

## Grenzüberschreitungen in der deutschen Mystik – eine Skizze

Fragt man nach dem Weltmodell, das den Texten der Deutschen Mystik jeweils zugrunde liegt, lässt sich beobachten, dass im Mittelpunkt der Widerstreit zweier Ordnungen steht, zu denen der Mensch sich in vielfältiger Weise verhalten kann: Ausgehend vom Faktum, dass der Mensch gebunden ist an den Raum des Irdischen und sich den davon bestimmten Regularitäten, Einstellungen und Werten meist mit fragloser Selbstverständlichkeit verpflichtet fühlt, richten die Autoren der Mystik ihr Interesse auf die Frage, ob und in welcher Weise der Mensch seine spezifische Raumbindung relativieren, lösen, ja sogar völlig aufzuheben vermag und in der Lage ist, die Grenze zur Ordnung des Göttlichen hin zu überschreiten. Wie mehr oder weniger allen Autoren der Mystik geht es den im Folgenden genauer behandelten Autoren Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse um den Wechsel von der Sphäre der vertrauten Lebenswelt mit all ihren Selbstverständlichkeiten und Gesetzmäßigkeiten in den Bereich des dazu ganz anderen Göttlichen. Thematisiert wird demnach ein Leben, das - erbeten, postuliert oder bereits literarisch realisiert - nach ganz anderen Gesetzmäßigkeiten, Wertsetzungen und Einstellungen verläuft als das einer im Irdischen fundierten menschlichen Existenz. Ziel der folgenden Untersuchung ist zu beobachten, was den Wechsel zum Göttlichen hin behindert und für menschliches Bemühen nicht selten eine unüberwindbare Grenze darstellt, und wie dennoch eine Grenzüberschreitung möglich ist.

### A. Mechthild von Magdeburg

- 1) Die Leibgebundenheit des Menschen ist für Mechthilds Konstruktion der irdischen Sphäre ein Faktor, der das menschliche Leben entscheidend bestimmt. Mechthild misst diesem Faktum eine negative Bedeutung zu; dies wird deutlich an der Positionierung der irdischen Sphäre räumlich unten, an der näheren Charakterisierung des Leibes als 'hündisch' (II 63) sowie an der Aussage, dass die Seele aufgrund der Unedelkeit ihres Leibes ohne Orientierung ist<sup>1</sup>, solange sie auf ihren Leib fixiert bleibt (III 10) bzw. - so die Formulierung in I 10 – den unnützen Willen des Leibes erfüllt. Darüber hinaus trägt der Leib die Verantwortung dafür, dass die

---

1 Mechthild spricht metaphorisch davon, dass die Seele „tief in seinem Dunkel befangen bleibt“ (III 10,33f)

ursprüngliche, in der Taufe verliehene unbeeinträchtigte Gottesbeziehung des Menschen (s. *luterkeit*, VII 21) beeinträchtigt ist. Indem Mechthild darüber hinaus die auf ihre Leiblichkeit konzentrierte Existenz mit der metaphorischen Formulierung *sumpf des vleisches* (VI 21) in Beziehung setzt, disqualifiziert sie diese Existenzweise als haltlos, heillos und ausweglos.

- 2) Ein weiteres Element der dem Menschen vertrauten irdischen Sphäre sind die Dinge dieser Welt bzw. - generalisierend formuliert: diese Welt -, die als Konstituenten der irdischen Daseinssphäre des Menschen durch Mechthild ebenfalls eine negative Wertung in Hinblick auf die Gottesbeziehung erfahren: Die Seele unterliegt der Versuchung durch irdische Dinge (V 4); die Seele, die sich ganz von ihrem Eigenwillen bestimmen lässt, wendet sich mit Freude irdischen Dingen zu (VI 23): Infolge dieser Verstrickung (V 8) in irdische, vergängliche Dinge entfernt sich der Mensch von Gott; seine Gottesliebe wird beeinträchtigt (VI 20f). Darum erteilt sie – als Braut im Dialog mit den Kreaturen – allem irdischen Trost eine Absage. Auf die Frage der Kreaturen: „*mag úch disú schoenú welt und alles, das si guotes hat, nit getroesten?*“ antwortet die Braut: „*Nein, ich sihe den sclangen der valscheit und der valschen list sclingen in alle wollust dirre welte. Ich sich ouch den angel der girekeit in dem ase der unedelen suessekeit, da si manigen mite vahet*“ (IV 12). Deshalb bittet er Gott, dass er „*vor inen ungemenge*“ bewahrt werden möge (V 21). Darum darf der Mensch auch nicht zur Welt hin offen sein, da dann Gier, „*die valsche wollust der welte, das si schoene schinet und hat doch manig bitter pine*“ (VII 27) zum Schaden für seine Gottesbeziehung ihre Wirkung auf den Menschen entfalten würden. Mechthild stellt ausführlich in VII 27 vor, wie sich die Gottesbeziehung verändert, wenn sich der Mensch für Weltliches interessiert und davon bestimmen lässt:

Swenne der geistlich mensche mage und sine liebsten vrúnt vor im sihet schone gezieret und gekleidet nach der welte, so bedarf er wol, das er gewaffent si mit dem heligen geiste, das er nit gedenke, alsus moehtestu ouch wol getan haben. Von dem gedanke wir im sin herz als vinster und sin sinne als unbereit zuo gotte und sin munt also trege ze heligem gebette und sin sele also rehte ellende von gotte, das er denne sinen weltlichen magen innewendig gelicher wirt denne eim gestlichen mensche. (VII 27)

(Wenn der geistliche Mensch seine Verwandten und liebsten Freunde schön geschmückt und nach weltlicher Art gekleidet vor sich sieht, dann hat er wohl nötig, dass er gestärkt und mit dem Heiligen Geist bewaffnet sei und nicht denke: Das hättest du auch gut haben können! Von diesem Gedanken wird ihm sein Herz so finster und seine Sinne so unwillig für Gott und sein Gemüt für das heilige Gebet so träge und seine Seele so ganz fern von Gott, dass er seinen weltlichen Verwandten dann innerlich ähnlicher wird als seinem geistlichem Menschen.)

- 3) Für Mechthild steht die Sünde in einem ganz engen Zusammenhang mit dem Menschen. Dementsprechend stellt Gott im Dialog mit der Seele fest: „*Was mag cerf mensche getuon in im selber? Niht mere denne sünde.*“ (VI 13). Die Sünde ist – neben der Leibgebundenheit und der Weltorientierung – ein Faktor, der die menschliche Existenz umfassend zu bestimmen scheint (vgl. V 20). Dennoch lehnt Mechthild eine Auffassung ab, die die Sünde in der Natur des Menschen begründet sieht. Vielmehr ist es – wie bereits dargestellt – im Eigenwillen begründet, dass der Mensch sich auf irdische Dinge hin orientiert (VI 23) und sündigt:

Semlice lúte, die geleret sint, sprechent, es si menschlich, das man sündet. In aller miner bekorunge mines sündigen lichamen (...) kone ich es nie anders vinden, es si túfellich, das man sünde tuot. (...) Mere únsere angenomenú túfellicheit von vriem muotwillen die ist úns alleine schedelicher denne alle únsere menscheit. (V 16)

(Einige Menschen, die gelehrt sind, sagen, es sei menschlich, dass man sündigt. Bei aller Versuchung meines sündhaften Leibes (..) konnte ich es nie anders finden, als dass es teuflisch sei, dass man sündigt. (...) Unsere angenommene Teufeligkeit unseres freien Willens, die ist für uns alleine schädlicher als unsere gesamte Menschheit.)

Die Konsequenz von Sünde sieht Mechthild darin, dass dadurch eine Grenze zum Göttlichen errichtet wird; eine Kommunikation des Menschen mit Gott ist nicht mehr möglich; die entstandene Differenz ist unüberbrückbar:

Herre, min schult, da mitte ich dich verloren han, dú stat vor minen ougen gelich dem groesten berge und hat lange vinsternisse gemachet zwúschent dir und mir und ewige verrunge von dir und - owe! – mir. (IV 5)

(Herr meine Schuld, mit der ich dich verloren habe, steht vor meinen Augen gleich dem größten Berg und breitet große Finsternis aus zwischen mir und dir und ewige Entfernung von dir und – o weh! – mir.)

## II.

Dass es bei Mechthild trotz Leibgebundenheit, Dingorientierung und Sündenverfallenheit - wie bei allen Mystikern - zu Grenzüberschreitungen des Menschen kommt, gibt Anlass, die Verbindung des Menschen mit der Sphäre des Irdischen einerseits und seine Beziehung zur göttlichen Sphäre andererseits genauer zu beobachten und der Frage nachzugehen, was im Einzelnen die Grenzüberschreitung motiviert und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

Im Hinblick auf die von Jurij M. Lotman entwickelte Raumsemantik<sup>2</sup> wird damit zum Thema der Untersuchung, was sich generell einer formalen Beschreibung der Sujethaftigkeit eines Textes entzieht, was aber entscheidend dafür ist, dass es – wie in Jurij M. Lotmans Theorie dargelegt – zu einer Grenzüberschreitung kommen kann: Es soll geklärt werden, was die Grenzüberschreitung des Menschen bewirkt, sowie was an Ereignissen dadurch ausgelöst wird und welche Veränderungen sich dadurch für den Menschen bzw. die menschliche Seele ergeben:

- 1) Dass der Mensch nicht unweigerlich auf die irdische Sphäre fixiert ist, liegt darin begründet, dass der Mensch mit Leib und Seele am Schnittpunkt von zwei semantischen Räumen – dem irdischen und dem göttlichen - angesiedelt ist. Da Gott dem Menschen die Fähigkeit zur Entscheidung gegeben hat, kann er infolgedessen frei wählen, welchen Regularitäten er sich unterwerfen möchte. Mechthild führt dazu aus:

Die ewig liebi zuo gotte wonot in der sele, die vergenglich liebi ze irdenischen dingen die wonot in dem vleische; hie sint die fünf sinne gewaltig über, zuo welem si sich keren. (VII 46)

(Die ewige Liebe zu Gott wohnt in der Seele, die vergängliche Liebe zu irdischen Dingen wohnt im Fleische. Den fünf Sinnen ist die Gewalt zu eigen, sich zur einen oder zur anderen zu neigen.)

- 2) Es ist die intensive Wahrnehmung und Meditation von Jesu Leiden am Kreuz (V 2), die sich motivierend bei der Entscheidung des Menschen für die Option Gottes auswirken kann (vgl. VI 7). Allgemeiner lässt Mechthild Gott grundsätzlich formulieren: „*Der des gedenket, wie guot ich si, der haltet sich vaste ie an mich*“ (IV 4). Demnach ist es nach Mechthild der Mensch, der sich für die Erlösung von der widergöttlichen Welt, personifiziert im Teufel, entscheiden muss. In VI 7 fragt Mechthild den Teufel:

Wer sol disem armen menschen des helfen, das es von dir erloeset werde? Do sprach der tufel betwungen von gotte: „Ir mag nieman helfen wan ir eigen muotwille, wan got hat ir den gewalt gegeben, das si iren sin mag umbekeren.“ (VI 7)

(Wer soll diesem armen Menschen dazu verhelfen, dass er von dir erlöst werde?' Von Gott dazu gezwungen, sprach der Teufel: 'Niemand kann ihr (M.E.: der Seele) helfen als ihr eigener Wille. Denn Gott hat ihr Macht gegeben, ihren Sinn umzukehren.)

