen, läßt sich aus einer Passage der Predigt "Qui audit me" gewinnen. In dieser Predigt, die, wie die Prozeßakten beweisen, von der Inquisition heftig angegriffen wurde, diskutiert Eckhart einleitend die Frage der Einheit unter dem Gesichtspunkt des Hörens Gottes. Wer die ewige Weisheit des Vaters hören will, muß eins sein. Diese Einheit, in der das, was hört, dasselbe ist wie das, was gehört wird, setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, daß die Seele die drei Hindernisse Körperlichkeit, Vielheit, Zeitlichkeit (DW 1, 193,2) überwunden hat. Diese Aufzählung scheint die Annahme einer Zweiweltenlehre vorauszusetzen und implizit die Aufforderung zu enthalten, die räumlich-zeitliche Welt der vielen Seienden auf das jenseitige Eine hin zu übersteigen. Die Parallele in der Predigt "Impletum est", die von den drei Dingen als *in mir* (DW 1, 178,6) spricht, interpretiert sie als Kategorien des Besitzwillens, der *gt-ticheit der sêle* (DW 1, 178,8), die durch ihr mehr und mehr Habenwollen verliert, was sie besitzt. *Wan als lange sô mër und mër in dir ist, sô enkan got niemer gewonen noch gewürken in dir. Disiu dinc müezent iemer üz, sol got tn, dū enhaetest sie denne in einer hoehern und bezzern wtse, daz menige ein st worden in dir* (DW 1, 178,10-179,2). Diese Sätze bieten einen Anhalt, auch das *personale* oder *proprium*, das die Einheit mit Gott in der *menschheit* verhindert, zu verstehen als Ausdruck der *gt-ticheit* der Seele, ihrer *eigenschaft* und verkehrten Selbstliebe. *Abnegare personale* heißt nicht Depersonalisierung, sondern Freiwerden vom Zufälligen. *Dar umbe huetet iuch, daz ir iuch iht nemet nâch dem, daz ir dirre mensche noch der iht stt, sunder nemet iuch nâch der vrten, ungeteilten menschlîchen natûre* (DW 2, 382, 3f.). Der freie, gelassene, nach seiner *menschheit* lebende Mensch ist nicht mehr an individuellen, distinguierenden Vorzügen, die ihn ein besonderes Individuum

für sich sein lassen, interessiert und hebt dadurch die Unterschiedenheit zwischen sich und anderen auf, die unwesentlich, zufällig, nichts ist. Er hat sich als selbstisches Individuum gelassen und als Sohn Gottes wiedergewonnen.

Daß mit dem Leben *nâch der vrten, ungeteilten menschlîchen natûre* eine ethisch-religiöse Existenzweise gemeint ist, in der das Individuum von sich selbst absieht und auf sich selbst nicht mehr mit Vorzugsliebe gerichtet ist, sondern sich so liebt, wie es die anderen liebt, geht aus der Predigt "Qui audit me" hervor. *Hâst dū dich selben liep, sô hâst dū alle menschen liep als dich selben* (DW, 1, 195,1). Dieser Satz dreht das übliche Verständnis von Selbstliebe, die per definitionem Nächstenliebe auszuschließen scheint, um. Der Gelassene, wie Eckhart ihn versteht, haßt sich weder, noch liebt er sich mit egoistischer Vorzugsliebe, sondern liebt sich selbst, wie er alle anderen liebt, weil er seine Natur liebt und nicht seine partikulare Existenz, die er nur unter Hintansetzung aller anderen lieben könnte. Die Gleichheit des Verhaltens zu sich und zu anderen führt also nicht zum Verlust an individuellen Möglichkeiten, sondern im Gegenteil zur Entfaltung der *menschheit*, die den einzelnen, im Unterschied zu den persönlichen, nur akzidentell distinguierenden Vorzügen und Gaben, mit allen Menschen und mit Gott verbindet und ihm dadurch unendliche Würde verleiht. Deswegen liebt der Mensch, wenn er sich selbst in der rechten Weise, d.h. seine *menschheit*, liebt, alle wie sich selbst, weil die *menschheit* allen gemeinsam ist. Mensch sein in demselben Sinne, wie es jeder kann, ist die eigentliche ethische Forderung. In der Nächstenliebe wird der Mensch Sohn Gottes. In diesen Thesen ist ein Programm der menschlichen Gottwerdung, die durch die göttliche Menschwerdung möglich wurde, enthalten, das vor allem aus zwei Gründen zu den Vorstellungen der Frauenmystik in Gegensatz steht. Während erstens in den Nonnenviten die einsame, sprachlich nicht mehr ausdrückbare Vereinigung mit Gott im Mittelpunkt stand, bei der das Individuum sich ganz aus dem sozialen Verband zurückzog und als Monade Gott genoß, expandiert sich nach Eckhart derjenige, der mit Gott eins ist, der Gelassene, in die Universalität der Menschennatur und öffnet sich zur sozialen Existenz. Statt im Genuß sich zum *indi-*

