

Mystik in Geschichte und Gegenwart

Texte und Untersuchungen

Abteilung I

Christliche Mystik

Herausgegeben von Margot Schmidt
und Helmut Riedlinger

Band 6

frommann-holzboog

»Der ungelehrte Mund« als Autorität

Mystische Erfahrung als Quelle
kirchlich-prophetischer Rede im Werk
Mechthilds von Magdeburg

Marianne Heimbach

Stuttgart-Bad Cannstatt 1989

Gedruckt mit Hilfe des Bischöflichen Ordinariats Würzburg, der Diözese
Münster, des Erzbistums Köln, der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften und der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Heimbach, Marianne:

»Der ungelehrte Mund« als Autorität : mystische Erfahrung
als Quelle kirchlich-prophetischer Rede
im Werk Mechthilds von Magdeburg / Marianne Heimbach. –
Stuttgart - Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1989
(Mystik in Geschichte und Gegenwart : Abt. 1, Christliche Mystik ; Bd. 6)
ISBN 3-7728-1218-X
NE : Mystik in Geschichte und Gegenwart / 01

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog
Stuttgart - Bad Cannstatt 1989
Satz und Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart
Einband G. Lachenmaier, Reutlingen

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Erstes Kapitel: Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung	
1. Einführung	18
2. <i>Ich bin gemacht von der minne</i> : Einsicht des Menschen in seine Kreatürlichkeit	19
2.1 <i>wisheit von sinnen – wisheit von gnaden</i>	21
2.2 Die <i>bekantnisse</i> – Frucht der <i>minne</i> -Bindung	25
2.3 Selbsterkenntnis im <i>spiegel der waren bekantnisse</i>	28
3. Die Dimensionen der <i>minne</i>	32
3.1 Der <i>trost</i> der Seele	32
3.2 Die Trostlosigkeit der Seele und ihre schöpfungstheologische Begründung	38
3.3 Das neue Weltverhältnis der Mystikerin	42
3.3.1 <i>us allen dingen in got gan</i>	42
3.3.2 <i>...uf das er wunderlich gelobet werde</i>	47
3.4 Der Abstieg in die <i>gotzvroemdunge</i>	50
3.5 Mechthilds Konzept der Versöhnung von Einungs- und Entfremdungserfahrung	57
3.5.1 Die Zeit der <i>sweren, langen beitunge</i>	57
3.5.2 <i>mit diemuetiger minne gebunden</i>	63
X 4. Mechthilds mystische Erfahrung als Nachvollzug der Heilsgeschichte	66
4.1 Die <i>minne</i> als Bewegerin der Heilsgeschichte	66
4.2 Die <i>pine</i> als Angelpunkt der subjektiv nachvollzogenen Heilsgeschichte	72

4.3	Die Vermittlung von objektivem Geschehen und subjektivem Nachvollzug der Heilsgeschichte: Mechthilds Deutung der Jungfrau Maria	79
-----	---	----

Zweites Kapitel:

Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht«

1.	Einführung	82
2.	Das heilsgeschichtliche Fundament einer Tugendethik	83
2.1	Rekapitulation der heilsgeschichtlichen Grunddaten	83
2.2	<i>Ein jeglich mensche soelte wesen an im selben ein cristus:</i> Christus als Maßstab des Tugendlebens	85
3.	Das Leben in der <i>minne</i> als Weg der Gott-Werdung des Menschen	88
3.1	<i>In disem weg ist vr̄i die sele ...</i> : Freiheit in der <i>minne</i> -Bindung ...	88
3.2	<i>Ich habe keine tugende mere / er dienet mit den tugenden sin:</i> Tugend als Gabe und Aufgabe	91
3.3.	Das <i>widergelt der minne</i> : Werk und guter Wille	95
3.3.1	<i>So leben wir unserm herren got mit allen unsern werken</i>	95
3.3.2	<i>Der guote wille bringet alle tugende in rehte stat</i>	98
3.4	<i>... reht als ob er die sache ir selekeit nit were:</i> Rechtfertigung und Verdienst	99
3.5	<i>Ein gantz persone mit der heiligen drivaltekeit:</i> Zusammenfassende Überlegungen zum Konzept der Gott-Werdung des Menschen	102

Drittes Kapitel:

Mechthilds kirchenbezogenes Denken und Reden

1.	Einführung	105
2.	Mechthilds Kirchenbild	107
2.1	Die Jungfrau <i>cristanheit</i> : Wesenselemente der Kirche	107
2.2	Die Kirche in der Heilsgeschichte	113
2.2.1	Ursprung und Vollendung	113
2.2.2	Die streitende Kirche	119
2.3	Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen	121
	EXKURS: Mechthilds Bild der » <i>communio sanctorum</i> « und die Heiligentheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ...	124
3.	Mechthilds Übernahme spiritueller Verantwortung in der Heilsgemeinschaft	127
3.1	Reinigung im Bad der <i>minne trehnen</i> : Das exemplarische Eintreten der Mystikerin für das Heil anderer Menschen	127

3.2	Mechthilds Bild der <i>geistlichen lúte</i> in Ideal und Wirklichkeit	132
3.2.1	Der positive Maßstab: Dominikus und sein Orden als Leitbild des geistlichen Lebens	133
3.2.1.1	Das Bild des Predigerordens im »Fließenden Licht«	135
3.2.1.2	Die Vorbildlichkeit des heiligen Dominikus	137
3.2.1.3	Die Umsetzung des Vorbildes in konkrete geistliche Weisung	139
3.2.2	Die <i>unvollekomenheit</i> geistlicher Leute als Gegenstand von Mechthilds Kritik	141
3.3	Mechthilds Verhältnis zum kirchlichen Amt und ihre Kritik an der <i>verboeseten pfaßheit</i>	147
3.3.1	Das Verhältnis der Mystikerin zum kirchlichen Amt	147
3.3.1.1	Kritische Loyalität: Mechthilds Entwurf des Endzeitordens	148
3.3.1.2	Mechthilds Umgang mit ihren geistlichen Beratern	150
3.3.2	Weisung und Kritik gegenüber den Priestern	152
4.	Die <i>verboesete cristanheit</i> und der kirchliche Auftrag der Mystikerin	159

Viertes Kapitel:

Mechthilds Selbstverständnis im Spiegel ihres Werkes

1.	Einführung	162
2.	Mechthilds Rolle im Gegenüber zur <i>welt</i>	163
2.1	<i>were ich ein geleret geistlich man</i>	163
2.2	Der <i>ungelerte munt</i> als Autorität	166
3.	Mechthilds <i>buoch</i> als Erfüllung einer prophetischen Sendung	170
3.1	<i>Alsus ist dis buoch minnenklich von gotte har komen</i>	172
3.2	Die Niederschrift des »Fließenden Lichtes« als Mechthilds <i>minne</i> -Werk	177
3.3	Das Vorbild des Mose – Abschließende Überlegungen zum prophetischen Charakter des »Fließenden Lichtes«	178

Anhang

Abkürzungen	184
-----------------------	-----

Bibliographie

1.	Quellen	186
1.1	Zu Mechthild von Magdeburg	186
1.1.1	Mittelhochdeutsche und lateinische Textausgaben	186
1.1.2	Übersetzungen	186

1.2	Sonstige Quellen	186
1.2.1	Mittelhochdeutsche und lateinische Textausgaben	186
1.2.2	Übersetzungen	187
2.	Sekundärliteratur	187
2.1	Zu Mechthild von Magdeburg	187
2.2	Weitere Sekundärliteratur	190
Register		
1.	Personenregister	195
2.	Sachregister	198

Vorwort

Unter dem Titel »Mechthild von Magdeburg: Anspruch und Gehalt kirchenbezogener Rede in ihrem Werk *Ein fließendes Licht der Gottheit*« wurde die vorliegende Studie im Februar 1988 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen.

Die Entstehung einer wissenschaftlichen Arbeit ist kaum denkbar ohne vielseitige Unterstützung und Begleitung – Grund genug, denjenigen zu danken, die das Werden dieser Studie ermöglicht und gefördert haben:

Dank eines Promotionsstipendiums sowie der großzügigen Finanzierung eines längeren Bibliotheksaufenthaltes an der Katholischen Universität Leuven durch die Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk konnte ich mich dem Mechthild-Studium fast zwei Jahre lang ungehindert widmen.

Daß die Verbindung von Glaubenserfahrung und konkretem Handeln beziehungsweise auf der Ebene wissenschaftlicher Theologie: von Spiritualitäts- und Moraltheologie zur leitenden Perspektive meiner Beschäftigung mit Mechthild und ihrem Werk wurde, verdanke ich meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Bernhard Fraling, der in Vorlesungen und Seminaren sowie im persönlichen Umgang und Gespräch den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Aspekte christlicher Theologie und Praxis nicht nur theoretisch, sondern auch durch sein persönliches Zeugnis vermittelte. Als Doktorvater hat Prof. Fraling meine Arbeit mit großzügiger Gesprächsbereitschaft und fördernder Kritik begleitet und mir stets den Freiraum zur Entwicklung und Entfaltung eigener Gedanken gewährt.

Herr Prof. em. Dr. Kurt Ruh war dankenswerterweise bereit, das Zweitgutachten zu erstellen; in mehreren Gesprächen hat er mir zudem eine Reihe wertvoller Hinweise zum Mechthild-Studium gegeben.

Mit großer Hilfsbereitschaft hat Frau Dr. Margot Schmidt die Genese dieser Arbeit begleitet; ihr verdanke ich zahlreiche gute Gespräche und weiterführende Ratschläge. Besonderer Dank gebührt ihr und Herrn Prof. Dr. Helmut Riedlinger für die Aufnahme der Studie in die Reihe »Mystik in Geschichte und Gegenwart«. In diesem Zusammenhang sei auch dem Verleger, Herrn Günther Holzboog, für die unkomplizierte Zusammenarbeit und die sorgfältige verlegerische Betreuung des Bandes gedankt. Bei der mühevollen Arbeit des Korrekturlesens hat mich besonders meine Mutter, Frau Anneliese Heimbach, unterstützt. Bei

der zügigen und umsichtigen Erstellung der Register hat Herr cand. theol. Claus Reich geholfen.

Ohne erhebliche finanzielle Unterstützung wäre die Drucklegung der Arbeit nicht möglich gewesen. Für großzügige Druckkostenzuschüsse sei deshalb der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, der Erzdiözese Köln und den Diözesen Würzburg und Münster sowie der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften Dank gesagt.

Für viele ebenso sachdienliche wie anregende und theologisch vertiefende Gespräche danke ich den Freunden in Würzburg und Münster, insbesondere Herrn Dipl. theol. Georg Steins.

Das abschließende Wort gilt meinen Eltern, denen diese Arbeit als Zeichen großer Dankbarkeit gewidmet sei.

Münster, im Dezember 1988

Marianne Heimbach

Einleitung

Hinter dem Titel der vorliegenden Arbeit verbirgt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mechthilds mystischer Gottesbeziehung und ihrem auf die Kirche gerichteten Sprechen und Schreiben, zwischen ihrer höchst persönlichen Erfahrung mit Gott und ihrer – Autorität beanspruchenden – Stellungnahme zu dem konkreten Erscheinungsbild der Kirche ihrer Zeit.

Damit ist zunächst vorausgesetzt, daß ein solcher Zusammenhang besteht¹; Gestalt und Konsequenzen desselben sollen im Verlauf der folgenden Untersuchung im einzelnen dargestellt werden.

Mechthilds mystische Gottesbeziehung, deren vermittelbare »Quintessenz« dem heutigen Rezipienten in ihrer Zeugnisschrift »Ein fließendes Licht der Gottheit« zugänglich ist, wird als Voraussetzung und ermöglichender Grund für das kirchenbezogene Wirken der Mystikerin in Fürbitze, Stellvertretungsleiden, Weisung und Kritik begriffen, wovon ebenfalls das »Fließende Licht« Zeugnis gibt.

Das bedeutet näherhin, daß Mechthilds Werk unter dem leitenden Gesichtspunkt einer Erfahrungstheologie gelesen wird, eine Vorentscheidung, mit der nicht in die Diskussion um die literarische Klassifizierung des Werkes² eingegriffen werden soll, sondern bei der es um die Bestimmung des Standortes geht, von dem aus eine theologische Annäherung an Mechthilds Denkwelt und Erfahrungsraum gelingen kann.

1 Darauf haben schon Balthasar, Auftrag und Haas, Sermo hingewiesen.

2 In der älteren Literatur wird dem *FL* verschiedentlich »Tagebuchcharakter« bescheinigt (Bihlmeyer, 518; ähnlich Tillmann; neuerdings wieder: Dick-Abraham). Eine solche Fixierung trifft aber die Eigenart des Werkes nur unzureichend (vgl. Haas, Sermo, 77). In neueren Studien wird das autobiographische Moment entsprechend vorsichtiger und – in Verbindung mit anderen Aspekten – differenzierter betrachtet. So spricht Mohr von »Fragmente(n) einer inneren Biographie« (378); ähnlich äußert sich Schmidt – sehr vorsichtig formulierend – in einem ihrer jüngsten Aufsätze, wenn sie das *FL* »teilweise mehr oder weniger [...] eine verschleierte Autobiographie im Sinne einer Seelengeschichte« nennt (Eros, 71). Die schon von Mohr angedeutete »Verbindung von Autobiographie und Erbauungsbuch« (378) nehmen Ruh, der das Werk als »Bekenntnis-(weniger Visionen)buch« bezeichnet (Beginnmystik, 269) und Haas mit der Einordnung von Mechthilds Werk in die augustinische Tradition des Bekenntnisbuches (Sermo, 77. 105) präzisierend auf.

Erfahrungstheologie meint in dieser Hinsicht ein Doppeltes: Einerseits soll die Schrift als Zeugnis echter unmittelbarer *Gotteserfahrung* ernst genommen werden, andererseits gilt es, das solchem Zeugnis notwendig eigene Reflexionsmoment angemessen zu berücksichtigen und das »Fließende Licht« daher als *Theologie* zu verstehen. Beides ist zu unterscheiden, nicht aber im Werk selbst zu trennen, in dem die Erfahrung eine konkrete Sprachgestalt angenommen hat und so in der Brechung eines vielschichtigen Reflexionsprozesses vermittelt ist³: Theologie als gedeutete Erfahrung begegnet in der Gestalt des Bekenntnisses und mit dem Anspruch der Verkündigung.

Wird das »Fließende Licht« als literarisches Werk unter diesen Prämissen gelesen, so können vom Text her Rückschlüsse auf Wesen und Eigenart der darin bezeugten Erfahrung gezogen werden, ohne daß die Interpretation dem Vorwurf unangemessenen und methodisch fragwürdigen Psychologisierens ausgesetzt sein wird⁴. Denn, ermöglicht und provoziert durch die Erfahrung besonderer Kommunikation mit Gott, ist Mechthilds Werk selbst Konsequenz und Spiegel dieses Erfahrungshintergrundes, den es deutend bezeugt. Nicht nur bildhafte Schilderungen ekstatischer Unio-Erlebnisse und Visionsberichte, die etwa unter einem bestimmten didaktischen Interesse wiedergegeben werden⁵, sondern auch Gebete, Weisungen und kritische Auslassungen der Mystikerin – vor allem aber die Niederschrift des Werkes selbst – reflektieren die solches Wirken auslösende Erfahrung der *minne*, die ihrer Struktur nach den geschlossenen Kreis des Nicht-Mittelbaren grundsätzlich sprengt, kraft ihrer Eigendynamik zur Mitteilung drängt und den Träger unter den Anspruch stellt, in Gottes Namen zu verkündigen.

Darin liegt schließlich ein entscheidendes Kriterium für die Echtheit der mystischen Erfahrung, so sehr sie an sich dem urteilenden Zugriff des Außenstehenden entzogen bleibt (und deshalb auch als solche nicht unmittelbar zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen ist): Sie muß sich auswirken und kann nicht »selbstgenügsam« ohne Konsequenzen im Bereich des menschlich Kommunikablen bleiben⁶.

3 Vgl. Haas, Dichtung; Haug, Gespräch, 258f. – Hier ist nur das grundsätzliche Problem der Versprachlichung mystischer Erfahrung gemeint. Ein zusätzlich »verfremdendes« Moment liegt im Fall des *FL* darin, daß das Werk nicht mehr in der Originalsprache vorliegt.

4 Vgl. dazu Ringler, 7f. 378. – Ein solcher, m. E. methodisch nicht unproblematischer Zugriff ist zu beobachten in der amerikanischen Dissertation von U. Wiethaus, die am *FL* die Anwendbarkeit psychologischer Theorien über »altered states of consciousness« auf mystische Erfahrungen (mit negativem Resultat) untersucht.

5 Vgl. z. B. II. 4 (zu der didaktischen Ausrichtung des Visionsberichtes vgl. im zweiten Kapitel Abschnitt 3.3.2).

6 Vgl. Mommaers, Mystik, 62.

Indem das Erfahrene seinem Wesen nach zur Mitteilung drängt, verbietet sich notwendigerweise ein Verharren im Binnenraum frommer Egozentrik⁷. Die besondere Intensität der Gottesbeziehung entfernt die Mystikerin nicht von der Kirche als Heilsgemeinschaft, sondern verweist sie mit dem Nachdruck neu zu Bewußtsein gebrachter Verantwortlichkeit mitten in die kirchliche Gemeinschaft hinein.

Von Mechthilds Kirchlichkeit ist demnach in mehrfacher Hinsicht zu sprechen: einmal in bezug auf die inhaltliche Weitergabe der Botschaft, die sie in ihrer mystischen Kommunikation mit Gott empfängt; zum anderen im Hinblick auf die Übernahme und produktive Aneignung jener Ausdrucksformen und -mittel, die in der Kirche als Traditionsgemeinschaft zur Verfügung stehen, um die andrängende Gottesbotschaft zur Sprache zu bringen⁸. Dabei geht es – um wieder an den Ausgangspunkt anzuknüpfen – letztlich um die immer schon vorhandene Rückbindung der subjektiven Erfahrung an den objektiven Hintergrund biblischer Offenbarung und kirchlicher Tradition und damit um die Überführung des Nicht-Mitteilbaren in vermittelbare Theologie durch die sprachliche Aktuierung dieser re-ligio. – Schließlich ist von Mechthilds Kirchlichkeit auch zu sprechen hinsichtlich ihres Standortes und ihrer Rolle in der Kirche als dem geschichtlich konkreten Lebensraum, in dem sie sich bewegt, geleitet von dem bestimmten Sendungsbewußtsein, das ihr aus der *minne*-Kommunikation mit Gott zuwächst.

Auf der Grundlage der skizzierten Verstehensvoraussetzungen, unter denen eine theologische Annäherung an Mechthilds Werk versucht wird, ergibt sich für die folgende Untersuchung eine Gliederung des Gedankenganges in vier Kapitel⁹:

Unter der Überschrift »Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung« sollen im ersten Kapitel die Fundamente des kirchenbezogenen Sprechens der Mystikerin freigelegt werden, soweit sie aus der besonderen Gestalt ihrer Gottesbeziehung zu erheben sind. Drei Grundlinien dessen, was ich mit dem oben eingeführten Stichwort »Erfahrungstheologie« umschreiben möchte, sind hier nachzuzeichnen: Zunächst geht es um die Korrespondenz zwischen Mechthilds

7 Nach dem Zeugnis des *FL* ist dies auf jeden Fall zu betonen gegen Dinzelbacher, der auf Grund einer isolierten Betrachtung einzelner Dialogpassagen des Werkes eine egozentrische Konzentration der Mystikerin auf »ihre Heiligung durch das Leid« meint diagnostizieren zu müssen (*Vision*, 157f).

8 Der Aspekt der mystischen Sprache kann und soll in der vorliegenden Arbeit allerdings nicht eigens thematisiert werden. – Mechthilds Rezeption theologischer Traditionen ist insbesondere in bezug auf ihren Umgang mit der Bildlichkeit des Hohenliedes hervorzuheben. Bei aller Eigenständigkeit und Originalität zeigt sich hier eine beachtliche Vertrautheit mit der exegetischen Tradition, was als ein wichtiges Indiz für den theologisch-reflektierten Charakter des Werkes anzusehen ist. Vgl. dazu Schmidt, *nature*, v. a. 123 ff.

9 Der Aufbau der Arbeit wird hier bewußt nur in einer knappen Übersicht vorgestellt. Jedem Kapitel ist eine Einführung vorgeordnet, die den Leser mit dem nachzuvollziehenden Gedankengang vertraut machen und jeweils die Verbindung zum Gesamtduktus der Untersuchung aufzeigen soll.

Gotteserfahrung und ihrem (theozentrischen) Menschenbild – oder konkreter: um ihre Auffassung von der Selbsterkenntnis des Menschen im Licht seiner Gottesbeziehung. In dem darauf folgenden, zentralen Abschnitt des Kapitels soll die Struktur der mystischen Erfahrung in ihren gegensätzlichen Dimensionen – Erhebung in die *Unio mystica* und Entfremdung von Gott – dargestellt und Mechthilds Ansatz einer Synthese dieser beiden Extrempositionen der *minne*-Bewegung in dem Modell der »sinkenden Demut« beleuchtet werden. Schließlich ist im Rückblick auf das Gesamtbild des im »Fließenden Licht« bezeugten mystischen Erfahrungsweges dessen theologischer Charakter als Nachvollzug der objektiven Heilsereignisse herauszuarbeiten.

Die göttliche *minne* wird in Mechthilds inkarnatorisch bzw. kenotisch strukturierter Mystik vor allem gemäß ihrer »Qualität des Verströmens«¹⁰ erfahren. Dementsprechend erschließt sich in der Teilhabe an der göttlichen *minnevlucht* einerseits der heilsgeschichtliche Indikativ der Erlösung in seiner aktuellen Bedeutsamkeit für den einzelnen; darüber hinaus zeigt sich in dem Begabungsgeschehen der *minne*-Kommunikation eine verpflichtende Beteiligung des Menschen an der Verantwortung für die Verwirklichung des in Christus zugesagten Heils.

Dieser Aspekt, der implizit bereits in der Darstellung von Mechthilds »Konzept der Versöhnung von Einungs- und Entfremdungserfahrung« berührt wird, führt zu der Frage nach »Ansätzen zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht«, die im zweiten Kapitel erörtert werden soll. Darin geht es um das in der *minne*-Beziehung gelegte Fundament der sittlichen Existenz, um die Perspektive des Wirkens und Handelns, die sich in der mystischen Verbindung des Menschen mit Gott notwendig auf tun muß.

Die Erschließung des Heilsgeschehens in seiner Realität »pro me« bzw. »pro nobis« – als den einzelnen unmittelbar und unausweichlich angehend – und auf der Grundlage dieses Indikativs in die Verantwortung angesichts des zugesagten Heils rufend, bindet die Mystikerin an die Kirche. Davon wird im dritten Kapitel – unter der Überschrift »Mechthilds kirchenbezogenes Denken und Reden« – zu sprechen sein.

Um hier zu einer ausgewogenen und sachgerechten Betrachtungsweise zu kommen, muß die Behandlung des Themas mit der Frage nach Mechthilds Verständnis der Kirche als theologischer Größe einsetzen. Erst die Klärung dessen, was die Mystikerin von der Kirche – als Heilsmittlerin, Braut Christi, Gemeinschaft der Heiligen – erwartet, gibt den Blick frei auf den Maßstab ihrer Stellungnahme zu der Kirche, die sie als konkreter Lebensraum umgibt, in die sie sich solidarisch eingegliedert weiß, an der sie aber auch leidet – gerade wegen ihres ausgeprägten Bewußtseins der Mitverantwortung für das Heil aller.

10 Haas, Sermo, 82; vgl. auch Balthasar, Auftrag, 40ff.

Im Dienst an der fortschreitenden Annahme und Verwirklichung des göttlichen Heilsangebotes ergreift Mechthild im Raum der Kirche das Wort: einerseits gegenüber Gott im fürbittenden und stellvertretenden Gebet für das Heil anderer Menschen, andererseits – gefragt oder ungefragt – in Weisung und kritischer Stellungnahme gegenüber ihren Zeitgenossen. – Die zweite Hälfte des dritten Kapitels gilt vor allem der Untersuchung dieser Äußerungen, wobei zunächst wiederum nach Maßstab und Vorbildern, an denen Mechthild ihr Urteil bemißt, zu fragen ist, ehe die inhaltlichen Schwerpunkte ihrer Rede gegenüber den »geistlichen Leuten« im allgemeinen und den Priestern im besonderen dargestellt werden können.

Mechthilds »kirchlicher Auftrag«¹¹ erschöpft sich jedoch nicht in ihrer Rolle als kritische Mahnerin oder gar im Anklagen bestimmter Mißstände. – Im vierten Kapitel wird zu zeigen sein, daß die Mystikerin ihr Wirken – ganz paulinisch – als Dienst an der Auferbauung der Kirche versteht, daß sie im Bewußtsein einer ausdrücklich prophetischen Sendung spricht und schreibt, kraft deren sie von der Erfahrung der göttlichen *minne* Zeugnis geben muß – ungeachtet des Konfliktpotentials, das aus der Spannung zwischen ihrer Stellung als Frau und Begine in Gesellschaft und Kirche einerseits und ihrem kraftvollen und ungehönten prophetischen Sprechen andererseits erwächst.

Mechthilds geistlicher Rat, ihre Weisung und Kritik sind folglich in dem Zusammenhang ihres umfassenden Erfahrungszeugnisses zu verstehen, das in voller persönlicher Verantwortung und aus dem Wissen um eine verbindliche göttliche Beauftragung als Verkündigung in den Raum der Kirche ihrer Zeit gesprochen ist¹².

Ziel meiner Studie ist es somit, anhand einer durchgehend textnahen Untersuchung die ekklesiale Dimension in Mechthilds Mystik von ihrer geistig-spirituellen Grundlage her zu erhellen. Es ist zu zeigen, wie der mystische Weg der *minne*-Erfahrung als Nachvollzug der heilsgeschichtlichen Ereignisse zur Einsicht in die kirchlich gebundene und bindende Heilsverantwortung führt, welche die Mystikerin unter dem besonderen Anspruch einer prophetischen Sendung in vielfältiger Weise wahrnimmt, die aber vor allem in der Niederschrift ihres Werkes, im »Fließenden Licht der Gottheit«, ihre Erfüllung findet. – Damit sind Interesse, aber auch Grenzen meiner Studie markiert, die keinesfalls den Anspruch erheben möchte, alle noch offenen Fragen der philologischen und theologischen Mechthild-Forschung auch nur anzusprechen, geschweige denn zu lösen.

11 Vgl. dazu die entsprechende Studie von Balthasar, a. a. O.

12 Auf den prophetischen Auftrag Mechthilds weisen bereits Haas, *Sermo*, 77f und indirekt auch Schmidt, *Elemente*, 144 hin.

Dies gilt um so mehr, als ich mit dieser Zielsetzung ein Thema aufnehme, das in der bisherigen Mechthild-Forschung¹³ noch kaum Beachtung gefunden hat¹⁴.

Neben textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen, die vor allem Hans Neumann im Vorfeld der zu erwartenden kritischen Edition des »Fließenden Lichtes« (s.u.) betrieben hat¹⁵, erschienen in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Arbeiten zur mystischen Sprache, insbesondere zur Bildsprache des Werkes. Als Standardwerk hierzu gilt nach wie vor die methodisch allerdings weithin überholte Arbeit von Grete Lüers aus dem Jahr 1926, auf die jüngere Arbeiten zum Teil kritisch Bezug nehmen¹⁶. Daneben liegen einige neuere Studien zu einzelnen Bildmotiven und Motivkomplexen vor¹⁷.

Ein anderer Schwerpunkt der Mechthild-Forschung, von dem aus erhellende Vorstöße auf theologisches Terrain unternommen wurden, liegt bei der Untersuchung der Struktur der mystischen Erfahrung¹⁸ und der prägenden Elemente von Mechthilds *minne*-Auffassung. Letzterem sind vor allem die in den letzten Jahren publizierten Mechthild-Arbeiten Margot Schmidts¹⁹ gewidmet, denen wesentliche Erkenntnisse über Beziehungen und Parallelen zwischen bestimmten Elementen und bildlichen Ausdrucksgestalten der *minne*-Erfahrung bei Mechthild und entsprechenden theologisch-spirituellen Traditionen zu danken sind.

Nach diesen Hinweisen auf den für eine theologische Untersuchung zum »Fließenden Licht« hilfreichen, aber nach wie vor bescheidenen »Fundus« der Mechthild-Literatur ist abschließend noch ein Wort zur Textsituation anzufügen:

Meine Hoffnung, die seit langem angekündigte, von Hans Neumann besorgte kritische Ausgabe des Mechthild-Buches werde vor Abschluß der vorliegenden Arbeit zur Verfügung stehen, hat sich leider nicht erfüllt. Deshalb stützt sich meine Textarbeit notwendigerweise vor allem auf die bekanntermaßen unbefriedigende Morel-Ausgabe (M). Allerdings habe ich, wo immer es möglich war, auf zuverlässigere Texte zurückgegriffen, namentlich auf die mit textkritischen Anmerkungen ausgestatteten Teileditionen von Joseph Quint (Q) und Kurt Ruh (R) sowie auf die in Zitaten einiger neuer Publikationen über Mechthild bereits

13 Die folgende Übersicht erhebt keinen Anspruch auf vollständige Erfassung und Darstellung aller Einzelaspekte der bisherigen Mechthild-Forschung. Es sollen lediglich die wichtigsten Schwerpunkte markiert werden. (Für eine m. W. vollständige Übersicht über die wissenschaftlich relevanten Mechthild-Arbeiten vgl. Abschnitt 2.1 der Bibliographie im Anhang).

14 Angesprochen ist die Frage bei Balthasar, Auftrag und vereinzelt bei Haas, Dichtung.

15 Neumann, Mechthild; ders., Fragment; ders., Problemata; ders., Spiegel; ders., Textgeschichte.

16 Laubner; Meyer; Michel. Zu dem gleichen Themenbereich auch: Haas, Dichtung; Kemper; Mohr.

17 Erat-Stierli; Franklin; Rinaldi; Sinka; Tax.

18 V.a. Haas, Struktur.

19 Schmidt, Elemente; dies., Eros; dies., nature.

zugänglichen Auszüge aus dem Neumann-Text (N). Selbstverständlich wurde auch der Text der lateinischen Version (Rev) zu Rate gezogen, wo dies zur Absicherung des Textverständnisses oder zum Vergleich notwendig oder sinnvoll erschien. Schließlich bot der textkritische Apparat, der im Anhang der neuhochdeutschen Übersetzung von Margot Schmidt (Schmidt, FL) zur Verfügung steht, manche Orientierungshilfe und klärende Information.

Das »Hin-und-Her-Springen« zwischen so vielen verschiedenen (Teil-)Editionen erhöht zwar nicht eben die Übersichtlichkeit des Anmerkungsapparates, jedoch schien mir diese Vorgehensweise die einzig vertretbare, sofern nicht das ganze Projekt um einer eindeutigeren und bequemer zu handhabenden Textbasis willen auf eine unabsehbar lange Bank geschoben werden sollte.

Erstes Kapitel: Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung

1. Einführung

In einem ersten Untersuchungsgang sollen im folgenden Kapitel Grundzüge von Mechthilds religiöser, näherhin mystischer Erfahrung zur Darstellung kommen, insofern darin die ermöglichende Basis ihres kirchenbezogenen Denkens und Redens, dem das Hauptinteresse der Studie gilt, zu finden ist. Von diesem erkenntnisleitenden Interesse sind Themenauswahl und Schwerpunktsetzung des Kapitels bestimmt; sie seien einleitend kurz skizziert:

Im ersten Abschnitt soll vor allem der Bedeutung nachgegangen werden, die der Einsicht des Menschen in seine Geschöpflichkeit – als Basis-Axiom jeder theologischen Anthropologie – in Mechthilds Konzeption der *minne*-Beziehung zwischen Gott und Mensch zukommt.