---

<sup>2</sup> Vgl. vor allem Jurij M. Lotman: Die Struktur des künstlerischen Textes, Kap. 8.

- 3) Bei aller Beachtung der menschlichen Entscheidungsfreiheit sieht Mechthild den Menschen jedoch nachhaltig von der Sünde bestimmt. So lässt sie Gott in VI 13 äußern: „Was kann der Mensch denn aus sich selber tun? Nichts anderes als die Sünde!“ Es bedarf daher einer intervenierenden Grenzüberschreitung Gottes in die irdische Sphäre, aufgrund derer der Mensch die Möglichkeit erhält, dass er sich nicht mehr am Irdischen orientiert, sondern die göttliche Wirklichkeit präferiert (VI 13). Diese Intervention erfolgt nach Mechthild in verschiedenen Formen:

- Die Menschwerdung Gottes der Seele zuliebe bietet Anlass zur Gottesliebe der Seele:

Ist er von der hoehsten hoehin dur mine liebi nider getretten und hat sich gentzlich mir mit allen creatures gegeben (...), so moehte ich mich iemer me vor sinen ougen schemmen (...). Owe, wa bin ich gewesen, ich unselige blinde, das ich also lange gelebet han ane kreftige minne. (II 23)

(Seele: Ist er von der höchsten Höhe mir zuliebe herabgestiegen und hat sich mir mit allen Kreaturen ganz gegeben (...), so muss ich mich immer schämen. (...) O weh, wo bin ich gewesen, ich unselige Blinde, dass ich solange lebte ohne große Minne.)

- Der Kreuzestod Jesu verändert den vom Gesetz des Todes bestimmten dysfunktionalen, unlebendigen Zustand der Seele in der irdischen Sphäre. Mechthild bringt in I 22 dessen soteriologische Bedeutung folgendermaßen ins Bild:

Do stuonden offen beide sine wunden und ir brústge; die wunden gussen, die brúste vlussen, also das lebendig wart die sele und gar gesunt, do er den blanken roten win gos in iren roten munt. (I 22)

(Da waren seine (M.E.: Jesu) Wunden und Brüste offen. Die Wunden gossen, die Brüste flossen, so dass die Seele lebendig und sehr gesund wurde, als er in ihren roten Mund den lauterer purpurnen Wein goss.)

- Das Altarsakrament (VI 13), das als Gottesgabe in der irdischen Sphäre den Menschen erreicht, verlangt eine entsprechende Disposition des Menschen: Nur wenn der Mensch in sich dem Göttlichen Zeit und Raum schafft und mit tugendhaftem Verhalten und innerem Verlangen auf die Grenzüberschreitung Gottes reagiert, gelingt es ihm in die göttliche Sphäre überzuwechseln (VI 13; vgl. V 11). Insbesondere ist es die Minne, die die vom Menschen schuldhaft verursachte Distanz zum Bereich des Göttlichen aufhebt, indem sie die vom Göttlichen ausgrenzende Kraft der Schuld unwirksam macht.

Auf die Bitte der Seele, Jesus Christus möge sie aus ihrer von Schuld geprägten

Lebenssphäre herausholen und sie über die infolge ihrer Schuld nur schwer zu überwindende Grenze zum Göttlichen hin führen, antwortet Gott in Bezug auf die als Berg vorgestellte Schuld und den daraus resultierenden eingeschränkten Zustand der Seele:

Din berg sol versmelzen in der minne, dine viande sollent keinen teil an dir gewinnen, dinen aker hat heisse sunne durschinen und din frucht ist doch unverdorben bliben, und in minem riche solt du ein núwú brut wesen (...) (IV 5).

(Dein Berg wird schmelzen im Minnen, deine Feinde werden keinen Teil an dir gewinnen. Deinen Acker hat die heiße Sonne durchschienen, und deine Frucht ist unverdorben geblieben, und in meinem Reich sollst du als neue Braut leben (...)).

- Gottes Anziehung entrückt den Menschen, wenn er sich ihr nicht verweigert. Im Falle seiner Ablehnung konfrontiert Gott den Menschen mit äußerst komplexen Problemsituationen, *uf das er in wider erwekke* (V 29). Eine ähnliche Strategie verfolgt Gott in VI 7, wo Gott im Dialog mit der guten Seele zunächst ablehnt, die menschlichen, irdisch orientierten Sinne des Menschen mit seiner Süße zu verwandeln. Stattdessen will er der menschlichen Seele (a) die Negativität von Leib und Sünde zu erfahren geben, indem er sie mit Krankheit und Sünde konfrontiert; dann (b) möchte er die infolge von Krankheit eintretende Dysfunktionalität des Leibes (VI 7) nutzen für eine positive Verwandlung. Ergebnis dieser göttlichen Determination ist, dass die göttliche Sphäre die Seele dominiert und zum eigentlichen Subjekt wird.

„Nein“, sprach únser herre, „miner suessekeit ist si nit wirdig, mere ich will si siech machen an irme libe, das si von der pine also lam wirt, das si noete súntliche wege gat, und ich wil si also stumme machen, das si boesú wort sol verswigen. Si sol ouch also blint werden, das si sich schemet italkeit ze sehende. Mere swas man ir denne tuot, das tuot man mir.“ Werlich das geschach darnach in vierzehen tagen. Alleluia. (VI 7)

(„Nein“, sprach unser Herr, „meiner Süßigkeit ist sie nicht würdig, mehr: ich will sie krank machen an ihrem Leib, dass sie von der Pein so lahm wird, dass sie nur noch sündhafte Wege geht, und ich will sie so stumm machen, dass sie böse Worte verschweigt. Sie soll auch so blind werden, dass sie sich schämt, Eitles zu sehen. Mehr: Was man ihr dann tut, das tut man mir.“ Wahrlich, das geschah darnach innerhalb von vierzehn Tagen. Alleluja.)

- Bei seiner Einwirkung auf die Seele ist Gott sich bewusst, dass die Seele diese nur begrenzt verkraften kann. Deshalb wirkt Gott auf die Seele in der Immanenz nur in reduzierter Weise ein:

Sollte ich mich in dich na miner maht geben, du behieltist nit din menschlich leben. Du sihest wol, ich muos mine maht enthalten und verbergen mine klarheit, dur das ich dich deste langer behalte in der irdenscher jamerkeit (...)(V 18).

(Wollt ich mich nach meiner Macht dir geben, du behieltest nicht dein menschliches Leben. Du siehst, ich muss mich meiner Kraft enthalten und meine Herrlichkeit verbergen, um dich desto länger zu behalten im irdischen Elend und Leid (...)).

- 4) Die Personifikation der Minne, die Mechthild gleich zu Beginn ihres Buches in Kapitel I 1 vornimmt, ermöglicht ihr, die Minne als eigenständige Kraft in der Beziehung der Seele zu Gott darzustellen und ihre Wirkung auf die Seele wie auf Gott als ein Handeln zu veranschaulichen, das transgressiven Charakter hat: Bei Gott bewirkt sie die Inkarnation; die Seele führt sie von der irdischen Sphäre mit ihren verschiedenen Wertpositionen (vgl. I 10; I 38) zur göttlichen Sphäre. Im Dialog zwischen der als Königin vorgestellten Seele und Frau Minne in I 1 heißt es:

„Frou minne, nu sint ir har zuo mir komen und ir hant mir alles benomen, das ich in ertrich ie gewan.“ „Frouwe kúnegin, ir hant einen seligen wehsel getan.“ „Frouwe minne, ir hant mir benomen mine kintheit.“ „Frouwe kúneginne, da wider han ich úch gegeben himelsche vriheit.“ „Frouwe mnne, ir hant mir benomen alle mine jugent.“ „Frouwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig helige tugent.“ „Frouwe kúnegin, das ist ein snoedú klage.“ „Frouwe minne, ir hant mr benomen die welt, weltlich ere und allen weltlichen richtuom.“ „Frouwe kúnegin, das will ich úch in einer stunde mit dem heiligen geiste nach allem úwerm willen in ertrich gelten.“ „Frouwe minne, ir hant mich also sere betwungen, das min licham ist komen in sunderlich krankheit.“ „Frouwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig hohe bekantheit.“ „Frouwe minne, ir hant verzert min fleisch und min bluot.“ „Frouwe kúnegin, da mitte sint ir gelútert und gezogen in got.“ (I 1)

(Frau Minne, nun seid Ihr zu mir gekommen und habt mir alles genommen, was ich auf Erden je gewann.“ Frau Königin, dafür gab ich Euch viel heilige Tugend.“ „Frau Königin, ihr habt einen glücklichen Tausch getan.“ „Frau Minne, ihr nahmt mir meine Kindheit.“ „Frau Königin, dafür gab ich euch himmlische Freiheit.“ „Frau Minne, ihr nahmt mir meine ganze Jugend.“ Frau Königin, dafür gab ich Euch viel heilige Tugend.“ „Frau Minne, Ihr nahmt mir Besitz, Freunde und Vertraute.“ „Eia, Frau Königin, das sind erbärmliche Klagelaute.“ „Frau Minne, Ihr nahmt mir weltliche Ehren, weltliche Reichtümer und die ganze Welt.“ Frau Königin, dafür leiste ich Euch in einer Stunde Entgelt auf Erden mit dem Heiligen Geiste, wie es Euch gefällt.“ „Frau Minne, Ihr habt mich so sehr übermannt, dass mein Leib sich wand in sonderbarem Erkranken.“ „Frau Königin, dafür gab ich Euch hohe Erkenntnis und reiche Gedanken.“ „Frau Minne, Ihr habt verzehrt mein Fleisch und Blut.“ „Frau Königin, dafür seid Ihr geläutert und erhoben in Gott.)

- 5) Für die durch die Minne Gottes durch die Seele motivierte Grenzüberschreitung der Seele ist eine Selektion alles dessen erforderlich, was einer Liebesbeziehung mit

Gott entgegensteht. Mit dieser Operation ist eine Seelenstruktur anvisiert, die keinerlei Offenheit und Interesse mehr für Leibliches, Weltliches und Sündiges (in I 38 werden als Beispiel genannt: Hochmut, Unkeuschheit und Gier) besitzt. Stattdessen fordert Mechthild programmatisch immer wieder die Gott liebende und nach Gott verlangende Seele zu einem Verhalten auf, das der göttlichen Sphäre entspricht. So stellt sie z. B. am Exemplum des Vogelflugs wichtige Faktoren vor, die eine Grenzüberschreitung ermöglichen:

Glicher wis sollen wir úns bereiten, alse wir zuo gotte sollen komen. Wir sollen die vederen únsere gerunge iemer uf wegen zuo gotte. Wir sollen únsere tugende und únsrú guoten werk hohen mit der minne. Wellen wir hie nit abelassen, so werden wir gottes inne.“ (VII 61)

(In derselben Weise sollen wir uns vorbereiten, um zu Gott zu kommen. Wir sollen die Federn unseres Verlangens immer zu Gott aufschlagen. Wir sollen in Tugenden und guten Werken in der Liebe aufsteigen. Lassen wir hiervon nicht ab, so werden wir Gott im Innern gewahr.)