viduum ineffabile zu kontrahieren, soll der Mensch seine Personalität abstreifen und durch Selbstentäußerung allgemein werden. Die *menseit* ist eine durch ethisch-religiöse Prinzipien bestimmte neue Seinsweise.

Die in der Ekstase erlebte Einheit ist zweitens, nach Eckharts Einschätzung, bloß eine Vereinigung zweier, aber keine Einheit: *unitum*, nicht *unum*. Sie weist mehr auf die virtuos gesteigerte Erlebnisfähigkeit als auf eine moralische *perfectio* hin. Dagegen qualifiziert Eckhart die Einheit mit Gott als Einheit mit Gott im Sein. In der Möglichkeit, einen heiligen Willen auszubilden, allgemein zu werden und dadurch einen neuen ontologischen Status zu erreichen, der gleichwohl Gnade bleibt, beruht die Würde des Menschen.

4. Im bisherigen Verlauf der Analyse des Einsseins wurde die Einheit mit Gott unter dem Aspekt der Gottesgeburt behandelt. Ihre Voraussetzung war das Lassen seiner selbst. Über diese Position des Habens Gottes durch Selbstverleugnung geht Eckhart hinaus, indem er das Lassen Gottes um Gottes willen fordert. *Daz hoechste und daz naehste, daz der mensche geläzen mac, daz ist, daz er got durch got läze* (DW 1, 196,6f.). Diese Behauptung scheint dem bisherigen Duktus seiner Argumentation zu widersprechen, in der es um das Zurückfinden zu Gott, um das Haben Gottes in allen Dingen ging. Der Sinn des Lassens Gottes ist denn auch in der Sekundärliteratur meist skeptisch beurteilt worden, weil nicht ersichtlich schien, wie der mit dem Lassen Gottes sich vollziehende Durchbruch durch den personalen Gott in die bestimmungslose Wüste der Gottheit überhaupt noch ein sittlicher Akt und nicht "wüster, unsinniger Fanatismus" sein sollte, wie Lasson meinte. Andere Autoren, z.B. Linsemann und Karrer, vermißten bei Eckhart eine konkrete, der sittlichen Entwicklung Rechnung tragende Ethik und wollten sein höchstes Ideal der Abgeschiedenheit und Gottlosigkeit nicht als sittlich akzeptieren, da es, wie Karrer argumentiert, die "natürlichen sittlichen Verhältnisse und Werte"⁵⁸ aufhebt, statt sie

58 Karrer (1926) 348.

zu adeln. Er entschuldigt aber Eckhart mit dem Hinweis, daß er als Mönch vor Nonnen im Milieu des Klosters predigte, wo "das Über-natürliche hart am Un-natürlichen liegt"⁵⁹.

In der Predigt "*Qui audit me*" erläutert Eckhart das Lassen Gottes als höchsten Akt des Menschen; sie kann als Ausgangspunkt der Analyse dienen. Paulus ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. *Dō er daz liez, dō liez er got durch got, und dō bleip im got, dā got istic ist stn selbes, niht nāch einer enpfāhunge stn selbes noch nāch einer gewinnunge stn selbes* (DW 1, 197,2-4). Das Lassen Gottes ist also der Akt der Preisgabe eines letzten sublimen Habenwollens, der transzendentalen, als Frömmigkeit getarnten Habgier, durch die der Mensch Gott zum Objekt seiner Ausbeutung macht und den zum Spender von Gaben depotenzierten Gott wie einen Hausgötzen behandelt. In der Annahme eines Gottes als eines Gutes, das als höchstes Gut in ein Verhältnis zu relativen *bona* gesetzt wird, steckt nach Eckharts Diagnose ein geheimer Nihilismus, da jederzeit offenkundig werden kann, daß es mit dem höchsten Seienden nichts ist, weil der Mensch über es verfügt. Erst wenn er diesen guten Spendergott preisgibt, bleibt ihm der Gott in seiner Seinsheit (*isticheit*), so wie er in sich selbst ist, und er wird wahrer Mensch und leidenlos wie die Gottheit.