Denn ohne eine Klärung der mit diesem Datum angezeigten Grundausrichtung von Mechthilds theozentrischem Menschenbild dürfte der im »Fließenden Licht« reflektierte Weg der mystischen Erfahrung schwerlich nachzuvollziehen sein. Deshalb scheint es sinnvoll, dem Abschnitt über die »Dimensionen der *minne*« die Darstellung dieses Teilaspektes, mit dem die Frage nach dem Gott- und Selbsterkennen in der *minne* zumindest angeschnitten wird, voranzustellen. Freilich ist dabei vorab zu betonen, daß auch das Moment solchen Erkennens nicht von dem Ganzen der gott-menschlichen *minne*-Beziehung abgelöst werden darf; die analysierende und dabei zwangsläufig isolierende Darstellung ist und bleibt also notwendig auf das Ganze bezogen, das sich gleichwohl erst nach und nach in seiner Vielschichtigkeit »einholen« lassen wird.

Dementsprechend wird dieser erste Abschnitt vor allem Perspektiven aufzeigen, die in das Zentrum der Arbeit hineinverweisen und in den folgenden Untersuchungsgängen des näheren zu verfolgen sein werden.

Auf diesen Vorüberlegungen aufbauend kann die Gesamterfahrung der *minne*, wie Mechthild sie bezeugt, in den Blick genommen werden, indem deren verschiedene, durchaus gegensätzliche, aber wesentlich zusammengehörende Strukturmomente zunächst in dem für die Darstellung unvermeidlichen Nacheinander aufgenommen und als Fragmente einer Erfahrungstheologie befragt werden. In einem solchen schrittweisen Vorgehen wird sich allmählich das besondere »Profil« von Mechthilds Mystik abzeichnen:

Die ekstatische Erhebung in die *Unio* – Mechthilds *trost*-Erfahrung – kann für die Mystikerin nicht die schlechthin beseligende und alles Streben endigende

Erfüllung bedeuten; vielmehr verweist sie – als in diesem Leben wesentlich transitorische Erfahrung – mit Notwendigkeit über sich hinaus beziehungsweise von sich weg und läßt die Mystikerin im Begehren der »Gottesfremde« den Weg der Kenosis – Gottes Weg zum Menschen – suchen; im Erleiden der Entfremdung von Gott geht sie den Heilsweg Christi nach und erfährt so die »Fremde« als den Ort der paradoxen Realisierung der Nähe zu Gott, weil und insofern sich in dieser Abstiegsmythik¹ das objektive Heilshandeln Gottes an der Welt noch einmal im subjektiven Nachvollzug der Mystikerin verwirklicht. Einung mit Gott als Sinnbestimmung und eschatologisches Ziel der Seele wird in Mechthilds Modell der mystischen Erfahrung also erst im Durchgang durch die Erfahrung der radikalen Entfremdung möglich².

Diesen Weg mit allen Implikationen und Konsequenzen für das Gottes- und Weltverhältnis der Mystikerin nachzuzeichnen, ist Ziel des dritten Abschnitts. Im vierten und letzten Teil des Kapitels soll dann in einer theologischen Reflexion auf die zuvor skizzierte Gesamterfahrung deren Qualität als Nachvollzug der Heilsgeschichte eigens thematisiert werden.

2. Ich bin gemachet von der minne: Einsicht des Menschen in seine Kreatürlichkeit

Die Frage nach der Selbsterkenntnis des Menschen im »Fließenden Licht«, die mit seiner Gotteserkenntnis und -erfahrung aufs engste verbunden ist, kann, wie in der Einführung bereits angedeutet, nicht aus dem Kontext der *minne*-Beziehung, die Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf verbindet, gelöst werden. Denn es geht dabei nicht um eine abstrakt-spekulative Wesenserkenntnis, sondern grundlegend um die Einsicht des Menschen in seine Kreatürlichkeit, und das heißt: in sein eigentliches Gottesverhältnis.

Solche Einsicht scheint zugleich Voraussetzung und Frucht der *minne*-Beziehung zu sein; nur auf den ersten Blick ist dies eine paradox anmutende Konstellation: Voraussetzung ist sie, insofern der Mensch erst im Bewußtsein einer grundlegenden, unbeliebigen und dennoch frei zu bejahenden Bezogenheit auf Gott jene Haltung gewinnt, in der er das Einströmen der göttlichen Gnade erwartet und die *minne* als die Gott und Mensch zueinander treibende Kraft an sich wirksam werden läßt. Mechthild umschreibt diese Haltung der Bereitschaft mit dem schlichten Ausdruck des »offenen Herzens« oder der »offenen Seele«³. Schon diese Formel läßt erkennen, daß es hier um die ethisch-spirituelle Prädisposition des Menschen für die Verwirklichung der *minne*-Beziehung geht⁴.

1 Vgl. dazu Haas, *Mystik*, 333.

2 Vgl. dazu Schmidt, *nature*, 121f.

3 Vgl. zu dem Ausdruck »offene Seele«/»offenes Herz« unten Anm. 40.

4 Davon wird im zweiten Kapitel ausführlich zu handeln sein.

Dieser Ebene menschlicher Bereitschaft liegt jedoch schon ein *vorgängiges* göttliches *minne*-Wirken ermöglichend zu Grunde, dem der Mensch sein Dasein als *minne*-fähiges »Gegenüber« Gottes allererst verdankt. Damit ist die schöpfungsentologische Ebene angesprochen, von der aus gesehen die menschliche Einsicht eben bereits als Frucht der gott-menschlichen *minne*-Kommunikation offenbar wird; erst unter Berücksichtigung dieser in jeder Hinsicht fundamentalen Ebene erscheint auch der Zusammenhang zwischen Gottes- und Menschenbild und – diesem korrespondierend – zwischen Gott- und Selbsterkennen nicht nur plausibel, sondern geradezu zwingend⁵.

Denn unter dem Einfluß der *minne* – insbesondere in der ekstatischen Erhebung in die *Unio mystica* – erschließt sich dem Menschen die *gotliche bekantnisse* als in der personalen Begegnung mit Gott gründende Einsicht in das trinitarische Sein Gottes, das wesentlich Beziehung ist, und damit zugleich in die Ordnung der Schöpfung als göttliches *minne*-Werk⁶.

Damit ist der Bezugsrahmen gegeben, innerhalb dessen der Mensch im Licht der *minne* auch seiner eigenen Herkunftigkeit aus der dynamischen Fülle der göttlichen *minnevuot* gewahr wird: ihrem Über-Fluß verdankt sich das menschliche Sein wie jedes Schöpfungswerk⁷, und von diesem Ursprung her gewinnt es Sinn- und Zielgebung; in der *minne*-Bindung als Teilhabe an der göttlichen *minnevuot* im Maße der Offenheit und Bereitschaft des Menschen verwirklicht sich diese Zielausrichtung.

Hier deutet sich an, daß und in welcher Weise die beiden Ebenen der schöpferischen- bzw. heilontologischen Fundierung und der ethisch-spirituellen Disposition in der konkreten dynamischen Wirklichkeit der *minne*-Beziehung ständig ineinanderspielen: nicht als zwei gleichursprüngliche und gleichrangige Prinzipien, sondern so, daß der zwar notwendige Part des Menschen immer schon die je *vorgängige*, alles Re-agieren und Ant-worten erst ermöglichende Initiative Gottes beziehungsweise der göttlichen *minne* voraussetzt.

Im Licht einer durchwegs heilsgeschichtlich – und das heißt für Mechthild: »*minne*-geschichtlich« – bestimmten Gotteserfahrung und des entsprechenden trinitarischen Gottesbildes konkretisiert sich die Einsicht des Menschen in seine

5 Die damit angetönte Thematik braucht hier nicht in extenso aufgenommen zu werden; die Schwerpunktsetzung der Arbeit gebietet m.E. eine Beschränkung auf den Aspekt der Einsicht des Menschen in das kreatürliche Gottesverhältnis und auf deren Bedeutung für die Möglichkeit des *minne*-Vollzugs. – Es sei hier aber auf die Studien von Margot Schmidt verwiesen, in denen sie anhand bestimmter Bildmotive aus dem *FL* – insbesondere der Metaphern *die spielende minnevuot* und *minne, dú gewaltige kellerin* – dem darin zum Ausdruck gebrachten dynamisch-trinitarischen *minne*-Verständnis der Mystikerin nachgeht: Schmidt, Eros; dies., nature.

6 Vgl. bes. III. 9; dazu in diesem Kapitel Abschnitt 3.2.

7 Vgl. z. B. I. 22 (Zitat im folgenden Abschnitt Anm. 103); zur Teilhabe des menschlichen Seins an der *minne* als dem göttlichen Seins- und Wirkprinzip vgl. Schmidt, nature, bes. 104 ff.

Kreatürlichkeit im Sinne der skizzierten grundlegenden Verhältnisbestimmung vor allem in Mechthilds Unterscheidung von Sinnen- und Gnadenweisheit.

2.1 *wisheit von sinnen – wisheit von gnaden*

In einer längeren didaktischen Ausführung warnt Mechthild davor, der Sinnenweisheit zu trauen, und verweist zugleich auf die Gnadenweisheit, die zu empfangen für den geistlichen Menschen Sicherheit vor der Anfechtung durch die *bosheit* der Welt bedeutet⁸.

Die Weisheit der Sinne birgt die Gefahr der Verblendung in sich und erscheint folglich als eine Quelle schwerer Anfechtung beziehungsweise Irreführung: Leicht steht man vor den Menschen gut da und genießt ein Ansehen, dem das innere Bild der Seele keineswegs entspricht⁹.

So heißt es über die Weisheit der Sinne auch, in ihr wohnten *vil verkeceter leien / Und valschen pfaffen und swinder geistlicher lüten*¹⁰.

Wie ein anschauliches Beispiel für die irreleitende Wirkung der Sinnenweisheit liest sich Mechthilds Replik auf die theologische Kritik, die sie wegen ihrer Vision von der Messe Johannes des Täufers erfahren hat. Ehe sie auf den Streitpunkt eingeht (und ihn mit herber Antikritik beantwortet)¹¹, hält sie ihren Kritikern Grundsätzliches entgegen:

Man mag goetliche gabe mit menschlichen sinnen nit begrifen, darumbe besündent sich die lúte, die nit habent den offenen geist der unsehlichen warheit. Das man mit vleischlichen ougen mag gesehen, mit vleischlichen oren mag gehoeren, mit vleischlichem munde mag gesprechen, das ist also ungelich der offenen warheit der minnenden sele, als ein wahsliet der claren sunnen.¹²

8 V. 11 (M 138–140).

9 Vgl. dazu im 3. Kapitel Abschnitt 3.2.2

10 IV. 3 (M 98, 17f). – Vgl. auch VI. 13 (M 187, 18f).

11 Die Vision ist berichtet in II. 4 (M 30 – 33); Mechthilds Antwort auf die Kritik daran findet sich in VI. 36 (M 210). Das Argument, das Mechthilds Gegner (*min pharisei*) der Vision bzw. deren Wahrheitsanspruch entgegenhält, bezieht sich darauf, daß Johannes der Täufer ein Laie gewesen sei und folglich die Messe nicht hätte lesen dürfen. Gegen diesen Kritikpunkt, der sich auf die *successio apostolica* als Fundament des kirchlichen Amtes stützt, führt Mechthild die vom Heiligen Geist geleitete Beziehung des Täufers zu Jesus Christus ins Feld, kraft deren er den Leib des Herrn – bei der Jordantaufer – in Ehrfurcht berührt, die Offenbarung des Vaters im Sohn erkannt und predigend seinen Dienst als Vorläufer erfüllt habe. – Mit dieser klar durchgeführten, auf das Evangelium gestützten Gegenargumentation weist Mechthild Johannes als wahrhaftigen Priester aus, befreit sich von dem Verdacht des hinter ihrer Vision vielleicht vermuteten Antiklerikalismus und hebt die Kritik, die die Differenz von sinnlicher Erfahrung und *unsinnlichem gelouben* (bzw. *unsehlicher warheit*) mißachtet hatte, aus den Angeln. – (Vgl. dazu auch Bynum, 237).

12 M 210, 12–27. – Vgl. auch III. 1 (M 56, 32–35).

Ein rein geistiges, nur der für Gott offenen Seele erkennbares Geschehen mit dem Erkenntnisvermögen der *menschlichen sinne* beurteilen zu wollen, hält Mechthild für Sünde. Wer so handelt, dem fehlt offenbar die Gabe der *bescheidenheit*, das Unterscheidungsvermögen, kraft dessen der Mensch die göttliche Ordnung erkennen, sich selbst und alles Geschaffene in seiner Hinordnung auf den Schöpfer sehen¹³ und – so darf aus Mechthilds Ausführungen wohl geschlossen werden – die Grenzen des natürlichen Erkenntnisvermögens wahrnehmen kann.

Der Mangel an Unterscheidungsvermögen hängt aber aufs engste zusammen mit der Art der Weisheit, auf die der Mensch baut. Mechthilds ambivalente Charakterisierung der Weisheit *von natürlichen sinnen* in Kapitel IV.3 läßt dies deutlich erkennen¹⁴. Gleichsam als Überschrift heißt es dort: Man könne mit der Sinnenweisheit (das Heil) verlieren und gewinnen; das heißt, sie kann nicht in sich verwerflich sein, wenn sie auch für die meisten Menschen gefährlich ist. Der Grund dafür liegt letztlich darin, daß die natürlichen Sinne aus eigener Kraft die Rückbindung des Menschen an Gott nicht adäquat einholen können.

Damit die Sinnenweisheit dem Menschen dennoch zum Guten gereichen kann, muß sie Hand in Hand mit einer Haltung gehen, welche die Seele auf Gott hin öffnet: mit der *heligen einvaltekeit*¹⁵. Von ihr heißt es, sie sei *ein muoter der waren gotteswisheit*, oder:

13 Vgl. V. 11 (M 140, 1f); VI. 5 (M 180f).

14 *Die ander wisheit ist von natürlichen sinnen,
da man beide mitte tuon, verlieren und gewinnen.
In dirre wisheit wonen vil verkecerter leien
und valscher pfaffen und swinder geistlicher lüten.
Es wird niemer mensche also heilig,
das er sich koene vor den drien volle hüten.
Also arg ist ir gemuete,
das si verkerent alle gueti.
Nieman wirt geistlich von dirre gabe,
er si je dabi ein tore durch die gotzliebe.
Wan reinú heligú einvaltekeit
ist ein muoter der waren gotteswisheit.
Was hilfet, das ein fúrnem man vil pfennige hat,
und kouffet doch nit denne hunger und turst und lange smacheit
und darzuo ewig herzeleid!
(M 98, 15–29)*

Tatsächlich unterscheidet Mechthild in Kapitel IV.3 insgesamt drei Arten der Weisheit, deren erste sie *pefffelichú wisheit und cristanliche lere* nennt. Als Kommentar zu diesem Stichwort folgt eine große ekklesiologische Vision, in deren Zentrum die Jungfrau *cristanheit* steht. Das sich in dieser Komposition andeutende Konzept einer durch die Kirche vermittelten Glaubenserkenntnis ist im Hinblick auf Mechthilds Kirchenbild, das in einem späteren Kapitel ausführlich zu erörtern sein wird, im Auge zu behalten. – Zu Analyse und Interpretation der Vision vgl. deshalb im 3. Kapitel Abschnitt 2).

15 Die Verbindung von Einfalt und Weisheit kommt im *FL* häufiger vor. Einige Beispiele: Gott wirbt um die *einvaltige(n) sele* und macht sie in seiner Liebe weise (II. 17 M 37, 21f; vgl. auch II. 23 M 44, 43ff). – Den Evangelisten Johannes, den Mechthild als Entschlafenen schaut, besingen die Engel mit den Worten: *helig lúter, einvaltig wise, gotte von herzen liep* (IV. 23

Die helige einvaltekeit
 ist ein arzatinne aller wisheit.
 Si machet den wisen, das er sich binnet vúr einen tumben.
 Das die einvaltekeit des herzen
 wonet in der wisheit der sinne,
 davon kunt manig helikeit an des menschen sele.¹⁶

Die *helige einvaltekeit* erscheint hier als geistliche Prägekraft, die heilend und heiligend auf die Sinnenweisheit einwirkt, indem sie die Selbstsicht des Menschen korrigiert¹⁷. Diese Korrektur geschieht durch die Öffnung der inneren Sinne auf Gott hin, das heißt durch einen fundamentalen Perspektivenwechsel, der dem Menschen erlaubt, sich selbst in seiner Bezogenheit auf Gott zu sehen. Erst indem die *Grenzen der natürlichen Erkenntnisfähigkeit* des Menschen aufgesprengt werden, indem er sich seiner wesentlichen Relationalität bewußt wird, wandelt sich das Selbstbild des *wisen*, und er erkennt sich vor Gott *als einen tumben*, er wird *ein tore durch die gotzliebe*.

Letzteres Zitat zeigt, daß der Mensch diesen Perspektivenwechsel nicht unbeeiligt an sich geschehen lassen kann; vielmehr bejaht er darin ausdrücklich seine kreatürliche Konstitution: Der Perspektivenwechsel (auf der Ebene des Erkennens) erweist sich zugleich als Herrschaftswechsel (auf der Ebene des Seins), der die schöpfungsgemäße wechselseitige *minne*-Relation zwischen Gott und Mensch¹⁸ wieder voll in Kraft setzt und dem Ankommen der Gnade Raum gibt¹⁹.

Das Erkenntnisvermögen, das – isoliert von der *minne* – quersteht zu der Geschöpflichkeit des Menschen²⁰, wird so reintegriert in die umfassende Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, deren Fundament die *minne* ist.

Der heilenden Wirkung der *heligen einvaltekeit* stellt Mechthild einen anderen Aspekt der Einfalt kritisch gegenüber: Ist die weise Einfalt oder einfältige Weisheit als Charakteristikum der durch keinerlei sophistische Ambitionen angefochtenen Glaubenszuversicht für Mechthild die dem geistlichen Menschen gemäße Haltung vor Gott, so warnt sie doch den nur Einfältigen vor der Gefahr der Irreleitung. Der Teufel versucht, mit *sinen schoenen valschen listen* die *einvaltigen sinne* zu betrügen. Unter seinem Einfluß bleibt die Seele ungetröstet, denn sie kann die ihrer Natur gemäße *minne* nicht finden²¹. Der Ernst dieser

M 118, 37). – Vom heiligen Dominikus, den sie besonders verehrt, sagt Mechthild: *Den wisen leret er fürbas me, das er mit gotlicher einvaltekeit solte temperen alle sin wisheit, den einvaltigen lerte er die waren wisheit [...] (V. 24 M 156, 8–10).*

16 VII. 43 (M 258, 1–6).

17 Vgl. dazu auch VI. 32 (M 207, 12–15).

18 Vgl. dazu in diesem Kapitel Abschnitt 3.

19 Dabei bleibt allerdings zu betonen, daß die »Außer-Kraft-Setzung« dieser Beziehung immer nur einseitig gewesen ist, denn schon die Begabung des Menschen mit dem Heilmittel der *heligen einvaltekeit* ist ein Werk der göttlichen Gnade.

20 Vgl. Gen 3; zur schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen vgl. VI. 31 (M 206, 27–30).

21 Vgl. II. 19 (M 40, 1–11).

Gefahr für das Heil des Menschen erscheint noch deutlicher, wenn Mechthild an anderer Stelle davon spricht, daß die *einvaltigen lúte* unter dem Einfluß des Feindes der Sünde des Unglaubens verfallen können – jener Sünde, die die Mystikerin *ob allen sünden boese* nennt²².

Die warnenden Töne angesichts der Gefährdung durch eine Einfalt, die nicht durch *ware wisheit* vor Irreführung geschützt ist, klingen zwar nur recht verhalten an in Mechthilds Werk. Dennoch wird deutlich, daß die Mystikerin mit ihrem Lob der *heligen einvaltekeit* keineswegs einer blinden Naivität im geistlichen Leben das Wort redet.

Die durch die *einvaltekeit des herzen* geheilte Sinnenweisheit scheint in ihrer Wirkung dem zu entsprechen, was Mechthild die *wisheit von gnaden* nennt²³. Sie wird dem für Gott offenen Herzen zuteil und erfüllt es mit der *warheit und aller dinge bescheidenheit*²⁴; das heißt, die Seele wird durch die Gnadenweisheit mit jenem Unterscheidungsvermögen begabt, das sie die Dinge in ihrer der Schöpfungsordnung entsprechenden Wertigkeit sehen lehrt. Sie gewinnt jenes Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis, das der von Gott gewirkten *minne*-Ordnung entspricht und die Seele zu einem ihrer *minne*-Bindung gemäßen Leben befähigt:

Die dritte wisheit ist von gnaden
und dú verrihtet sich an allen gotz gaben.
Si enwirt niemer also riche,
das si sich den minsten creatures getúrre gliche.
Umbe ir ungemach betruebet si sich niemer mere;
si froewet sich alleine in gotz willen.
Si mag ouch des nit erliden,
das ein einig tugent us ir túr beschlossen belibe.²⁵

Als Erkennungszeichen der *wisheit von gnaden* in der Seele nennt Mechthild an erster Stelle die Selbstverdemütigung, einen Grundzug der von der Mystikerin geübten und geforderten Haltung des geistlichen Lebens, auf den an anderer Stelle noch ausführlich zurückzukommen sein wird.

Die Erkenntnis der geschöpflichen Niedrigkeit gegenüber dem Schöpfer und – hier zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch für Mechthild insgesamt ein wichtiger Aspekt ihrer Anthropologie – die Einsicht in die Schuldhaftigkeit der

22 Vgl. VII. 47 (M 260, 18f). – Beispielhaft dafür sei auf die Gestalt eines verstorbenen Predigerbruders verwiesen, von dem Mechthild sagt, daß er zu Lebzeiten zugenommen habe *in geistlichem lebende und in vromekeit und leiste unsern herren offenbar manige helige arbeit*; doch in seiner Einfalt glaubte er dem verleumderischen Gerede »falscher Heiliger« und wurde deshalb an Unschuldigen schuldig (vgl. VII. 41, M 255 f).

23 Vgl. V. 11 (s. o. Anm. 8).

24 V. 11 (M 140, 1ff).

25 IV. 3 (M 98, 30–37); vgl. auch VII. 43 (M 257, 36–38).

erbsündlich belasteten Existenz lassen den Menschen eine seiner Erkenntnis Rechnung tragende Haltung annehmen²⁶: Er unterstellt sich ausschließlich dem Willen Gottes (Herrschaftswechsel); diese Grundoption relativiert das *ungemach* der Seele ebenso wie sie den ethischen Anspruch, an der Verwirklichung der Tugenden zu arbeiten, aufrichtet.²⁷

Die Untersuchung der Texte zu dem Gegensatzpaar *wisheit von sinnen* (oder *von nature*) und *wisheit von gnaden* hat die Weisheit im positiven Sinn als ein existentielles Wissen um die Rückgebundenheit der menschlich-geschöpflichen Existenz an Gott als den Schöpfer hervortreten lassen. Dieses Wissen ermöglicht der Seele ein Leben, das der *minne*, dem bleibenden Band zwischen Gott und Mensch, entspricht. Wie der Seele diese Gnadenweisheit näherhin zuteil wird, soll der folgende Abschnitt zeigen, in dem Mechthilds Begriff der *bekantnisse* im Mittelpunkt stehen wird.

2.2 Die *bekantnisse* – Frucht der *minne*-Bindung

Die grundlegende Zusammengehörigkeit von »minnen« und »erkennen« im »Fließenden Licht« spiegelt sich in Mechthilds Begriff der *bekantnisse*, dessen besonderer Gehalt mit unserem modernen Erkenntnisbegriff nicht hinreichend zu treffen ist.

Die Gegenüberstellung der Jungfrau Maria und der Maria Magdalena in Kapitel V. 23 gibt hier einen erhellenden Einblick in wesentliche Bedeutungsaspekte des Begriffs²⁸. Der Jungfrau Maria, die Gott menschlich zur Welt gebracht hat,

26 Im Zentrum steht dabei der Verzicht auf den Eigenwillen, vgl. dazu im 2. Kapitel Abschnitt 3.1.

27 Vgl. dazu im 2. Kapitel Abschnitt 3.2.

28 *Maria, unser frowe sprach mit tren gedenken
unserm herren zuo als dikke si wolte,
und so antwurte ir eteswenne sin gotheit,
davon truog si gezogenlich ir herzeleid.
Und das was Marie Magdalene vil unbereit .
Wenne si unserm herren mit vleischlichen ougen nit
sach,
so wart si ungetroestet, und ir herze truog
diuwile grossen jamer und ungemach.
Si brannte ser in einvaltiger minne
sunder hobe bekantnisse himelscher dingen
untz an die stunde,
do die aposteln enpfingen den heligen geist.
Do allererste wart ir sele wunde mit der gotheit.*

ist die *gotliche bekantnisse* zutiefst ins Herz eingeschrieben; deshalb kann sie sich jederzeit mit ihren *gedenken* zum Herrn wenden. Während also die Mutter Jesu auf Grund ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Begnadung und Beauftragung von Anfang an in eine in ihrer Intensität einzigartige Beziehung zu Gott hineinwachsen konnte, bleibt Maria Magdalena die einfältig Minnende bis zu ihrer unmittelbaren Begegnung mit dem Auferstandenen²⁹.

Was Maria Magdalena am Ostermorgen zuteil wird, nämlich das Sehen des Auferstandenen, der sie bei ihrem Namen ruft und sich dadurch – in der personalen Begegnung – zu erkennen gibt, kann als Paradigma der *bekantnisse* im Sinne Mechthilds gelten. Nichts anderes ist gemeint mit dem Innwerden der *großen dinge*, das denen zukommt, die »einfältig« minnen, ohne nach der Erkenntnis um ihrer selbst willen zu streben³⁰.

Auch wenn Mechthild also der *minne* die Priorität gegenüber der *bekantnisse* gibt, entspricht es nicht ihrer Auffassung, wenn behauptet wird, sie schenke »dem mit der Liebe verbundenen Erkenntniseffekt, der den Kirchenschriftstellern (Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor u.a.) wichtig ist, [...] wenig Beachtung«³¹. Ausdrücklich nennt Mechthild jene, *die do minnent und nit bekennent*, die *blinden heligen*³². Denn die Mystikerin begreift die Einsicht in das göttliche Wesen – den Gipfel der *bekantnisse* – als die Frucht der *minne*, die der Seele in der ekstatischen Erhebung³³ geschenkt wird.

*Aber unser vrouwe was vil stille,
do unser herre von dem tode uferstuont
also erliche. Doch hette ir herze
an gotlicher bekantnisse
vor allen menschen den tiefesten grunt.*

(V.23 M 154, 10–27). – Vgl. auch V.2 (M 130, 17f); zur Verwundung der Seele durch die minne auch II.24 (M 48, 19–24).

29 Die Aussage, die Verwundung durch Gott habe Maria Magdalena erst getroffen, als die Apostel den Heiligen Geist empfangen, kann sich m.E. nur auf Joh 20 beziehen, wobei Mechthild die Noli-me-tangere-Szene zusammenzieht mit der darauffolgenden Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern, bei der sie den Heiligen Geist und die Vollmacht zur Sündenvergebung empfangen.

30 *Die wellent bekennen und wenig minnen,
die blibent je in eim beginnen
eis guoten lebennes [...]
Die einvaltecliche minne(n)
und cleine bekennen,
die werdent grosser dingen inne.*
(VII.43 M 257, 31–38).

31 Laubner, 3. – Vgl. dazu auch die Überlegungen zum Verhältnis von Erfahrung, Erkenntnis und Glaubensüberlieferung im *FL* bei Schmidt, nature, 124f.

32 I.2 (R 14, 30f); vgl. auch I.21 (M 10).

33 Zur Erkenntnis der Seele in der Ekstase vgl. I.2 (R 13f) und dazu die Überlegungen bei Schmidt, Elemente. – Von diesem Kapitel ausgehend legt Schmidt in ihrer Studie die Bedeutung der Lehre von den geistlichen Sinnen für das Problem der mystischen Erkenntnis dar.

Das wird besonders deutlich, wenn die Seele (*vro brut*) in einem Dialog mit der *wrowe bekantnisse*³⁴ unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Entrückung Pauli in den dritten Himmel³⁵ von drei Himmeln spricht, in denen die Seele verschiedene Erkenntnisse gewinnt³⁶.

Der erste Himmel ist ein Machwerk des Teufels zur Täuschung der Seele³⁷; im zweiten Himmel ist die Seele gleichsam hin und her gerissen zwischen *heiliger gerunge* und dem Streben der *irdenischen sinnen*³⁸: *Sie smekket zwar ein unbegriffeliche suessekeit*, doch das Licht der göttlichen Gegenwart bleibt ihr verborgen, und dem Blendwerk des Teufels ist sie noch nicht mit Sicherheit entkommen.

Um die Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen, wird die Seele, die die Haltung der *diemuetikeit* angenommen hat, in den dritten Himmel erhoben:

Ist aber die volle diemuetikeit da,
 so muos die sele vúrbas varn
 in den dritten himmel;
 da wirt ir das ware licht gegeben.
 So sprechent die sinne:
 Unser frouwe, die sele, hat gesclaffen von kinde,
 nu ist si erwachtet in dem lihte der offenen minne.
 In disem liehte sihet si sich al umbe
 wie der si, der sich iro wiset,
 und was das si das man zuo ir sprichet.
 So siht si werlich und bekennet
 wie got ist allú ding in allen dingen.³⁹

Das Motiv des Lichtes, das – von Gott ausgehend – Medium der Erkenntnis ist, prägt diesen Text über die Entrückung der Seele und die ihr in der Ekstase zuteil werdende Schau. In dem Licht, das näherhin als *wabres Licht* oder als *Licht der offenen minne*⁴⁰ charakterisiert wird, gewinnt die Seele schauend eine umfas-

34 II.19 (M 39, 39–40, 45).

35 Vgl. 2 Kor 2,12. – Mechthild bezieht sich auf diese Bibelstelle zuerst M 39, 40f, wo sie mit dem aufschlußreichen Hinweis *es were im nie bescheben, were er Saulus beliben* auf die der außerordentlichen Begnadung entsprechende innere Konstitution der Seele anspielt. Außerdem nimmt sie im gleichen Kapitel, M 40, 39 sowie in II.24 (M 46, 27ff) darauf Bezug.

36 Vgl. dazu Richard von St. Viktor, *De gradibus*, 55, n. 34 und Anm.a.

37 M 40, 1–11.

38 M 40, 12–25.

39 M 40, 26–37.

40 Das *ware licht* wird in einem späteren Kapitel des *FL* ausdrücklich als eine Gabe des Heiligen Geistes erbeten (vgl. VII.25 M 248, 19ff). – Zu Bedeutungsgehalt und Sinnbezügen des Adjektivs *wâr* im *FL* vgl. den diesbezüglichen Exkurs bei Laubner, 125f (sowie die Wortliste *ibd.*, 356f). – Im Unterschied zu dem häufigen (und vergleichsweise unspezifischen) Vorkommen des Adjektivs *wâr* erscheint *offen* v.a. im Zusammenhang mit der *minne*-Beziehung zwischen Gott und der Seele (vgl. auch die Wortliste bei Laubner, 330): Einerseits bezeichnet nämlich *offen* in Verbindung mit *sele*, *berze*, *geist* die adaequate (oder auch – als Offenheit für die *welt* – hinderliche) Haltung des Menschen in dieser Beziehung (vgl. II.4 M 33, 25; V.11 M 139, 10; VII,21 M 237, 40/V.11 M 139, 36; V.23 M 148, 9; VII.27 M 241,

sende Erkenntnis, die Mechthild in Anlehnung an eine paulinische Formel zu umschreiben sucht: *wie got ist allú ding in allen dingen*⁴¹.

Der Seele offenbart sich das Sein und Wesen Gottes und darin zugleich die von der göttlichen *minne* geprägte und durchwirkte Ordnung der Schöpfung.