- 6) Quasi eine – binär konstruierte - Grammatik für die irdische und die göttlichen Sphäre wird in IV 4 (ähnlich in VI 44; I 10) vorgestellt: *Von zwein ungelichen wegen: der erste gat nider zuo der helle, der ander stiget uf in den himmel* (IV 4).
- 7) Jesus Christus wird von Mechthild als Identifikationspunkt für die aus der göttlichen Sphäre resultierenden Verhaltenserwartungen eingeführt. Er wird zum Personmodell – quasi zum Extremraum - der göttlichen Sphäre und bewirkt in dieser Funktion eine Grenzüberschreitung vom Irdischen zum göttlichen Bereich bei den Lesern von Mechthilds Werk, wenn es diesen gelingt, zentrale Aspekte seines Persönlichkeitsmusters in sich zu kopieren (V 16)<sup>3</sup>. Vor allem sind es die Tugenden (VI 8), die – wenn der Mensch sie aufgrund einer von ihm vollzogenen Grenzüberschreitung in seinem Leben realisiert – dazu führen, dass sich in seinem Leben das Leiden Jesu wiederholt:

Volge mir! Du solt gemartert werden mit mir, verraten in der abegunst, gesuchoet in der vare, (...), gefangen in dem hasse, (...), gehalsschlaget mit dem grimme der welte, (...), din crúze getragen in dem hasse der sünden, gekrúzegeot in verzihunge aller dingen nach dinem willen, genegelt an daz crúze mit den heligen tugenden, gewundot mit der minne, gestorben an dem crúze in heliger bestandunge. (I 29)<sup>4</sup>

(Komm und folge mir! Du sollst gemartert werden mit mir. Verraten werden in Missgunst, heimgesucht in Falschheit (...), gefangengenommen im Hass,

---

<sup>3</sup> Vgl. Niklas Luhmann: Soziale Systeme, 426-430.

<sup>4</sup> Ähnlich III 10; IV 2.

(...) geschlagen wirst du durch die Wut der Welt (...). Dein Kreuz sollst du tragen im Hass der Sünden, gekreuzigt wirst du im Verzicht aller Dinge nach deinem eigenen Willen, an das Kreuz genagelt mit den heiligen Tugenden, verwundet durch die Liebe, den Kreuzestod sterben in heiliger Standhaftigkeit.)

- 8) Fragt man nach der Beziehung, in der die genannten motivierenden Faktoren zur Grenzüberschreitung des Menschen stehen, ist festzustellen, dass diese nicht als Bestandteile eines sequentiell ablaufenden Geschehens fungieren, an dessen Ende die Überschreitung der Grenze zum Göttlichen hin steht. Vielmehr ist die Forderung nach einer – vielfach variierten - Umwertung, die der Mensch vornehmen muss, um in den semantischen Raum des Göttlichen überwechseln zu können, von Mechthild zeitlich unbestimmt formuliert. Dies kann aber nicht heißen, dass für die Realisierung der Gottesbeziehung, d.h. für den Umbau des rein irdisch bestimmten Systems zu einem auf der göttlichen Ordnung basierenden System sowie für die Verarbeitung der vom Irdischen verursachten Irritationen und der vom Göttlichen ausgehenden Interventionen, keine Zeit erforderlich wäre. Jedoch trägt der Wechsel in den semantischen Raum des Göttlichen nicht den Charakter eines kontinuierlichen Prozesses, der den Menschen bruchlos von der Sünde zur Erlösung, vom rein irdisch bestimmten Leben zu einem Leben bei Gott führen würde. Anstelle der Darstellung eines derartig beschaffenen Veränderungsprozesses bringt Mechthild vielmehr – neben dem transitorischen Handeln Gottes in Form von Inkarnation und Passion in der irdischen Sphäre – ausgehend von Verhaltensweisen des Menschen im semantischen Raum des Irdischen andauernd ganz unterschiedliche Ansatzpunkte für eine im semantischen Raum des Göttlichen endende Grenzüberschreitung ins Spiel. Im Zusammenhang damit stellt sie ganz unterschiedliche Formen der Beziehung dar, die die aufgrund ihrer Grenzüberschreitung zur Braut gewordene Seele und ihr göttlicher Bräutigam in der göttlichen Sphäre realisieren bzw. die sich ergeben durch die Erfahrungen, die die Seele macht nach dem Verlust des göttlichen Bräutigams oder die sich nach der unio mit dem göttlichen Bräutigam nach der erneuten Grenzüberschreitung zurück in den semantischen Raum des Irdischen dort einstellen. In allem zeigt sich die Qualität der Beziehung: Sie ist nicht machbar; nicht berechenbar<sup>5</sup>; sie ist instabil und verläuft diskontinuierlich. Fragt man nach der

---

5 Susanne Köbele, Vom Lob der Hölle, schreibt dazu: „Der Haken ist: Wir sollen auf Vergebung hoffen, aber nicht mit ihr rechnen. Das ist schon nicht mehr so einfach. Wenn Erlösung als Gnade gedacht ist, mit der ich nicht rechnen kann, muß sie sich als unmögliche ankündigen. Vergebung kann nur möglich werden, indem sie Unmögliches tut, Unverzeihliches verzeiht.“

Formationsregel für die Kombination verschiedenster Vorgänge, heterogener Sprechsituationen und Themen in 'Fließenden Licht der Gottheit', lässt sich auf der syntagmatischen Ebene keine bestimmte Logik ausmachen. Ein Sinnzusammenhang und damit eine Einheit trotz aller Diskontinuität ergibt sich, wenn man die Vielfalt der dargestellten Aspekte in allegorischer Lesart – wie Mechthild in ihrem Buch in III 10 vorführt - jeweils als paradigmatische Variante der Passion Jesu versteht. Das Kapitel ist überschrieben: „Von der Passion der minnenden Seele, die sie für Gott erleidet. Wie sie aufersteht und in den Himmel fährt. (...)“

Deutlich wird: Die Kategorie der Heilsgeschichte wird von Mechthild in einem weiten Sinne verwandt: Nach biblischem Verständnis sind äußere, 'historische' Ereignisse der Geschichte einer Interpretation zu unterziehen, deren Erklärungsleistung darin besteht, die Qualität von geschichtlichen Ereignissen durch die Bezugnahme auf Gott im Rahmen der Schemata von Verheißung und Erfüllung, Schuld und Erlösung als ein Geschehen zu verstehen, das von Gott zum Heil seines Volkes bewirkt wird<sup>6</sup>. Bei Mechthild sind geschichtliche Ereignisse weitgehend ausgeklammert; von Relevanz ist allein – in Ausweitung der Geschichte Gottes mit seinem Volk auf jeden Menschen bei gleichzeitiger Konzentration auf die allem Geschehen zugrunde liegende innere Dimension des Menschen, d.h. seine Präferenzen, Einstellungen und Erwartungen - die Seelengeschichte des Menschen, in deren Verlauf zum Heil des Menschen der Übergang von der irdisch bestimmten, sündigen Existenz zum Leben mit Gott vollzogen wird. Dabei fällt auf, dass das Geschehen der Grenzüberschreitung nicht an den Verlauf der äußeren wie inneren Zeit gebunden ist<sup>7</sup>, sondern von jedem Zeitpunkt aus erfolgen

---

Sachgemäßer ist m.E. von der Unwahrscheinlichkeit der, d.h. gegen alle gewohnten menschlichen Handlungsmuster, sich ereignenden Gnade zu sprechen. Die Gnade bleibt ja auch in ihrer Diskontinuität und Kontingenz - so die Einsicht, zu der man aufgrund heilsgeschichtlicher Erfahrung kommen kann - eine reale Möglichkeit des Menschseins. Daraus ergibt sich jedoch keine „Vieldeutigkeit der Kategorie der 'Gnade'“ - so Köbele aaO 187 -, sondern die Nichtfassbarkeit eines komplexen Geschehen, bei dem Gott und Mensch in nicht weiter differenzierbarer Weise beteiligt sind. Die Kategorie der Gnade bezeichnet eindeutig diesen Sachverhalt. Vgl. dazu auch Alois Haas, Wege und Grenzen mystischer Erfahrung, S. 184: „Die mystische Erfahrung ist unmissverständlich eine der Gnade, die sich per definitionem nicht erzwingen läßt. (...) Es ist die Grenze aller christlichen Mystik, daß sie nicht in der Regie des Menschen selber liegt.“

6 M.E. ist es problematisch, wenn man wie Susanne Köbele (vgl. dies., Vom Lob der Hölle, in: Dvj 82 (2008), S. 169) annimmt, dass „die Diskontinuität der Heilsgeschichte – die fünf sogenannten 'Sprünge' des Erlösers (in die Welt, ans Kreuz, aus dem Grab, in die Hölle, zurück in den Himmel - (...) über in der Zeit verlaufende Umwertungen kontinuierlich werden (soll)“.

Heilsgeschichte verläuft bleibend diskontinuierlich; die göttliche Gnadenzuwendung bricht kontingent in menschliche Geschichte ein; sie ist deshalb nicht berechenbar und folgt auch nicht den Gesetzen menschlicher Logik. Anzumerken ist auch, dass das in der zitierten Passage deutlich werdende Verständnis von Heilsgeschichte – die Reduktion auf die fünf von Köbele angeführten Ereignisse – weit von dem entfernt ist, was man theologisch meint, wenn man die - zugegebener Weise durchaus nicht eindeutige – Kategorie der Heilsgeschichte gebraucht.