Der Gedanke vom Lassen Gottes ist die konsequenteste Formulierung von Eckharts Forderung des Armwerdens. Der Impuls, der hinter diesem Imperativ steht, ist praktischer Natur, er zielt auf die Aufhebung jeder gegenständlichen, objektivierenden Beziehung zu Gott.

Der primäre Effekt des Lassens Gottes ist der Durchbruch der Seele in die Gottheit und das Entwerden Gottes. Durch den Überschritt über das Sohnsein *nāch der ungeborenheit* kehrt die Seele in die *stille vinsternisse der verborgenen vaterschaft* (DW 1, 388,1of.) zurück, in dem das Wort Gottes ungesprochen geschlafen hat. Im ungeteilten Einssein, wo der Vater nur sich selbst genießt, genießt auch die Seele nur noch sich

59 Karrer (1926) 347.

selbst: *ez ist selbe daz selbe, daz stn selbes gebrüchet nâch der wîse gotes* (Pf. 282,24f.).

Eckharts Rede vom Durchbruch und vom Entwerden Gottes ist, wie schon angedeutet, nicht als Spekulation über das Wesen Gottes gemeint, sondern muß als These über die Konstituierung des Menschen durch Selbstenteignung verstanden werden. Der gottlos gewordene Mensch ist der autarke, seiner selbst als *causa sui* mächtige, mit der Gottheit eine und gleiche Mensch.

Es mag naheliegen, Eckharts Streben nach Ungeborenheit, nach vorkreatürlichem, differenzlosem Sein als Gestalt eines sich selbst vollbringenden Skeptizismus zu deuten, der in seiner Verzweiflung an Schöpfer und Welt über alle Seienden hinausgreift, zuletzt auch Gottes Sohn als heilsvermittelnde Instanz beseitigt und erst im unvordenklich Einen ruht. Die Aufhebung aller objektivierbaren Zwischeninstanzen ist Voraussetzung der absoluten Konstitution des Menschen.

5. Eckharts These von der absoluten Selbstkonstituierung durch Selbstverlust steht innerhalb der Armutsbewegungen allein da und kann weder mit den Anschauungen der extremen Sekte der Brüder und Schwestern vom freien Geist verglichen werden, die aus der Idee der Armut sozialrevolutionäre Folgerungen zu ziehen versuchten, noch mit denen der Dominikanerinnen, die eine eher apraktische, kontemplative Richtung einschlugen und auf jede Umsetzung ihrer Ideale in die Wirklichkeit verzichteten. Eckhart relativiert zwar, wie die Predigt über Maria und Martha zeigt, den Rückzug der Nonnen von der Welt und versucht, den die Armutsbewegungen prägenden Gedanken des Durchbrechens der Besitzstrukturen der Existenz in Richtung auf die soziale Dimension zu öffnen. Diese Tendenz bleibt aber apolitisch, weil Eckhart Geschichte und Gesellschaft weitgehend ignoriert. Freiheit und Gleichheit sind innere Bestimmungen, Qualitäten des Willens. Innere Autonomie und Autarkie können durch äußere Heteronomie, durch Leid und Schmerz nicht beeinträchtigt werden.

Das antiherrschaftliche Element dieses Freiheitsbegriffes kann trotzdem nicht übersehen werden. Man hat nicht zu Unrecht von der Unfähigkeit Eckharts gesprochen, Herrschaft zu ertragen,

nicht einmal die Herrschaft Gottes⁶⁰. Sein Freiheitsbegriff scheint jedenfalls nicht den gesellschaftlichen Sinn zu haben, das Individuum der Staatsgewalt auszuliefern, sondern ist eher Index einer Umbruchsepoche, in der sich das Individuum zunächst religiös von traditionalistischen Gewalten befreit.

Eckhart erklärt den einzelnen für mündig, für gottunmittelbar und löst ihn von Vermittlungsinstanzen und kasuistisch begründeten Einzelforderungen zugunsten des allein und von jedem zu leistenden Werks der Ausbildung eines guten Willens. Er fordert als höchsten ethischen Akt die Selbstenteignung, in der sich die Geburt des neuen Menschen ereignet.