Weil das Erkenntnisobjekt von der *minne* nicht zu trennen ist, deshalb ist auch außerhalb der ekstatischen Erhebung kein Erkennen möglich, sofern es nicht von der *minne* getragen ist:

Nu hoere, was wir erkennen das ist alles niht, wir minnen denne got ordenlich in allen dingen, als er selber alle ding in ordenlicher minne geschaffen hat, und uns selben gebotten und geleret hat.⁴²

Daß Mechthild jede Erkenntnis, die nicht aus der *geordneten minne* hervorgeht, für nichtig erklärt, sollte keinesfalls als Indiz für eine Geringschätzung der Erkenntnis gedeutet werden; vielmehr ergibt sich dies als notwendige Konsequenz aus einer ganz von der komplexen Erfahrung der *minne* durchdrungenen Spiritualität⁴³.

Nichts anderes ist auch gemeint, wenn es von der Seele heißt: *bekantnisse ane gebruchunge dunket si ein helle pin*⁴⁴; denn die wahre Erkenntnis des Göttlichen erwächst der Seele eben aus dem Verkosten Gottes in der ekstatischen Erhebung.

Für die Seele, die in der *minne* mit Gott bleibend verbunden ist, fallen schließlich »minnen« und »erkennen« in eins. Mit ihrem von Gott erleuchteten Auge schaut die Seele ihr eigenes Wesen und Gottes Wirken an ihr⁴⁵. Solchermaßen durchformt von der *minne* als ihrem Lebens- und Erkenntnisprinzip ist die Seele zu einer Selbsterkenntnis befähigt, die ihrer Kreatürlichkeit entspricht.

2.3 Selbsterkenntnis im *spiegel der waren bekantnisse*

Im Licht der *minne* weiß die Seele einerseits um den ihr eigenen Adel der Gottebenbildlichkeit⁴⁶; andererseits wird sie aufmerksam auf ihre Unwürdigkeit, und zwar um so mehr, je klarer ihr die *edelkeit gotz* vor Augen steht. Selbsterkenntnis als Gewährwerden der eigenen Nichtigkeit erweist sich so als eine Funktion der Einsicht in die Erhabenheit Gottes⁴⁷.

Da diese Selbstsicht im Licht der *minne* geschieht, also in die grundlegende

26/VI.36 M 210, 13). Andererseits kann *offen* als Attribut zu *minne*, *warheit* etc. auch das Zukommende, den Geschenkcharakter und impliziten Erkenntniseffekt eben dieser Beziehung zum Ausdruck bringen (vgl. III.13 M 75, 9; VI.36 M 210, 16; VII.20 M 236, 27).

41 Vgl. 1 Kor 12, 6; 15, 28.

42 VI.31 (M 206, 27–30).

43 Zur inhaltlichen Konkretion vgl. in diesem Kapitel Abschnitt 3.

44 I.21 (M 10, 32f). – Vgl. dazu Schmidt, Elemente, 143.

45 Vgl. VI.31 (M 205, 24ff).

46 Vgl. dazu ausführlich Abschnitt 3.2.

47 Vgl. IV.16 (M 109f).

minne-Beziehung zwischen Gott und der Seele integriert ist, hat sie keine zerstörende Wirkung, sondern trägt im Gegenteil zur Auferbauung und Intensivierung eben dieser *minne*-Relation bei:

Swenne der mensehe in der minne lichte, das ist in der warheit, sin herze besihet, so vindet er niht wan das er ze rehte versmehet sol sin me denne jeman. Darinne wahset die gerunge mit unmessigem hunger und bringet denne den menschen usser im selber in gotz willen also verre, das got des geruochet, das er den menschen vristet, und git im denne alles nūwe gabe, ob er si mit guotem vlisse wil behalten und bewaren.⁴⁸

Die Einsicht in die Wahrheit über sich selbst veranlaßt den Menschen keineswegs zur Resignation; vielmehr wird sie zum Ansporn im geistlichen Leben: Sie bewirkt eine Steigerung des Verlangens nach Gott (»gerunge«), sie läßt den Menschen über sich selbst hinauswachsen und der Willenseinheit mit Gott entgegenstreben. – Angesichts dieser Dynamik bedenkt Gott den Menschen mit einer neuen Begabung als Bewährungsmöglichkeit des Begonnenen.

Anhand des letzten Zitates konnte exemplarisch gezeigt werden, daß es Mechthild nicht um eine im Raum der reinen Schau (Theorie!) verbleibende Gottes- und Selbsterkenntnis geht, sondern daß alles Erkennen als Kennenlernen des Erkenntnis-«Gegenstandes» der Vertiefung und Heiligung der gelebten *minne*-Beziehung dienend zugeordnet ist.

Dementsprechend läßt sich im »Fließenden Licht« eine »ethische Linie« der Selbsterkenntnis verfolgen⁴⁹, die anhand der Stichworte »Zurüstung zum Gebet« und »Gewissensforschung« skizziert werden kann.

In dem bereits zitierten Kapitel V. 11 mahnt Mechthild eine Schwester zum selbstlosen Gebet: Die Gebetsstunde soll ganz Christus und denen gehören, deren Anliegen das Gebet aufgreift, nämlich den *vil armen sündern und der heligen cristanheit und de(n) betruetzten selen*⁵⁰. In dieser Intention soll die Schwester folgendermaßen beten:

Alle mines herzen maht und kraft, die gibe ich dir, herre, hūte, das du, vil lieber, dir selber ze lobe nach miner gerunge in ze helfe wellest komen; und gib mir, herre, danach, das ich rehte erkenne wer ich selber si; so erste betruete ich mich.⁵¹

Während die Beterin zunächst ganz von sich selbst absehen soll, endet das Gebet mit der Bitte um Selbsterkenntnis, die aus der dargestellten Gebetshaltung erwachsen soll⁵². Das Erkennen, *wer ich selber si*, ruft die Betrübnis der Seele hervor.

Das gleiche Motiv erscheint noch einmal in Kapitel VI. 1, wo Mechthild die

48 V. 28 (M 160, 11–17).

49 Das gilt v. a. für die letzten Bücher des *FL*.

50 Vgl. M 139, 18–20.

51 M 139, 20–24.

52 Das *danach* ist m. E. nicht rein temporal, sondern eher konsekutiv zu deuten in dem Sinne, daß das Gegenüber zu Gott und das Eintreten für die Heilsbedürftigen im Gebet der Seele ihre eigene Heilsbedürftigkeit um so tiefer erschließt.

erbetene Selbsterkenntnis ebenfalls im Zusammenhang der Zurüstung der Seele zum Gebet als Einsicht in die eigene Nichtigkeit in der Gestalt einer allegorischen Ankleideszene thematisiert⁵³. Unter dem Motto: *Swenne ich [...] an min gebet gan, so ziere ich mich nach miner unedelkeit, so kleide ich mich mit dem phuole der ich selber bin*⁵⁴ entwickelt Mechthild die Allegorie, deren Ziel und Höhepunkt der Blick in den *spiegel der waren bekantnisse* darstellt:

[...] Hienach nime ich in min hant einen spiegel der waren bekantnisse, so besihe ich mich darinne, wer ich selber bin, so sihe ich leider anders nit denne alles o we!⁵⁵

Die Konfrontation mit der eigenen Schuldhaftigkeit ist der Grund des Jammer und der Betrübnis, die ausgehalten werden müssen; denn die Schuldannahme ist der einzige Weg der Schuldüberwindung. – Ohne den Rahmen der Allegorie zu sprengen, führt Mechthild diesen Gedanken im Anschluß an den *Blick in den spiegel* aus⁵⁶: Sie spricht vom Leiden an der eigenen Schuld und warnt vor der *unstetekeit*, die zum Hochmut verleitet, in dem *wir in unser schulde uns unschuldig sagen* möchten. Damit der Mensch nicht in solcher Selbstüberhebung *naketer den nakente* befunden wird, muß seiner Selbsterkenntnis als Einsicht in die eigene Schuldbeladenheit die Haltung der Demut folgen, in der allein die Schuld-Verantwortung vor Gott und vor der ganzen Schöpfung (!) getragen werden kann. Nur die aufrichtige Annahme der eigenen Existenz in ihrer Schuldhaf-

53 M 175, 10–31.

54 M 175, 10ff. – Die Selbstbezeichnung als *phuol* hat bei Mechthild schon den Charakter eines Niedrigkeitstopos, vgl. II.4 (M 32, 5); II.26 (M 53, 7); IV.2 (M 92, 22); VII.21 (M 237, 16); zur Begründung vgl. im 4. Kapitel Abschnitt 2.

55 M 175, 17–19. – Die Spiegelmetapher findet sich im *FL* in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen: a) Der Spiegel ist Medium der Selbsterkenntnis, ähnlich wie in dem oben zitierten Text (vgl. III.1 M 61, 27–30; VII.21 M 237, 9–13). Einen Höhepunkt erreicht diese Bedeutungslinie, wenn Christus als Spiegel des Gewissens bezeichnet wird (VII.17 M 232, 15–18). – b) Die Seele als Spiegel Gottes erscheint als Bild der Unio mystica bzw. bezeichnet die in der Vereinigung empfangene Erkenntnis (vgl. I.4 M 7, 19; V.7 M 135, 24f; VII.7 M 226, 7–11 [hier keine Metapher, sondern ein Vergleich]). – c) Auch in bezug auf Gott bezeichnet die Spiegelmetapher die Unio: Gott als *spiegelberg* der Seele (I.20 M 10, 26) steht für die Erhebung der Seele in die Unio; der gekreuzigte Christus wird Spiegel des Vaters genannt (VII.18 M 234, 30); schließlich kann im Bild des Spiegels die innergöttliche Dreieinheit veranschaulicht werden: *Oben in dem throne siht man den spiegel der gottheit, das bilde der menscheit, das liht des heligen geistes und bekennet wie die drie ein got sint, und wie si sich fuegent in ein* (III.1 M 58,2–5); vgl. dazu die Studie von Tax. – d) Daneben kennt Mechthild offensichtlich auch das scholastische Theorem vom *speculum aeternitatis*; sie spricht des öfteren von dem *ewigen spiegel* bzw. von dem *spiegel der ewekeit* im Kontext der *bekantnisse*, die die Seele in der mystischen Gottesbeziehung gewinnt (Vgl. III.11 M 73, 29–34; IV.18 M 113, 8f; VI.16 M 193, 33–36; VI.41 M 214, 31–215, 5; VII.1 M 220, 6–9). – Zur Bedeutungsvielfalt der Spiegelsymbolik vgl. Schmidt, Art. Miroir, DSAM X (1980), 1296–1303; zur scholastischen Lehre vom *speculum aeternitatis*: Balthasar, DTA 23, 332–337. 396. – Zum Spiegel-Motiv bei Mechthild ferner: Lüers, 245–248; Meyer, 129f; Schleusener-Eichholz, Bd. 2, 875ff; Taigel, 61–64.

56 Vgl. M 175, 20–31.

tigkeit, die durch keine Beschwichtigung oder Selbsttäuschung vertuscht wird, befreit die Seele letztlich von der *scheme* der Schuld und läßt sie *mit grossen eren* vor Gott stehen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Praxis der Gewissensprüfung zu sehen, von der Mechthild mehrfach in Verbindung mit der Vorbereitung auf den Kommunionempfang spricht⁵⁷. Die entsprechenden Texte finden sich im VII. Buch, sind also der alten, nunmehr als Klosterfrau in Helfta ansässigen Mechthild zuzuschreiben. Dem klösterlichen Usus entsprechend faßt sie die persönliche Gewissenserforschung im Bild des öffentlichen Schuldkapitels⁵⁸. Den Maßstab ihrer Selbstprüfung gewinnt die bußfertige Seele wiederum aus dem Gegenüber zu Gott: *O we lieber herre, wie mag min snoedekeit diner gueti glichen, wan ich bin nit, als ich dir eren wol goende!*⁵⁹

Am Ziel der Gottförmigkeit⁶⁰ muß sich der tatsächliche Zustand der Seele messen lassen; Kriterium dafür ist das Maß der Verwirklichung der *ere* Gottes im irdischen Dasein⁶¹.

Besonders deutlich wird dieser Maßstab, wenn die *vro bekantnisse* in einem Dialog Christus den *spiegel* des Gewissens nennt:

Vrowe gewissen, ir hant einen so edeln spiegel da ir üch so dike teger inne besehent. Das mag wol der lebendige gotz sun sin mit allen sinen werken. Es mochte ouch anders nit gesin, das ir alsus wise sint.⁶²

Im Kontext des Kapitels soll die Aussage stärkend auf das Fundament hinweisen, auf dem die Seele *luter in gotte* steht – aller Schmähung und allem Leid, das ihr widerfährt, zum Trotz.

Darüber hinaus beleuchtet aber die Rede von Christus als dem Spiegel des Gewissens noch einmal den Kern von Mechthilds Konzept der (Selbst-)Erkenntnis im »Fließenden Licht«. Wahre Erkenntnis wird dem Menschen nur in der Aktualisierung seiner Bezogenheit auf Gott zuteil. Weil und insofern dies in der *minne* geschieht, ist das Erkennen immer Frucht der *minne*. Der Gipfel der Erkenntnis, die Schau des göttlichen Seins, bleibt dem irdisch-leibgebundenen Dasein des Menschen vorenthalten, kann ihm aber in der ekstatischen Erhebung in den *dritten himmel* geschenkt werden. Kennzeichnend für Wesen und Bedeutung der *minne* ist, daß die *bekantnisse* nicht mit dem Ende der Erhebung vergeht, sondern als deren Frucht in der Seele bleibt – gleichsam als Kompaß für einen der *minne*-Bindung entsprechenden Lebensweg: In dem lebendigen Wis-

57 VII. 6 (M 225) und VII. 21 (M 237, 11ff).

58 VII. 6 (M 225); vgl. auch VI. 33 (M 208, 18ff).

59 VII. 6 (M 225, 18f). – Mechthild antwortet mit dieser Klage auf das *Pfenniggleichnis*, mit dem Gott sie über die gleiche Wirksamkeit der göttlichen Gnade und des guten menschlichen Willens belehren will.

60 Vgl. dazu im 2. Kapitel insbesondere Abschnitt 3.5.

61 Zur Bedeutung der *ere* Gottes im Gesamtkonzept von Mechthilds mystischer Erfahrung vgl. in diesem Kapitel Abschnitt 3.4.

62 VII. 17 (M 232, 15–18).

sen um den trinitarischen Gott, der *allú ding in allen dingen* ist, wird die Seele auch ihrer selbst als Kreatur inne. Sie erfährt sich sowohl in ihrer Würde als Gegenüber der göttlichen *minne* als auch in ihrer Niedrigkeit als schuldbeladenes und der Anfechtung ausgesetztes Wesen.

3. Die Dimensionen der *minne*

Nachdem im ersten Teil des Kapitels bereits des öfteren von der *minne*-Bindung zwischen Gott und der Seele als Quelle einer das geistliche Leben prägenden existentiellen Erkenntnis die Rede war, soll nun der Versuch unternommen werden, das Ganze der *minne*-Erfahrung, so wie Mechthild es in ihrem Werk bezeugt, in seinen wesentlichen Elementen darzustellen. Dabei sind verschiedene Dimensionen zu unterscheiden, obgleich – wie Alois Haas in seiner Studie über die Struktur der mystischen Erfahrung bei Mechthild zu Recht hervorhebt – das Ganze der Erfahrung schon von Anfang an »da« und in Geltung ist. Es findet jedoch durchaus eine Entwicklung statt in dem Sinne, daß bestimmte Erfahrungsmomente erst allmählich zur Reife gelangen und bestimmend werden.⁶³

Dem von Haas für Mechthilds Werk skizzierten Dreischritt »Vereinigung« – »Entfremdung« – »Sinkende Liebe« ist der Sache nach zu folgen; dabei sollen aber weitere Differenzierungen herausgearbeitet werden, vor allem hinsichtlich der Frage, wie Mechthild aus den gegensätzlichen Elementen ihrer Gotteserfahrung zu einer Synthese findet, die das Eigene und Eigentliche ihrer Spiritualität und geistlichen Lehre ausmacht.

3.1 Der *trost* der Seele

Im ersten Teil des Kapitels IV. 12 thematisiert Mechthild die Situation der aus der Unio entlassenen Seele und erreicht damit einen Höhepunkt des metaphorischen Sprechens⁶⁴, welcher durch die Dringlichkeit der in der Reflexion aufs neue vergegenwärtigten Erfahrung der Einung mit Gott evoziert ist.

63 Die am Text gewonnene Einsicht, daß das Ganze der mystischen Erfahrung, ihre verschiedenen, ja gegensätzlichen Dimensionen schon von Anfang an in Mechthilds Werk zur Geltung kommen, rechtfertigt die Methode einer vornehmlich synchronen Textinterpretation. Gleichwohl bleibt dabei die diachrone Sicht nicht einfach außer Betracht, mit deren Hilfe die phasenweise Entfaltung der keimhaft vorhandenen Gesamterfahrung in Kongruenz zu den erkennbaren Großabschnitten der Lebensgeschichte Mechthilds in den Blick gerät.

64 Im Zusammenhang dieses Kapitels ist es nicht möglich, eigens auf Mechthilds metaphorisches Sprechen einzugehen. Es sei aber auf die wichtigste Literatur zum Thema verwiesen: Neben den bereits zitierten Arbeiten von Lüers (1926), Meyer (1951) und Laubner (1975) seien – in der Reihenfolge ihres Erscheinens – folgende Beiträge genannt: Zinter; Haas, Sermo; Kemper; Michel; Schmidt, nature.

Den Zustand der Seele gestaltet Mechthild nach dem Vorbild der vom Bräutigam verlassenen Braut (vgl. Hld 3,1). Ihrer Trostlosigkeit versuchen die Kreaturen vergeblich Trostgründe anzubieten, bis sie schließlich die »Suggestivfrage«⁶⁵ stellen: *Mag úch gotz sun iemer getroesten?*

Daraufhin »verläßt die Braut alle Sicherungen normalen Redens und steigert sich sprachlich in eine fast magische Gegenwärtigkeit des Geliebten«⁶⁶:

Ja, ich vrage in wol,
 wenne wir wellen gan in die bluomen der heligen bekenntnisse
 und ich bitte in vil gerne,
 das er mir ufschlesse die spilenden vluot,
 die in der heligen drivaltekeit swebet,
 da die sele alleine von lebet.
 Sol ich getroestet werden nach miner edelkeit,
 so sol mich gottes aten in sich ziehen sunder arbeit,
 wan die spilende sunne der lebendiger gotheit
 schinet dur das clare wasser der vroelichen menscheit
 und die suesse lust des heligen geistes,
 der us in beiden ist komen,
 der hat mir alles das benomen,
 das beniden der gotheit wonet.
 Mir smekket nit wan alleine got,
 ich bin wunderliche tot.⁶⁷

Der Text spiegelt mit aller dem metaphorischen Ausdruck eigenen Plastizität das unbedingte Sehnen und Drängen der Seele nach dem dreifaltigen Gott: An seiner Lebensfülle teilzuhaben ist der einzige Trost⁶⁸ der Seele; die unmittelbare Erfahrung solcher Teilhabe, gleichsam das Trinken aus der Quelle des Lebens, die Gott ist, bleibt den Momenten der *Unio mystica* vorbehalten, in denen die Seele ihrer natürlichen Gebundenheit ledig wird.

Mit dem gleichen Gestus der Absolutheit, mit dem die Seele ihrem Ursprung und Ziel entgegensehnt, wehrt sie jeden Einspruch der Sinne ab, die sie auf dem Weg zu ihrem Geliebten zurückhalten wollen, und erklärt zunächst in bildhafter Verschlüsselung: *Lant mich ungehindert sin, ich wil ein wile trinken den ungemeten win*⁶⁹.

65 Haas, Sermo, 86.

66 Haas, a. a. O., 86.

67 IV.12 (M 104, 1–17; N, zit. nach Schmidt, Eros, 102; zum letzten Satz vgl. III.13 (M 75, 1f).

68 Zur Begründung dieser Ausschließlichkeit vgl. die Überlegungen zum Problem der Trostlosigkeit der Seele im folgenden Abschnitt.

69 I.44 (Q 18, 14f). – Das Bild vom *ungemeneten win*, das anschließt an die »cella vinaria« (*winzelle*) aus Hld 2, 4, greift Mechthild noch einmal auf: In III.3 heißt es:

*Wilt du den win ungemenet trinken,
 so verzerestu iemer me als du hast,
 so mag dir der wirt nit volle schenken.*

(M 63, 30f; N, zit. nach Schmidt, nature, 115 Anm.29)

Hier ist das Thema der in der *minne* notwendigen *masse* und damit die Spannung zwischen

Wenig später spricht sie den gleichen Gedanken in kühner Offenheit aus, wenn sie die Angebote *kintlicher liebi* zurückweist mit dem Argument: *Ich bin ein vollewahsen brut, ich wil gan nach minem trut*⁷⁰.

Den Weg zu diesem Ziel zeichnet Mechthild als ein Springen von Stufe zu Stufe, wobei jede »Station« ein Element der *minne*-Erfahrung bezeichnet⁷¹:

So springe ich in die minne,
von der minne in bekantnisse,
von bekantnisse in gebruchunge,
von gebruchunge über alle moenschliche sinne.
Da wil ich bliben und will doch vúrbas crisen.⁷²

Auf den ersten Blick erscheint hier die Trias *minne – bekantnisse – gebruchunge* wie die Schrittfolge in einem linearen Aufstieg von gewaltiger Dynamik. Doch dieser Eindruck wird durch den letzten Satz zumindest relativiert. Die darin zum Ausdruck kommende Spannung zwischen Verharren-Wollen und Streben steht einem strengen Aufstiegs-Schema entgegen, und es wird sich noch zeigen, daß Mechthilds Auffassung vom Weg der mystischen Erfahrung in einem solchen Modell auch nicht unterzubringen ist.

Stärker als das letzte Zitat offenbart die sprachliche Gestalt des Kapitels I.21 die Verflochtenheit jener Elemente ineinander, so daß deren Ganzheit als Extremum der geistlichen Erfahrung mit zwingender Deutlichkeit ans Licht tritt:

Minne ane bekantnisse
dunket die wisen sele ein vinsternisse.
Bekantnisse ane gebruchunge
dunket si ein helle pin.
Gebruchunge ane mort kan si nit verklagen.⁷³

In aphoristischer Kürze und Prägnanz sagt Mechthild hier Entscheidendes über das Wesen der *minne* als die ganze Existenz der Mystikerin einfordernde Macht. Die *bekantnisse* als besonderes, in der *minne*-Begegnung mit Gott geschenkt erworbenes Erfahrungswissen der Seele, als »Kennen«, das die unge-

dem geschöpflichen Fassungsvermögen und dem im Grunde maß-losen Streben der *minne* angesprochen, das in dem Bild vom *ungemengeten win* zum Ausdruck kommt: »It symbolizes unmediated experience or cognition of God in ecstasy through a preliminary tasting (gustus), a savouring (gebruchunge) which conveys a sense of nearness and presence of God« (Schmidt, nature, 115); zur *masse* in der *minne* vgl. in diesem Kapitel Abschnitt 3.5.1.

70 I.44 (Q 19, 10).

71 Vgl. zu den einzelnen Elementen der Gnädenerfahrung des »göttlichen Grußes« auch I.2: *Dis ist ein gruos: der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, durren selen ze allen ziten mit núwer bekantnisse und an núwer beschowunge und an sunderlicher gebruchunge der núwer gegenwürtekeit.* (M 5, 25–28; N, zit. nach Schmidt, Elemente, 126). Zum Prozeß der mystischen Einungserfahrung vgl. Schmidt, a. a. O.

72 I.44 (Q 17, 27–31).

73 M 10, 30–34.

suchte Frucht aus dem Genuß Gottes (*gebruchunge*, »gustus«) ist, wurde bereits ausführlicher dargestellt. Margot Schmidt hat gezeigt, daß dem »gustus« als einem der geistlichen Sinne in diesem Zusammenhang eine wesentliche Funktion zukommt, denn die »Schärfe der Einsicht« entspricht der Intensität des Erlebens, das heißt »vom Maß der erfahrungsmäßigen Begnadung hängt die Einsicht in das Göttliche ab«⁷⁴.

Bezeichnend für die *gebruchunge* als die der Seele unmittelbar zuteil werdende Süße der Gottesminne ist die häufige Zuordnung von *minne* / *gebruchunge* einerseits und Sterben / *mort* oder Todeswunsch der Seele andererseits.

Wo Mechthild den Wunsch zu sterben begründet, geschieht es mit dem Verweis auf die erlebte, unmittelbare Begegnung mit dem Geliebten, auf das Sehen Gottes:

Ich stuerbe gern von minne, moechte es mir geschehen,
denn jenen den ich minnen, den han ich gesehen,
mit minen lihten ougen in miner sele stan.⁷⁵

Die hier angesprochene Erfahrung bezeichnet Mechthild anderswo als den *waren gottesgruos*, in dem sie *lebendig sterben* möchte⁷⁶. Dieser Wunsch, den die Mystikerin in der Reflexion auf das gnadenhafte Widerfahrnis des Verkostens Gottes äußert, »zielt darauf ab, die so tief empfundene göttliche Gegenwart zur höchsten Lebendigkeit zu bringen, um den Leib mit den Sinnen läuternd zu verwandeln, eine Verwandlung, die in ihrer erhabensten Form zum seligen Liebestod wird.«⁷⁷

Die übermächtigende, das natürliche Fassungsvermögen der Seele sprengende Gewalt der *minne*⁷⁸, welche die Seele endgültig nur durch das Sterben *von minne in der minne*⁷⁹ bestehen kann, steht für Mechthild unter dem christologisch-heilsgeschichtlichen Argument:

Ich froewe mich, das ich minnen muos den der mich minnet und gere des, das ich in mortlich minne ane masse und ane underlas: Vroewe dich, min sele, wan din leben ist gestorben von minne dur dich, und minne in so ser, das du moegest sterben dur in, so brennest du jemer mere unverloeschen als ein lebend funke in dem grossen füre der lebend majestat.⁸⁰

Die Seele, die um das Erlösungswerk Christi nicht nur als allgemeine Heilswahrheit weiß, sondern es als in endgültigem Sinne Heil schaffende Tat der Liebe

74 Schmidt, Elemente, 143.

75 II.2 (M 26, 14–16).

76 I.2 (M 4f).

77 Schmidt, a a O., 140.

78 Vgl. dazu v. a. die Formel vom *zenibte werden* der Seele, z. B. I.2 (R 14, 28); I.4 (M 7, 15); VI.25 (M 201, 20).

79 VII.21 (M 239, 3).

80 I.28 (M 15, 3–9).

auf sich selbst beziehen kann (was bereits eine Frucht der *minne* ist)⁸¹, erfährt sich folglich einem unausweichlichen, ja gewaltsamen Muß der *minne* ausgesetzt. Das Sterben in der *minne* als Konsequenz der vorbehaltlosen Überantwortung an diese Heil schaffende, Gott und Mensch aneinander bindende Macht⁸² bewirkt die eschatologische Teilhabe der minnenden Seele an der Lebensfülle Gottes: Dieser Hoffnung gibt Mechthild besonders prägnant in einem einzigen Satz Ausdruck, wenn sie schreibt: *Wer von minnen stirbet, den sol man in gotte begraben*⁸³.

In den letzten Büchern des »Fließenden Lichtes« deutet Mechthild manchmal die Vollendungsgestalt der *minne* an; so zum Beispiel in Kapitel VI. 22, wo sie *gotte ze eren* von sieben Dingen des geistlichen Lebens spricht:

Das sibende mag man kume mit worten rueren; mit cristanem gelouben mag man es vuelen, wie gros, wie hoch, wie wit, wie wunneklich, wie erlich, wie vroedenrich, wie unzergenglicher vroeden vol. Wol im, der da eweklich wonen sol! Die vroelich angesiht vol aller wollust und die helige gebruchunge nach wunsche, die übersuesse gerunge, wunnekliche, hungerig, minnevol, die vlüsset jemer mere in die selen überswendig von gotte. Noch denne behaltet die sele iren sussen hunger und lebet doch ane kumber.⁸⁴

In dieser Schilderung der ersehnten Vollendung ist das Moment des Gewaltvollen verschwunden. Keine Rede ist mehr von *mort*, auch nicht mehr von der Überforderung der Seele durch das Übermaß der *minne*. Jetzt kann die Seele den Fluß der *gerunge*, die Kraft des Eros, der von Gott ausgeht und die Seele erfüllt⁸⁵, ungebrochen ertragen.

Das selige Leben in der Ewigkeit erschöpft sich für Mechthild nicht in der reinen Anschauung Gottes, wenngleich diese in den entsprechenden Texten⁸⁶ immer deutlich hervorgehoben wird; die Mystikerin stellt sich die Vollendung als eine überaus bewegte Seinsweise vor, denn die Seele behält ja ihren *swessen hunger* (der »gustus«), aber jetzt kann sie darin *ane kumber* leben, das heißt die *gebruchunge* wird ihr *nach wunsche* zuteil, in vollkommener Weise, ungehindert durch die in der Gebundenheit des irdischen Seins noch notwendige Einschränkung.⁸⁷

81 Vgl. dazu auch II. 23 und die Ausführungen dazu in diesem Kapitel, Abschnitt 3. 3. 1.

82 Vgl. IV. 19 (M 114, 28–31).

83 I. 3 (R 16, 20).

84 M 199, 27–35. – Vgl. auch VI. 29 (M 204, 25–29); VII. 35 (M 249, 13–28).

85 Vgl. dazu auch Balthasar, Auftrag, 32f.

86 Vgl. Anm. 84.

87 Ein sehr anschauliches Bild von der Bewegtheit des Seins der Seelen in der vollendeten *minne*-Gemeinschaft mit Gott malt Mechthild in einer Art Exkurs im Rahmen der großen Kronenvision (VII. 1). Von den Seelen, denen der Heilige Geist aus dem *minnenden himel-vluos* ausschenkt, heißt es:

[...] *das si mit vroeden singent, zartelich lachent und springent*

Solange die Seele an Leib und Sinne gebunden lebt, stehen die »fernen Höhepunkte«⁸⁸ der ekstatischen Erhebung zur *Unio mystica* unter dem Vorbehalt der *gebruchunge mit der abebrechung nach der maht der sinnen*⁸⁹. Mechthild hat solche Höhepunkte erlebt und davon in ihrer Schrift (vor allem in den ersten Büchern) Zeugnis abgelegt. Einen der eindrucksvollsten *Unio*-Texte gibt die Mystikerin in Kapitel I.44, das jedoch auch – man möchte ergänzen: zwangsläufig – mit der (formal dem höfischen Tagelied nachgebildeten) ernüchternden Feststellung des transitorischen Charakters jener Erfahrung schließt, von der Mechthild sagt:

únsere zweiger gemeinschaft
ist der ewige lip ane tot. [...]

Nu dies mag nit lange stan.

Wa zwoei geliebe verholene zesamen koment,

Si muessent dike ungescheiden von einander gan.⁹⁰

Die innere Spannung zwischen dem der Ewigkeit zugehörigen Wesen der *Unio* und dem gleichwohl vorübergehenden Modus der *Unio-Erfahrung* unter den Bedingungen des irdisch-leibgebundenen Seins tritt hier mit aller Deutlichkeit hervor.

Von der Reflexion der Mystikerin auf eine solche Erfahrung im ersten Teil des Kapitels IV. 12 sind meine Überlegungen zu Mechthilds *minne*-Erfahrung ausgegangen. Bewußt habe ich diesen Ausgangspunkt gewählt und auf eine ausführliche Darstellung der *Unio*-Erfahrung, wie sie sich im »Fließenden Licht« spiegelt, verzichtet. Deutlich werden sollte in erster Linie die der transitorischen *trost*-Erfahrung innewohnende Dynamik auf eine neue Ebene der mystischen Gotteserfahrung hin, auf der meines Erachtens erst die entscheidende Ausprägung und Durchformung von Mechthilds Lebens- und Welthaltung geschehen konnte.