7 Was Alois Haas, Wege und Grenzen mystischer Erfahrung, S. 172, zu Meister Eckhart ausführt, gilt bereits für Mechthild von Magdeburg. Gegenüber der Konzeption der Heilsgeschichte macht er für Eckhart geltend, dass „die

kann, was ihren diskontinuierlichen Charakter begründet<sup>8</sup>. Dies bedeutet nicht, dass aller Raum und alle Zeit aufgehoben ist: Der Mensch bezieht sich im Hier und Jetzt auf die göttliche Ordnung und überschreitet auf diese Weise die Grenze zum Göttlichen hin. Stellvertretend für viele Textbelege sei VII 46 zitiert:

Si sprichet alsust: „Der langen beitunge der gat mir abe, die zuokúnfikeit die machet, das got und die sele vereinet soellent werden ungescheiden iemer me. Swenne ich dar an gedenke, so vroewet sich min herze sere. Eya lieber herre, wie stlle du nu swigest; des danken ich dir iemer me, das du mich s lange vermidest. Sust muostu iemer eweklich gelobet sin, das din wille geschihet und nit der min.“ (..) Do sprach únser herre: „Wenne kumt die zit miner behaltunge, das ich dir die himelschen gaben welle geben, so bin ich vil snel, da min ewekeit lit inne behalten; ich will si noch entvalten und ich will si hohen us von der bluetigen erden, wan mir mag nit liebers me werden.“ (VI 46)

(Die Seele spricht: „Das lange Warten geht vorüber, und in der Zukunft werden Gott und die Seele auf immer vereinigt sein. Wen immer ich daran denke, freut sich mein Herz mächtig. Eia, mein Herr, wie still du nun schweigst. Ich danke dir immerzu, dass du dich so lange nicht zeigst. Du sollst für immer und ewig gepriesen sein. Dass dein Wille geschehe und nicht der Wille mein. (...). Da sprach unser Herr: „Wenn die Zeit meines Heiles kommt, Gnaden schenken will, dann bin ich sehr schnell. Meine Ewigkeit ist darin enthalten. Ich werde sie einstmals entfalten und (die Seele) erhöhen hoch über der blutigen Erde, denn es kann mir nichts Lieberes werden.“)

Demnach realisiert der Mensch - *sehndend, wartend, liebend und leidend, in Demut, tugendhaft* - seine von der göttlichen Ordnung bestimmte Gottesbeziehung in der *gegenwúrtekeit* (IV 25) je nachdem, worauf sich sein Wille richtet<sup>9</sup>:

Unser gegenwúrtekeit ist nu zem himmelriche; reht als wir nu hie sint bekleidet mit den tugenden und gezieret und durvlossen mit der helgen gottes minne, also sin wir iezen da allen seligen offenbar, und si lobent got und vroewent sich an úns, als ob wir ietzent mt in da werint. (...). Unser gegenwertekeit ist ouch in dem vegefúr also schier wir es hie erarnent. (...) Alsus vart únser gegenwúrtekeit us und in zuo dem himmelriche, in das vegefúr und zuo der unseligen helle, da nach das wir úns mit muotwilen zuo gesellen. (IV 25)

(Unsere Gegenwart scheint jetzt (schon) im Himmel auf. Genau so wie wir hier auf Erden mit Tugenden gekleidet und von der heiligen Gottesliebe geschmückt und durchflossen sind, so sind wir jetzt schon allen Seligen dort offenbar, und sie loben Gott und freuen sich an uns, als ob wir jetzt schon mit ihnen dort wären. (...)) Unsere Gegenwart ist auch im Fegefeuer, sobald wir es

---

spezifisch eckhartische Mystik im wagemutigen Überspringen dieser objektiven, die Zeit als Geschichte deutenden Glaubensauffassung (besteht): Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird nun als persönliches und jederzeit in die Unmittelbarkeit der Begegnung übersteigbares und aktualisierbares aufgefaßt.“

<sup>8</sup> Vgl. dazu S. Köbele aaO 174.

<sup>9</sup> Dass an dieser Textstelle, wie S. Köbele aaO 177 meint, „eine ausdrücklich zeitenthobene *gegenwúrtekeit*-Perspektive“ entwickelt wird, die „sowohl das Aufstiegs- wie das Abstiegsmodell in paradoxe Vorgänge sich entziehender Heils-Gegenwart (verwandelt)“, kann der zitierten Textstelle beim besten Willen nicht entnommen werden.

hier verdienen. (...) So geht daher unsere Gegenwart aus und ein im Himmelreich, im Fegefeuer oder in der unseligen Hölle, je nachdem, wohin wir uns mit unserem Eigenwillen begeben.)

Deutlich wird: Die Gegenwart ist die Zeit, in der der Mensch von der irdischen in die göttliche Ordnung zu wechseln und ein mit dieser Ordnung konformes Leben zu führen vermag. Konkret heißt dies: Er sollte Tugenden in gleicher Weise wie Jesus Christus besitzen<sup>10</sup>, „*wesen an im selben ein Christus, also das der mensche gotte lebete und nit im selber.*“ (VI 4). Er erhält dann in seinem irdischen Leben göttliche Züge und ist dann – je nach Akzentuierung – *ein goetlich got mit dem himmelschen vater* (VI 1); *ein menschliche got mit Christo* (VI 1) oder *ein geistlich got mit dem heligen geiste*. (VI 1):

Swenne alleine der mensche dur gottes liebi und nit durch irdensche miete den tumben leret und den sūnder bekeret und den betrueten troestet und den verzweifelten wider zuo gotte bringet, so ist er ein geistlich got mit dem heligen geiste. (VI 1)

(Wenn der Mensch allein aus Liebe zu Gott und nicht um irdischen Lohn den Unwissenden belehrt, den Sünder bekehrt, den Betrübten tröstet und den Verzweifelten wieder zu Gott führt, dann ist er ein geistlicher Gott mit dem Heiligen Geist.)

## **Meister Eckhart**

Wie Mechthild sieht auch Eckhart den Menschen im Spannungsfeld von zwei Ordnungen, die sich gegensätzlich zueinander verhalten. In seinen Predigten geht Eckhart von der Voraussetzung aus, dass der Mensch auf keine bestimmte Ordnung festgelegt ist, sondern unter bestimmten Bedingungen, in einer noch genauer zu beschreibenden Situation, als bewegliche Figur – genauso wie das Göttliche – von der einen in die andere Ordnung überzuwechseln vermag.

Mit dem Beginn seiner irdischen Existenzweise hat der Mensch dies immer schon getan, da mit der leiblichen Geburt ein Wechsel von der göttlichen in die kreatürliche Ordnung einherging. Will der Mensch in seine göttliche Ursprungsordnung wieder zurückkehren, muss er die kreatürliche Differenz überwinden und dem Göttlichen gleich werden. Eckharts Predigten sind genau an dieser Stelle angesiedelt: Sie wollen ihre Adressaten zu einem Grenzübertritt motivieren, d.h. zu einem Wechsel von der kreatürlich bestimmten Existenzweise zu einem Leben von Gott her, indem der Prediger ständig (Teil-)Modelle der

---

<sup>10</sup> Vgl. VI 8.

beiden gegensätzlichen Ordnungen miteinander konfrontiert. Dies führt zu einer Negativierung des Irdischen; denn die von Predigt zu Predigt immer anders verlaufende Gegenüberstellung generiert die Einsicht in die negative Funktion, die das Irdische hinsichtlich der Annäherung des Menschen an das Göttliche ausübt. Mustert man die einzelnen Predigten im Deutschen Werk Eckharts unter diesem Aspekt durch, ist zu erkennen, dass die in den Predigten genannten verschiedenartigen Hindernisse in der Beziehung des Menschen zu Gott wie auch die vielfältigen, auf die Begegnung mit dem Göttlichen gerichteten Geschehensabläufe nichts anderes darstellen als die variierende Wiederholung eines invarianten Musters: der Grenze, die einem Wechsel des konkret, unter den Bedingungen von Raum und Zeit existierenden Menschen von der Immanenz zur göttlichen Transzendenz entgegen steht.

Hinderlich ist:

- 1) Da wegen der fehlenden Lokalisierbarkeit und Identifizierbarkeit des Göttlichen der Referenzbezug von Eckharts Predigten gestört ist; und weil der Prediger nur auf menschliche Weise vom Göttlichen denken und sprechen vermag, ist es zunächst unwahrscheinlich, dass Zuhörer und Leser seiner Predigten in ihnen mehr als rein menschliche Konstruktionen erkennen können. Indem Eckhart jedoch seine Aussagen zur göttlichen Sphäre vielfach in Opposition zur irdischen Sphäre konstruiert, macht er schafft er die Erfahrung der Nichterfahrbarkeit des Göttlichen im Irdischen vorstellbar. Weil das Göttliche ganz anders ist, ist es eben auch nicht so erfahrbar wie alles andere und es muss von ihm deshalb auch in anderer Weise als in der gewohnten, auf Kreatürliches bezogenen Redeweise gesprochen werden. Eckhart bringt die spezifische Alterität des Göttlichen in seinen Predigten dadurch ins Spiel, dass er mit seinen Aussagen - im Unterschied zu anderen Modellierungen des Göttlichen, etwa in der Brautmystik oder der Passionsmystik - für die göttliche Sphäre die Konstruktionsprinzipien der irdischen Sphäre aufhebt: Anders als alles raum-zeitlich Verfasste ist das Göttliche in Eckharts Konstruktion raum- und zeitlos (III 169,2f); gegenüber allem vielfach Unterschiedenen ist es ohne Unterschied (V 115,2-9); für das Göttliche gilt Einheit statt Vielheit (II 76,2f); es ist geistig statt stofflich (II 81,3f). Infolgedessen negiert Meister Eckhart auf der Basis der allen religiösen Systemen zugrunde liegenden Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz alles Kreatürliche für das Göttliche, um es dann als Negiertes für das Göttliche zu behaupten. Damit wandelt sich unter der Hand die via negativa zur via affirmativa; das Kreatürliche wird in Form seiner Negation zum Prädikat des Göttlichen; superlativisch sagt es das Göttliche aus und

metaphorisch teilt es das Göttliche mit – allerdings nicht als feststehende Referenz von Sprache auf Wirklichkeit, sondern als ein frei gesetzter Prozess der Bedeutungssuche, die ihren Ursprung und ihr Ziel jenseits aller kreatürlichen Begrifflichkeit und damit auch jenseits der Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz in der Ununterschiedenheit des Göttlichen findet.

- 2) Eckhart wäre demnach gründlich missverstanden, wenn man die sich in seinen Predigten oft findende Negation der bestimmten Bedeutung eines Lexems in Bezug auf das Göttliche in dem Sinne verstünde, dass eine andere Bezeichnung zutreffender wäre. Vielmehr sind die jeweiligen Negationen in einem grundsätzlichen Sinn zu verstehen: Negiert wird nicht eine bestimmte Aussage über das Göttliche, sondern die Möglichkeit des Bezeichnens selbst, d.h. generell ist das Denken und Sprechen des Menschen aufgrund seiner Differenzstruktur insgesamt davon betroffen; denn diesem ist nur möglich, in bestimmter Weise, auf der Basis von Abgrenzungen und Unterschieden, auf einen Gegenstand bzw. einen Sachverhalt zu referieren. Wenn Eckhart nicht schweigt, sondern im Medium der Sprache immer wieder neu Vorstellungen vom Göttlichen zur Sprache bringt, geschieht dies so, dass über die verwendeten sprachlichen Mittel – neben der Negation vor allem Oxymora, Paradoxa und Metaphern – die Referenz seiner Rede auf eine unterschiedslose Wirklichkeit deutlich wird. Kreatürliche Vorstellungen werden also im sprachlichen Medium aufgerufen, um ihre Differenzstruktur durch den Einsatz von Negation, Paradox, Metapher oder Oxymoron aufzuheben und ein entdifferenziertes Denken in Bezug auf den semantischen Raum des Göttlichen zu initiieren. Damit tun – wie Burkhard Hasebrink formuliert – „Eckhart Predigten (...) selbst, wovon sie sprechen, und in dieser Performativität evozieren sie jene Präsenz, die sich hermeneutisch nicht unmittelbar einholen lässt.“<sup>11</sup> Die Rede des Predigers – insbesondere die Figur der Metapher mit ihrer Struktur der unähnlichen Ähnlichkeit – trägt demnach grenzüberschreitenden Charakter; sie überführt in das, wovon sie spricht<sup>12</sup>

Ein ist ein versagen des versagennes und ein verlougen des verlougenes.  
Waz meinet ein? Daz meinet ein, dem niht zuogelegt enist. Diu sêle nimet

---

<sup>11</sup> Burkhard Hasebrink: *mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts, in: Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation im Mittelalter und früher Neuzeit*. Berlin 2009, 62-88, hier 87.