60 Vgl. Mieth (1972) 105.

LITERATUR

1. Quellen

- DW Meister Eckhart, Die deutschen Werke, hg. von J. Quint, Stuttgart 1936ff; Bd.1 (1958), 2 (1971), 3 (1976), 5 (1963).
- LW Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Bd.1 (1964) hg. von K. Weiß, Bd.2 (1954ff.), Bd.3 (1936ff.) hg. von K. Christ und J. Koch, Bd.4 (1956) hg. von E. Benz, B. Decker, J. Koch.
- Pf F. Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd.2: Meister Eckhart, Aalen 1962.
- RS A. Daniels (Hg.), Eine lat. Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, Münster/Westf. 1923 (Beitr. z. z. Gesch. d. Phil. des MA's XXIII,5).
- Adelh. Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen hg. von J. König. Freiburger Diöcesan-Archiv 13 (1880) S. 129-236.
- Eng. Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden überlast. Hg. von K. Schröder, Tübingen 1871.
- Kat. Die Nonnen von St. Katarinental bei Dieszenhofen. Hg. von A. Birlinger. Alemannia 15 (1887) S. 150-183 (Leben heiliger alemannischer Frauen des Mittelalters, Teil V).
- Öt. Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Hg. von H. Zeller-Werdmüller und J. Bächtold. Zürcher Taschenbuch NF 12. (1889) S. 213-276.
- TöB Das Leben der Schwestern zu TöB, beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meyer und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn. Hg. von F. Vetter, Berlin 1906 (DTM 6).
- Unterl. Les "Vitae sororum" d'Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar, par Jeanne Ancelet-Hustache. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1930) S. 317-509.
- W Mystisches Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Eßlingen im 13. und 14. Jahrhundert. Hg. von K. Bihlmeyer. Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 25 (1916) S. 61-93.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866ff.
- PL Patrologia Latina. Hg. von J.P. Migne, Paris 1878ff.
- S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd.XII, übers. u. mit Nachwort von Chr. Schrempf, Jena 1909.

2. Forschungsliteratur

- H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929.
- H.U. v. Balthasar, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa theologica II-II q 171-182 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd.23), Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954.
- H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961.
- S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1976.
- M. Bernards, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln-Graz 1955 (Forschungen zur Volkskunde 36-38).
- W. Blank, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene, Diss. Freiburg/B. 1962.
- R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968.
- H.S. Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) S. 641-652.
- A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Frankfurt/M. 1977.
- H.R. Gehring, The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the XIVth Century, Diss. Michigan 1957.
- C. Greith, Die Deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250-1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen, Freiburg/B. 1861.
- K. Grubmüller, Die Viten der Schwestern von TöB und Elsbeth Stagel. (Überlieferung und literarische Einheit), ZfdA 98 (1969) S. 171-204.
- 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 (Historische Studien 267).
- H. Grundmann, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, DVjs 12 (1934) S. 400-429.
- A.M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg/S. 1971 (Dokimion 3).
- A.M. Haas, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/S. 1979 (Dokimion 4).
- A. Halter, Geschichte des Dominikanerinnen-Klosters Oetenbach in Zürich 1234-1525, Winterthur 1956.

- H. Hof, *Scintilla Animae*. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Bonn-Lund 1952.
- O. Karrer, *Meister Eckehart*. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926.
- E. Krebs, *Die Mystik in Adelhausen*. Eine vergleichende Studie über die "Chronik" der Anna von Munzingen und die Thaumato-graphische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden. In: Festgabe für H. Finke, Münster 1904, S. 42-105.
- G. Kunze, *Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters*. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter, Diss. Hamburg 1953.
- D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg 1969.
- D. Mieth, *Christus, das Soziale im Menschen*. Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972.
- D. Mieth, *Meister Eckhart*, hg., eingel. u.z.T. übers., Olten und Freiburg/B. 1979.
- W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz (1200-1500)*, Frauenfeld-Leipzig 1935.
- J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.
- S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters*. Quellen und Studien, München 1980 (MTU 72).
- K. Ruh, *Geistliche Prosa*. In: W. Erzgräber (Hg.), *Europäisches Spätmittelalter*, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd.8, Wiesbaden 1978, S. 565-605.
- O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg/S. 1957.
- S. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965.
- E. Waldschütz, *Meister Eckhart*. Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn 1978.
- F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin 1969.
- H. Wilms, *Das Beten der Mystikerinnen*, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg, Ötenbach, TöB, Unterlinden und Weiler, Freiburg/B. 1923.
- O. Zirker, *Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik*, Jena 1923 (Jenaer germanistische Forschungen 3).