Auf dieser Ebene ist nicht mehr die Sehnsucht nach der Erhebung zur beseligenden Einung bestimmend, sondern das Verlangen nach dem Nachvollzug des

in gezogener wise, und vliessent und swimment,
sie vliengt und klimment
von kore ze kore und vür des riches hoehin. [...]
So werdent si also vro und also vrî,
snelle, gewaltig und minnerich,
clar und gotte glich
als das mag mûglich sin.
So varent si war si wellent über tusedt mile,
als man nu einen gedanken denken mag.
Pruevent was das varendes si! (M 220, 1–5. 14–20)

88 Schmidt, a a O., 140.

89 II.3 (M 28, 12f).

90 I.44 (Q 20, 18f. 25–27); vgl. auch I.2 (R 14, 4f). Vgl. zu den abweichenden Lesarten der zweiten Zeile des Zitats *der ewige lip* (M: das ewige liep; Rev: interminabilis vitae communicatio nostra) den Apparat bei Q 20 und Stierling, 70.

Erlösungsweges, den Gott in Christus dem Menschen entgegen beschritten hat. Ein Weg der Kenosis, der Entfremdung wird also im folgenden Abschnitt darzustellen sein, wenn nach den komplementären Elementen der mystischen Erfahrung Mechthilds gefragt wird.

3.2 Die Trostlosigkeit der Seele und ihre schöpfungstheologische Begründung

Entlassen aus der Unio, fühlt sich die Seele in der Situation der im Schlaf von ihrem Bräutigam verlassenen Braut (vgl. Hld 3,1)⁹¹. Sie bleibt in tiefer Trostlosigkeit, die durch keinen irdischen Trost zu wenden ist, zurück, wie der Dialog der *Braut* mit den *Kreaturen*⁹² deutlich zum Ausdruck bringt. In dieser scheinbar aporetischen Situation – aus eigener Kraft kann die Seele sich nicht wieder zur Unio aufschwingen, die gelassene Rückkehr in die »Welt« scheint ihr aber auch unerträglich nach allem, was sie übernatürlich erfahren hat – wendet sie sich an Gott, auf daß er ihr den verzehrenden Schmerz deute, der gleichsam anstelle des *überheren trostes*⁹³ der unmittelbaren Gottesbegegnung in der Seele zurückgeblieben ist:

Herre, ich wil dich zweier dinge vragen;
der berihte mich nach dinen gnaden:
Wenne min ougen trurent ellendekliche
und min mund swiget einvaltekliche
und min zunge ist mit jamer gebunden
und min sinne mich vragent von stunde ze stunden,
was mir si, so ist es mir,
herre, alles nach dir,
und min vleisch mir entvallet, min bluot vertrukent,
min gebein kellet, min adern krepfent
und min herze smilzet nach diner minne
und min sele brennet mit eines hungerigen loewen stimme.
Wie mir denne si, wa du denne bist,
vil lieber, das sage mir.⁹⁴

In wuchtigen Bildern aus dem Buch Hiob und den Psalmen⁹⁵ breitet die Mystikerin vor Gott die ganze Trostlosigkeit ihrer Seele aus, einen Zustand, der in sich selbst jedoch nichts weniger als resignativ, sondern von einer mächtigen Dynamik auf das entbehrte Gut hin geprägt erscheint. Die Radikalität dieser

91 IV. 12 (R 18, 1f); II. 25 (M 51, 19f).

92 IV. 12 (R 17, 27–18, 12).

93 IV. 15 (M 109, 20).

94 II. 25 (M 51, 5–18).

95 Meyer, a. a. O., 96 weist auf die der zitierten Passage zu Grunde liegenden Bibelstellen hin: Hiob 16, 21; 19, 20; Ps 21, 15f; 39, 10.

Orientierung zwingt sie, *aller creaturen trost* zu verwerfen⁹⁶ und eher ungetröstet zu bleiben, als sich mit einem geringeren *trost* zufrieden zu geben.

Mechthild selbst gibt wiederholt und mit großer Klarheit Antwort auf die Frage nach dem Grund solcher Trostlosigkeit, die – nach der Unterscheidung Margot Schmidts – zu den »wesentlichen Leiden« der minnenden Seele gehört⁹⁷.

Die Begründung geht von der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen aus, dem Grunddatum in dem theozentrischen Menschenbild der Mystikerin⁹⁸: Der Mensch ist geschaffen *got ze minnende, ze gebruchende und ze bekennende, gehorsam ze blibende*⁹⁹.

In dem Kapitel vom *rat* der Heiligen Dreifaltigkeit über die Erschaffung der Engel und der Menschen besprechen die göttlichen Personen untereinander die Absicht, in der Kraft der *minne fruchtber* zu werden:

Do sprach der ewig sun mit grosser zuht: »Lieber vatter, min nature sol ouch bringen frucht; nu wir wonders wellen beginnen, so bilden wir den mensch na mir. Alleine ich grosses jamers vorsihe, ich muos doch den mensch eweklich minnen.«

Do sprach der vatter: »Sun, mich rueret ouch ein kreftig lust in miner goetlichen Brust und ich donen al von minnen. Wir wellen fruchtber werden uf das man úns wider minne und das man únsere grossen ere ein wenig erkenne. Ich wil mir selben machen ein brut, dú sol mich gruessen mit irem munde und mit irem ansehen verwunden, denne erste gat es an ein minnen.«

Do sprach der helig geist zuo dem vatter: »Ja lieber vatter, die brut wil ich dir ze bette bringen.«

Do sprach der sun: »Vatter, du weist es wol, ich sol noch sterben von minnen; jedoch wellen wir diser dingen in grosser helikeit vroelichen beginnen.«¹⁰⁰

Der Mensch, geschaffen als Gottes Bild – an anderer Stelle bezeichnet Mechtild die Seele ausdrücklich als Abbild der Heiligen Dreifaltigkeit¹⁰¹ –, ist berufen, in der Gottesminne Antwort auf das zu geben¹⁰², was er als Grund seines Daseins zu erkennen im Stande ist: die übergroße, in der Erschaffung des Menschen fruchtbar gewordene und auch durch den Sündenfall nicht zu irritierende göttliche Liebe.

Getrieben durch die Liebe¹⁰³, bildet der dreifaltige Gott den Menschen nach

96 IV. 12 (R 17, 24–30).

97 »Alle Leiden, die umso stärker werden, je stärker das Verlangen nach der Liebe Gottes wird, sind wesentliche Leiden. Zu ihnen gehören alle geistlichen Leiden.« (Schmidt, Leidproblem, 184).

98 Vgl. auch Schmidt, *ibd.*, 187–196.

99 VI. 31 (M 206, 24f; N, zit. nach Schmidt, Eros, 116).

100 III. 9 (M 69, 6–19; N, zit. nach Schmidt, Eros, 96).

101 II. 19 (M 38, 9f); vgl. auch II. 22 (M 43, 13–15); IV 14 (M 108, 19). – Vgl. zu den trinitäts-theologischen Elementen im *FL* Ruh, *Spekulation*, 31.

102 »Antwort geben« ist hier nicht als vereinzelter Akt, sondern als ganzheitliches Sich-Überantworten zu verstehen.

103 Vgl. I. 22 (Q 9, 29f): *Do got nit me mohte sich enthalten in sich selben, do mahte er die selen und gab sich ir ze eigen von grosser liebi.*« (Q ergänzt *sich enthalten* nach L, abweichend von E).

der *natur* des Sohnes, und in dieser Abbildlichkeit liegt der Adel der Seele: *Adam und Eva waren gebildet und adellich genätüret na dem ewigen sune, der ane beginnen von sinem vatter ist geborn.*¹⁰⁴

Deshalb kann die im Licht der mystischen Gotteserfahrung erkennende Seele von sich selbst sagen:

[...] ich bin [...] gemachet von der minne,
dar umbe mag mich enkein creature
nach miner edelen nature
getroesten noch entginnen
denne allein die minne.¹⁰⁵

Die *minne* als Lebensgrund und Ziel der Seele¹⁰⁶ aktualisiert sich in der irdischen, leibgebundenen Existenz als unstillbares Verlangen (*gerunge*) nach Gott, als Sehnsucht nach der Vereinigung; in den ekstatischen Momenten der Unio erfährt die Seele jedoch die gnadenhafte Antizipation jenes Endziels der Einheit mit Gott in der *minne*.

Hierin wird sie ihrer Herkunft und Bestimmung gewahr. Die Intensität solcher Erfahrung und Erkenntnis mag den Ausschlag gegeben haben bei der Wortschöpfung, die Mechthild gefunden hat, um das einzigartige Verhältnis zwischen Gott und der Seele zum Ausdruck zu bringen. So wie sie von Adam und Eva sagen konnte, sie seien *gebildet und adellich genaturet na dem ewigen sune*¹⁰⁷, so sagt Gott zur Seele: *Vrow sele, ir sint so sere genätürt in mich, das zwischent úch und mir nihtes nit mag sin*¹⁰⁸.

Und den Sinnen, die die Seele in ihrem unbedingten Drängen dem Geliebten entgegen aufhalten wollen, antwortet sie mit einem Gleichnis: Wie der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft »in seinem Element« ist, so ist die Seele ihrer Natur nach nur in Gott zu Hause¹⁰⁹. Und sie fährt fort:

Got hat allen creaturen das gegeben,
das si ir nature pflegen;
wie moehte ich denne miner nature widerstan?
Ich mueste von allen dingen in got gan,
der min vatter ist von nature,

104 III. 9 (M 69, 21–23; N, zit. nach Schmidt, Eros, 96).

105 I. 22 (Q 10, 1–3).

106 Vgl. dazu Taigel, 49f, der von einer »objektiven« und einer »subjektiven« Funktion der *minne* spricht, dort jedoch ausschließlich auf den Aspekt der Erlösung, nicht auf die Schöpfung bezogen.

107 III. 9 (R 23, 12f).

108 I. 44 (Q 20, 8f). – In der vorsichtigen lateinischen Version klingt von der Kühnheit der deutschen Formulierung nichts mehr nach: *Sic inquit, per unionem naturarum ineffabilis gratia nos conjunxit, quod divortium nullum poterit intervenire* (Rev. IV. 6, 551). – Vgl. auch Ruh, Vorbemerkungen, 31 (und Anm. 94).

109 Vgl. M 21, 38–41.

min bruoder von siner moenscheit,
 min brütegom von minnen
 und ich sin brut aneginne.¹¹⁰

Wegen der Aussage, Gott sei der minnenden Seele *vatter* [...] *von nature*, ist Mechthild offensichtlich kritisiert worden; jedenfalls setzt sie sich im sechsten Buch unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Äußerung in Kapitel I.44 mit dem Einwand auseinander: *Alles das got mit úns hat getan, das ist alles von gnaden und nit von nature*¹¹¹.

Man mag in Mechthilds Diktum eine Gefährdung der kirchlichen Lehre vermutet haben, derzufolge allein Jesus Christus Sohn des Vaters der *Natur* nach ist, der Mensch aber dank des Wirkens der göttlichen Gnade teilhat an der »natura divina«.

Dagegen erklärt Mechthild, daß es ihr nicht etwa um einen Gegensatz von Natur und Gnade oder um die Bestreitung der Gnadenhaftigkeit des göttlichen Wirkens in der Seele geht:

Die minnende sele, die alles das minnet, das got minnet, und alles das hasset, das got hasset, die hat ein ouge, das hat got erlúhtet; da mit sihet si in die ewige gotheit, wie die gotheit gewúrch hat mit ir nature in der sele. Er hat si gebildet nach im selber; er hat si gepflanzet in im selber; er hat sich allermeist mit ir vereinet under allen creaturen; er hat si in sich beslossen und hat siner goetlichen nature so vil in si gegossen, das si anders nit gesprochen mag, denne das er mit aller einunge me denne ir vatter ist.¹¹²

Der Mystikerin liegt es völlig fern, sich auf einen theologischen Schulstreit einzulassen, der angesichts dessen, was sie mit dem von Gott erleuchteten Auge ihrer Seele (also gnadenhaft) erkennt, am Wesentlichen vorbeigeht: daran nämlich, daß das Wirken *von nature* und *von gnaden* gleicherweise Funktion der *minne* ist, mit der sich Gott der Seele zuwendet und ihr Anteil an seinem göttlichen Sein gewährt¹¹³.

110 I.44 (M 21, 42–22, 6; N, zit. nach Schmidt, *nature*, 106, Anm. 12). – Vgl. wiederum die theologisch »gereinigte«, hier fast leblos anmutende lateinische Version: ... *Et quomodo ego in Deum non festinabo, qui mihi pater venerabilis, frater desiderabilis et sponsus amabilis est?* (Rev IV,6, 551). – Vgl. zur theologischen Deutung der strittigen Aussage Mechthilds v. a. Ancelet-Hustache, 119–122 (Anm. 5); Grundmann, *Bewegungen*, 417f. – Die Brisanz der Auseinandersetzung wird besonders deutlich, wenn man die Reaktionen der Inquisition auf ähnliche Aussagen einer – als häretisch geltenden – Wesenseinheit der Seele mit Gott (etwa bei Marguerite Porète und Meister Eckhart) in Betracht zieht. Vgl. dazu Ruh, *Beginnenmystik*, 273f.

111 VI.31 (Q 8, 22f).

112 VI.31 (M 205, 24–32; N, zit. nach Schmidt, *Eros*, 116).

113 »Si on réunit les deux effets, la nature et la grâce [...], on peut voir dans la participation à la vie divine une sorte de surélévation, de perfectionnement splendide de la nature même, de manière à pouvoir dire quand l'âme humaine ainsi régénérée agit sous l'empire de l'action divine: »Dieu est mon père par nature« puisque enfin c'est lui, et lui seul, qui met en elle la grâce, le principe de la vie divine, et il le met dans ce tréfonds de la nature qu'il a préparé et disposé à l'avance en le formant à son image, si bien que ce que l'âme ne pouvait pas voir et posséder d'elle-même et par elle-même avec les seules forces de sa nature, elle pourra cepen-

Die Bilder, mit denen Mechthild ihren umstrittenen Satz in dem Rechtfertigungskapitel umschreibt, sprechen deutlich genug von diesem Zusammenhang. Vor allem die Aussage, daß Gott die Seele in sich selbst eingepflanzt habe, läßt in einer Anschaulichkeit, die der archaischen Vorstellungswelt der biblischen Paradieserzählung nahe kommt, den skizzierten Kerngedanken hervortreten, an dem Mechthild so sehr gelegen ist, weil sie ihn nicht spekulativ erdacht, sondern mit allen Kräften ihrer Seele erfahren und erkannt hat. – So erweist sich der hier reflektierte Konflikt als exemplarisch für das immer prekäre Verhältnis von Erfahrungstheologie und formulierter kirchlicher Lehre.

Die Darstellung zentraler schöpfungstheologischer Aussagen Mechthilds über die Natur der Seele hat gezeigt, daß die Mystikerin die göttliche *minne* als Quellgrund und Ziel des Lebens der Seele begreift. Die von *minne* überfließende Heilige Dreifaltigkeit hat sich in der Seele ein zur *minne* fähiges und berufenes (und gerade darin ebenbildliches) Gegenüber geschaffen. Die Seele, die sich in *die gewalt der nakkenden minne*¹¹⁴ zu legen bereit ist, empfängt in der Begnadung der *Unio mystica* bereits ein Unterpfand der ewigen Vereinigung mit Gott, auf die sie im Leben jenseits des leiblichen Todes hoffen darf.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich das Wesen der eingangs betrachteten Trostlosigkeit der Seele nach der *Unio*: Im Aufstieg zu Gott und in der Einung hat sie ihre eigentliche Sinnbestimmung, ihre Würde und *edelkeit* erkannt und Gott als ihr wesensgemäßes Gegenüber erfahren. Deshalb spricht sie von Gott oder von der *minne* als ihrem einzigen *trost*¹¹⁵; alles andere, die kreatürliche Umgebung wird – unbeschadet ihres Wertes als Schöpfung – in erster Linie als Nicht-Gott und folglich zunächst als Medium der Trennung der Seele von ihrem Ursprung und Ziel erfahren.

Deshalb lehnt die *Braut* im Dialog mit den *Kreaturen* alle Trostangebote ab, die nicht Gott selbst sind.

3.3 Das neue Weltverhältnis der Mystikerin

3.3.1 *us allen dingen in got gan*

Die Seele, die sich der *gewalt der minne* aussetzt und in die mystische Gottesbeziehung eintritt, muß damit auch ein ganz neues Verhältnis zur Welt, zu den Dingen und auch zu den Menschen entwickeln. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür findet sich in einem Streitgespräch zwischen der *minne* und der *sele*; letztere

dant le voir et le posséder, elle-même et non un autre, dans un acte vital et par la grâce de Dieu.» (Ancelet-Hustache, a. a. O., 121 Anm. 5).

114 Il. 23 (M 44, 42).

115 Vgl. I. 22 (M 12, 3f); IV. 12 (R 18, 12).

wird in der Kapitelüberschrift als *stumpfe sele* vorgestellt, und sie sagt von sich selbst: *Ich leben mines eigen willen, das ich den gerne vollebringe*¹¹⁶.

Zwar hat sie sich der Welt begeben und der Lebensregel eines *beligen orden* unterworfen¹¹⁷, aber sie sträubt sich gegen die *gewalt der nakkenden minne*¹¹⁸. Dennoch vermag die *minne* eine echte Konversion der *sele* auszulösen, indem sie ihr die Selbsterniedrigung Gottes um der Erhöhung (Erlösung) des Menschen willen bildhaft vor Augen führt:

Nu sage ich dir, wer er si:
 Er ist die allerhoehste hoehi,
 und die selbe hoehi hat sich geneiget
 in das allerniderste tal,
 und dis allerniderste tal
 hat sich gesetzt in die allerhoehste hoehi.
 Stumpfu sele, sich dich umb und umbe
 und tuo uf die blinden ougen.¹¹⁹

Die plötzliche Einsicht, daß das von der *minne* bewirkte Erlösungswerk Christi ihr, der *sele* selbst, gilt und ihr den (Rück)weg zu Gott eröffnet, läßt sie ihre Stumpfheit ablegen und offen werden für den Anspruch der *minne*¹²⁰: *Ist er von der hoehsten hoehi dur mini liebi nidergetreten, und hat sich gentzlich mir mit allen creaturen gegeben [...], so wil ich doch noch us allen dingen in got gan*¹²¹.

Ein Reflex einer solchen Umkehrbewegung wird auch sichtbar zu Beginn von Mechthilds Aufzeichnungen in einem Dialog zwischen *Vro minne* und *Vro küniginne* (das ist die Seele)¹²². Der Text thematisiert den *seligen wehsel*¹²³, den die

116 II. 23 (M 44, 21f).

117 Vgl. M 44, 5ff.

118 M 44, 42.

119 M 45, 26–33; N, zit. nach Haug, Grundlage, 497.

120 Vgl. dazu Taigel, 49.

121 M 45, 34f – M 46, 1.

122 I. 1 (M 4, 2–23).

123 M 4, 4. – Die Metapher *wehsel* bei Mechthild hat in der Forschung verschiedene, z.T. einander widersprechende Deutungen erfahren. Lüers, 159f, stellt die einschlägigen Textstellen aus dem *FL* unter dem von Bernhard entlehnten Stichwort *commercium cum deo* zusammen – eine schwerwiegende interpretatorische Vorentscheidung: Mechthilds *wehsel* wird mit Bernhards *commercium* und mit der dem Minnesang geläufigen Vorstellung des *minnewehsels* gleichgesetzt. – Bereits Meyer, 44ff, kritisiert diese Deutung und stellt fest, daß sie dem Sinn der Metapher im *FL* nicht gerecht wird. Allerdings gibt er eine Ausnahme zu: In IV. 15 (M 109, 15ff) versteht Meyer die *gante wehselunge mit gotte* als Parallele zu Bernhards *dulce commercium* (Sermo in Cant.cant., 85, 13). Ausschlaggebend erscheint ihm dabei Mechthilds Bezugnahme auf die *selig stunde* (der Unio) als Entsprechung zu Bernhards *breve momentum*, das charakteristisch ist für das Ereignis des *commercium* als »Tausch von Liebesbezeugungen« (Meyer, 45). – M. E. geht Meyer fehl in der Behauptung dieser Parallele, da er bei seiner Deutung den Kontext der zur Diskussion stehenden Metapher nicht hinreichend berücksichtigt und so den von Mechthild entfalteten Zusammenhang überhaupt nicht erkennt. Mechthild sagt nämlich: Niemand kann die *stetü einunge* mit Gott gewinnen, *er tuege ein gante wehselunge mit gotte, also das du got gebest alles das*

Seele getan hat, indem sie alles Gut, das sie in der Welt hatte, für den Gewinn der *minne* aufgeboten hat. Obwohl der Vorrang der *minne* vor allen weltlichen Gütern unbestritten bleibt, kann die *küneginne* ihr Gegenüber als *rouberinne*¹²⁴ anklagen und in diesem Bild den »Raub« zusammenfassen: Angefangen von Kindheit und Jugend, womit sicher mehr gemeint ist als das bloße Lebensalter, über die Bindung an Familie und Freunde und den Besitz irdischer Geltung und Güter bis hin zur Gesundheit des Leibes¹²⁵ hat die Seele¹²⁶ alles zurückgelassen, was ein weltliches Leben, zumal in adliger Umgebung, angenehm und wertvoll erscheinen ließ.

Meines Erachtens ist es mehr als ein didaktischer Kunstgriff, wenn Mechthild hier die *küneginne* und die *minne* um die Dignität der abgewogenen Güter streiten läßt. Man darf dahinter mit gutem Recht einen lebensgeschichtlichen Prozeß vermuten, in dem die zwar von Anfang an freiwillige Entäußerung um der Gottesminne willen erst zur Reife kommen konnte und mußte¹²⁷.

Das neue, unter der Leitung der *minne* angenommene Weltverhältnis, dessen Ursache und Entsprechung in der alleinigen Beheimatung der Seele in Gott liegt, kann Mechthild in einem einzigen Satz zusammenfassen: *Maria Magdalena, ich*

din ist, inwendig als uswendig, so git er dir werlich alles was sin ist, inwendig und uswendig.
(M 109, 15–17)

Dann setzt sie neu an mit der Beschreibung der Wirkung, die die *selig stunde* in der Seele zurückläßt. D. h., abstrakt formuliert, die *gantz wehselunge* ist für Mechthild *conditio sine qua non* für die Unio, nicht aber – wie Meyer zu diesem Text meint – der Tausch von Liebesbezeugungen in der Unio.

Alle anderen Textstellen will Meyer in Verbindung mit dem Lohngedanken deuten. Auch das ist, wie Taigel, 51f, bemerkt, nicht zutreffend, insofern diese Deutung der Komplexität des Geschehens zwischen Gott und der minnenden Seele, das in der *wehsel*-Metapher zusammengefaßt wird, nicht gerecht werden kann. Schon die Immanenzformel, mit der Mechthild selbst ihre Metapher interpretiert – vgl. IV, 15 (M 109, 16f); VII, 55 (M 269, 21f) –, läßt deutlich werden, was in den Reflexionsdialogen wie etwa I, 1 (s. o.) oder in dem großen Dankgebet VII, 64 entfaltet wird.

Taigel kommt mit seiner Interpretation dem Sinn der Metapher am nächsten, wenn er den *wehsel* als »die zwangsläufige Bewegung der Minne, die Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott zwingt« beschreibt (a. a. O., 52, Anm. 3). – Allerdings betont er m. E. das Moment des Zwanges zu stark und vernachlässigt dadurch den Gesichtspunkt der Einsicht der Seele, ihrer unbedingten, wenn auch unter Schmerzen gegebenen und durchgehaltenen Einwilligung, sich in die *gewalt der nakkenden minne* zu legen (vgl. II, 23).

124 M 4, 26.

125 Vgl. die Aufzählung M 4, 5–18.

126 Hier ist mit höchster Wahrscheinlichkeit die Identität der *sele* mit Mechthild anzunehmen; vgl. die autobiographischen Angaben der Mystikerin in Kapitel IV, 2 (M 91), die die Übertragung der Position der *vrô küneginne* auf Mechthild rechtfertigen.

127 Eine starke Stütze findet diese Annahme in der nicht hoch genug anzusetzenden Bedeutung, die Mechthild dem menschlichen Willen zumißt, und in dem Kampf, den sie selbst zeit ihres Lebens gegen dessen relative Schwäche geführt zu haben scheint. Allzu oft klagt sie über die Diskrepanz zwischen Wollen und Vollbringen (vgl. dazu z. B. VI, 19; VII, 6; VII, 11; VII, 32). In diesem Spannungsfeld scheint mir auch das oben angedeutete Problem angesiedelt zu sein. – Zur Willensproblematik vgl. auch im folgenden Kapitel Abschnitt 3.3.2.

wone mit dir in der woestunge, wan mir sint oelú ding ellende sunder alleine got¹²⁸.

Das Adjektiv *ellende* bezeichnet hier das Verhältnis der minnenden Seele zu den *dingen*, zu ihrer Umgebung, mehr noch: zu allem Geschöpflichen. Es entspricht in seiner Bedeutung dem Substantiv *das ellende*¹²⁹, mit dem Mechthild die Welt als den Ort der Fremde und Heimatlosigkeit der Seele bezeichnet.

In der Kraft der *minne* nimmt die Seele Abstand von den Dingen¹³⁰. Sie sucht die Distanz aus einer doppelten Motivation heraus¹³¹: Neben dem grundsätzlichen Ungenügen an der Welt steht die Furcht vor der Anfechtung, die *angest*¹³², die den Menschen seiner Anfälligkeit für die Versuchung innewerden läßt und ihn in steter Unruhe hält, wachsam, daß die Beziehung zum Geschöpflichen ihn nicht in seiner Hinordnung auf den Schöpfer irritiere.¹³³

So lebt die Seele, die in der *minne*-Begegnung mit Gott eine fundamental neue

128 II.24 (M 48, 14f). – Hinweise zur Maria-Magdalena-Legende bei Schmidt, FL, 427f (Erl. 65). – In der *Legenda aurea* heißt es z. B.: »Maria Magdalena aber beehrte nach himmlischer Beschauung; und ging in die rauheste Wildnis [...] (*Legenda aurea*, 477). – Zur Wüstenmetapher vgl. Lüers, 293–296; Schmidt, *Leidproblem*, 225f.

129 Belege zur Verwendung des Terminus *ellende* bei Lüers, 180 (sehr unvollständig); Meyer, 71f; Schmidt, *Leidproblem*, 63ff. – Schmidt nennt als Belege für *ellende* in der o.g. Bedeutung: IV.24 (M 119, 15); VI.37 (M 212,1); VII.19 (M 236,1); VII.20 (M 236, 34); VII.48 (M 261, 2); VII.65 (M 280, 24). Zu ergänzen ist (als Beispiel für adjektivischen Gebrauch): III.2 (M 62, 9). – Schmidt stellt die Bedeutungsbreite des terminus *ellende* ausführlich dar: Neben dem bereits angesprochenen Sinn meint *e.* vor allem die »spirituelle Heimatlosigkeit«, das »Elend« der Seele (a.a.O., 63f). – Dieser Aspekt steht m.E. in sehr engem Zusammenhang mit der Auffassung der Welt als *e.*: Beides bezeichnet eigentlich den gleichen »schöpfungsontologischen« Sachverhalt, allerdings aus je anderer Perspektive. – Außerdem weist Schmidt auf einen ganz neuen Bedeutungsaspekt hin, den *e.* in III.1 (M 57, 30ff; 58, 7f; 60, 37) annimmt, wo es die Himmelsregion über den neun Chören bezeichnet (ibid., 65–65b). Vgl. dazu auch Tax, 117.

Eine eigene philologische Untersuchung zum Terminus *e.* liegt jetzt vor mit der Zürcher Dissertation von Erat-Stierli (1985). In Gegenüberstellung mit der Verwendung des Wortes in der höfischen Literatur unterscheidet die Autorin bei Mechthild zunächst das himmlische und das irdische *e.* als zwei »unähnliche räumliche Gefüge im Stand der Vorläufigkeit« (141; ausführlich 78–117); ferner erklärt sie *e.* als »Wirkungsmoment«, »Mittel« und »Last« für den Menschen in der regio dissimilitudinis (118 pass.) und faßt zusammen: »In Mechthilds Dichtung meint *ellende* eine Distanz, die das ganze Leben bestimmt, die höchstens punktuell in der unio gnadenhaft überschreitbar ist, und die in eine Tiefe und Ferne führt, was (!) Differenz in dieser Welt ist, was aber ebenso Schöpfung im Sog des alles übersteigenden, dynamisierenden und aufbrechenden Gottes bleibt« (142).

130 Vgl. dazu das vielzitierte Kapitel I.35, in dem Mechthild in einer Eckhartische Terminologie schon vorbildenden Sprache das Leben in der *waren* wuestenunge in appellativer Form beschreibt. – Vgl. dazu auch im folgenden Kapitel Abschnitt 3.1.

131 Diese vom Text selbst her notwendige Unterscheidung ist sekundär gegenüber der primären Einsicht in die ausschließliche Beheimatung der Seele in Gott, welche die Ursache für jene doppelte Konsequenz bildet.

132 Vgl. II.13 (M 36, 36): *Zwischen irdenschen dingem und dir sol angest und vorhte sin.* – Vgl. auch V.21 (M 145, 2–7); VI.4 (M 179f).

133 Vgl. Schmidt, *Leidproblem*, 209–211.

Sicht der Dinge gewonnen hat, in dem steten Schmerz einer doppelten Distanz: Der Welt entfremdet, hat sie doch auch Gott nicht anders als im Modus des Getrenntseins.

Allerdings gibt es für Mechthild einen Weg der Vermittlung, auf dem es möglich ist, die kreatürlich gebundene Existenz und die radikal übernatürliche Ausrichtung der Seele zu integrieren. Damit der Zusammenhang deutlich wird, sei eine längere Passage zitiert:

Die erste bekantnisse, die mir got gab nach der umberuerunge der minne und nach dem vlusse der gerunge, die kam mit eim jamer. Swenne ich iht gesach das schoene was oder mir lieb was, so begonde ich ze súfzene, danach ze weinende und danach begonde ich ze denkende, ze klagende und ze sprechende alsus ze allen dingen:

Eya nein, nu huete dich, wan dis ist din lieber nit, der din herze gegruesset¹³⁴ hat und dine sinne erlúhtet hat und dine sele also wunnenklich gebunden hat, das dise manigvaltige suessekeit irdenischer dingen dich nit von [im]¹³⁵ dringet. Mere die edelkeit der creaturen, ir schoeni und ir nutz, da wil ich got inne meinen und nit mich selben.¹³⁶

Den Grund und die Schmerzhaftigkeit des bereits angesprochenen Spannungszustandes bringt Mechthild hier mit anschaulichen Worten zur Sprache. Man beachte vor allem das Vokabular der Klage (*jamer – súfzen – weinen – klagen*), das in einem charakteristischen Zeit- und Bedingungsverhältnis zu den Reflexionsbegriffen erscheint: Die gottgegebene *bekantnisse* ist begleitet vom *jamer*; auf die Betrachtung des kreatürlichen Schönen reagiert die Seele zunächst intuitiv mit Schmerz, und das daraufhin einsetzende Nachdenken läßt sie die Ursache dieser spontanen Reaktion erkennen und aussprechen. – Wiederum steht die *angest* warnend im Hintergrund.

Die der Seele habituell gewordene Vorsicht im Umgang mit der Welt hat ihre positive Entsprechung in dem, was am Schluß des zitierten Kapitels anklingt: Der Wert der Schöpfung wird nicht geleugnet oder gering geachtet, sondern in der Einsicht, daß sich auch darin der Schöpfer zeigt, erkennt die Seele den Adel, die Schönheit und den Nutzen der Geschöpfe.

Zwar kann nichts Geschöpfliches Ziel der Seele sein, aber gerade auf Grund des radikalen Auslangens nach dem Transzendenten wird sie sensibel und offen für die Transparenz des Geschaffenen als Offenbarung Gottes. In dieser Perspektive besitzt die Welt ihre eigene theologische Dignität, die die Seele, obgleich fremd und heimatlos in ihrem irdischen Dasein, erkennen kann und soll.