<sup>12</sup> Vgl. Michael Egerding: *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*. Paderborn 1997, Bd. 1, 107: „Infolge der Beschäftigung mit der sprachlichen Darstellung wird der Rezipient auf einen geistigen Weg gebracht, der ihn verändert. Darin zeigt sich die performative Kraft der Metaphorik für die Transposition: Sie bewirkt, was sie sagt – allerdings anders, als sie es sagt.“

diu gotheit, als si in ir geliutert ist, dâ niht zuogelegt enist, dâ niht bedâht enist. Ein ist ein versagen des versagennes. Alle créatûren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî. Ein engel versaget, daz er ein ander niht ensî. Aber got hât ein versagen des versagennes; er ist ein und versaget alla ander, wan niht ûzer got enist. (I 363,1-8)

(Eins ist ein Verneinen des Verneinens. Was meint ‚Eins‘? Eins meint das, dem nichts zugelegt wird. Die Seele nimmt die Gottheit, wie sie in sich geläutert ist, wo (ihr) nichts zugelegt ist, wo nichts (hinzu-) gedacht ist. Eins ist ein Verneinen des Verneinens. Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein. Ein Engel verneint, dass er ein anderer Engel sei. Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens; er ist eins und verneint alles andere, denn nichts ist außerhalb Gottes.)

- 3) Wenn die Referenz mystischer Rede sich aber einer eindeutigen Bestimmung entzieht, ist die Voraussetzung geschaffen für ein Experimentieren mit der Möglichkeit einer Neukombination des Verschiedenen und oft auch Unvereinbaren, das auf diese Weise - unterschiedslos – gleich gültig wird. Indem Eckhart derart predigt – einerseits noch dem zeitlichen Nacheinander der Rede sowie deren syntagmatischer Ordnung verpflichtet, andererseits jedoch schon immer wieder dagegen verstoßend<sup>13</sup> -, lässt er das logozentrische Denken hinter sich. Er bewegt sich zunehmend auf eine Grenze hin, die den von Diskursivität und begrifflich distinkter Prädikation bestimmten Bereich trennt von einem Bereich, dessen Ordnung gerade keiner bestimmten Ordnung unterworfen ist. An der Grenze zwischen beiden Bereichen situiert, kommt dem Prediger die Funktion eines Filters zu. Er muss, damit sich der noch stark von der irdischen Ordnung geprägte Mensch auf den ganz anders ausfallenden semantischen Raum des Göttlichen hin zu bewegen und diese zu rezipieren vermag, mit den sprachlichen Möglichkeiten des semantischen Raums diesseits der Grenze die göttliche Wirklichkeit jenseits der Grenze an-deutend zur Sprache bringen<sup>14</sup>. Dies heißt: Er hat die Aufgabe, eine Semiotisierung des nicht genau bestimmbar Geistigen, insbesondere des Göttlichen, und dessen Verwandlung in eine - dem semantischen Raum des Göttlichen entsprechende - Information vorzunehmen<sup>15</sup>. Insofern es sich dabei nicht um eine Transformation anderssemiotischer Wirklichkeit, sondern um eine Formierung von nicht lokalisier- und identifizierbarem Amorphem handelt, ist – wie immer an der Grenze von zwei

---

13 Vgl. etwa die Predigt VeM, DW V 118,6-8: „Natûre machet den man vo dem kinde und daz huon von dem eie, aber got machet den man vor dem kinde und daz huon vor dem eie.“

14 Vgl. Pr. 32, DW II 135, 3-5: „Alsô ist daz götliche licht alsô überkrefitic und klâr, daz ez der sêle ouge niht geliden möhte, ez enwerde gestaetiget und und ûfgetragen bî materie und bî glichnisse und enwerde alsô geleitet und gewenet in daz götliche licht.“ –( „Das Seelenaue könnte es im göttl. Licht nicht aushalten, ohne dass es durch die Materie und durch Gleichnisse gekräftigt und emporgetragen und eingewöhnt würde in das göttl. Licht.“)

<sup>15</sup> Jurij M. Lotman: Semiosphäre, 292

heteronomen Bereichen – die Predigt Ort „beschleunigter semiotischer Prozesse“<sup>16</sup>. Diese haben zum Ziel, die außersemiotische geistige Wirklichkeit adaptierend einzuarbeiten in den semiotischen Raum, der „die Gesamtheit aller Zeichenbenutzer, Texte und Kodes (der) Kultur“<sup>17</sup> umfasst, in der sich der Prediger wie seine Zuhörer gleichermaßen befinden. Wie schwer dies ist, bekennt Eckhart an mehreren Textstellen: In Bezug auf Gott behauptet er z.B., dass man von ihm eigentlich nur schweigen könne (II 189,5-190,2); zu den Heiligen bemerkt er, dass diese aufgrund ihrer Exorbitanz nicht mit einem einzigen Vergleich zu bezeichnen seien; sie seien deshalb zu vergleichen mit *den boumen und der sunnen und dem mânen*<sup>18</sup>. Dementsprechend problematisch ist auch die Reaktion auf Eckharts Predigtweise; denn da Eckharts Sprechen vom Göttlichen auf einem inneren Erkennen beruht, d.h. auf einem Erkennen *âne allerlei gedenke, allerlei lîphafticheit und bilde*<sup>19</sup> unterliegt es im semantischen Raum des Irdischen dem Zweifel:

Daz ander wort, daz ich meine, daz maniger grop mensche sol sprechen, daz vil wort, diu ich an disem buoche und ouch anderswâ geschriben hân, niht wâr ensîn. Dem antwürte ich (...). Mir genüeget, daz in mir und in gote wâr sî, daz ich spreche und schrîbe. Der einen stabschaft sihet gestôzenen in ein wazzer, den dunket der stab krump sîn, aleine er gar reht sî, und kumet daz dâ von, daz daz wazzer gröber ist dan der luft sî; doch ist der stab beidiu in im reht und niht krump und ouch in des ougen, der in sihet in lûterkeit des luftes aleine. (V 60,5-18)

(Das andere Wort, das ich noch sagen will, ist dies, dass mancher grobsinnige Mensch sagen wird, viele Worte, die ich in diesem Buche und anderswo geschrieben habe, seien nicht wahr. Dem antworte ich (...) Mir genügt es, dass in mir und in Gott wahr sei, was ich spreche und schreibe. Wer einen Stab in Wasser getaucht sieht, den dünkt der Stab krumm, wenngleich er ganz gerade ist, und das kommt daher, dass das Wasser gröber ist als die Luft; gleichviel ist der Stab sowohl an sich wie auch in den Augen dessen, der ihn nur in der Lauterkeit der Luft sieht, gerade und nicht krumm.)

Für eine Erkenntnis der Wahrheit, die den Bedingungen der *lûterkeit* unterliegt, d.h. begriffslos und frei von einem vielfältig (durch Begrifflichkeit und Vorstellungen) differenziertem Bewusstsein, bleibt daher nichts anderes übrig, als dass der Mensch die Distanz zu ihr überwindet, die Grenze von der irdischen zur göttlichen Welt überschreitet, sich ganz vom göttlichen Raum bestimmen lässt und ihr dadurch dann gleich wird. Demnach

---

<sup>16</sup> Ebda 293

<sup>17</sup> Ebda 287

<sup>18</sup> DW I 263,7; vgl. Kurt Ruh: Meister Eckhart 150.

<sup>19</sup> DW V 60,19f.

ist anstelle von kategorialer Kognition Partizipation gefordert - eine Partizipation, die in dem Maße zustande kommt, in dem der Mensch sich vom Göttlichen transformieren und demzufolge in den göttlichen Bereich transponieren lässt. Der Prediger redet von ihr, weil er – jenseits der kreatürlichen Ordnung – Anteil an ihr zu haben behauptet. Und ein Verständnis seiner Rede ist nur dem möglich, der ebenfalls wie der Prediger Anteil an dieser Wahrheit hat<sup>20</sup>; d. h. genauer – Kurt Ruh präzisierend -: an ihr in dem Maße partizipiert, wie es ihm gelingt, alles begriffliche Denken zugunsten der differenzlosen göttlichen Wirklichkeit hinter sich zu lassen:

Nû bite ich iuch, daz ir alsô sît, daz ir verstât diese rede; wan ich sage iu in der ewigen wârheit; ir ensît denne glîch dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstan. (...) Daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât. (II 487,5-488,6).

(Nun bitte ich euch, ebenso (arm) zu sein, auf dass ihr diese Rede versteht: denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit (...) nicht gleicht, so könnt ihr mich nicht verstehen. (...) Das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat.)

4) Fragt man, was denn der Prediger in seinen Predigten zu verstehen gibt, ist - im Rückblick auf die vorangegangenen Ausführungen – festzuhalten, dass es sich um keinen aufgrund von einer spezifischen Merkmalsmenge genau bestimmbareren Inhalt handelt. Vielmehr liegt allen programmatischen Aussagen, die Eckhart zum Verhalten, Sprechen und Verstehen des Göttlichen macht, als Kondensat die Aufforderung an seine Rezipienten zugrunde, einen Wechsel von der irdischen zur göttlichen Ordnung zu vollziehen. In den Varianten dieses Postulats spiegeln sich verschiedene Faktoren, Situationen und Konstellationen, in denen und mit deren Hilfe der Wechsel zu realisieren ist. Zusammenfassend soll im Folgenden auf einige der zentralen Faktoren eingegangen werden:

a) Grundlegende Bedeutung kommt dem göttlichen Handeln zu, bei dem Gott die Grenze zur irdischen Sphäre mit all ihren Regelhaftigkeiten in Liebe und Treue zu den Menschen überschritten hat; indem dadurch die Opposition zum Göttlichen überwunden wurde, ist der Mensch grundlegend verändert: Der Mensch ist vom Feind wieder zum Freund Gottes geworden. Die Beobachtung dieses göttlichen Handelns motiviert den Menschen zu einer Liebe, infolge derer es erneut – dieses Mal auf Seiten des Menschen - zur Grenzüberschreitung in den göttlichen Bereich hinein kommt:

---

<sup>20</sup> Vgl. Kurt Ruh, Meister Eckhart 127.