Erkennen ist für Mechthild jedoch nie ausschließlich oder auch nur in erster Linie ein Akt der Ratio, der ohne Konsequenzen im Vollzug bleiben könnte. Vielmehr steht hinter dem Satz [...] *da wil ich got inne meinen und nit mich selben* eine neue, bejahende Haltung gegenüber den Dingen, die sich in ihrer Positivität komplementär zu der bisher betrachteten Distanznahme verhält. Erst

134 M liest *geruessed* – wohl ein Druckfehler.

135 M liest *mir* – Berichtigung nach L (437, 5u) *te ab ipso non* durch Oehl, 185: *ihm*.

136 VI.5 (M 180, 24–181, 2).

beide Momente zusammen konstituieren ein Verhältnis zur Welt, das nicht Gefahr läuft, zur Weltverachtung zu entarten.

3.3.2 ...uf das er wunderlich gelobet werde

Die Seele weiß sich in bestimmter Weise mit allen Kreaturen zu einer Gemeinschaft verbunden, deren einendes Band der Auftrag zum Gotteslob ist. In der großen Tierallegorie spricht Mechthild davon:

Die groessi unsers mundes ist das unbegriffenlich lop, das wir got leisten soellen mit der gemeinschaft aller creatures, allem unserm tuende und an allen dingen, zuo allen stunden.¹³⁷

Das Zitat belegt eindeutig Mechthilds Auffassung von der Universalität des Lobauftrages. Die Formulierung läßt den Menschen als den primär Beauftragten erscheinen, jedoch so, daß er die Gesamtheit der Geschöpfe in die Erfüllung seiner Aufgabe einbeziehen soll¹³⁸; das heißt, der Mensch, die minnende Seele, kann dem Auftrag wenn überhaupt, dann nur in einer kreatürlichen Solidarität des Lobes gerecht werden. Denn die Mystikerin weiß, daß niemand den Lobauftrag gänzlich erfüllen kann – Gott kann nie genug, nie vollkommen gelobt werden:

Die minnende sele wirt niemer lobes sat, darumbe sammet si in sich selber alles das got je geschuof in ir gerunge und ruffet denne in den himmel: Herre, werin alle dise personen also vollekomen und also helig, eb es müglich were, als din gebenedigte muoter Maria, dennoch genuegete mir armen nit, das ich dich nüt moehte volle loben mit dinem eingebornen sune. Herre, mag man dich volle loben? Nein, des vroewe ich mich.¹³⁹

In sich selbst versammelt die minnende Seele alles Geschaffene, um es, geeint in der Kraft der *gerunge*, des der Seele innewohnenden göttlichen Eros¹⁴⁰, dem Herrn zum Lob darzubieten. Sie tut es in dem Bewußtsein, daß die ganze Schöpfung – selbst im Zustand aller nur erdenklichen Reinheit und Heiligkeit – Gott, dem Schöpfer und Erlöser, nicht die Fülle des Lobes bereiten kann, die ihm gebührt.

Auch hier gilt, was Alois Haas¹⁴¹ festgestellt hat über den Zusammenhang zwischen der Gottesfremde, die die Seele erleidet, und der Nähe, mit der Gott die Seele, je nach dem Maß der Negativität der Entfremdung, in immer noch größerem Maße umfängt¹⁴²: Mechthild habe in der Formulierung dieser parado-

137 IV. 18 (M 113, 20–22). – Der Satz steht im Kontext der allegorischen Deutung von *munt* und *zunge* des Tieres auf Mund und Zunge des *minnenden menschen*.

138 Vgl. z. B. auch III. 2 (M 62, 8–10); IV. 21 (M 116, 26–29); VI. 4 (M 180, 20 – 23); besonders hinzuweisen ist auf IV. 12 (R 18, 27–19, 1), wo die Seele den Auftrag zum Gotteslob delegiert, nachdem sie – um der Erfüllung des Lobes willen – auf den göttlichen Trost (den *smak* der Gottheit) verzichtet hat.

139 VII. 9 (M 228, 15–21).

140 Vgl. Balhasar, Auftrag, 26; Schmidt, nature, 100–105.

141 Vgl. Sermo, 92.

142 Vgl. IV. 12 (R 21, 22–30).

den mystischen Erfahrungswirklichkeit die Analogieformel des IV. Laterankonzils von 1215¹⁴³ eingeholt.

Es ist wichtig, den angedeuteten Zusammenhang zu berücksichtigen, denn erst von hier aus ist auch der Sinn der Freude zu ermessen, mit der die Seele auf die Einsicht reagiert, daß selbst die vollkommenste Lob-Gemeinschaft der Schöpfung hinter der Vollkommenheit des Schöpfers grundsätzlich (und nicht nur graduell) zurückbleiben muß.

Das Wissen um die je größere Fülle Gottes enthebt die Seele – und mit ihr alle Geschöpfe – des »Leistungsdruckes«, der ohne solche Einsicht aus dem (dann allerdings falsch verstandenen) Auftrag zum Gotteslob herausgelesen werden könnte. So antwortet Gott der Seele auf die Frage nach der Möglichkeit des vollkommenen Lobes, ohne das von der Seele selbst gesetzte Nein zu dementieren: *Die juncfrowen die mir lange gedienet habent, die soent mich loben*¹⁴⁴. Gerade der Zusatz *lange* lädt ein, bei dieser Aussage Mechthilds früheres Beginnenleben ebenso zu assoziieren wie den klösterlichen Gottesdienst in Helfta, der den unmittelbaren biographischen Hintergrund des Kapitels abgibt.

Das »gottesdienstliche« Leben der Jungfrauen wird vor Gott als solches zum Lobpreis, und zwar in eschatologischer Perspektive: Dem Perfekt des irdischen Gottesdienstes steht das Futur des endgültigen Lobpreises gegenüber, der, bei Gott verewigt, an sein Ziel und so auch zur Erfüllung gekommen sein wird. Darin liegt die Hoffnung der Seele¹⁴⁵.

So hat die Seele im Vollzug des Gotteslobes während ihrer Pilgerschaft im *ellende* Gemeinschaft mit Gott. Konstitutiv für diese Gemeinschaft ist – und damit schließt sich der Kreis – die *minne*, die die Seele zum Gotteslob und dadurch, wie gezeigt wurde, in das rechte Verhältnis zu den *dingen* treibt:

Die grossen bulgen der stürmenden minne tuot si sterben aller dingen und leben in got alleine; ja denne erst sint allú ding ir alleine in der minne mit gotte gemeine; so hat ir minne nütze krefte in gottes lobe ze allen dingen.¹⁴⁶

Im Alter bezeugt Mechthild durch die Haltung, mit der sie ihre eigene Gebrechlichkeit annimmt und erträgt, jene habituelle Fremdheit gegenüber *allem irdenschen richtuom*, aus der ihr eine souveräne Freiheit des Lobens und Dankens erwächst. Das bewegende Dankgebet, das Mechthild am Schluß des siebten Buches gegen Ende ihres Lebens im Kloster Helfta niedergeschrieben bezie-

143 Die Formel lautet: *quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior est dissimilitudo notanda.* (DS 806).

144 VII. 9 (M 228, 22f).

145 Vgl. dazu auch V. 25 (M 157f), wo der Zusammenhang zwischen dem Gotteslob des *be-trübten menschen* und dem *suessen wehsel*, den Gott der Seele geben wird, entfaltet wird.

146 IV. 18 (M 114, 14–18). – *si* bezieht sich hier auf *helige lúte*, deren Lebensweise Mechthild im Rahmen der großen Tiervision allegorisch charakterisiert.

hungsweise diktiert hat, spiegelt noch einmal den *seligen wehsel*, den die Seele eingegangen ist, als sie sich der *minne* überantwortete¹⁴⁷: Indem sie nichts mehr für sich selbst als Besitz reklamiert, wird die Seele, die nunmehr als *betlerin* vor Gott steht, frei, alles als Dienst Gottes an ihr zu erfahren: Die helfenden Menschen und alles *vroemde guot*, das ihr zuteil wird, werden zur Offenbarung der *minne* Gottes an ihr:

Alsus sprichet ein betlerin in irme gebet ze gotte:

»Herre, ich danken dir, sid du mir mit diner minne benomen hast allen irdenschen richtuom, das du mich nu cleidest und spisest mit vroemdem guote, wan alles das mir in eigenschaft mit wollust in dem herzen clebet, das muos mir alles vroemde wesen.

Herre, ich danken dir, sid du mir benomen hast die maht miner ougen, das du mir nu dienst mit vroemden ougen.

Herre, ich danken dir, sid du mir benomen hast die maht miner henden, das du mir nu dinest mit vroemden henden.¹⁴⁸

Herre, ich danke dir, sid du mir benomen hast die maht mines herzen, das du mir nu dienst mit vroemden herzen.¹⁴⁹

Bereits Ancelet-Hustache hat auf die Geistesverwandtschaft dieses Textes mit dem Sonnengesang des heiligen Franziskus aufmerksam gemacht. Aus beiden Texten spricht, so Ancelet-Hustache, »la joie profonde de celui qui se sent riche parce qu'il a tout donné«¹⁵⁰.

Hier soll und kann nun kein ausführlicher Vergleich der beiden Texte angestellt werden, zumal keinerlei Anhaltspunkte für eine unmittelbare Beeinflussung Mechthilds durch den Franziskus-Text vorliegen. Daß Mechthild mit franzikanischem Gedankengut in Berührung gekommen ist, darf man aber mit gutem Recht unterstellen¹⁵¹.

Ein paar Hinweise zu den möglichen Aspekten des Vergleichs mögen hier genügen: Auffallend ist nicht nur die Ähnlichkeit der biographischen Situationen, in denen Franziskus¹⁵² wie Mechthild¹⁵³ – beide physisch schwer geschlagen – ihre Gebete verfaßt haben; beide Texte sind vom gleichen Geist des Lobens

147 I. 1 (M 4, 4), s. o. Abschnitt 3.3.1 und Anm. 123; vgl. auch VII. 48, v. a. den Dialog zwischen der *minne* und der Seele (M 261, 33–262, 18).

148 Der letzte Halbsatz ist in M ausgelassen, in E und W aber vorhanden (s. Schmidt, FL, 421, Anm. 440).

149 VII. 64 (M 279, 17–28; N, zit. nach Schmidt, Eros, 128).

150 a. a. O., 151.

151 Vgl. zur Präsenz der Franziskaner in Magdeburg die Hinweise bei Ancelet-Hustache, 25f.

152 Vgl. zu den Quellen für Franziskus Eßer/Hardick. Eßer faßt den Bescheid der Quellen (Thomas von Celano; Spiegel der Vollkommenheit) zum Sonnengesang folgendermaßen zusammen: »Somit ist dieses Lied eine köstliche Frucht aus jenen Tagen, da Franziskus nahezu erblindet in einer armen Hütte aus Stroh bei St. Damian krank und hilflos lag und noch dazu von Mäusen arg geplagt wurde.« (Ibd., 35).

153 Da der zitierte Text dem VII. Buch entstammt, kann er unzweifelhaft der alten, in Helfta ansässigen Mechthild zugeschrieben werden. Das VII. Buch gibt viele Hinweise auf die Gebrechlichkeit und Schwäche der zudem erblindeten Mystikerin. Vgl. dazu Neumann, VL, 260f.

und Dankens erfüllt, von der gleichen vorbehaltlosen Sammlung alles Geschaffenen zum Gottesdienst des Lobes geprägt und ausgerichtet auf das rühmende Anerkennen der Fülle Gottes aus dem Bewußtsein der eigenen radikal verdankten, aus sich selbst heraus aber nichtigen Existenz als Geschöpf¹⁵⁴.

3.4 Der Abstieg in die *gotzvroemdunge*

Im Begehren der »Gottesfremde« zieht Mechthild die extreme Konsequenz aus der Übernahme des Lobauftrages. Einen Vorklang zu der entsprechenden Erfahrung, die das Kapitel IV. 12 in der objektivierenden Gestalt einer höfischen Veranstaltung¹⁵⁵ höchst dramatisch schildert, gibt die Versicherung der Seele: *Dis smakes* (gemeint ist das Verkosten Gottes in der Unio) *wil ich allerdikost gerne enbern, uf das er wunderlich gelobet werde*¹⁵⁶, mit der sie ihre Bereitschaft zum Verzicht auf den göttlichen *trost* um des Gotteslobes willen erklärt.

In welche Dimensionen dieses »Entbehren« konkret ausgreift, deutet Mechthild schon zu Beginn des ersten Buches an, wo sie darüber spricht, wie Gott die Seele in die Einung hinein »zieht« und sie wieder »läßt«:

So lat er si ein kleine, das si geron moege. So gert si sines lobes, das kan si nach irem willen nüt vinden. Ja si wolte das er si zu der helle senden wolte, uf das er von allen creaturen über unmasse gelobet werde.¹⁵⁷

Der Text signalisiert einen inneren Zusammenhang zwischen der Höllenfahrt der Seele – einem seit Paulus (Röm 9,3) in der christlichen Mystik geläufigen Topos¹⁵⁸ – und dem Lob, das die Geschöpfe Gott entgegenbringen. Die Art des Zusammenhangs ist syntaktisch eindeutig angegeben und entspricht der oben zitierten Aussage aus IV.12: Die Seele begehrt die Entfremdung von Gott, *damit* Gott um so größeres Lob¹⁵⁹ erfahre, oder anders gesagt: Im Gewinn des Gotteslobes liegt die Finalität der von der Seele begehrten Entfremdungsbewegung.

154 Zum Sonnengesang vgl. zuletzt Schmucki, bes. 259 ff.

155 Vgl. Haas, Sermo, 114.

156 IV.12 (M 104, 18f; N, zit. nach Schmidt, Eros, 102). – Vgl. zum *gustus* und seinem Zusammenhang mit dem Begehren der Erniedrigung bei Mechthild: Schmidt, Elemente, 139f.

157 I.5 (M 7, 28–31).

158 Vgl. dazu Schmidt, FL, 423 (Erl. 15); Haas, a. a. O., 89.

159 Wenn Mechthild sagt, Gott solle *über unmasse* oder *wunderlich* gelobt werden, so ist damit nicht einfach eine quantitative Steigerung gemeint, sondern es bedeutet: Gott soll gerade durch die Paradoxie der *minne*-Bewegung, in der alle menschlichen Plausibilitäten durchbrochen werden, gelobt werden. – Vgl. Zapf. – Haas, Sermo, 119 (Anm. 40) weist darauf hin, daß die Ergebnisse Zapfs, der zeigt, daß *wunderlich* bei Meister Eckhart als Ersatzwort für *paradox* fungiert, auch für Mechthild zutreffen: *Wunderlich* ist jenes, das »als wahr und zugleich notwendig unbegreiflich begriffen« werden kann (Zapf, 19).

Diese Beobachtung wird eindrucksvoll bestätigt im Kapitel IV.12. Die gesamte Darstellung der Entfremdungserfahrung erscheint auf das Ziel der *ere Gottes*¹⁶⁰ ausgerichtet, wie die Formel *durch din ere* und ähnliche Wendungen zeigen, mit denen Mechthild die Bitten der Seele, *sincken* zu dürfen, motiviert und die Etappen dieses Prozesses kommentiert¹⁶¹.

Zwar kann, wie Alois Haas feststellt, die »vollkommene Sensibilität der Seele für eine durchwegs doxologisch fruchtbare Erfahrung der Dingwelt«¹⁶² erst das Resultat der Erfahrung der *gotzvroemdunge* sein; aber das doxologische Anliegen der Seele ist auch schon Auslöser und »Leitmotiv« für das Begehren des Abstiegs¹⁶³.

Im folgenden sollen anhand des Kapitels IV.12 einige wesentliche Aspekte des Geschehens, das Mechthild als das »Sinken in die Gottesfremde« darstellt, behandelt werden¹⁶⁴.

Mechthild gibt für ihre Erfahrung eine konkrete biographische Situierung:

Do dis wunder und dirre trost hette gewert aht jar, do wolte mich got alze sere troesten über miner sele edelkeit. »Eya, nein, lieber herre, hoehc mich nit ze sere!« sus sprach dú unwirdige sele, »es ist mir alze guot in dem nidersten teile; da wil ich iemer vil gerne sin dur din ere.«¹⁶⁵

160 *lob* und *ere* sind hier im wesentlichen gleichbedeutend. Vgl. auch V.4 (M 132, 27f; 133, 13f). In III.9 läßt Mechthild Gott-Vater über die Sinnbestimmung des Menschen sagen: [...] *uf das man uns wider minne und unsere grossen ere ein wenig erkenne* (R 23, 1f). »Gottes Ehre erkennen« bedeutet hier nichts anderes als den Lobauftrag der Kreatur erfüllen.

161 R 19, 14f: *es ist mir alze guot in dem nidersten teile; da wil ich iemer vil gerne sin durch dine ere.* – R 19, 26f: *Eya, entwich mir, lieber herre, und la mich fürbas sincken durch din ere.* – R 19, 30ff: *War sint ir nu, vro trüwe? Ich wil úch nu der minne ambaht bevelhen, und ir sont gotz ere an mir bewaern.* – R 20, 25: *Nu gat es mir an sin ere, wan nu ist got wunderlich mit mir, nu mir sine vroemedeunge bekemer ist denne er selber.*

162 a. a. O., 85.

163 Damit wird nicht eine gleichsam lineare Entwicklung vom einen zum anderen behauptet, sondern – im Gegenteil – das Ineinanderwirken der verschiedenen mystischen Erfahrungsmomente zu einer Einheit, die sich gleichwohl notwendigerweise (weil den Bedingungen der zeitlich gebundenen Existenz unterworfen) in einem gewissen Nacheinander aktualisiert. – Gerade dieses Nacheinander ist für den von außen herantretenden Betrachter jedoch – trotz der im *FL* auszumachenden Entwicklungslinien (vgl. dazu Neumann, Textgeschichte) nicht im einzelnen zu rekonstruieren, zumal er nicht die Erfahrung selbst vor sich hat, sondern ein Zeugnis von dieser Erfahrung, das Produkt einer Reflexion also, welche bereits die Aktualisierung aller die Gesamterfahrung konstituierenden Momente voraussetzt. Vgl. zum Problem der dichterischen Vergegenwärtigung der mystischen Erfahrung im *FL* Haug, Gespräch.

164 Zur Gesamtdarstellung der Gottesfremde innerhalb der Struktur der mystischen Erfahrung bei Mechthild vgl. Haas, Struktur (bes. 113–119); Schmidt, Leidproblem, 235ff.

165 R 19, 10–14.

Hier scheint ein Innewerden der Seele angesprochen zu sein, das sie die allem geschöpflichen Sein im postlapsarischen Zustand anhaftende *unwürdige* Konstitution erfahren läßt, die ihrer eigenen ursprünglichen Natur Widerstand bietet. Deshalb bittet die Seele, um der *ere* Gottes willen von Gott entfremdet zu werden¹⁶⁶.

Der solchermaßen paradox motivierte Prozeß des Sinkens vollzieht sich in mehreren Stufen. Zunächst fällt die Seele *under die verhangenen und under die verworhten selen*¹⁶⁷, aber an diesen Ort folgt Gott ihr nach. Erst als die Seele im folgenden Schritt bittet: *Eya, entwich mir, lieber herre, und la mich furbas sinken durch din ere*¹⁶⁸, wird sie von der *vinsternisse* umfassen, die als Gegenpol zum Licht das Signum der Gottesferne ist und nun immer tiefer und bedrängender werden wird.

Die erste Folge dieses Falls in die mystische *Nacht* ist der Verlust all jener Erfahrungsmomente, die der Mystikerin in der Gottesnähe zuteil geworden waren. Sie verliert

[...] die bekantnisse [...] und das licht, und um gottes heimlichkeit wiste ich nit, und dú vil selige minne fuor ouch ir strasse.¹⁶⁹

Doch ist mit dem Entzug jener Gaben, die die besondere Vertrautheit der Seele mit Gott begründet hatten, die Gottesbeziehung der Seele als solche noch nicht angefochten. Die *trúwe* nimmt den Platz der *minne* ein¹⁷⁰; sie ist gleichsam der »Aggregatzustand« der *minne* in der Situation der Entfremdung, das heißt aber – mit Haas gesprochen – »ein Synonym des Glaubens«¹⁷¹, sofern man »glauben« im streng biblischen Sinne faßt als ein Festhalten an dem, was man nicht sieht (erfährt)¹⁷².

Auch anderswo appelliert die Seele im Erleiden der »Gottesfremde« an die *trúwe* als das Fundament der *minne*-Bindung. Sie tut es im Modus des Gebetes, wissend, daß auch das *Stehen auf der trúwe*¹⁷³ noch Gnadengabe Gottes ist:

166 In ihrer auf der Lehre von den geistlichen Sinnen beruhenden Deutung kommt M. Schmidt zu einem ähnlichen Resultat, wenn sie sagt: Mechthilds »Verlangen nach Gottverlassenheit entspringt keiner asketischen Anstrengung, sondern einem Überschuß an Gnadenfülle über den gustus, vor dessen überwältigender Süße sie geradezu erschrickt ob ihrer Nichtigkeit, und diese Überlast der Gnade möchte sie weitergeben.« (Elemente, 139)

167 R 19, 14f.

168 R 19, 26f.

169 R 19, 28–30.

170 Vgl. R 19, 30–34.

171 A. a. O., 118. Vgl. auch Taigel, 139.

172 Vgl. Hebr 11,1.

173 V. 4 (Q 12, 25–28):

*So gat si uf die trúwe stan
und sibet allú ding mit grosser wisheit an.
So enmag ir kein ding entgan,
si gewinne ie got sin lob daran.
Vgl. auch III.23 (M 88,30).*

Eia herre, als du mir hast alles enzogen das ich von dir han, so la mir doch von gnade dieselben gabe, die du von nature einem hunde hast gegeben, das ist, das ich dir getrúwe si in miner not ane allerleie widertrutz: Des gere ich sicherlich serer denne dins himelriches.¹⁷⁴

Die *trúwe* in der *minne*, kraft deren die Seele ihr Leben im Leibe als Dienst an der *ere* Gottes zu vollziehen vermag, führt sie schließlich – im Gegensatz zu dem Verlangen nach voller Einung – zu dem Begehren, bis zum Jüngsten Tage im Leibe zu bleiben:

Swenne ich des gedenke, das min licham erloeschen sol also mit dem tode, das ich nit me liden noch loben sol minen lieben Jesum, so ist mir also we, das ich denne gere, eb es mueglich were ze leben in den jungsten tag. Da twinget mich zuo die getrúwe minne die gottes ist ane mich und nit min.¹⁷⁵

Hat die Seele kraft des Beistandes der *trúwe* den Verlust jeglicher göttlichen Vertraulichkeit *sunder kumber*¹⁷⁶ bestehen können, so ist sie auf der folgenden Stufe des Sinkens der elementaren Anfechtung durch den *ungelouben* ausgesetzt; damit steht nun der nackte Glaube, das Fundament der Gottesbeziehung, auf dem Prüfstand.

Mechthild selbst beurteilt an anderer Stelle die Gefährdung, der sie hier zu widerstehen hat, indem sie den *ungelouben ob allen sünden boese* nennt. Mit Emphase bringt sie ihren ganzen Abscheu gegenüber dieser ärgsten aller Sünden zum Ausdruck – *Ich bin ir von aller miner sele und von allem minem libe und von allen minen fúnf sinnen und von allem minem herze gram*¹⁷⁷ – und dankt Gott, daß sie selbst diese Sünde nicht kennengelernt, daß also die Anfechtung sie nicht überwältigt hat¹⁷⁸.

Bezeichnend für den ganzheitlichen Charakter von Mechthilds mystischer Erfahrung scheint mir zu sein, wie sie in IV. 12 die Bewahrung der Seele in der Anfechtung schildert: Der Unglaube hält der Seele entgegen, die frühere Gnadenerfahrung könne nicht von Gott stammen, denn dann wäre sie jetzt nicht so verlassen¹⁷⁹. Indem die Seele dagegen nach dem *waren gelouben* verlangt, erfährt sie die nötige Stärkung durch die drei göttlichen Personen selbst:

Do sprach der vatter von himmelriche zuo der sele:

»Gedenke, was du bevunden und gesehen hast, do niht zwüschent dir und mir was.«

Do sprach der sun: »Gedenk, was din licham von minen pinen gelitten hat.«

Dis sprach der heilig geist: »Gedenk, was du gescriben hast.«¹⁸⁰

174 II. 25 (M 50, 1–5).

175 VI. 15 (M 189, 19–24); vgl. auch VI. 26 (M 201f).

176 R 19, 34.

177 VII. 47 (M 260, 19–21).

178 *Ich danken des gotte, das ich ir nit erkenne [...] Ich danken des Jesu cristo, dem lebendigen gotzsune, das si nie in min herze kam.* (M 260, 17f. 21–23).

179 Vgl. R 20, 1f.

180 R 20, 2–8.

Der Glaube wird zurückgerufen und gestärkt durch den Aufruf der Erinnerung an die Erfahrungen, in denen »sich der Glaube erhärtete«¹⁸¹. Erstaunlicherweise beschränkt sich aber der göttliche Appell an die Glaubenserfahrung der Seele nicht auf die Vergegenwärtigung der »außerordentlichen Wonnen in der Erhebung«¹⁸². Während der Vater ihr in einer an den Unio-Dialog des Kapitels I. 44¹⁸³ gemahnenden Wendung die Erfahrung der mystischen Einung in Erinnerung ruft, verweist der Sohn auf das Leiden, welches der Leib – als Kehrseite der Erhebung der Seele – um Christi willen zu ertragen hatte; der Heilige Geist schließlich gibt der Seele das schriftliche Zeugnis ihrer Erfahrungen zu bedenken und appelliert damit an den (prophetischen) Auftrag, der für Mechthild eine Frucht ihrer mystischen Gotteserfahrung ist¹⁸⁴.

Die Rückrufung der Erfahrung, die in ihrer – mit meisterhafter Prägnanz hier nur angedeuteten – Komplexität die Grundstruktur für die Gestaltwerdung des Glaubens in Mechthilds Lebensgeschichte darstellt, läßt die Mystikerin nun mit der neu gewonnenen *stetekeit des waren gelouben* antworten: *Als ich habe geloubet, geminnet und gebruchet und bekant, also wil ich unverwandelt varen von hinman*¹⁸⁵.

In der Rekapitulation der Erfahrung also konnte und sollte sich der in der Anfechtung erschütterte und seiner *stetekeit* verlustig gegangene Glaube wieder sammeln. Die Antwort der Seele läßt keinen Zweifel zu an dem Stellenwert, den der Glaube in dem dialektisch gespannten Verhältnis zur Erfahrung innehat: Ihm gebührt der erste Rang in der Aufzählung, denn ohne den Glauben fehlt der Erfahrung ihre Sinnmitte und ihr tragender Grund¹⁸⁶.

Im nackten, ganz auf sich selbst zurückgeworfenen Glauben liegt für Mechthild die eigentliche Bewährung der *minne*¹⁸⁷, in der die Seele jene unerschütterliche Glaubensgewißheit gewinnt, die sie – von Gott^{*} bestätigt – rückblickend selbst bezeugt:

181 Haas, Sermo, 115 (Anm. 33).

182 Schmidt, Elemente, 140. – Sowohl Schmidt als auch Haas, a. a. O., 90 und 115 (Anm. 33), betonen ausschließlich diesen Aspekt, der zwar im Kontext der Szene an prominenter Stelle erscheint, aber doch in charakteristischer Weise durch die Worte des Sohnes und des Heiligen Geistes ergänzt wird.

183 S. o. Anm. 108.

184 Vgl. dazu ausführlich im 4. Kapitel die Abschnitte 2.2; 3.

185 R 20, 9–11.

186 Vgl. dazu Haas, a. a. O., 116 (Anm. 33).

187 Vgl. dazu III.3: Die Braut des Hohenliedes spricht mit der Seele; Leitmotiv des Dialogs ist die *winzelle* (Hild 2,4) als Metapher für die Unio. Wird die *winzelle* aufgeschlossen, die Seele also aus der Unio entlassen, so – sagt die Braut belehrend zur Seele – [...] *muostu in der strasse hungerig gan, arm, nakent, und also versmehet, das du aller spise cristanliches lebens an dir nit me hast wan den gelouben. Mahtu denne minnen, so verdirbestu niemer.* (M 64, 27–30)

(Gott spricht zur Seele:) »Din geloube ist worden ein wissenschaft und din begirde hat sich verwandelt in ein ware sicherheit.«

Dise glossen sach ich in sinen worten und weiß si ouch in minem herzen.¹⁸⁸

Der in IV. 12 nun folgende Schritt auf dem Weg der mystischen Nachterfahrung bedeutet die völlige Entblößung der vom Glauben unterfangenen Seele von jeder *suessekeit* der Erfahrung. »Der Glaube allein macht die Erfahrung der Mystikerin tragbar und sinnvoll. Gerade in der Höllen- und Nachterfahrung nimmt er der Seele den letzten Rest psychischen Eigenbesitzes, eben die Erfahrung. Die *gotzvroemdunge* ist nichts anderes als die Entfremdung von Gott im Verzicht auf die *suessekeit* (R 20,17) der Erfahrung; das ganze Geschehen besteht in der vom Glauben der Seele abgeforderten Selbstübersteigerung zugunsten immer neuer Erfahrung.«¹⁸⁹

Der Entfremdung von Gott entspricht der Verlust der Solidarität der Kreaturen: Sie kommen der Aufforderung der Seele, Gott angesichts der *vroemdunge* mit *Te deum laudamus* zu preisen, nicht nach und kehren der Seele *den naken zuo*¹⁹⁰. Die der Seele auferlegte *vroemdunge* Gottes spiegelt sich so auch im Verhältnis zu den Kreaturen und läßt sie ihnen antworten:

Das ir mich nu versmahent und úwern naken zuo mir kerent, sehent, und wol mir! dis lobet unmesseklich unsern herren. Nu gat es mir an sin ere, wan nu ist got wunderlich mit mir, nu mir sine vroemdunge bekemer ist denne er selber.¹⁹¹

Hier ist ins Wort gebracht, was die Seele mit dem *wunderlichen* Gotteslob meinte¹⁹². Aus der Einsicht in das »Unbegreifliche«, daß die »Zerstörung der Liebe ein Werk der Liebe sein muß«¹⁹³, bringt die Seele selbst noch die *vroemdunge* dem Herrn zum Lobe dar und läßt nicht zu, daß Gott sie darin tröste.¹⁹⁴

Den Schlüssel zum Verständnis des Paradoxons, das die Erfahrung der Gottesfremde und deren Annahme als *wunderliches* Gotteslob darstellen, gibt Mechthild in der Konfrontation mit der *pine*. Die Seele, von dichtester Finsternis umgeben, erleidet die Entfremdung von Gott unter physischen Qualen: [...] *der licham swiste und kramp in der pine*¹⁹⁵. Da schickt sie die *pine* als Botin zu Gott. Der nun folgende Dialog zwischen dem Herrn und der *vro pine* reflektiert die heilsgeschichtliche Funktion der Pein. Christus nennt sie *das nehste cleit, das ich in ertrich truog an minem libe*¹⁹⁶; damit ist eine Parallele zwischen Christi Leiden

188 VI.6 (M 181, 13–16). – Vgl. dazu den textkritischen Hinweis bei Schmidt, FL, 418 (Anm. 345): Anstelle von *begirde* (E) hat *W hoffennunge*, Rev spes.

189 Haas, a. a. O., 116 (Anm. 33).

190 R 20, 20–22.

191 R 20, 23–27.

192 Vgl. R 18, 29; s. o. Anm. 159.

193 Balthasar, Auftrag, 37.

194 Vgl. R 20, 27–33.

195 R 20, 34f.

196 R 21, 7f.

und dem Leiden der Seele in und an der Entfremdung von Gott aufgewiesen. Sie birgt das sinnstiftende Vergleichsmoment, auf Grund dessen die Seele schließlich die Gottesfremde seligpreisen kann: »Die Pein ist das tertium comparationis zwischen Gott und der Seele, sie kennzeichnet deren Entfremdung als ein Moment der Nachfolge«¹⁹⁷.

So erschließt sich Mechthilds Begehren der Gottesfremde als ein Versuch der Imitatio Christi¹⁹⁸; dessen tiefster Beweggrund liegt in dem Erfahrungswissen um die unendliche, alles übersteigende Liebe Gottes, die in der Kenose Christi noch »den verlorensten Punkt der Schöpfung«¹⁹⁹ eingeholt hat²⁰⁰.

Mit der das Kapitel abschließenden Seligpreisung der Gottesfremde deutet Mechthild den Weg der dialektischen Versöhnung zwischen den Erfahrungen der *minne*-Erfüllung einerseits und der Entfremdung andererseits an²⁰¹:

197 Haas, a. a. O., 114. – In entsprechender Bedeutung erscheint die *pine* noch einmal in dem zum *bette miner pine* modifizierten Bild vom Minnebett: VII. 21 (M 238, 32–34).

Gerade vor dem Hintergrund dieser christologischen Sinngebung verbietet sich meines Erachtens eine Deutung, die behauptet, Leid sei für Mechthild »nicht wirklich Leid«, weil es »imitatio Christi« ist (so Buholzer, 35). Eine solche These läßt offenkundig einen Mangel an Verständnis für das erkennen, was Kenose Christi einerseits und Nachfolge Christi andererseits bedeutet. Zwar trifft die Beobachtung der dem Leiden zugeschriebenen heilsamen Wirkung für Mechthild unbedingt zu, dies aber mit der genannten Schlußfolgerung zu verknüpfen, kommt einer unzulässigen Verharmlosung der Realität des Leidens gleich, die im Hinblick auf Mechthilds biographisch verwurzelte Leidenstheologie wohl doch nicht gerechtfertigt werden kann.

198 Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß die Erfahrung der Gottesfremde zuweilen (v. a. in den ersten Büchern) auch als pures Leiden, ohne den in IV. 12 erreichten Sinnhorizont zur Sprache kommt. Vgl. z. B. II. 3 (M 27, 9ff); III. 3 (M 63, 14ff). – Vgl. dazu auch Balthasar, Auftrag, 35.

199 Haas, a. a. O., 118. – Vgl. zur Selbsterniedrigung Gottes z. B. II. 23 (M 45, 27–31); II. 26 (M 53, 18–24).

200 Insofern resümiert Taigel den Sinn des Sinkens nicht sehr glücklich, wenn er die Selbsterniedrigung der Seele charakterisiert als »eine Art freiwilliger Wiederholung des Sündenfalls, der aber nun nicht mehr zum Abfall von Gott führt, sondern im Gegenteil die völlige Unterordnung unter Gottes Willen bewirkt.« (a. a. O., 138) – Diese Darstellung verfehlt m. E. den eindeutig christologischen Skopus der Erfahrung der Gottesfremde als Nachvollzug der Kenose Gottes im Heilswerk Christi.

201 Bereits in Kapitel II. 7 (M 34f) findet sich ein Hinweis auf die Synthese der beiden mystischen Grunderfahrungen: In einer Situation der geistlichen Trockenheit bewegt die Erinnerung *aller trüwe* die Seele dennoch zum Lob Gottes; gleichsam zur Bestätigung empfängt sie eine Vision:

In dem lobe erschein ein gros lieht miner sele und mit dem liehte wisete sich got in grosser ere und unzalllicher clarheit. Do huop unser herre zwene guldin koepffe in sinen henden, die waren bede vol lebendiges wines. In der linggen hant was der rote win der pine, und in der vordren hant der überhere trost. Do sprach unser herre: Selic sint die disen win trinkent, wand alleine ich bede schenke von gotlicher liebi, so ist doch der wisse edeler in im selber und aller edlest sint die, die beide trinkent wissen und roten. (M 35, 5–13; ab Z. 9 nach N, zit.

Eya, selige gotzvroemdunge, wie minnenklich bin ich mit dir gebunden! Du stetigest minen willen in der pine und liebest mir die sweren, langen beitunge in disem armen libe. Swa mitte je ich mich me zuo dir geselle, got, je got grossor und wunderlichor uf mich vallet. O herre, ich kan dir in der tieffi der ungemischeten diemuetekheit nit entsinken.

Ouwe, ich dir in dem homuote lihte entwenke.

Mere: ie ich tieffer sinke,

je ich suessor trinke.²⁰²

In Mechthilds Konzept der »fallenden, sinkenden Demut und Liebe«²⁰³ sind verschiedene, untereinander zusammenhängende Leitmotive auszumachen, denen im folgenden anhand der Stichworte der *langen beitunge* und der *sinkenden diemuetekheit* genauer nachgegangen werden soll.

3.5 Mechthilds Konzept der Versöhnung von Einungs- und Entfremdungserfahrung

3.5.1 Die Zeit der *sweren, langen beitunge*

Das Leben im Leibe, während dessen die mystische Gottesbeziehung sich in der Dialektik von Einung und Entfremdung aktualisiert, bezeichnet Mechthild als die Zeit der *sweren, langen beitunge*²⁰⁴. Sie spricht von der *pine in der langen beitekeit*²⁰⁵ und wird vom Herrn belehrt, daß sie *noch me beiten* müsse, damit sie um so besser vorbereitet vor Gott hintreten könne²⁰⁶.

Zieht man die ganze Palette der entsprechenden Aussagen Mechthilds zu Rate, so ergeben sich mehrere Begründungsansätze, von denen her die *beitunge* als Phase des schmerzlichen Wartens, der Entbehrung, der Vorbereitung gedeutet wird.

nach Schmidt, *nature*, 111 Anm. 21). Daß der *trost* der *pine* vorgezogen wird, ist in dem instrumentellen Charakter der Pein begründet (vgl. IV.12). Es besteht also kein Widerspruch zwischen der Aussage, Gott fülle beide Kelche, und der anderen Aussage, die *pine* sei *us dem himelriche nit geborn* (R 21, 18f). Ihre Rückbindung an die göttliche Liebe läuft über die Passion Christi. Der implizit vorausgesetzte Symbolgehalt der Vision bringt den Zusammenhang zwischen göttlicher *minne* und Passion durch die Assoziation des eucharistischen Kelches in höchst verdichteter Weise zum Ausdruck (vgl. Kemper, 96 und v. a. Schmidt, *nature*, 109ff zu Mechthilds Kelch- und Weinsymbolik als konzentrierter und eigenständiger Ausdrucksform ihrer *minne*-Lehre).

202 R 21, 22–30.

203 Haas, a. a. O., 115.

204 IV.12 (R 21, 24).

205 V.4 (Q 12, 23f).

206 VII.31 (M 245, 9ff).

- a) Die *beitunge* ist eine notwendige Folge der Konkupiszenz²⁰⁷.
Mechthild weiß:

Mag man mit der gottesminne boese sitten haben, das kann ich nieregen vinden, also gros kraft hat die ungewelshete gottes minne. Mere die sele wirt niemer so sere durflossen mit goetlicher minne, si werde dikke bekort mit irdenschen dingen.²⁰⁸

Die minnende Seele ist der Versuchung ausgesetzt und auf Grund der Schwäche des Geschöpfes in der »infralapsarischen Heilssituation« (Metz) nicht in vollem Maße »capax Dei«. Deshalb steht sogar der Aufstieg der Seele noch unter einem gewissen Vorbehalt:

Als dú minne vollewhsen ist an der sele, so hat si ouch ufwert vollestitigen, als verre es müglich von menschen mag wesen, wan dú minne hat masse an ir ordenunge. Hette si nit masse, eya suesser got, wie manig rein herze in suesser wunne breche.²⁰⁹

Entscheidend ist, daß Gott selbst das der *conditio humana* entsprechende Maß der *minne* setzt, indem er der Seele zu verstehen gibt:

Min goetlichú wisheit ist so sere über dich,
das ich alle min gabe an dir also ordene,
als du si an dinem armen libe maht getragen.²¹⁰

207 Der Begriff der Konkupiszenz wird hier im streng theologischen Sinn gebraucht – im Kontext von Mechthilds grundlegend heilsgeschichtlich orientierter Sichtweise, in der die Möglichkeit der *minne*-Kommunikation zwischen Gott und Mensch eben vor allem unter den Bedingungen der infralapsarischen Heilssituation reflektiert wird. Zur Klärung des theologischen Konkupiszenz-Begriffs ist vor allem auf K. Rahner und – im Anschluß an dessen Position – J.B. Metz zu verweisen (Rahner, *Konkupiszenz*; Metz, *Art. Konkupiszenz*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* Bd. 1, 843–851).

In Anknüpfung an thomanische Ansätze unterzieht Rahner den traditionellen Konkupiszenzbegriff einer gewissen Revision, insofern dieser auf dem Hintergrund eines platonisch-dualistischen Verständnisses vom Menschen als rein sinnliches (und als solches niederes) Begehren gegen den (per se höheren) Geist gedeutet wurde. – Ist dem ersten Menschen die Gabe der Integrität »zur Ermöglichung eines restlosen Einsatzes seines Wesens in der personalen Entscheidung zum Guten gegeben« (Rahner, a. a. O., 403), so bezeichnet dann die Konkupiszenz im theologischen Sinne »die Unfähigkeit des Menschen, das seinem freien Selbstvollzug (von Adam her) innerliche negative Existential total und unwiderruflich einzugestalten in die Sinnrichtung seiner Entscheidung auf Gott hin« (Metz, a. a. O., 848). – Rahner verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf das mystische Ideal des »gesammelten« Menschen, dessen »ganzes Tun restlos Ausdruck der innersten Mitte des Menschen und seiner innersten Lebensentscheidung ist und der darum auch in dieser innersten Mitte ohne Zerstreung in ein dieser Entscheidung Fremdes »gesammelt« bleibt.« Vor diesem Ideal der wiedergewonnenen Integrität erscheint die Konkupiszenz im theologischen Verständnis als »Index seiner [i.e. der Mensch, d.Verf.] Endlichkeit und seiner Weltlichkeit«, der sich darin manifestiert, »daß der Mensch diese gesammelte Innigkeit seines ganzen Lebens in der letzten Tat seines innersten Wesens nie ganz besitzt.« (a. a. O., 405).

208 V. 4 (M 132, 3–6).

209 V. 4 (Q 11, 30 – 33); vgl. auch VI.1 (M 176, 11–13).

210 II. 25 (M 50, 7–9). – Die *masse* in der *minne* ist also Signum der Zuwendung des Schöpfers zum Geschöpf und bezeichnet hier folglich keine ethische, sondern eine »ontologische«

»Denn der göttliche *gustus* (*gebruchunge*) ist von Natur aus für Sinne und Leib eine sprengende Kraft, er wäre tödlich, sofern er nicht von Gott im Maß gehalten würde. [...] Mechthild verifiziert aus eigener Erfahrung den Gedanken des Ps.- Dionysius, daß sich die göttliche Manifestation der menschlichen *capacitas* anpaßt, um diese nicht zu zerstören, denn die Liebe läßt sich führen. Sie redet in ihrer Fürsorge und Rücksicht einer Kultur des göttlichen und menschlichen Eros das Wort.«²¹¹

So ist die göttliche »discretio« also das notwendige Korrelat der *minne*, insofern es sie für die an den Leib gebundene Seele erträglich macht. Der Drang der minnenden Seele zum Absoluten wird gebremst; zu ihrem eigenen Wohl muß sie die *pine der langen beitekeit* auf sich nehmen. Gott aber tröstet sie: *Wie wite wir geteilet sin, wir moegen doch nit gescheiden sin*²¹².

b) Die *beitunge* ist Zeit der Vorbereitung und Läuterung für die *volle einunge*. Gott spricht zur Seele:

Min widergruos ist ein so gros himelvuot,
solte ich mich in dich nach miner maht geben,
du behieltest nit dein menschlich leben.
Du sihest wol, ich muos mine maht enthalten
und übergên mine klarheit,
dur das ich dich deste langer behalte
in der irdenschen jamerkeit.
Wan da ufgat allú din suessekeit
in der hoehi der ewigen wirdekeit,
und mine seiten sont dir suesse klingen
nach der trúwen koste diner langen minne.
Jedoch wil ich vor beginnen
und temperen in diner sele mine himmelschen seiten
uf das du deste langer moegest gebeiten;
wan hohe brúte und edel ritter
die muos man mit túrer koste
lange und sere bereiten.²¹³

Gott zeigt der Seele die *suessekeit* des Zieles, um dessentwillen sie lange in der *irdenschen jamerkeit* ausharren muß. Entbehrung und Genuß (in der rechten *masse*) stehen gleichermaßen im Dienst der Vorbereitung auf den Gewinn der vollen Einung; Schon jetzt stimmt Gott in der Seele seine Saiten, deren ungetrübten, reinen Klang sie am Ende vernehmen wird.

Kategorie, die – von Gott her – die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Geltung bringt. – Vgl. die entsprechende erkenntnistheoretische Parallele: Gott gibt sich der Seele jeweils so zu erkennen, wie sie ihn ertragen kann: IV.12 (R 19, 16–24); dazu Haas, a. a. O., 90.

211 Schmidt, Elemente, 138f.

212 II.25 (M 50, 20f); vgl. II.6 (M 34, 25f).

213 V.18 (M 143, 3–19); vgl. auch VII.31 (M 244f).

In der langen Wartezeit ist die Seele schweren Prüfungen ausgesetzt, aber sie erfährt sich auch darin von Gott geleitet und getragen²¹⁴. Besonders deutlich wird das in der Entscheidungssituation, die Mechthild in Kapitel IV.2 berichtet: Die Mystikerin hat sich Gott gegenüber gewehrt gegen die als Überforderung empfundene Last der mystischen Begnadung, und Gott fragt:

»Nu sage mir, bistu doch min?« – »Ja, herre, des gere ich an dich.« – »Muos ich denne mit dir nit tuon, das ich wil?« – »Ja aller herzeliebester, vil gerne, soelte ich joch zenihete werden.« – Do sprach aber unser herre: »Du solt mir an disen dingen volgen und getrüwen, und du solt ouch lange siech wesen, und ich wil din selber pflegen und alles, des du bedarft an lip und an se, das wil ich dir geben.«²¹⁵

Zentrales Moment ist hier²¹⁶ das unbedingte Einstimmen der Seele in den Willen Gottes. So ist es auch Kennzeichen der wahrhaft minnenden Seele, völlig mit dem Willen Gottes in Einklang gekommen zu sein²¹⁷. In der Situation einer lebensbedrohenden Krankheit oder Schwäche, welche die altgewordene Mystikerin auf die Erlösung aus dem Leibe hoffen lässt, betet Mechthild:

Herre, din wille geschehe und nit der min,
wan ich min selbes nit enbin,
mer in allen dingen din.²¹⁸

Die Leiden, die die Seele in der Schule der *beitunge* duldet, werden einerseits mit dem Fall der Kreatur in die Sünde beziehungsweise mit der daraus folgenden, Gott und Welt trennenden Fremdheit begründet, andererseits (was eng mit dem erstgenannten zusammenhängt) christologisch, wie ja schon im Kontext der Gottesfremde deutlich wurde²¹⁹. Exemplarisch sei hier Kapitel VI.20 zitiert, in dem Mechthild aus später Rückschau auf den mystischen Erfahrungs- und Leidensweg, den sie während ihres Beginendaseins durchschritten hat, beide Begründungsmomente verknüpft:

Dise gabe, die in disem buoche stat geschriben,
die hat mir [der herr]²²⁰ in drierhande wise geben,
allererst mit grosser zartekheit,
danach mit grossor heimelicheit,
nu mit sweren pinen.
Da wil ich gerne innebliben

214 Vgl. VII.8 (M 228, 4–9).

215 R 12, 25–31.

216 Vgl. auch V.28 (M 160, 11–17); VI.42 (M 215).

217 Vgl. zur Willenseinkehr des Menschen zu Gott im 2. Kapitel Abschnitt 3.1.

218 VII.63 (M 278, 28–30).

219 Vgl. oben Abschnitt 3.4; zum christologischen Argument vgl. z. B. I.25 (M 13f); I.26 (M 14).

220 *der herr* fehlt in E; ergänzt nach Rev (*dominus*), vgl. Schmidt, FL, 419 (Anm.368).

denne in den andern zwein, darumbe: alleine²²¹
 si di zartekeit und die heimlicheit gotz ewig und an in selben edel,
 so sint si doch in dirre welte leider also vroemedē.
 Alle die si werlich bekennent,
 Si moegent ir nit nemen.
 Und ouch so voerhte ich mich in der wollust allermeist,
 wande so manche scharpfú not Christus in dirre welte leit.²²²

Ausdrücklich bekennt sich Mechthild hier zu der *pine* als der im irdischen Dasein angemessenen Weise, der besonderen Gottesgabe teilhaftig zu werden; denn die anderen Mitteilungsformen der Begnadung – *zartekeit* und *heimlicheit* –, die Mechthild auch kennengelernt hat, sind in ihrem Adel der Welt so fremd, daß der darin Erfahrene gar nicht davon sprechen kann.

Der Verweis auf die *not* Christi in der Welt erscheint als Bestätigung und Überhöhung dieser Einsicht: Die Entfremdung der Welt von Gott manifestiert sich im Leidensweg des Sohnes, angesichts dessen die gottverbundene, in der Nachfolge Christi lebende Seele das Leiden als notwendigen Weg zum Heil erkennt und auf sich nimmt.

Schließlich ist die Unheils- und Heilsgeschichte für Mechthild das entscheidende Argument dafür, daß die Rückkehr des Menschen zu Gott mit der *pine*-verbunden ist²²³: Dank der Erlösungstat Christi steht der Weg zu Gott wieder offen, aber es gilt: Je näher Gott die Seele zu sich hin zieht, desto schmerzvoller wird es für sie, dem Zug nachzukommen²²⁴.

In der Gottesrede über das Ziel dieses schweren Weges wird die Überwindung des Eigenwillens²²⁵ noch einmal sehr eindringlich hervorgehoben:

Wenne der mensehe über sich selber gesiget,
 also das er pine und trost glich wiget,
 so wil ich in in die suessekeit heben,
 also sol ime smeken das ewige leben.²²⁶

In diesem Zitat scheint sich schon jenes Bild vom geistlichen Menschen anzudeuten, das später bei Meister Eckhart im »gerechten Menschen« Gestalt gewinnt²²⁷.

221 Schmidt, FL, 300 ändert an dieser Stelle die Interpunktion und übersetzt: »Der einzige Grund dafür ist ...« – Ich folge dieser Lösung nicht und verstehe *alleine* als Einleitung des Konzessivsatzes.

222 M 197, 8–20.

223 Vgl. VI.20 (M 197, 31f).

224 Vgl. VII.56 (M 270, 11–15).

225 Vgl. zu den mit der Überwindung des Willens verbundenen Leiden Schmidt, Leidproblem, 221–226.

226 VII.56 (M 270, 16–20).

227 Vgl. z. B. die Predigt *Justi vivent in aeternum* (Q. 7), in der es heißt: »Ein solcher Mensch (der gibt) ist in seiner Weise gerecht, aber in einem anderen Sinne sind diejenigen gerecht, die alle Dinge als gleichartig von Gott empfangen, was es auch sei, Großes oder Geringes,

- c) In der Zeit der *beitunge* hat die Mystikerin einen Auftrag zu erfüllen.
Der in der »Fremde« klagenden Seele hält Gott entgegen:

O du unbewollen tube,
Nu goenne mir des, das ich dich muesse sparen,
dis ertrich mag din noch mit enbern.²²⁸

Darin liegt ein deutlicher Hinweis auf den Auftragscharakter der mystisch begnadeten Existenz. Die Sendung konkretisiert sich in dem Anspruch der Vorbildhaftigkeit im geistlichen Leben, im Lebenszeugnis, das eine Frucht der *minne* ist²²⁹. Für ihre eigene Person erhält Mechthild entsprechend Antwort, als sie – schon in Helfta – Gott fragt, was sie denn noch in diesem Kloster zu tun habe und was sie auf Erden festhalte: *Du solt si erlúhten und leren, und solt mit inen bliben in grosser ere*²³⁰.

Auch an ihrem Zufluchtsort sieht sich die altgewordene Begine also noch mit einem Auftrag der Klostergemeinschaft gegenüber betraut.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Mit dem Stichwort der *beitunge* umschreibt Mechthild die Existenzweise der an den Leib gebundenen minnenden Seele im *ellende*, in der Situation der Versuchbarkeit, auf dem Weg der Vorbereitung und Läuterung auf die eschatologische Einung mit Gott hin und schließlich in ihrer verantwortlichen Eingebundenheit in die Gemeinschaft der Christen²³¹.

Was den Terminus *beitunge* / *beitekeit* vom *ellende* unterscheidet²³², ist meines Erachtens die ihn auszeichnende dynamische Qualität. In diesem Begriff schwingt immer das Moment des schmerzlichen Auslangens nach dem Ziel mit, meistens verstärkt durch den Kontext, der eine rechtfertigende Auskunft Gottes über das Andauern der Wartezeit bringt oder in anderer Weise den Zusammenhang mit dem Ziel expliziert²³³.

Nachdem mit dieser Übersicht der Rahmen vorgezeichnet ist, in dem Mechthilds »Versöhnungskonzept« zwischen den Erfahrungen der Einung und der Entfremdung situiert ist, soll im folgenden Abschnitt der Kern dieser Synthese selbst dargestellt werden.

Liebes oder Leid, und zwar ganz gleich, ohne Weniger oder Mehr, das eine wie das andere. Wägst du das eine etwas schwerer als das andere, so geschieht diesem Unrecht. Du sollst aus deinem eigenen Willen heraustreten.« (Zitiert nach Ruh, Eckhart, 155).

228 III. 23 (M 88, 16–18).

229 Vgl. z. B. VI. 29 (M 203, 31–34); VI. 13 (M 187f).

230 VII. 8 (M 228, 2f). – Über den Auftragscharakter der mystisch begnadeten Existenz in Bezug auf Mechthilds Leben wird im 4. Kapitel noch ausführlich zu handeln sein.

231 Vgl. dazu im 3. Kapitel Abschnitt 3.

232 Zum Bedeutungsgehalt von *ellende* vgl. Anm. 129.

233 Als Belege dafür s. bes. die in Anm. 204, 205, 213 und 228 genannten Textstellen.

3.5.2 mit diemuetiger minne gebunden

Als Terminus technicus für die Abstiegsbewegung der Seele kommt die *sinkende diemuetikeit* im Kapitel V.4 mehrfach vor²³⁴.

Mechthild unterscheidet vier Stufen der Demut; die drei ersten – »Demut in Kleidung und Wohnung, im sozialen Verhalten und im Umgang mit den Dingen«²³⁵ – können jeweils als Ausdrucksformen einer inneren (Tugend)haltung gedeutet werden. Die vierte Stufe geht jedoch über den ethischen Aspekt im engeren Sinne hinaus:

Die vierde diemuetikeit wonet in der sele, das ist die sinkende diemuetikeit, die also manig suesses wunder an der minnerihen sele begat. Si jaget si uf in den himel und zühet si in dis abgrunde wider²³⁶. Si leitet dú sele zuo allen creaturen sunderlich und sprichet: Nu sích: dis ist alles besser als du bist! und bringet si denne an ire stat, da si nit me fúrbas mag, das ist under lucifers zagel. Moehte si denne in ir gerunge nach irem willen gotte ze eren da wesen, da woelte si nüt fúrnehmen.

Alsus sere wirt die arme, minnerich sele mit der diemuetigen minne gebunden, das si sich nit vorhtet noch schaemet [...].²³⁷

Die *sinkende diemuetikeit* erscheint in dieser Charakterisierung als die Grunddynamik der in der *minne*-Bindung lebenden Seele. Schon die Verben, mit denen Mechthild das Wirken der *diemuetikeit* in der Seele beschreibt, verraten eine bemerkenswerte Dynamik: Sie jagt die Seele in den Himmel – erstaunlich genug, daß auch die Aufstiegsbewegung der *sinkenden diemuetikeit* zugeordnet wird! – und zieht sie in den Abgrund und leitet sie so an zur Verdemütigung unter alle Kreaturen²³⁸. Sie bewirkt in der *minne*-erfüllten Seele *manig suesses wunder*: Darin darf man eine Umschreibung der *wunderlichen*²³⁹ *minne*-Bewegung des Auf- und Abstiegs erkennen²⁴⁰.

234 M 131, 28; 132, 33f; 133, 7ff; vgl. auch VII.34 (M 246, 39). An dieser Stelle ist auf die Zürcher Dissertation von Rinaldi hinzuweisen, die sich mit dem Bild des Sinkens im *FL* befaßt. Zutreffend sieht die Autorin die Sinkbewegung der Seele in der Gottheit vorgebildet; sie geht aber m. E. deutlich zu weit, wenn sie einen innertrinitarischen »Kreis des Sinkens« (11) postuliert (schon das Bild ist in sich nicht stimmig), der bereits vor der Schöpfung bestanden haben soll: »Bereits vor der Erschaffung des Menschen ist nach Auffassung Mechthilds Sinken als einheitsstiftende Bewegung zwischen der Dreieinigkeit Gottes realisiert« (9). Diese Behauptung läßt sich jedoch am Text des *FL* nicht verifizieren; es ist daher nicht verwunderlich, daß die Autorin einen Beleg für ihre These schuldig bleibt. Mit einem solchen Deutungsversuch, in dem die göttliche Kenosis nurmehr als »Erweiterung des Sinkprozesses« (9) erscheint, wird Mechthilds Bild des Sinkens überstrapaziert und damit seiner besonderen Signifikanz eher beraubt, als daß diese deutlich hervorträte.

235 So zusammengefaßt bei Haas, a. a. O., 118.

236 M gibt E (*wider*) fälschlich wieder und druckt *nider*. – Vgl. Schmidt, FL, 414 (Anm. 241).

237 V. 4 (M 133, 7–16).

238 Vgl. dazu auch III.3 (M 64, 17f); II. 19 (M 39, 7–15); IV. 7 (M 102).

239 S. o. Anm. 159.

240 Ein schönes Beispiel dafür findet sich in Kapitel II. 19; ohne daß das Stichwort der *diemuetikeit* fällt, kommen dort sowohl die ihr entspringende Bewegung als auch die darin Gestalt gewinnende Haltung zur Geltung:

Nicht selten spricht Mechthild von der *gebundenen minne*²⁴¹, die sie im Kapitel II. 24 ausführlich beschreibt und die sie immer wieder mit der *diemuetekeit* in Verbindung bringt. Es heißt, die *minnerich sele* werde mit der *diemuetigen minne gebunden*, oder:

In diser gebundenen minne wirt rich die gewundete sele und vil arme ir uswendigen sinne, wand, je me got richtuomes in ir vindet, je si sich von rehter edelkeit der minne tieffer diemuetet.²⁴²

Dieser Text bestätigt den Eindruck, die *sinkende diemuetekeit* sei eine Funktion der *minne*: Das Sinken der Seele in der Dynamis der *diemuetekeit* ist Frucht der *minne*-Bindung. So betont Mechthild zu wiederholten Malen die Zusammengehörigkeit von *minne* und *diemuetekeit*, jeweils unter Hervorhebung des Primates der *minne*:

Eya minne [...],
dir sint alle tugende undertan.
Aber die sinkende diemuetekeit [...]
und die angebornú kúscheit [...],
dise zwo tugende muessent mit der minne gan,
doch sint si ir undertan.²⁴³

(Die Seele spricht zur bekantnisse:)

Vrouwwe bekantnisse, ich bin edel und vri geborn;
ich muos nit ungeeret sin des ich alleine minne.

So muos ich gewinnen das mich minnet, trutet und
eret: dú helige drivaltekeit.

Und alles das himmel und erde treit,
muos mir eweklich undertenig sin.

Lan ich nun die minne gewaltig über mich,
also das ich ir die state gebe,

das si mich muesse binden in die heligen geduld,
das ich nit enmere mine schuld,

so leitet si mich denne in die edel sanftmuetekeit,

das ich zuo allen guoten dingen muos wesen bereit, und spanet mich in die starke gehorsami,
das ich got und allen creaturen
lieplich muos wesen undertan.

(M 39, 1–15; die Interpunktion wurde mit Schmidt gegenüber M korrigiert.)

241 Auf die Nähe der Mechthildschen Begriffsverwendung zu der Lehre Richards von St. Viktor von der *caritas ligans* im Traktat »De quattuor gradibus violentae caritatis« ist verschiedentlich hingewiesen worden; vgl. Lüers, 35ff; Schmidt, FL, 428 (Anm. 67); dagegen: Meyer, 41. – Eine genaue Untersuchung darüber, in welchem Verhältnis Mechthilds *gebundene minne* zu Richards *caritas ligans* steht, fehlt noch. Das Problem kann auch hier nicht weiter verfolgt werden.

242 II. 24 (M 49, 1–4); vgl. die didaktische Entfaltung des Gedankens in III. 24 (M 89).

243 V. 4 (Q 11, 15. 18–24); vgl. auch III. 14 (M 75, 27f; 76, 14ff); VII. 36 (M 250, 8f).

Kraft der Demut wird die *minne* zur *sinkenden minne*²⁴⁴, und die Seele bittet um die Entfremdung von der *minne*²⁴⁵. So stellt Haas fest: »Die Höllenfahrt der Mystikerin ist die vierte Stufe der *sinkenden diemuetikeit*«²⁴⁶. – Diese Bewegung erweist sich endlich als zwangsläufige Konsequenz der Gottesbeziehung der Seele, als Frucht des Heiligen Geistes, wie Mechthild an anderer Stelle erklärt:

Die sele, die mit dem heligen geiste bevangen ist, die mag sich nit enthalten, si muos je sinken von allem irdenschen troste und wollust in dem troste.²⁴⁷

So kommen in Mechthilds Konzept der »sinkenden Demut und Liebe«²⁴⁸ tatsächlich die gegensätzlichen Bewegungen des Auf- und Absteigens, die Erfahrungen der Einung mit Gott und der Entfremdung in einer spannungsvollen Einheit zusammen. – In einprägsamen Bildern bringt die Mystikerin diese Gesamterfahrung ins Wort:

Swenne dú sele mit der minne zuge und mit maniger girikeit irs jagenden herzen nach gotte uf den hohen berg der gewaltigen minne und der schoenen bekanntnisse komen ist, so tuot si als der bilgeri, der berge ufgestigen hat mit grosser gerunge; so stiget er anderhalp nider mit grosser vorhte, das er sich nit überwerfe. Das ist, das die sele so sere durschinen ist in der hitze der langen minne und also unmehtig worden ist in der umbehalsunge der heligen drivaltekeit, so beginnet si ze sinkende und ze kuolende als die sunne von der hochsten stat hernider gat und sinket untz in die naht.
Weisgot also wirt es an der sele und ouch am libe vollebraht.²⁴⁹

Wie der Wanderer, der den Gipfel erstiegen hat, dort nicht verharren kann, und wie die Sonne, im Zenit stehend, sich anschickt zu sinken, bis sie in das Dunkel der Nacht eintaucht, so geht es auch der Seele: Wenn sie in der Ekstase die Früchte der *minne* genossen hat, muß sie, überwältigt von der göttlichen Begnadung, *in dem zuge der ungruntlichen diemuetikeit*²⁵⁰ in die Normalität des leibgebundenen Seins, das heißt – geistlicherweise – in die Gottesfremde sinken²⁵¹.

244 VII.61 (M274, 10).

245 Vgl. V.30 (M162, 19–21).

246 Sermo, 117f.

247 VI.23 (M200, 18–20).

248 Vgl. Anm. 203.

249 V.4 (Q 11, 34–12, 9). – Mechthild nimmt mit dieser Konzeption eine Sonderstellung innerhalb der Tradition ein, indem sie das Aufstiegsschema durchbricht, welches den breiten Strom der neuplatonisch geprägten abendländischen Mystik durchzieht. Vgl. dazu Balthasar, a. a. O., 37 und Haas, a. a. O., 82. 115ff.