Der mit gote wol künde, der sölte alwege anesehen, daz der getriuwe minnende got den menschen hât brâht ûz einem sündigen lebene in ein götlich leben, ûz einem sînem vîende hât gemacht einen sînen vriunt, daz mêr ist dan ein niuwez ertrîche machen. Daz waere der meisten sachen einiu, daz den menschen zemâle sölte in gote setzen, und waere ein wunder, wie sêre ez den menschen sölte enzünden in starker grôzer minne alsô, daz er des sînen zemâle ûzgienge. (V 232,5-233,3)

(Wer recht zu Gott stünde, sollte sich allwegs vor Augen halten, dass der getreue, liebende Gott den Menschen aus einem sündigen Leben in ein göttliches gebracht, aus einem Feind zum Freund gemacht hat, was mehr ist als eine neue Erde zu erschaffen. Das wäre einer der stärksten Antriebe, der den Menschen ganz in Gott versetzen würde, und man sollte sich wundern, wie sehr es den Menschen in starker, großer Liebe entzünden müsste derart, dass er sich seiner selbst völlig entäußerte.)

Eine Konsequenz, die der Mensch aus seiner Liebe zieht, besteht darin, dass er reuevoll in Form der Buße die von Sünde geprägte Regelmäßigkeit seines Lebens verändert und über ein gottentsprechendes Verhalten (Liebe, Vertrauen zu Gott) eine Neuorganisation der eigenen Ordnung vornimmt. Demnach provoziert die aus Liebe andauernd erfolgende Grenzüberschreitung des Göttlichen die Grenzüberschreitung des Menschen in Liebe zu Gott.

- b) Während in diesem Modell die von Gott empfangene Liebe als Reaktion beim Menschen die Liebe zu Gott provoziert, wird an anderen Stellen der RDU die Identifikation mit Jesus Christus in Form der Nachfolge (V 249,8-253,3), d.h. genauer mit seinem Leben, Wirken und insbesondere mit seinem Bußleiden, von Eckhart empfohlen (V 244,8-246,2 u. 259,5-8). Auch hier gilt wie allgemein bei der Gottesliebe: In dem Maße, wie es dem Menschen gelingt, Jesus nachzufolgen, wird er von der göttlichen Ordnung bestimmt; als topologische Variante Jesu Christi hat er dann die Grenze der irdischen Sphäre überschritten dadurch, dass er sich in Jesus Christus *ingebildet* (V 259,11) hat:

Der mensche sol sich ingebildet haben in unsern herren Jêsum Kristum inwendic in allen dingen, daz man in im vinde einen widerschîn aller sîner werke und sîner götlichen bilde; und sol der mensche in im tragen in einer vollkommenen glîchung, als verre als er mac, alliu sîniu werk. (V 259,5-8)

(Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hineingebildet haben in unsern Herrn Jesus Christus, so dass man in ihm einen Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung finde; und es soll der Mensch in vollkommener Angleichung, soweit er's vermag, alle seine (Jesu Christi) Werke in sich tragen.)

- c) Eine andere Variante des Wechsels von der Sphäre des Irdischen in den göttlichen

Bereich stellt für Eckhart die Erlösung des Menschen von seiner Ichbezogenheit dar, d. h. theologisch von seinen Sünden, oder wie Eckhart auch formuliert, von einem Leben *mit eigenschaft*<sup>21</sup>. Interessant in den Ausführungen in den RdU ist, dass nach Eckharts Meinung bei der Grenzüberschreitung sowohl der Mensch als auch Gott zusammenwirken:

Ouch maht dû gedenken, daz got was ein gemeiner erloeser aller werlt (...). Alsô solt dû ouch sîn ein gemeiner erloeser alles des, daz dû mt sünden an dir verderbet hâst: und mit allem dem lege dich zemâle in in, wand û hâst mt sünden verderbet allez, daz an dir ist: herze, sinne, lichame, sêle, krefte und swaz an dir und in dir ist, ez ist allez gar siech und verdorben. Des vliuch ze im, an dem kein gebreste enist, sunder allez guot, daz er sî ein gemeiner erloeser aller dîner verderpnisse an dir, inwendic und ûzwendic. (V 248,4-11) (Auch sollst du daran denken, dass Gott ein allgemeiner Erlöser der ganzen Welt war (...). So auch sollst du ein allgemeiner Erlöser alles dessen sein, was du durch Sünden an dir verderbt hast; und mit alldem schmiege dich ganz an ihn, denn du hast mit Sünden verderbt alles, was an dir ist: Herz, Sinne, Leib, Seele, Kräfte und was in dir ist; es ist alles ganz krank und verdorben. Darum flieh zu ihm, an dem kein Gebresten ist, sondern lauter Gutes, auf dass er ein allgemeiner Erlöser für alle deine Verderbnis an dir sei, innen und außen.)

- d) Ein weiterer Aspekt ergibt sich für Eckhart aus der existentiellen Erfahrung, dass irdische Konstruktionen mit ihrer Ordnung dem Menschen keinen dauerhaften Halt gewähren können. In den RDU macht Eckhart Gott dafür verantwortlich, dass Schwachheit über den Menschen kommt und der Mensch infolgedessen alle irdische Sicherheit verliert:

Daz will unser herre, daz sîne vriunde disem entvallent, und dar umbe nimet er sie abe von disem enthalte, ûf daz er aleine ir enthalte müeze sîn. (V 261,6f) (Unser Herr will, dass seine Freunde (von ihren Werken) loskommen, und deshalb entzieht er ihnen solchen Halt, auf dass er allein ihr Halt sei).

Letztlich darf für den Menschen kein Element des semantischen Raums des Irdischen - der Mensch als Element dieses semantischen Raums eingeschlossen – einen Eigenwert mehr besitzen. Den Freunden Gottes empfiehlt er deshalb:

Sie suln ein lûter niht sich vinden und sich ahten in allen den grôzen gâben gotes; wan ie blôzer und lediger daz gemüete ûf gesetzt wirt und von im enthalten wirt, ie der mensche tiefer in got gesetzt wirt und in allen den würdigesten gâben gotes enpfenclicher wirt. Wan der mensche sol aleine ûf got bûwen. (V 262,1-5) (Sie sollen sich aber als ein reines Nichts erfinden und erachten in all den

---

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Begriff Meister Eckharts Predigt 2 in DW I, 24-45.

großen Gaben Gottes. Denn je entblößter und lediger das Gemüt Gott zufällt und von ihm gehalten wird, desto tiefer wird der Mensch in Gott versetzt, und umso empfänglicher wird er Gottes in allen seinen kostbaren Gaben, denn einzig auf Gott soll der Mensch bauen.)

- e) Den Wechsel in den semantischen Raum des Göttlichen vermag der Mensch, auch wenn er noch im Bereich des Irdischen lebt, grundsätzlich dadurch vollziehen, dass er alle festen Beziehungen zu dem löst, was von den Gesetzmäßigkeiten des Irdischen geprägt ist. Abgeschiedenheit und Gelassenheit können in diesem Zusammenhang als Leitbegriffe einer Kultur verstanden werden, die von der Überzeugung geprägt ist, dass der Mensch das Göttliche in sich in dem Maße zu verifizieren vermag, wie er ein Denken in Unterschieden (Ich und Du, Gott und Mensch, Immanenz und Transzendenz etc.) aufgibt und seine – im Unterscheiden von Anderen und Anderem generierte – Identität transformiert in eine Ordnung, die nur noch als und in der unterschiedslosen Einheit erfahren werden kann<sup>22</sup>.
- f) Eckhart bringt diese Einstellung in verschiedenen Forderungen zum Ausdruck:
- „Man sol daz lernen, daz man in den werken ledic sî.“ (V 275,10).
  - Der Mensch muss es dahin bringen, „daz in kein menige noch kein werk enhinder (...) und im got als gegenwertic sî“ (V 276,1f);
  - der Mensch halte sich „wol verslozen ... inwendic, daz sîn gemüete sî gewarnet vor den bilden, diu ûzwendic stânt“ (V 276,4-6);
  - „der mensche sol sich wenen, daz er des sînen in keinen dingen niht ensuoche noch enmeine und daz er got in allen dingen vinde und neme.“ (V 278,13-f)

## Heinrich Seuse

Heinrich Seuses Ausführungen im ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ - das exemplarisch für die weitere Untersuchung herangezogen wird - können als Antwort auf die Frage gelesen werden, welche Veränderungen das Überwechseln Jesu Christi, der ewigen Weisheit, vom göttlichen in den menschlichen Bereich nach sich gezogen hat.

- 1) Eine erste Konsequenz betrifft die Beziehung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Bereich. Denn aufgrund der in Christi Leiden und Tod zum Ausdruck kommenden göttlichen Liebe wird der – wechselseitig geltende - exklusive Charakter

---

<sup>22</sup> Vgl. zu ‚Abgeschiedenheit‘ und ‚Gelassenheit‘ Burkhard Hasebrink aaO 64f u 80.

beider semantischen Räume in Bezug auf den jeweils anderen semantischen Raum von Gott her aufgehoben. Mit Jesus wird für den Menschen, der sich aufgrund seiner sündigen Existenz von Gott abgewandt und stattdessen sich selbst und allem Irdischen zugewandt hat, die Möglichkeit aktuell, die Abkehr von seiner sündigen Existenz und eine erneute Hinkehr zu Gott und zu der von ihm bestimmten Lebensordnung zu vollziehen. Die Grenze zum Göttlichen ist für den Menschen damit trotz aller vorhandenen Spannungen und Gegensätze zu Gott hin prinzipiell überwindbar geworden.

- Indem die Ewige Weisheit sich in Liebe dem Menschen zugewandt hat, hat sie die Gesetze des vom Irdischen geprägten semantischen Raumes durchbrochen, damit die göttliche Ordnung im Irdischen präsent gemacht und dem Menschen einen Wert im Rahmen dieser Ordnung verliehen. Allerdings ist es Jesus mit seiner Grenzüberschreitung nicht gelungen, ein Meta-ereignis, d.h. die Tilgung der im semantischen Raum des Irdischen geltenden Ordnung, herbeizuführen<sup>23</sup>. Vielmehr musste er am eigenen Leib erfahren, dass die Durchkreuzung der irdischen Ordnung bei dem in diesem semantischen Raum lebenden Menschen zu Armut, Hilflosigkeit und letztlich zum Tod führt:

Ich bin es, dú suesse, dú da arm und ellend wart, daz ich dich zuo diner wirdekeit widefrbrechti; ich bin es, dú den bitteren tod hat gelitten, daz ich dich wider lebent macheti. (BdeW 213,18-20)

(Ich bin es, die gütige Weisheit, die arm und hilflos war, um dir wieder zu deinem Wert zu verhelfen; ich habe den Tod erlitten, um dir wieder zum Leben zu verhelfen.)