250 V.4 (M132, 24f).

251 Mechthilds Sonnenuntergangs-Gleichnis allegorisch auf die Kenose Christi zu deuten, wie es Rinaldi, 31 tut, halte ich für verfehlt und für unnötig angesichts der Eindeutigkeit, mit der sich die Aussage im Bild selbst erschließt.

Unter dem Aspekt der *diemuetekheit* zeigt sich die Bitte um die mystische Nacht, die Verdemütigung der Seele unter die Kreaturen, selbst noch als Moment der *minne*-Bindung:

Herre, darumbe das ich undertenig bin gewesen aller creatures, so hast du mich gezogen über allü ding zuo dir, und darumbe, herre, das ich keinen irdenschen schatz habe, so enhan ich kein irdensche herze. Wan du, herre, min schatz bist, so bist du ouch min herze und du bist alleine min guot und ich bin wandelber an allen dingen.²⁵²

Mechthilds persönliche Aneignung und Auslegung von Mt 6,21 läßt in den präsentisch-überzeitlich gehaltenen Aussagen erkennen, daß es ihr nicht um die berichtende Wiedergabe eines in zeitlichem Nacheinander sich vollziehenden Prozesses geht, sondern vielmehr um das wechselseitige Bedingungsverhältnis²⁵³ zwischen der *diemuetigen minne*, die die Seele bis unter *lucifers zage*²⁵⁴ sinken läßt, und dem *zug*, mit dem Gott die Seele *über allü ding* zu sich hin zieht.

4. Mechthilds mystische Erfahrung als Nachvollzug der Heilsgeschichte

Bei dem Versuch, den Weg der mystischen Erfahrung, wie Mechthild ihn im »Fließenden Licht« reflektiert, nachzuzeichnen, sind verschiedentlich heilsgeschichtliche Bezüge angeklungen. In den folgenden Abschnitten soll genauer untersucht werden, inwiefern Mechthilds Mystik heilsgeschichtlich geprägt ist²⁵⁵ und welche Akzente diesbezüglich gesetzt werden; dabei bietet es sich an, noch einmal von den zentralen Begriffen *minne* und *pine* auszugehen.

4.1 Die *minne* als Bewegerin der Heilsgeschichte

Mechthild umschreibt das *minne*-Sein Gottes mit der Metapher der *spilenden vluot*, die in der *heligē drivaltekeit* *swebet*²⁵⁶, einem Bild, das die Trinität als in

252 IV.7 (M 102). – Vgl. Mt 6, 21.

253 »Das ganze Problem der »sinkenden Minne«, der freiwillig erbetenen Entfremdung Gottes, um »bis zur niedrigsten Stätte«, wenn es sein muß »bis unter Luzifers Schwanz« (V.4), in die tiefste aller Höllen hinabzusteigen, ist die äußerste Gebärde der zurückführenden Liebe in Form des Abstiegs, die nur von solchen vollzogen werden kann, die zuvor im Aufstieg in außerordentlicher Gnade die höchste Sättigung des »gustus« als neuen Impuls zu noch größerer Hingabe erfahren haben.« (Schmidt, Elemente, 139).

254 V.4 (M 133, 13).

255 Der Bezug auf die Heilsgeschichte als »objektiver Hintergrund« ist ein, wenn nicht das Unterscheidungskriterium aller christlichen Mystik gegenüber jeder nichtchristlichen Mystik. – Vgl. Balthasar, Ortsbestimmung, insb. 57ff.

256 IV.12 (R 18, 15f); vgl. III.1 (M 59, 2ff); vgl. dazu Laubner, 75f.

sich bewegte *minne*-Unio vorstellt. Die Fülle der *minne* in Gott bewegt die Trinität dazu, aus sich herauszutreten: Gott selbst wird von der *minne* überwältigt, so daß er nicht anders kann, als – überströmend von *minne* – sich im Menschen ein Gegenüber zu schaffen, wie der erste *rat* der Heiligen Dreifaltigkeit es beschlossen hat²⁵⁷.

Als göttliches Seinsprinzip wird die *minne* zum Prinzip der Schöpfung und damit auch zum Seins- und Lebensgrund des Menschen²⁵⁸: Während es von den Engeln heißt, daß sie an der *miltekeit* des Heiligen Geistes Anteil gewinnen, damit sie *uns* [gemeint ist die Trinität, d. Verf.] *dienent und sich vroewent aller unser selekeit*²⁵⁹, ist von der *minne* erst bei der Erschaffung des Menschen die Rede. Wie der Sohn dem Adam *sin himmelsche wisheit und sine irdenschen gewalt* mitteilt, *also das er hette in volkommer minne ware bekantnisse und helige sinne*, so teilt der Vater mit der Seele

sin goetlich minne und sprach: »Ich bin got aller goetten, du bist aller creaturen goettinne, und ich gibe dir mine hantrüwe, das ich dich niemer verkiese, wilt du dich nit verlieren, so soent dir mine engel ane ende dienen [...]«²⁶⁰

Darauf folgen in der Gottesrede die Verheißung des Heiligen Geistes als *Kämmerer* der Seele, deren Begabung mit dem freien Willen und die Verpflichtung *uf ein klein gebot, uf das du gedenkest, das ich si dein got*.²⁶¹

So sieht Mechthild bereits in der Erschaffung des Menschen den *minne*-Bund zwischen Gott und der Seele geschlossen. Mit dem göttlichen Treueversprechen verbindet sich deshalb der Anspruch an die Seele, ihren freien Willen so zu gebrauchen, daß sie nicht – sich selbst verlierend – aus dem *minne*-Verhältnis zu Gott herausfällt.

Durch den Sündenfall wird diese Beziehung der Einheit, die die *minne* zwischen Gott und der Seele gestiftet hatte, zerstört. Des *vatter jubilus [wart] betruebet*²⁶²; doch auf den göttlichen *zorn*²⁶³ folgt ein neuerlicher *hoher rat in der heligen drivaltekeit*²⁶⁴: Anders als Lucifer, der nur eine Natur besaß und sie in der Erhebung gegen Gott endgültig und irreparabel verdarb, sollte der Mensch gerettet werden, denn:

Die selbe ander persone was ein nature worden mit Adames menscheit, e er sich verboesete mit den sünden. Alleine Adames nature was zerbrochen und verwandelt und sin teil iemer

257 Vgl. III. 9 (R 21–24). – Davon war bereits die Rede im Zusammenhang mit der *natur* der Seele, vgl. oben Abschnitt 3.2; vgl. auch IV. 14 (M 108, 12–30); IV. 19 (M 114, 28–31).

258 Vgl. Schmidt, *nature*, 104f.

259 III. 9 (R 22, 23f).

260 III. 9 (M 69, 23–26; N, zit. nach Schmidt, *Eros*, 96 und M 70, 5–9; N, zit. nach ebd., 98); vgl. auch I. 22 (M 12, 2ff).

261 Vgl. III. 9 (R 24, 1–6); Zitat Z. 6f. – Vgl. dazu im folgenden Kapitel Abschnitt 2.1.

262 I. 22 (Q 10, 4).

263 I. 22 (Q 10, 6); III. 9 (R 24, 26).

264 III. 9 (R 24, 27ff).

me verlorn, do verkos got nie zuo; dar umbe mohten wir und moegen noch widerkomen. [...] Der mensche hat volle nature in der heiligen drivaltekeit, und die geruohte got ze machende mit sinen goetlichen henden. Do er die vil heiligen arbeit an úns verlorn, do wart er betwungen in im selber mit einer drivaltiger lust; dar umb wolt er úns wider bringen mit sinen fuessen und mit sin selbes henden, das wir so grosse einunge mit im hetten.²⁶⁵

Mechthild scheint anzunehmen, daß die unverdorbenene Natur des Menschen über den Sündenfall hinaus in Gott bewahrt bleibt: Die zweite göttliche Person hat sich mit der ursprünglichen reinen Menschennatur Adams schon in *praedestinatione*²⁶⁶ vereint²⁶⁷.

Gleichwohl betont Mechthild, daß der *ewige sun* die Menschennatur nicht *angezogen* habe, ehe der Engel Gabriel die Verkündigungsbotschaft zu Maria gebracht und Gott, um Gottmensch zu werden, in ihrem Leib Herberge genommen hatte²⁶⁸.

So gehört der Sohn zwar von jeher zu uns, *gegeben* wird er uns jedoch erst in seiner Menschwerdung²⁶⁹, die die Heilige Dreifaltigkeit in ihrem zweiten *rat* beschloß²⁷⁰.

Die Inkarnation Gottes im Gottmenschen Jesus Christus und sein Erlösungsleiden²⁷¹ bilden so das Zentrum für Mechthilds heilsgeschichtliches Denken, ja für ihr ganzes geistliches Leben²⁷².

Insofern die Mystikerin dieses heilsgeschichtliche Zentralereignis als Werk der ganzen Trinität begreift²⁷³, wird auch ihr Gottesbild in charakteristischer Weise dadurch geprägt:

So sehr Mechthild den *zorn* Gottes angesichts des Sündenfalls und das Wirken seiner Gerechtigkeit ernstnimmt²⁷⁴ – stärker ist dennoch ihr Vertrauen auf die letztliche Überwindung der Gerechtigkeit durch Gottes Barmherzigkeit²⁷⁵.

Davon handelt vor allem das Kapitel III.22²⁷⁶, ein Gespräch zwischen Gott und der Seele, das Mechthild mit den bedeutsamen Stichworten überschreibt:

265 IV.14 (M 108, 8–12. 19–24; N, zit. nach Schmidt, Eros, 104).

266 »Theologisierender« Zusatz im lateinischen Text: *Haec eadem secunda persona unita fuit in praedestinatione humanitati Adae, priusquam per culpam depravata sua naturali gloria privaretur.*« (Rev, I.6 455).

267 Insofern Mechthild kontrastierend dazu betont, daß Lucifer seine *einig natur in gotte* zerbrach und deshalb verworfen wurde, kann man sagen, Mechthild schreibe dem Menschen zwei Naturen, eine sündige und eine sündlose, zu. (So Bynum, 233).

268 Vgl. III.9 (R 25, 18–20).

269 Vgl. IV.14 (M 108, 5f).

270 S. o. Anm. 264.

271 Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

272 Vgl. Gössmann, Die Frau, 104.

273 Vgl. z. B. I.1 (M 3, 21–24); I.3 (M 6, 19–22); III.9 (M 70, 34–71, 24).

274 Diesen Aspekt betont besonders Bynum, a. a. O., 230ff.

275 Vgl. VII.62 (M 275, 19–276, 7). – Vgl. Schmidt, DSAM, 882.

276 M 87.

Ich han (gehoert) von gotz barmherzekeit, von siner bekorunge und gerehtekeit. Das Kapitel folgt unmittelbar auf die große Höllenvision (III. 21); sie endet mit einem relativierenden Ausblick auf die Möglichkeit eines göttlichen Gnadenbeweises, der den Büßenden in der Vorhölle, dem *groesseset vegfür, dar ein sunder mag komen*, zuteil werden kann²⁷⁷. Auf dem Hintergrund dieser eschatologischen Vision richtet Mechthild die Frage an Gott, wie die Rettung der Sünder – angesichts der Gerechtigkeit, die sich an ihnen vollzieht – geschehen könne. Sie erhält folgende Antwort:

Ich sage dir bi miner goetlichen trüwe,
 das der me ist in der heligen cristanheit,
 die von dem munde ze himelrich varent,
 denne der si, die zuo der ewigen helle varent.
 Die rehtekeit hat doch stete ir gewalt.
 Swas ir mit schulden vorgevallt,
 das wirt ir von mir niemer benomen.
 Ich wil aber allererst als ein vatter zuo der beswerten sele komen,
 hab ich út guotes unverzwivelt von ir vernomen.
 Das kunt von der grossen bekorunge, die ich nach minen kinden han.²⁷⁸

Mit der Nennung des Höllennundes – der Schwelle, die zu übertreten die ewige Verdammnis bedeutet²⁷⁹ – ist der Zusammenhang mit dem Schlußteil der vorher berichteten Vision hergestellt²⁸⁰.

Unter Berufung auf seine Treue, die schon ein Kennzeichen des ursprünglichen *minne*-Bundes war²⁸¹, bestätigt Gott der Seele, daß die Sünder gerettet werden können. Allerdings wird auch die ewige Verdammung – als *ultima ratio* – nicht ausgeschlossen. In jedem Fall aber wird die Schuld nicht ungesühnt erlassen. Die Gerechtigkeit wird also nicht außer Kraft gesetzt, sie kann aber von Gottes Barmherzigkeit überboten werden; denn er will der mit Schuld beladenen Seele vor allem als ein Vater begegnen. Eine Voraussetzung von seiten des Menschen muß dazu erfüllt sein: Irgendetwas Gutes muß Gott noch an ihm finden können²⁸².

277 M 85, 25–86, 42. – Vgl. Tax, 135f.

278 III. 22 (M 87, 8–18).

279 Vgl. III. 21 (M 86, 41f).

280 Dort kommt der Ausdruck allein dreimal vor: M 86, 28.39.41.

281 III. 9 (R 23, 33–36).

282 Diese Bedingung hat eine genaue Entsprechung in III. 21: Die mögliche Begnadigung in der Todesstunde ist abhängig von der Äußerung der Reue und der Bitte um Gnade, die Leib und Seele im Vorgang des Sterbens selbst aussprechen – dank einer von Gott im Verborgenen gewährten *waren bekenntnisse*. Dies geschieht aber, so Mechthild, niemandem, der nicht *etwas guotes mit guotem willen* getan hat (vgl. M 85, 34–86, 4). – Vgl. dazu auch Schmidt, FL, 430 (Erl. 88). – Die Möglichkeit der Umkehr und Rettung im Tode deutet Mechthild auch in IV. 24 (M 119, 22ff) an.

Da Gott seine väterliche Zuneigung zum Menschen mit seiner *grossen bekorunge* begründet, fragt Mechthild: *Eia vil lieber, woltest du mir dine bekorunge sagen, uf das din lust und min gerunge überein komen?*²⁸³

Unter dem Leitmotiv des Fließens entfaltet die Antwort Gottes heilsames Wirken an den Menschen. Ohne daß die *minne* dabei ausdrücklich zur Sprache käme, charakterisiert die Rede die *bekorunge* Gottes als eine der *minne* entspringende Dynamik²⁸⁴:

Nu hoere wie ich bin bekort.
 Min gueti und min miltekeit, min trúwe und min barmherzekeit
 twingent mich so sere, das ich si lasse vliessen
 ueber die berge des hochmuotes
 und ueber die tal der diemuetekait
 und ueber die buesche der verrikeit
 und über die schlehten wege der reinekeit.
 Und noch serer twinget mich min gueti,
 denne dem boesen menschen tuot sin ungemuete.
 Und groesser ist aber min rehtekeit
 denne aller tůfeln bosheit.²⁸⁵

Gottes Sehnsucht nach dem Menschen ist so groß, daß er ihm über alle Verflehlungen und Deformationen seiner ursprünglichen Natur hinweg treu bleibt. Mit seiner Güte – man könnte dafür auch einsetzen: mit seiner *minnenden nature*, die in Gott immer unzerstört blieb²⁸⁶ – holt er die Wege und Abwege des Menschen ein; mit seiner Gerechtigkeit überwindet er die Bosheit des Teufels, der der Mensch verfallen ist²⁸⁷.

So verwirklicht sich in der Heilsgeschichte das Amt der *minne*, wie es in folgendem Text beschrieben ist:

O gebenedeite minne,
 das was sunder beginne
 din ambaht und ist noch
 das du got und des menschen sele zesamene bindest.
 Das sol din ambaht sunder ende sin.²⁸⁸

283 M 87, 19f.

284 Der Kontext – v. a. die Stichworte *lust* und *gerunge* in der Zwischenfrage – und insbesondere die Metaphorik des Fließens legen dies nahe. Vgl. zur besonderen Verwendung des Bildes vom »fließenden Licht« und zur Metaphorik des Fließens insgesamt Haas, Sermo, 82f; Balthasar, Auftrag, 33 ff.

285 M 87, 22–31. Vgl. ähnlich über das Wirken der Gnade Gottes II.26 (M 53, 18–24); II.23 (M 45, 26–31).

286 Vgl. IV.14 (M 108, 12–14).

287 Vgl. dazu die Rede der Seele Christi und die Antwort des Vaters: VI.16 (M 194f).

288 IV.19 (M 114, 28–31).

Sinn und Ziel der Heilsgeschichte – für Mechthild ist sie vor allem die Geschichte der *minne* zwischen Gott und der Seele – ist entsprechend die Rückführung der Seele in die göttliche Unio, *wan ir was das brutbette alleine gegeben*²⁸⁹.

So wie die Seele sich ganz entäußern und »nackt« in Gottes Arm legen muß²⁹⁰, wenn ihr die *volle einunge* zuteil werden soll, so hat Gott sich in der Menschwerdung und im Erlösungsleiden Jesu Christi um eben dieses Zieles willen seiner selbst entäußert:

Wan darum han ich mich in ir gewalt gegeben,
kundesch, arm, nakent, blos, versmehet
und ze jungest in den tot,
das si alleine sol sin (Eya, ob si wil)
min nehste, min liebste genos,
und si sol jemer me in miner heligen drivaltekeit
mit sele und mit libe sweben und spilen sat
und ertrinken als der visch in dem mere.²⁹¹

Dieser Text läßt exemplarisch eine bei Mechthild durchgehend zu beobachtende Tendenz zur Individualisierung und Subjektivierung der Heilsgeschichte erkennen²⁹². In ihrer Deutung sind Inkarnation und Passion des Erlösers ganz auf das Ziel der Unio mystica hin ausgerichtet. So kann die Mystikerin von Gott sagen:

[...] er ist also sere verwunt von irer minne, das er aller dingen hat verzigten mere denne drissig jar die ime bekemelich waren, uf das er si moehte durküssen und mit sinen blossen henden umbevaen.²⁹³

Mechthild durchlebt in ihrer geistlichen Erfahrung die Heilsereignisse der Geburt Christi und seines Erlösungsleidens; denn die Seele, die erfüllt ist von des *heligen geistes vluot*, erfährt in sich die Geburt Gottes²⁹⁴. In der mystischen Gottesbeziehung werden die Höhepunkte der objektiven Heilsgeschichte subjektiv angeeignet und »zu einer zweiten, spirituellen Wirklichkeit« in der Seele²⁹⁵. So

289 III.9 (R 24, 35).

290 Vgl. V.25 (M 158, 2–5); vgl. auch I.44 (M 22, 18.27).

291 V.25 (M 158, 6–13).

292 Beispiellhaft sei in diesem Zusammenhang auch das Kapitel III.20 erwähnt (*Von fünf profpheten die dis buoch erlühntent*). Mechthild nimmt darin Bezug auf fünf Gestalten der alttestamentlichen Heilsgeschichte, nämlich Mose, David, Salomo, Jeremia und Daniel. Besonders in der Deutung des Mose tritt das mystisch-individualisierende Moment in den Vordergrund: Obwohl Mechthild auf das Exodusgeschehen anspielt, erscheint Mose in erster Linie als einzelner, in der *minne* mit Gott verbundener Mensch. – Vgl. zu der hier aufgenommenen Deutungstradition im 4. Kapitel Abschnitt 3.2.

293 VI.1 (M 175, 4–7).

294 Vgl. V.11 (M 138, 26–31) und den Kommentar bei Schmidt, FL, 436 (Erl. 122).

295 Gössmann, Die Frau, 104.

erfährt die Mystikerin an sich selbst das »pro me« der Erlösung mit allen Konsequenzen für ihr religiöses und soziales Leben²⁹⁶.

Das darf aber nicht als subjektivistische oder heilsegoistische Vereinnahmung des Erlösungswerkes, wie es sie in mystischen oder pseudomystischen Kreisen vor allem späterer Zeiten wohl auch gegeben haben mag, mißverstanden werden.

Eine solche Engführung verbietet sich für Mechthild durch das Wesen der *minne* selbst. Denn gerade indem die *minne* als die Gott und Mensch zueinander treibende Kraft verstanden wird, bildet sie auch die »Klammer« zwischen objektiver und subjektiver Heilsgeschichte. Um diesen Gedanken adaequat einholen zu können, muß im folgenden Schritt noch einmal das Moment des subjektiven Nachvollzugs des Erlösungsleidens aufgenommen und anhand des zentralen Stichwortes der *pine* genauer dargestellt werden.

4.2 Die *pine* als Angelpunkt der subjektiv nachvollzogenen Heilsgeschichte

Im Zusammenhang mit Mechthilds Erfahrung der Gottesfremde hat sich bereits die zentrale Bedeutung der *pine* in der mystischen Gottesbeziehung zeigen lassen: Sie bildet den Konvergenzpunkt der Kenose Gottes und des Demuts-Abstieges der Seele in die Entfremdung von Gott.

Darin erweist sich das Erleiden der *pine* als der eigentliche Ort, an dem und von dem her die Seele in den Nachvollzug der Heilsgeschichte hineingenommen wird²⁹⁷. Das Leiden wird als heilsbedeutsam erfahren, nicht um seiner selbst willen, sondern weil und insofern es das Leiden Christi ist, das die Seele übernimmt:

Wol mir! ich danken dir, keyserlicher gotz sun.
 Des denke ich dir jemer me,
 das du mich in der welte von der welte hast genommen.
 Din helige pine ist min,
 die du dur mich hast gelitten.
 Alles das ich jemer gelide,
 das wil ich dir da wider geben.
 Alleine es ungeliche si,
 es machet doch mine sele vrî.²⁹⁸

296 Nachdrücklich ist in diesem Zusammenhang an Mechthilds Lebensweise als Begine zu erinnern, mit der sie die Konsequenz aus ihrer Erfahrung mit Gott gezogen hat. Sie hat jenen Entschluß ausgeführt und über Jahrzehnte hinweg immer vollkommener zu verwirklichen versucht, den sie der bekehrten *stumpfen sele* in den Mund legt: *So wil ich doch noch us allen dingen in got gan* (II.23 M 46, 1). – Vor diesem lebensgeschichtlichen Hintergrund müssen auch Mechthilds hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit und die von ihr geschauten Bevorzugung der *lutern megde* in der eschatologischen Vollendung (vgl. III. 1; IV, 24; VII. 37) gesehen werden (vgl. dazu auch im 3. Kapitel Abschnitt 2.2.1).

297 Zu Recht macht Haas, *Sermo*, 113f auf die lebensgeschichtliche Realisierung des Entfremdungsleidens in Mechthilds »sozialer Sonderstellung« aufmerksam. – Vgl. auch Anm.296. 298 VII.23 (M 239, 14–22).

Dieses an Christus gerichtete Dankgebet, das bezeichnenderweise unter dem johanneischen Motiv des Lebens »in der Welt, aber nicht von der Welt« steht²⁹⁹, läßt keinen Zweifel daran, daß Mechthild ihr Leid als das Leid des menschengewordenen Gottessohnes begreift. Sie empfängt es bereitwillig, um wiedergutzumachen, was Christus um ihrerwillen auf sich genommen hat. Und obwohl sie weiß, daß diese ihre Wiedergutmachung keine »Gegenleistung« sein kann – sie ist *un-geliche* –, dient sie doch dem Heil ihrer Seele.

Im folgenden soll dieser letzte Gesichtspunkt näher betrachtet werden: Wie aktualisiert sich das Leiden Christi als spirituelle, das Heil der Seele befördernde Wirklichkeit in Mechthilds Leben und Denken?³⁰⁰

Zunächst ist Mechthilds Passionsfrömmigkeit zu nennen: Daß die meditativ-andächtige Betrachtung des Leidens Jesu hier an erster Stelle genannt wird, steht dem textgeschichtlichen Befund offenkundig entgegen: Diesem zufolge ist Mechthilds Leidensfrömmigkeit in der hier vorzustellenden liturgisch geprägten Form eine reife Frucht des letzten Lebensjahrzehnts, das die Mystikerin als Klosterfrau in Helfta zugebracht hat. Die entsprechenden Texte entstammen größtenteils dem VI. und VII. Buch des »Fließenden Lichts«; sie können in diachroner Betrachtung als Niederschlag einer späten Form der Reflexion der alt gewordenen und in der klösterlichen Atmosphäre zur Ruhe gekommenen Begine auf ihr früheres Leiden – sei es an der Entfremdung von Gott, sei es an den Anfeindungen und Gefährdungen, die sie in ihrem Leben »in der Fremde« erdulden mußte, – verstanden werden. Dennoch scheint auch die gewählte Anordnung gerechtfertigt. Denn bei einer synchronen Textbetrachtung erweist sich die fromme Meditation des Herrenleidens als eine Annäherung an das Heilsgeheimnis des Christusleidens, in das Mechthild in der mystischen Begegnung beziehungsweise in deren Entzug (in der »Gottesfremde«) eingeführt und hineingenommen wird. In der mystischen Konfrontation mit der *pine Christi* (IV.12) aber erschließt sich der Mystikerin die »existential-theologische« Tiefendimension des Leidens als eines heilsgeschichtlichen Datums.

Darin sieht die Mystikerin ein Mittel, die angefochtene Seele zur Umkehr zu bewegen³⁰¹. Das im wahrsten Sinn des Wortes notwendige Ziel der Betrachtung ist die Einsicht, daß und wie der Herr um der Seele willen gelitten hat. Indem die Meditation den einzelnen Etappen der Passion folgt – Mechthild nennt in Kapitel VII.27 ausdrücklich Verspottung, Geißelung und Kreuzigung, die Betrachtung der Seitenwunde und der Dornenkrone –, gewinnt die Seele dieses Verständnis des heilbringenden Leidens Jesu. Die abschließende Mahnung faßt die läuternde und stärkende Wirkung der Frömmigkeitsübung auf die Seele zusammen:

299 Vgl. Joh 15, 19; 17, 9–16.

300 Zum Gesamtkomplex des Leidethemas vgl. Schmidt, Leidproblem.

301 Vgl. VII.27 (M 242, 15–243, 6).

Danke im wie er sterben wolte
 dur dine grosse liebín
 und la dich nieman betriegen,
 so maht du ein kúniginne sin sines riches jemerme.
 Wiltu hiezu kriesen, so überwindestu
 mit vroeden aller welte herzeleit.³⁰²

Aus der Haltung der Dankbarkeit und des Lobpreises, den die Seele Gott für seine Heilstat darbringt, erwächst zugleich die Bitte um persönliche Heiligung. So prägt der Wechsel von Preis- und Bittgebet die den sieben Tagzeiten zugeordnete große Leidensmeditation in Kapitel VII. 18³⁰³. Beispielhaft sei das kurze Gebet zur Sext herausgegriffen:

O blutigú not,
 o wunden tief
 o smerze gros!
 La mich herre nit verderben
 in aller miner pinen not. Amen.³⁰⁴

Charakteristisch für das gesamte Kapitel ist die Verknüpfung der zugleich klagend und preisend gestimmten O-Rufe mit der folgenden Bitte durch ein Stichwort, hier das der *not*. Dadurch wird die soteriologische Beziehung zwischen dem Leiden Christi und dem Heil der Seele auch sprachlich aktualisiert.

Während Mechthilds Bitte in diesem Fall allein auf die eigene Person bezogen ist³⁰⁵, finden sich in einigen Abschnitten des Kapitels auch pluralische Formulierungen, entweder mit einem einfachen *uns*³⁰⁶, oder indem Mechthild für sich *und alle die mit mir, die in dinem namen dine und mine vrúnde sint*, bittet³⁰⁷.

Ein weiteres Indiz für die Intensivierung der Passionsfrömmigkeit kann man in der Herz-Jesu-Vision sehen, die Mechthild in Kapitel VI. 24 berichtet. In einer Situation eigenen schweren Leidens (*in minen grossen wetagen*) sieht Mechthild in einer Vision die blutende Wunde des Herzens Jesu und wird von Christus über die Heilsnotwendigkeit des göttlichen Blutvergießens belehrt:

302 M 243, 1–6. – In diesen Zeilen spiegelt sich noch einmal der Kontext, aus dem heraus Mechthild ihre Empfehlung zur Leidensmeditation gegeben hatte: Die Gefahr der Anfechtung des geistlichen Menschen durch die Begegnung mit der *Welt*, z.B. in Gestalt der im weltlichen Leben verbliebenen Verwandten (vgl. M 241f).

303 M 233–235. Vgl. dazu Ancelet-Hustache, 175–180.

304 M 234, 23–26. – Auf das Thema der Blut- und Wundenmetaphorik soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu die Studie von Sinka. Die Autorin geht in ihrer Untersuchung der auf Christus und die Seele bezogenen Wundenmetaphorik von der These aus, daß »much as she emphasizes blood as Christ's unsullied blood rather than as man's impure blood, Mechthild reserves wounds mainly for her christologically based journey of love.« (124).

305 So auch zur Prim: M 234, 12–16.

306 M 234, 19f; 235, 14–25.

307 M 234, 7f; ähnlich: 234, 36; 235, 7f.

[...] alle die marter und smacheit ist alles ein klopfen vor der himelporte, untz an die stunde, do min herzebluot gos uf dise erden.³⁰⁸

Mechthild geht aber, wie am Beginn des Abschnittes bereits angedeutet, über die Betrachtung des Leidens Jesu hinaus. Im Bestreben, die *pine* Christi selbst zu übernehmen, gerät die Passionsfrömmigkeit zur Leidensmystik³⁰⁹. In einer über lange Zeit geübten scharfen Selbstprüfung befreit sich die Mystikerin von allen ihren weltlichen Strebungen und Bindungen, indem sie an deren Stelle *alle pine gerne ze lidende dur got* setzt³¹⁰. Dieses Bemühen wird ihr durch eine Vision bestätigt:

In das kapitel³¹¹ kam unser herre Jesus Christus glich eim armen bilgerin. Do wart des menschen geist so erlütet, das er bekande, das es unser herre was, und sprach: »Eya lieber bilgerin, wannen kunstu?«

- 308 M 201, 1f. – Nach Richstätter handelt es sich bei der von Mechthild berichteten Schau um die älteste bisher bekannte Herz-Jesu-Vision. Richstätter zeigt anhand von Beispielen aus dem *FL*, daß der für Mechthild »charakteristische Herz-Jesu-Begriff klar das von Liebe durchglühte Innere und Innenleben Jesu« ist, das »mit Schmach gelohnt, [...] gewissermaßen sichtbar und verkörpert ist in seinem verwundeten, feuerdurchglühten Herzen« (81). – In ihrer Bedeutung für die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung wird die Magdeburgerin freilich von ihren jüngeren Helftaer Mitschwestern Mechthild von Hackeborn und Gertrud d. Gr. bei weitem übertroffen, deren Werke, Mechthilds »Liber specialis gratiae« und Gertruds »Legatus divinae pietatis«, den Höhepunkt der mittelalterlichen Herz-Jesu-Verehrung markieren. Vgl. dazu neben Richstätter, 82–95 auch Spieß, 316–327 und vor allem Vagaggini, *Dévotion*, 31–48. Ohne den spirituellen Einfluß Mechthilds auf die beiden Helftaer Nonnen generell zu bestreiten, meint Vagaggini, in puncto Herz-Jesu-Verehrung sei ein solcher kaum anzunehmen: »L' attention qu'elle accorde au Sacré-Coeur reste occasionelle. [...] Ces textes n' apportent rien de nouveau dans l' histoire de la dévotion à la même époque. Il n' y s' agit pas tant du Sacré-Coeur que de la plaie du côté.« (31f, Anm. 5) – Die unterschiedliche Bewertung von Mechthilds Herz-Jesu-Frömmigkeit bei Richstätter einerseits und Vagaggini andererseits kann hier nicht diskutiert werden. Sicher ist, daß dieser neue Frömmigkeitstyp erst in einer ganz von der Liturgie geprägten und darin verankerten Spiritualität, wie sie bei den von Kindheit an im Kloster lebenden Nonnen Mechthild von Hackeborn und Gertrud der Großen gegeben war, zur vollen Entfaltung kommen konnte. (Vgl. dazu auch Berlière, 24–53; Vagaggini, *Initiation*, 206–239).
- 309 Dies gilt in eminentester Weise für das Erleiden der Gottesfremde, von der im vorigen Kapitel ausführlich gehandelt wurde. Deshalb wird hier nicht mehr eigens auf diese für Mechthild zentrale mystische Erfahrungswirklichkeit eingegangen. Es bleibt aber zu beachten, daß Mechthilds Haltung gegenüber dem Leiden ganz von dieser fundamentalen Erfahrung geprägt ist.
- 310 VI. 33 (M 208, 21f).
- 311 Zum Bild des Schuldkapitels vgl. oben Abschnitt 1.3. – Das Bild-Motiv »Christus als Pilger« geht letztlich auf die lateinische Fassung der Emmaus-Erzählung zurück (Lk 24, 18: ... *tu solus peregrinus es in Hierusalem et non cognovisti quae facta sunt in illa his diebus*); vgl. dazu auch VII. 13 (M 230). – Eine interessante Parallele zu Mechthilds Gedanken findet sich im Memoriale der Angela von Foligno, deren Leidensmystik sich im Modell der Begegnung mit dem Pilger konzentriert. Vgl. dazu Thier. Thier geht in seinem Aufsatz auch kurz auf die beiden Pilger-Kapitel des *FL* ein, allerdings nur auf der Grundlage des lateinischen Textes und offensichtlich ohne Kenntnis von Mechthilds Mystik im ganzen. Die Deutung zu VI. 33 (bzw. Rev. IV. 28) erscheint deshalb etwas verzerrt.