2) Deshalb ist die Präsentation der göttlichen Ordnung im Irdischen – die zweite Konsequenz - auf ein entsprechendes Interesse des Menschen verwiesen. Dies heißt: Die mit der Grenzüberschreitung Jesu einhergehende Möglichkeit zum Wirksamwerden der göttlichen Ordnung im semantischen Raum des Irdischen kann nur in dem Maße wirklich werden, in dem man sich im Irdischen als Mensch von der göttlichen Ordnung bestimmen lässt<sup>24</sup>. Dem Leiden kommt in diesem Zusammenhang eine kritische

---

<sup>23</sup> Markus Enders, Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse. Paderborn 1993, S. 250, formuliert: „Weil die Größe der Liebe Jesu Christi an seiner Hingab, seiner Erschöpfung aus Liebe, ablesbar ist, gilt die von der ewigen Weisheit ausgesprochene Relation: ‚Je erschöpfter, je todesähnlicher ich aus Liebe bin, umso liebenswerter bin ich einem recht geordneten Gemüte.‘“ In Frage steht jedoch, wie es dazu kommt, dass das Gemüt ‚recht geordnet‘ ist; vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

<sup>24</sup> Damit lässt sich genauer, d.h. nicht philosophisch elaboriert, begründen, was Markus Enders aaO S. 257, bemerkt: „Denn Gott bzw. Gott in Christus kann, weil er absolute, ungeteilte und unteilbare Einheit ist, vom Menschen auch nur in ungeteilter und das heißt – für ein Vielheitliches (wie der Mensch) – in ganzheitlicher Weise angemessen

Funktion zu: Es eröffnet dem Menschen die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis (251,14f)<sup>25</sup> und provoziert aufgrund der aus der Leiderfahrung entstehenden Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Existenz Demut und Geduld (251,16). Dabei kann der Mensch auch die Konsequenzen beobachten, die sich aus den im semantischen Raum des Irdischen vorherrschenden Wertsetzungen und einer mangelnden Sinnggebung des Leidens ergeben: Leiden ist in der irdischen Sphäre negativ besetzt, macht den Leidenden für die Welt atypisch, d.h. fremd<sup>26</sup> und führt u.a. zur Exklusion des Leidenden durch seine bisherigen Freunde<sup>27</sup>. Das aus dem Willen zur Vermeidung von Leid resultierende Bemühen um körperliches Wohlergehen erreicht jedoch sein Ziel in Seuses Sicht nicht; Leiderfahrung lässt sich in ihrer multimedialen Präsenz nicht einschränken. Entscheidend ist der Sinn, der einer derartigen Erfahrung abzugewinnen ist. Wer dem semantischen Raum des Irdischen verpflichtet ist – nach Auffassung der Ewigen Weisheit Ausdruck eines *ungeordnete(n) gemuet* (247,11) –, wird, wenn er leiden muss, ganz von der Leiderfahrung eingenommen, ohne dieses durch Einordnung in einen größeren Sinnzusammenhang relativieren zu können:

Ich wil geswigen dez grozen kumbers, der arbeiten und menges sweren lidens, in dem sú swimment und wehtent nacht und tag, denn daz sú also geblendet sint, daz sú es nit verstant. (BdeW 247,7-10).  
(Ich will schweigen vom großen Kummer, den Mühen und manchem schweren Leiden, in dem sie schwimmen und waten Nacht und Tag, denn sie sind so geblendet, dass sie es nicht verstehen.)

Dies hat zur Konsequenz, dass ein *ungeordnetes gemuet im selber ein marter und ein swerú buoz ist* (247,11f).

Demgegenüber begegnen die Freunde der Ewigen Weisheit, die am semantischen Raum des Göttlichen partizipieren, dem körperlichen Zusammenbruch mit Gelassenheit. Sie besitzen den Frieden des Herzens, obwohl sie körperliche Schmerzen leiden:

(EW: Es ist doch min ewigú ordenunge, daz ein ungeordnetes gemuet im selber ein marter und ein swerú buoz ist. Min vrúnde hein liplich ungemach, und hein aber herzenruowe; aber der welt vrúnde suochent liplich gemach, und gewinnt herzen, sele und muotes ungemach. (BdeW 247,10-14)

---

geliebt werden. Daher schließt die authentische Gottesliebe eine gleichzeitige, die menschliche Liebeszuwendung teilende Liebe zu anderem, zu Vergänglichem bzw. Geschaffenem *als* Geschaffenem, notwendigerweise aus.“

<sup>25</sup> Darin liegt präzise die Funktion des von Gott dem Menschen geschickten Leidens. Es geht nicht vorrangig darum, dass – wie Markus Endes aaO 251 meint – Gott jedem Geschöpf das zuweist, „was ihm am meisten – für sein Heil, seine Wesensvollendung – geziemt“.

<sup>26</sup> BdeW XIII 251,3f: „Liden bringet der welt vroemdi und git aber min emzig heinlich.“ – „Leiden entfremdet (den Leidenden) von der Welt, gibt ihm aber meine beständige Vertraulichkeit.“

<sup>27</sup> Vgl. 251,4-6.

(EW: Es liegt in meiner ewigen Ordnung, dass ein aus den Fugen geratener Menschegeist sich selbst Qual und schwere Strafe ist. Meine Freunde leiden körperliches Ungemach, besitzen aber den Frieden des Herzens; die Freunde dieser Welt aber suchen leibliches Behagen und tauschen dafür Unglück des Herzens, der Seele, des Geistes ein.)

- 2) Als Form des Kontaktes mit dem semantischen Raum des Göttlichen und dessen – infolge von Jesu Grenzüberschreitung im Irdischen präsent gemachtem – soteriologischem Potential empfiehlt die Ewige Weisheit eine ständige, konzentrierte Betrachtung des Leidens Jesu (256,13f), die den Menschen befähigt, die Grenze zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu überschreiten: Indem er jegliche Differenz zwischen seiner Person und Jesu Leiden aufhebt, erinnert er sich nicht mehr nur daran und beobachtet es nicht mehr aus der Distanz. Jesu Leiden betrachtend, überschreitet er die Grenze der eigenen Person, identifiziert sich mit Jesu Leiden und überwindet infolgedessen auch das eigene: (Die Ewige Weisheit): „*Wes sitztest du hie? Stant uf und vergang dich in min liden, so úberwindest du din liden.*“ (256,33-257,2)

Bedingung dafür, dass der Mensch die Grenzen seiner Person überschreitet und in den vom Leiden gekennzeichneten Bereich Jesu eindringt, ist in der Qualität der Betrachtung begründet. Diese soll – bei verschiedenen möglichen Rezeptionseinstellungen - ohne Ansehen des Selbst (257,26) erfolgen, nicht in einem eiligen Darübergleiten, sondern in einem Weiterschreiten von einem Leidensaspekt zum nächsten erfolgen:

Entwúrt der Ewigen Wisheit: Dú betrachtung nach miner marter sol sin nit mit einem ilenden ´ubervarne, so man zit und stat mag han, mer si sol sin mit herzklicher minne und mit einem kleglichen úbergenne, wan anders daz herz blibet als unberúrt mit andaht, als der mund mit unzertribnem suezholze. Macht du min liden nit von der bitterlichen not, die ich leid, mit weinenden ougen úbertrahten, so solt du es aber mt lachendem herzen úbergan von dem vroelichen guot, daz du dar inne vindest. Enmaht du aber weder lachen noch weinen, so solt du es mir ze lob in der túrri dins herzen úbergan; und hier inne solt du nit minr han getan, denn ob du von trehen und suezikeit da hin flussist, wan so wúrktest du von minnen der tugende ane anesehen din selbs. (BdeW 257,15-26)

(Die Ewige Weisheit: Die Betrachtung meines Leidens soll nicht in einem eiligen Darübergleiten geschehen, so wie man gerade Zeit und Raum hat, sondern mit herzlicher Liebe und klagendem Weiterschreiten, denn anders dringt die Andacht nicht bis ins Herz, so wie unzerkautes Süßholz im Munde keinen Geschmack hervorruft. Kannst du mein Leiden nicht von der bitteren Not, die ich litt, weinenden Auges überdenken, so sollst du es mit frohem Blick auf das freudige Gut, das du darin findest, tun. Kannst du weder heiter noch traurig sein, so sollst du es mir zu Lobe in der Trockenheit deines Herzens durchdenken; und dann wirst du nicht weniger getan haben, als wenn du von Tränen und christlicher Gesinnung zerflössest, denn so handelst du aus Liebe zur Tugend ohne Ansehen deines Selbst.)

- 3) Begründet ist diese intensive Beschäftigung mit dem Leiden Jesu darin, dass im Leiden Jesu - im Vergleich mit einer rein immanenten Sicht von Leid - ein besonderer Sinn entdeckt werden kann, der allgemein die menschliche Existenz betrifft und dementsprechend zu einem bestimmten Handeln motiviert. Denn Jesu Leiden und Sterben ist Folge eines gottentsprechenden Handelns aus Liebe den Menschen gegenüber, was zum Konflikt im semantischen Raum des Irdischen führen musste. Imaginativ vergegenwärtigt löst es bei einem *reht geordneten gemuet* einen Affekt aus und provoziert infolgedessen eine Liebe<sup>28</sup>, die transgressiven Charakter hat<sup>29</sup>; sie führt dazu, dass der Mensch von der Liebe zu vergänglichen Dingen aus Liebe zu Jesus Christus lässt (BdeW 218,27-29) und zur Vereinigung mit ihm hin bewegt wird (BdeW 274,23-25):

Er trúget sich selber berlich, der den kúnig aller kúnge wenet setzen in ein gemeines gasthus oder stossen in ein gesunderes knechthus. In blozer abgescheidenheit aller kreature muoz er sich halten, der den werden gast reht will enphahen. (BdeW 219,8-12)

(Der betrúgt sich selbst, der den König der Könige in einem öffentlichen Gasthaus glaubt unterbringen oder in das abgesondert liegende Haus für Knechte einweisen zu können. Wer den werten Gast recht empfangen will, muss sich gänzlich frei von allen Geschöpfen halten.)

- 4) Daraus resultiert die Verpflichtung, sich von allem Irdischen zu distanzieren. Der sich in dieser Weltdistanzierung vollziehende Sterbeprozess hat - wie bei Jesus – Leiden zur Konsequenz; im Leiden an der Widerständigkeit des Kreatürlichen wiederholt sich im Prozess der Grenzüberschreitung vom Bereich der irdischen zur göttlichen Ordnung der Leidensweg Jesu:

So wirt din goetlichú wise von menschlicher wise dik torlich verspottet. (...) Du wirst spotlich gekroenet mit einem vertukenne dins heiligen lebens. Dar nach wirst du mit mir us gefueret den ellenden krúzgang, so du dins eigennen willen us gest, und dich selbs verzihest und aller kreature als warlich ledig stast in dien dingen, die dich dines ewigen heiles mугen ierren, als ein sterbender mensch, so er hin zúhet und mit dieser welt nit me ze schaffen hat. (BdeW 205, 21-29)

---

<sup>28</sup> BdeW 203,19-21.

<sup>29</sup> Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung dieses Sachverhalts bei Otto Langer 369: „Im vorliegenden Zusammenhang der Imagination des Leidens Christi, die zur *compassio* führen soll, geht es nicht um die theoretische Vorstellung eines beliebigen Objekts. Das Vorgestellte muß propositionaler Gegenstand eines Affekts sein, damit ein Selbstbezug entsteht, der wiederum zu einer Handlung motiviert. Im Alltag ist der propositionale Gegenstand Teil unserer Umwelt und der Affekt, der sich auf ihn richtet, entsteht naturnotwendig, sofern unsere Selbsterhaltung durch den affektauslösenden Sachverhalt tangiert ist. (...) Dieser über Medien generierte propositionale Gegenstand (M.E. das Leiden Christi) löst die *compassio* aus, das Mitgefühl für jemanden, den ein Unglück unverdientermaßen getroffen hat, das nach christlicher Deutung nicht nur jeden treffen könnte, sondern als Sünder treffen sollte.“

(Du wirst deine nach Gott strebende Art aus menschlicher Gesinnung her oft als Torheit verspottet finden. (...) Voll Spott wirst du gekrönt werden durch Unterdrückung deines frommen Lebens. Darauf wirst du mit mir den jammervollen Kreuzweg hinaus geführt werden, die dich von deinem ewigen Heil wegführen können, ebenso wie ein sterbender Mensch, der dahingeht und mit dieser Welt nichts mehr zu schaffen hat.)

- 5) Indem ein gotlidender Mensch (250,21) infolge seiner Transgression der kreatürlichen Welt an und wegen dieser leidet, partizipiert er in zeitlicher Distanz an den Erfahrungen, die Jesus in und mit der Welt gemacht hat: Ganz inkludiert in den semantischen Raum des Irdischen musste er wegen seines von der göttlichen Ordnung bestimmten Lebens exkludiert werden; Leiden kann als die Form beschrieben werden, in der er als Person diese Exklusion erlebt hat. Wenn Seuse nun die Ewige Weisheit darum bittet, Zeichen der im Leiden Jesu manifest werdenden Liebe an seinem eigenen Körper zu tragen (215,12f), hebt er die zeitliche Distanz zu Jesus auf; und macht auf diese Weise deutlich, wie nah ihm das Leiden Jesu geht (208,22-24); d. h. dadurch, dass er seinen Körper unter dem Aspekt der Leidensmerkmale Jesu konzipiert, kommt es zur medialen Vergegenwärtigung<sup>30</sup> Jesu Christi in seiner Person.
- 6) Deutlich wird, dass für die Freunde der Ewigen Weisheit Leiden die Stelle in ihrem Leben ist, an der sie den Übergang vom semantischen Raum des Irdischen zu dem des Göttlichen vollziehen: *liden zúhet und zwinget den menschen zuo gote, es si im lieb und leid*<sup>31</sup>; sie *geben und lazen* sich ganz Gott<sup>32</sup>, entfremden sich von der Welt<sup>33</sup> und sind aus Liebe zu Jesus – dessen Leiden imaginierend und äußerlich wie innerlich tragend – zum Sterben ihres Selbst bereit, was sich z. B. daran zeigt, dass sie – wie Jesus am Kreuz – ihren Peinigern verzeihen und mit Freundlichkeit, Milde und Güte die Schlechtigkeit der anderen überwinden<sup>34</sup>. Durch das Verleugnen seines Selbst in der Kreuzesnachfolge<sup>35</sup> aktualisiert man mit seiner Existenz das Sterben Jesu und wird ihm so über die Leidensnachfolge bis in den Tod ähnlich<sup>36</sup>. Auf diese Weise – in enger

---

<sup>30</sup> Vgl. Otto Langer: Christliche Mystik 369: „Gleichzeitigkeit bedeutet dabei nicht unverbindliche, imaginative Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte, nicht bloße Simultaneität, sondern eine dichte Präsenz des Mysteriums, die den Affekt der *compassio* auslöst.“

<sup>31</sup> BdeW 252,4f

<sup>32</sup> BdeW 250,10f

<sup>33</sup> Vgl. BdeW 250,23

<sup>34</sup> Vgl. BdeW 261,26-262,1

<sup>35</sup> Vgl. BdeW 260,27-29

<sup>36</sup> Vgl. BdeW 250,25f; die darin sich realisierende Einstellung gegenüber dem semantischen Raum des Irdischen kann man auch als Armwerden charakterisieren; das Leiden und Sterben stellt dabei die äußerste Konsequenz dar. Vgl. dazu Otto Langer: Christliche Mystik 366: „Die Kenosis Christi, die in seinem Leiden gipfelt, stellt (..) die äußerste Form des Armwerdens dar und ist daher das eigentliche Muster für die menschliche *imitatio*; diese ist wesentlich *compassio* (...).“

Beziehung zu Jesus<sup>37</sup> - vermag der Mensch an dessen Überschreitung der Grenze zwischen der Ordnung des Irdischen und der göttlichen Ordnung zu partizipieren:

Mir ist lieber ein lediges unbekúmbert herze von aller zerganklicher minne mit stetem vlize ze ervolgenne daz nehste nah einem uswúrkenne mins vorgebildeten lebens, denne ob du mich iemer klagtist (...) (BdeW 208,24-27) (Die Ewige Weisheit: (...): Mir ist lieber ein freies, von aller vergänglichen Liebe nicht gebundenes Herz, stets darauf bedacht, den Nächsten zu erreichen in Auswirkung des Vorbildes meines Lebens, als wenn du mich immer beklagtest).

Indem sich der Mensch im Irdischen vom Göttlichen bestimmen lässt, aktualisiert er mit seinem Leben einerseits das Kreuz Christi, wie er es andererseits auch mit seinem Tun in seiner Wirkung mildert:

Entwúrt der Ewigen Wisheit: du solt dich und daz dine mir vrilich geben und niemer wider nehmen; alles, daz notdurft nit ist, daz sol von dir unberuert stan: so sint din hende warlich an min krúz genegelt; in guotú werk vroelich treten und dar inne veste beliben: so ist din lingger vuoz geheftet; din unstetes gemuete und ungesamneten gedanke in mir steten und vestnen: so ist din rehter vuoz an min krúz gestecket. Din geistlich und liplich kreffe son nút in lawkeit komen, sú son nach glichnús miner arme in minem dienste sin zertennet und zerspannen. Din kranke lip sol ze lobe minen goetlichen bein in geitlicher uebunge dik ermueden und in ungewalte stan, sin eigen begirde ze erfüllenne. Manig unbekantes liden phrenget dich zuo mir an mines krúzes engen notstal, von dem du wirst nach mir minneklich und bloutvar.

Diner natur darben sol mich machen wider bluejend; din willekliches ungemach sol minem mueden ruggen betten; din kreftiges widerstan den sünden sol mir daz gemuete lichterem; din andehtiges herz sol alles min ser senften (...) (BdeW 215,17-216,2).

(Die Ewige Weisheit: Du sollst mir dich und das Deine aus freiem Willen geben und nie mehr zurücknehmen; alles, was nicht zum Leben notwendig ist, sollst du unberührt lassen: dann sind deine Hände wahrlich ans Kreuz genagelt; du sollst gute Werke mit Freude tun und darin standhaft bleiben: so ist dein linker Fuß angeheftet; dein unstetes Gemüt, deine umherschweifenden Gedanken sollst du in mir in Beständigkeit befestigen: so haftet dein rechter Fuß an meinem Kreuze; deine geistigen und leiblichen Kräfte sollen nicht erlahmen, sie seien nach meinem Vorbild in meinem Dienst zerdehnt und ausgespannt; dein schwacher Leib soll dem meinen zu Lobe oft in geistlicher Übung ermüden und nicht fähig sein, eigenes Verlangen zu erfüllen. Manches unerkannte Leiden drängt sich zu mir in den geringen Raum meines Kreuzes: davon wirst du gleich mir liebenswert und blutfarben werden.

Die Entbehrungen deiner Natur werden mich wieder Farbe gewinnen lassen, dein freiwillig übernommenes Ungemach meinem müden Rücken eine Erleichterung sein, deine kräftige Abwehr der Sünden mir den Geist erleichtern, dein andächtiger Sinn meine Qual mindern).

---

<sup>37</sup> Vgl. BdeW 317,3-6

Dies heißt: Jesu Grenzüberschreitung wird nur wirksam, wenn der Mensch sich an ihm und der an ihm sichtbar werdenden göttlichen Ordnung orientiert<sup>38</sup> und dementsprechend lebt. Bei dem Menschen, der die Grenze zwischen der irdischen und der göttlichen Ordnung überschritten hat und auf der Basis der göttlichen Ordnung, unter den Bedingungen der irdischen Welt, sein Leben gestaltet, vollzieht sich dann gleichermaßen die Erfahrung, die Jesus - göttlich handelnd im semantischen Raum des Irdischen – hat machen müssen: Er leidet wie Jesus und – bei der gemeinsamen Arbeit im semantischen Raum des Irdischen, der vom Bruch (215,11) zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet ist, – mit Jesus:

Entwürt der Ewigen Weisheit: Es erzoeiget nieman baz, wie nahe im min liden gat, denn der es treit mit mir an erzoeigunge der werke. (BdW 208,22-24)  
(Niemand zeigt besser, wie nah ihm mein Leiden geht, als der, welcher es mit mir trägt bei Ausführung seiner Werke.)

Mit der Erfahrung derartigen Leidens in Konsequenz eines Lebens, das sich - unter den Bedingungen des semantischen Raumes des Irdischen - inspiriert vom Göttlichen her vollzieht, geht einher, dass der Mensch sein Leiden in der Perspektive des Göttlichen zu sehen vermag<sup>39</sup>, das sein Fundament und Inhalt ist:

Entwürt der Ewigen Weisheit: Erschrik nüt ab deme nahvolgenne mins lidens; wan swem got als inr wirt, daz ime daz liden licht wirt, der hat nüt ze klagenne. Mich nūzet nieman me nah ungewonlicher suezikeit, denn die, die mit mir stant in der hertsten bitterkeit. Es klaget nieman als vil bitterkeit der hūlschen, als der, dem unkunt ist dú inre suezikeit dez kernen. (207,10-16)  
(Die Ewige Weisheit: Erschrick nicht über meine Nachfolge im Leiden; wem Gott so tief im Innern wohnt, dass ihm Leiden leicht wird, hat nicht zu klagen. Mich besitzt niemand so innerlich im Hinblick auf ungewöhnliche Liebenswürdigkeit als die, welche bei mir stehen in härtester Bitternis. Niemand klagt so sehr über die bittere Schale wie der, dem der süße Kern unbekannt ist.)

---

<sup>38</sup> Damit ist der entscheidende Aspekt genannt, der die vorliegenden Ausführungen zu Seuse bestimmt: Die compassio ist vor allem Konsequenz, nicht Element der imitatio Jesu Christi.

<sup>39</sup> Mit Otto Langer aaO 371 könnte man formulieren, dass Jesus Christus, insbesondere seine Leiden, den Bezugspunkt „bilden für die eigene Selbstdeutung und (...) die Substanz einer neuen Identität (sind). Neu ist sie, insofern in ihr anders als in der natürlichen Ordnung Leiden als Gut gilt.“