Do antwurt er: »Ich kum von Jerusalem, da wart ich sere gewundet, da leit ich grosse smacheit, armuot und pine, das han ich dir gebracht.«
 »Des danken ich dir, vil lieber herre, und das han ich wol bevunden vil manigen tag.«
 Do nam unser herre ein einvaltige crone und saste si dem menschen uf sin houbet und sprach:
 »Dis ist dú krone des armuotes, der smacheit und pine; disú krone sol noch gezieret werden mit min selbes bilde.«³¹²

Nach dieser Verheißung entzieht sich der »Pilger« Mechthilds innerem Auge, zeigt sich ihr aber noch einmal in Gestalt eines *gewaltigen herren* in der Höhe und gibt ihr seinen Segen³¹³.

Die beiden in dieser Vision aufscheinenden Christusbilder können als charakteristisch für Mechthilds christologisch-soteriologische Schwerpunktsetzung angesehen werden: Im Vordergrund steht auf der einen Seite der in und an der Welt leidende Erlöser, auf der anderen Seite der zum Vater zurückgekehrte, erhöhte Herr. Das dazwischen liegende Ostergeschehen kommt demgegenüber nicht mit gleicher Intensität zur Geltung: Es wird als Heilstatsache vorausgesetzt, tritt aber als Ereignis in Mechthilds Spiritualität zurück hinter der Passion als dem Weg dorthin einerseits und dem Ergebnis, der Öffnung des Himmels für die erneute Vereinigung von Gott und Mensch andererseits.

Mag diese Akzentsetzung auch auf den ersten Blick erstaunen – sie paßt durchaus in die beobachtete Tendenz Mechthilds zur Individualisierung der Heilsgeschichte: Erfahrung und religiöses Denken der Mystikerin wurzeln vor allem in den »Leiden der gegenwärtigen Zeit« und greifen in sehnsüchtiger Hoffnung aus auf die »Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (vgl. Röm 8,18), eine Herrlichkeit, von der Mechthild dank ihrer besonderen mystischen Begnadung bereits eine deutliche Vorahnung, ja eine erfahrungsmäßige Gewißheit der Verheißung hat. So streckt sich ihr ganzes Denken und Sein aus in der Spannung von diesseitigem und jenseitigem Leben, von erfahrenem Leiden und erwarteter Herrlichkeit. Den leiblichen Tod als »Durchgang« vom einen zum anderen nennt Mechthild den *ostertag*³¹⁴ der Seele. Er ist das zwar ersehnte Fremde, das zwischen jenen Räumen liegt, die für Mechthild bereits in je unterschiedlicher Weise wirklich sind – sei es auch noch im Modus der Unerreichbarkeit.

Gerade darin, daß sich ihr der erhöhte Herr als der zeigt, der gelitten hat, und ihr sein Leiden anvertraut, wird die skizzierte Spannungseinheit von Leid und Verheißung als die das gesamte geistliche Leben bestimmende Grundgegebenheit zur Erfahrung gebracht.

Die Vision besagt ja: Leid und Entbehrung, die die Seele in ihrem geistlichen Leben erträgt, sind Christi Leid und Entbehrung. Er befreit sie nicht davon, sondern stärkt sie in seiner Nachfolge.

Das wird besonders deutlich in einer anderen Vision, in der der Herr Mecht-

312 M 208, 27–209, 2.

313 Vgl. M 209, 5–8.

314 I.3 (R 16, 1); III.10 (M 73, 8–10).

hild auffordert, die Last ihrer *pine* aufzuheben und zu tragen. Es folgt ein Wortwechsel:

»Lieber herre, disú búrde ist mir ze swere.« – Do sprach unser herre: »Ich wil si mir also nahe legen, das du si wol maht getragen. Volge mir und sich, wie ich stuont vor minem himelschen vatter an dem crúze und blip also.«³¹⁵

Wiederum erbittet und erhält Mechthild daraufhin den Segen und das Versprechen: *Diner pinen sol werden guot rat*³¹⁶. Die Seele trägt und erträgt ihre *pine* in der beständigen Konfrontation mit dem Kreuz Christi. Der erhöhte Herr selbst ist der Garant dafür, daß sie ihre Bürde bewältigen kann.

Eine Art der *pine*, die Mechthild selbst immer wieder erfahren hat, ist das von Menschen zugefügte Leid³¹⁷. Gerade darin sieht die Mystikerin die Parallele zum Vorbild der Passion Christi³¹⁸.

Das Leid, das der Mensch ohne seine Schuld von anderen Menschen erfährt, speziell von den »falschen geistlichen Menschen«, macht ihn Christus ähnlich; es ist ein Weg, im irdischen Leben christusförmig zu werden³¹⁹. Denn durch Christi Leiden ist das Leid der Seele geheiligt³²⁰. Das Leiden aufzuheben und zu tragen, bedeutet folglich für die Seele selbst Heiligung³²¹.

315 VII.11 (M 229, 28–31).

316 M 230, 1.–Vgl. dazu auch V.3 über die eschatologische Vergeltung aller Pein (M 131).

317 Es ist hier nicht möglich, auf die ganze Bandbreite der Leiderfahrung einzugehen.–Vgl. Anm. 300.

318 *Das ist ein wunderlich weg und ein edel weg und ein helig weg, den got selber gieng, das ein mensche pine lide ane sünde und ane schulde. In disem wege froewet sich die sele, die nach got jamerig ist, wan si froewet sich von nature ze irem herren, der dur sine woltat manige pine gelitten hat. Und sin lieber herre, der himelsche vatter, gap sinen liebsten sun, das er gepingot wart von den heiden und gemarterot von den juden ane sine schulde. Und ist die zit komen, das etliche lúte die geistlich schinent gotz kint pingent am libe und marterent an dem geiste, wan er wil si sinem lieben sune gelichen, der an libe und an sele gepinget wart.* (I.25 M 13, 29–14, 9).

Im Zusammenhang mit dem als Christusnachfolge verstandenen Leiden wären die Kapitel des *FL*, in denen Mechthild das Schema der Passion Christi benutzt, einer eigenen Untersuchung wert. – I.29 (M 15f) enthält – ohne situativen Kontext – eine Rede des *Bräutigams* (vgl. Überschrift) an die Seele, die nach der Anrede *Vide mea sponsa* das Leben der Gottesbraut nach dem Modell der Leidensnachfolge in 24 Schritten beschreibt. (Vgl. dazu Haas, Leiden bes. 157f). – III.10 (M 71f) unterscheidet sich nicht nur durch größere Ausführlichkeit von I.29. Während dort zunächst die von der Welt empfangenen Leiden im Vordergrund stehen, akzentuiert dieser Text die geistlichen Leiden im engeren Sinne (vgl. die Überschrift *Von dem passio der münnden sele* ...). – In VII.53 (M 267) benutzt Mechthild das Passionsschema zur Auslegung der Antwort, die Gott ihr auf die Frage gibt, wie ihm das Kloster (*gevengnisse*) behage. Der Herr sagt: *Ich bin gevangen in im*. Die folgende Interpretation hebt auf die Leidensgemeinschaft Christi mit den Nonnen ab, betont also gegenüber den beiden anderen Texten die umgekehrte Perspektive. (Eine Untersuchung zur Struktur der Kapitel bietet Schwarz-Mehrens, 148–175).

319 Vgl. III.3 (M 64, 15f).

320 Vgl. VII.34 (M 247, 20–24).

321 *Damitte ist din leben gebeliget, das min beseme nie von dinem ruggen kunt* (VII.4 M 224, 24f).

In diese Deutung des Leidens fügt sich Mechthilds Abwägen zwischen selbst-aufgelegtem und unfreiwillig erfahrenem Leid ein. Sie begründet den höheren Wert des letzteren christologisch, ohne dem asketischen Leiden seinen guten Sinn und Nutzen abzuspochen:

Christus loeste uns nit mit der pine, die er im selber anleit, mere er lerte uns, wie wir im solten dienen mit arbeiten und mit pine. Aber er loeste uns mit der pine, die im sine viende anleiten ane schulde, und mit dem jemerlichen smehlichen ende, do nieman was sin getrúwe frúnt, denne ein maget alleine. Maria sin muoter, die im was vereinet werlich inwendig, dú gestuont alleine uswendig mit im.³²²

Der Hinweis auf Maria ist in diesem Kontext recht aufschlußreich. Sicher nicht zufällig nennt Mechthild sie zuerst *maget*, als sie betont, daß Maria als einzige Christus in seinem Leiden beigestanden hat. Sie konnte es, weil sie innige Gemeinschaft mit ihm hatte³²³.

In der Bezugnahme auf das Verhältnis Mariens zu Christus, das sich für Mechthild in erster Linie als ein *minne*-Verhältnis darstellt³²⁴, liegt implizit ein Appell an die minnende Seele, in ihrem Leiden Christus die Treue zu halten, gleichsam mit Maria unter dem Kreuz zu stehen und das Todesleiden des Herrn mit zu erleiden.

Mechthild selbst bringt diese Parallele zum Ausdruck – und zwar in einer Weise, die dem bisher Gesagten einen neuen, erweiternden Aspekt hinzufügt –, wenn sie sich an Maria unter dem Kreuz wendet:

Maria, trut muoter, ich stand bi dir bi dem crúze mit allem minem cristanen gelouben, und das swert des heligen jamers snidet durch min sele, darumbe das der so vil ist wandelber die geistlich schinent.³²⁵

Mit Maria unter dem Kreuz stehend, also im Angesicht des erlösenden Todesleidens Christi, fährt der Mystikerin wegen der Schwäche und Unbeständigkeit geistlicher Menschen das Schwert des Jammers durch die Seele. Der Nachvollzug der Heilsgeschichte in ihrer eigenen Erfahrung läßt sie die Unvollkommenheit im geistlichen Leben – im eigenen wie in dem anderer – mit geschärfter Aufmerksamkeit wahrnehmen und schmerzlich empfinden, weil die menschliche Antwort dem Heilswerk Gottes nicht oder nur allzu wenig entspricht.

Damit gewinnt Mechthilds nachvollziehendes Leiden eine weitere Dimension, die gegenüber der bisher im Vordergrund stehenden individualisierenden Tendenz hervorzuheben ist. Was sich hier zumindest andeutet, ist das stellvertre-

322 V.2 (M 130, 12–18).

323 Vgl. V.23 (M 154, 10–27).

324 Vgl. dazu die Überlegungen über Maria als Prototyp der minnenden Seele im folgenden Abschnitt.

325 II.24 (M 46, 13–16).

tende Sühneleiden für die unbeständige Christenheit³²⁶, ein Ausgreifen über den Horizont der persönlichen Heilssehnsucht hinaus in den universalen Wirkkreis des Erlösungswerkes Christi. Erst in dieser Entgrenzung entfaltet die *minne* ihre volle Kraft und erfüllt sich der Sinn der *pine*, der ihr von der Passion Christi her eingestiftet ist.

4.3 Die Vermittlung von objektivem Heilsgeschehen und subjektivem Nachvollzug der Heilsgeschichte: Mechthilds Deutung der Jungfrau Maria

Die im letzten Abschnitt sichtbar gewordene Verschränkung von objektivem und subjektivem Aspekt in der Aneignung und Ausdeutung von Heilsgeschichte ist in der Gestalt Mariens, die Mechthild ganz von der Inkarnation her begreift, idealtypisch repräsentiert. »[...] das Ereignis der Menschwerdung Christi aus Maria ist von Mechthild gleichsam als Urbild jeder Gotteserfahrung herangezogen. Es steht für die persönliche Begegnung von Gott und menschlicher Seele.«³²⁷. – Diesem Verständnis entspricht die Deutung Mariens als Prototyp der minnenden Seele³²⁸.

Maria ist die Jungfrau, deren Geist zwar noch nicht zum Himmel aufsteigen kann, da sie noch im Alten Bund lebt³²⁹, die aber *mit einer suessen stimme irer sele* den Herrn zur Erde hinabzieht³³⁰. Ihr ganzes Sein wird von der Gegenwart Gottes erfüllt, als die Heilige Dreifaltigkeit in ihr Wohnung nimmt:

Do trat dú ganze helige drivaltekeit mit der gewalt der gotheit und mit dem guoten willen der menscheit und mit der edeln geuogheit des heligen geistes dur den ganzen lichamen ires magtuomes in der vürigen sele irs guoten willen, und saste sich in das offen herze ires allerreinosten vleisches und vereinete sich mit allem dem das er an ir vant, also das ir vleisch sin vleisch wart, also das er ein vollekomen kint wuochs in irme libe und also, das si ware muoter wart sines vleisches und ein unverseret maget bleip. Also, je si in langer truog, je lihtor, schoenor und wisor si wart.³³¹

Von Gott unmerklich bewahrt, konnte Maria ihrer besonderen Erwählung gemäß leben, ohne zu sündigen und ohne am Leid zu zerbrechen:

326 Vgl. zu diesem Themenbereich im 3. Kapitel Abschnitt 3.1.

327 Gössmann, Die Frau, 104.

328 Diese Charakterisierung scheint mir treffender als die von Bynum gegebene, wenn sie behauptet, Maria sei im *FL* »frequently [...] a symbol for the soul« und dafür als einzigen (!) Beleg I.22 anführt (a. a. O., 229). – Damit ist die Urbild- und Vorbildfunktion, die Maria in Mechthilds Werk zukommt, m. E. nicht hinreichend getroffen.

329 Vgl. V.23 (M 147, 9–15). – Vgl. zur Deutung des Kapitels auch Gössmann, Verkündigung, 185–190.

330 V.23 (M 147, 19f). – In Anlehnung an Lk 2 und an mittelalterliche Legendentraktionen entfaltet Mechthild in diesem Kapitel eine ausführliche Meditation der Menschwerdung des Herrn und der Rolle Mariens im Heilswerk.

331 M 148, 5–14.

[...] dú ewig wisheit der almehtigen gotheit hatte dir, frowe, einen schatten gegeben, da du inne behieltest din menschlich leben, also das du pine mohtest liden ane sünde, und das ouch dine bluomende menscheit in der sunnen der creftigen gotheit nit verswinde.³³²

Der Gott-Einung im irdischen Leben entsprechend, verkostet Maria im Himmel die Gegenwart der Heiligen Dreifaltigkeit mehr als alle Heiligen³³³.

So ist die Gottesmutter für Mechthild Urbild und zugleich Vorbild der minnenden und in der *minne* mit Gott vereinten Seele. Dazu paßt, daß die Mystikerin nicht müde wird, die Jungfräulichkeit Mariens zu betonen³³⁴. Gerade das Motiv der jungfräulichen Mutterschaft aber sprengt den Rahmen einer ausschließlich individualisierenden Interpretation. Wie die Jungfrau mit *muoterlicher liebi in megtlicher zuht* ihrem Kind die Brust reicht³³⁵, so wird Maria als Braut der Heiligen Dreifaltigkeit auch zur Mutter und Amme der *heligen cristanheit*³³⁶. Indem die Gestalt Mariens mit dem Bild der Jungfrau Kirche verschmilzt und ihre Rolle als Nährmutter der Kirche dem Opfer Christi an die Seite gestellt wird, kommt die ekklesiale Dimension des heilsgeschichtlich einmaligen und einzigartigen Geschehens zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck³³⁷.

Das »Amt« der Jungfrau Maria reicht bis zum Jüngsten Tag; sie begleitet die Zeit der Kirche³³⁸. So ist sie der Seele, wenn diese sich im Gebet an sie wendet³³⁹, Helferin und Mittlerin, die in demütiger Haltung vor Gott bitten kann – aus jener unverhüllten Nähe heraus, die dem Menschen auf Erden noch vorenthalten ist³⁴⁰.

Wenn Mechthild die Jungfrau Maria in der skizzierten Weise als Prototyp der minnenden Seele darstellt und dabei dem heilsgeschichtlich-ekklesialen Aspekt einen nicht unwesentlichen Stellenwert einräumt, bleibt abschließend nach analogen Elementen in der *minne*-Beziehung zwischen Gott und der Seele bzw. – noch konkreter – nach deren lebensgeschichtlicher Verwirklichung in Mecht-

332 III.4 (M 65, 23–27). – Zu Mariens *pine* als Mitleiden mit Christus vgl. die Zitate aus V.2 und II.24 oben im Abschnitt 4.2.

333 Vgl. VI.39 (M 213f).

334 Vgl. I.1 (M 3, 24); I.22 (M 11, 7); I.44 (M 21, 21); II.19 (M 38, 26); III.4 (M 65, 19f); III.9 (M 71, 20); V.2 (M 130, 17); V.23 (M 147, 7. 22; 148, 8. 12f. 26); VI.32 (M 207, 19f); VII.19 (M 235, 35); VII.20 (M 236, 26 f. 36); VII.36 (M 249, 8).

335 V.23 (M 149, 31ff).

336 I.22 (Q 10). – Im Hintergrund steht die traditionelle Auffassung »von den Brüsten der Jungfrau Ekklesia (deren Realsymbol Maria ja ist), die als Alter und Neuer Bund oder als Schrift und Tradition usf. gedeutet wurden und mit denen die Kirche alle Generationen und alle Stände der Christen tränkt« (Schmidt, FL, 424 (Erl.25); dort auch Beispiele aus der Tradition).

337 I.22 (Q 10, 18–21). – Dazu ausführlich im 3. Kapitel Abschnitt 2.2.1.

338 Vgl. I.22 (Q 10, 37–11, 2).

339 Entsprechende Gebete finden sich im FL v. a. im VII. Buch (VII.19. 20. 26. 35).

340 Vgl. VI.39 (M 214, 3f); VII.20 (M 236f).

hilds eigener Erfahrung zu fragen. – Damit ist die in den folgenden Kapiteln zu bearbeitende Fragestellung angedeutet. Hier kann nur mit einigen wenigen Hinweisen die Richtung gewiesen werden, in der eine umfassendere Antwort gesucht werden muß:

Mechthilds Zeugnis im »Fließenden Licht« zeigt, daß die *minne*-Erfahrung als Weg der subjektiven Aneignung der Heilsereignisse wesentlich mit der schrittweisen Einsicht verbunden ist, daß die persönliche Begnadung einen Auftrag gegenüber der Heilsgemeinschaft der Christen darstellt.

Zu der Erfüllung dieses Auftrags gehört zunächst eine zeichenhafte Lebensform, wie sie Mechthild – unter dem Eindruck außerordentlicher Gnadenerfahrungen – mit dem Auszug aus allen vertrauten Bindungen, dem Gang in die »Fremde« der Stadt Magdeburg und dem Verzicht auf alle menschlichen Sicherungen in einem Leben als Begine gewählt hat. Mit diesem Leben der Entäußerung und der Entfremdung um Gottes willen legt Mechthild Zeugnis ab für den Weg der Selbstentäußerung Gottes in die Welt.

In der ständigen Konfrontation mit dem An-Spruch Gottes und in der Erfahrung seiner überwältigenden Liebe wird die Seele zunehmend sensibel für die Unzulänglichkeit der menschlichen Antwort auf den Fluß der göttlichen Gnade. Sie erfährt sowohl die Schwäche der erbsündlich belasteten Natur als auch die Verdunkelung der Gottesbeziehung durch die aktuelle Sünde. Mit dem eigenen Sündenbewußtsein wächst auch das Leiden an der Sünde anderer (aller) Menschen, an der Unheiligkeit besonders derer, die (durch ein besonderes Amt) die Kirche repräsentieren. Auf Grund ihrer besonderen geistlichen Kompetenz wird die Mystikerin deshalb zur beratenden und kritisierenden Instanz. Sie weiß sich als Werkzeug in Gottes Hand, beauftragt, ihre eigene Erfahrung mit Gott als Botschaft und Beitrag zur Auferbauung der Kirche weiterzugeben. – Nur so ist auch das Buch zu verstehen, das Mechthild hinterlassen hat.

Ehe im dritten und vierten Kapitel der Arbeit die hier angedeuteten Themen als Gegenstand der Untersuchung aufgenommen werden können, muß im folgenden Kapitel zunächst eine »Brücke« von der Ebene der mystischen Erfahrung hin zu jener des konkreten kirchenbezogenen Sprechens der Mystikerin gebaut werden. Diesem Ziel dient die Frage nach Ansätzen zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht«, hilft sie doch, das Moment ethischer Beanspruchung als genuinen Bestandteil der gnadenhaft ermöglichten *minne*-Kommunikation zwischen Mensch und Gott ans Licht zu heben und so die Verwurzelung des »kirchlichen Auftrags« (Balthasar) der Begine in ihrer mystischen Begnadung bewußt zu machen.

Zweites Kapitel: Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht«

1. Einführung

Den am Ende des ersten Kapitels aufgezeigten Perspektiven entsprechend geht es im folgenden darum, mit der Frage nach der Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht« das der *minne*-Beziehung zwischen Gott und Mensch wesentlich zugehörige Moment des Wirkens und Handelns genauer zu bestimmen und zu begründen.

Als Partizipation des Menschen an der innertrinitarischen *minne*-Flut ist die gott-menschliche *minne* – in der dargestellten Spannungseinheit ihrer gegensätzlichen Dimensionen – zugleich Fundament, »Motor« und »Kompaß« alles auf Gott bezogenen, in dieser Bezogenheit aber echt welthafter Wirkens.

Deshalb ist nach einer kurzen Rekapitulation der grundlegenden heilsgeschichtlichen Daten zunächst Mechthilds Sicht auf Christus als den personifizierten Maßstab aller menschlichen Sittlichkeit nachzuvollziehen.

Diesem zentralen Gesichtspunkt entspricht ihr ethisches Konzept der »Gott-Werdung« des Menschen, in dem die *minne*-Beziehung gleichsam »geerdet« wird. Gerade in der vorbehaltlosen Einlassung auf die Gottesminne wird der Mensch zur ethischen Seinsverwirklichung fähig, gewinnt er die Freiheit zum Tugendleben in der *minne*. Als springender Punkt auf der Seite des Menschen erweist sich in diesem Konzept die Öffnung für das Wirken der göttlichen Gabe in ihm, die Willenseinkehr zu Gott. In der Bereitschaft, die Gabe Gottes anzunehmen, liegt das entscheidende Moment menschlicher Verantwortlichkeit in Mechthilds Ethik des geschenkten Könnens.

Auf dieser Grundlage ist schließlich nach dem Stellenwert von *werk* und *guotem willen* als Momenten des menschlichen Wirkens zu fragen. Mechthilds Antwort wird nicht unwesentlich mitbestimmt von der Erfahrung der Spannung zwischen Wollen und Vollbringen, des zwar guten Willens, der an der sündlichen Konstitution des Menschen scheitert.

Werden Werk und Wille aber in den Gesamtkontext der *minne*-Bewegung gestellt, dann entscheidet sich das Bestehen des menschlichen Wirkens vor Gott nicht primär an der vollbrachten »Leistung«, sondern an der in seinem Tun und Erleiden wirksamen Motivation der *minne*. Dies ist die Basis für Mechthilds Äußerungen über die Rechtfertigung des Sünders und über das Verdienst des guten Werkes, die am Ende des Kapitels zu betrachten sind.

Die genannten Aspekte werden zwar nicht ausschließlich, aber doch in auffallender Verdichtung in den letzten Büchern des »Fließenden Lichts« (VI;VII)

explizit faßbar, also in jenem Teil des Werkes, den Mechthild in der Übergangszeit nach ihrem Weggang aus Magdeburg beziehungsweise während ihrer letzten Lebensjahre im Kloster Helfta verfaßt hat. Dieser Befund scheint darauf hinzuweisen, daß Mechthild unter ruhigeren Lebensumständen und unter dem Einfluß der in Helfta lebendigen theologischen Tradition die Erfahrungen und Einsichten der Magdeburger Jahrzehnte auf einer neuen Ebene reflektieren konnte. Der Substanz nach kommt nichts grundlegend Neues hinzu, doch bestimmte Leitgedanken wie etwa die verbindliche Ausrichtung an Christus als Maßstab des Tugendlebens oder der Zusammenhang von *minne*-Einung, Gott-Werdung und *werk* des Menschen erscheinen in verdichteter Gestalt oder unter neuen Aspekten der Reflexion.

Trotz der Verschiebungen und Akzentverlagerungen, die zwischen den Büchern des »Fließenden Lichts« zu beobachten sind, soll hier vorrangig der Text als ganzer sprechen, damit zunächst die vorherrschende Kontinuität in der Substanz zur Geltung gebracht werden kann, die freilich in manchen Aspekten erst nach und nach ausdifferenziert und theologisch »verfeinert« zu Tage tritt. Darauf wird jeweils an geeigneter Stelle hingewiesen werden; eine umfassende Entwicklungsgeschichte der Tugendethik Mechthilds ist jedoch in den folgenden Überlegungen nicht angestrebt.

Die Übersicht über den Gedankengang des Kapitels läßt außerdem erkennen, daß es hier auch keineswegs um die Skizze eines »Tugendsystems« geht. Vielmehr soll die Frage geklärt werden, inwiefern die im »Fließenden Licht« reflektierte Erfahrung der *minne*, in welcher der Mensch sich dynamisch auf Gott als seinen Ursprung und sein Ziel bezogen weiß, zur ermöglichenden Grundlage der sittlichen Existenz wird. Diese eher systematisch-ethisch als historisch-chronologisch interessierende Überlegung ist zugleich die Voraussetzung dafür, in einem weiteren Schritt nach der konkreten Verwirklichungsgestalt des in der *minne* ermöglichten und deshalb als Anspruch vernommenen sittlichen Seins in Mechthilds Leben fragen zu können (drittes Kapitel).

2. Das heilsgeschichtliche Fundament einer Tugendethik

2.1 Rekapitulation der heilsgeschichtlichen Grunddaten

Die theologische Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht« muß auf die heilsgeschichtlichen Fundamente der *minne*-Beziehung zurückgreifen, die bereits im ersten Kapitel ausführlich dargestellt wurden. Hier genügt deshalb eine kurze Skizze.

In der Schöpfung als dem Fruchtbarwerden der innertrinitarischen *minne* wird dem Menschen die *edele nature* des Sohnes mitgeteilt¹. Dieser Natur ist das

¹ Vgl. III.9 (R 23, 10–24, 7).

Verlangen nach Gott ursprünglich eingestiftet; so fordert Gott die Seele bei der Einladung zur Unio auf, alle *uswendig tugent* abzulegen,

mer alleine die ir binnen ouch tragent von nature, die sont ir eweklich enpfinden wellen. Das ist über edele begerunge und über grundelose girheit; die wil ich eweklich erfüllen mit miner endelosen miltekeit.²

Edele begerunge und *grundelose girheit* bezeichnen die der Seele wesentlich innewohnende Dynamik der *minne*, die Gott und Mensch zueinander treibt.

Als Motor der Bewegung des Menschen auf Gott hin wirkt sie sich jedoch nicht nur in den Erfahrungen der außerordentlichen Erhebung in die Unio aus, sondern bildet vor allem auch die Gestaltungskraft des geistlichen Lebens, das sich unter den Bedingungen der leiblich-gebundenen Existenz als Tugendleben entfaltet.

Allerdings geschieht das nicht gleichsam von selbst; denn indem Gott mit der nach der Natur des Sohnes geschaffenen Seele den *minne*-Bund schloß, hat er sie mit dem freien Willen begabt und ihr den Heiligen Geist als »Kämmerer« beigelegt:

Ich wil dir minen heligen geist ze einem kamerer geben, das du dich unwissende in keine haupt sünde maht gelegen, und ich gibe dir rumen vrien willekor. Liep vor allen liebe, nu sich dich eben wislich vor!³

Damit wird die *minne*-fähige Schöpfungsgestalt des Menschen seiner freien Verantwortlichkeit anheimgestellt, die aber noch einmal durch die das Können freisetzende Gabe Gottes, den Heiligen Geist, unterfangen ist. In dieser seinshafte Konstellation gründet der ethische Anspruch an den Menschen, seinen in die geschöpfliche Freiheit entlassenen Willen mit der *minne*-Ausrichtung seiner Natur – und das bedeutet letztlich: mit dem Willen Gottes – in Übereinstimmung zu bringen.

Dem im Sündenfall manifestierten schuldhaften Scheitern des Menschen an dieser Berufung steht heilsgeschichtlich die Menschwerdung des Sohnes als Wiedereröffnung des »Rückweges« zu Gott gegenüber⁴. Die in der *menschheit* Christi unverbrüchlich ergangene Heilzusage Gottes an den Menschen, die in Mechtilds Modell von Heilsgeschichte als *minne*-Geschichte die Neuaufnahme der *minne*-Kommunikation zwischen Gott und Mensch bedeutet, bildet – als Wiederherstellung und Bestätigung der grundsätzlichen Gottfähigkeit des Menschen⁵ – die ermöglichende Basis, den »Indikativ«, auf den der ethische Imperativ gegründet werden kann.

2 I. 44 (Q 20, 12–14).

3 III. 9 (R 23, 32–24, 5; Zitat: R 24, 2–5).

4 Vgl. III. 9 (R 24f); IV. 14 (Q 7f); zur Vorstellung des Rückweges s. auch VII. 25 (M 239f).

5 Zur bleibenden Einschränkung dieser Gottfähigkeit in der Faktizität der irdisch-gebundenen Existenz vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.5.1 (a).

2.2 *ein jeglich mensche soelte wesen an im selben ein cristus:* Christus als Maßstab des Tugendlebens

Mit der Menschwerdung des Sohnes hat Gott nicht nur grundsätzlich den Rückweg des Menschen zu seinem Ursprung und Ziel von neuem erschlossen, er hat auch einen Maßstab gesetzt, von dem her Können und Anspruch des auf Gott gerichteten menschlichen Lebens ihre verbindliche Orientierung gewinnen: Denn in dem Menschen Jesus von Nazareth hat der sich selbst in die Niedrigkeit des Geschöpfs entäußernde Gott das äußerste menschliche Seinkönnen verwirklicht⁶.

An Jesus Christus bemisst sich nunmehr, was wahrhaft menschlich zu nennen ist, insofern in ihm der Mensch »ad imaginem Dei factus«, der Mensch nach dem Willen Gottes, Gestalt angenommen hat⁷. Von ihm her enthüllt sich folglich auch, was im Menschen verkehrt, was in Wahrheit nicht menschlich, sondern – um mit Mechthild zu sprechen – »teufflich« ist.

Im Kontext der Vision vom Fegefeuer jener Begine, deren Schuld im Vertrauen auf den *eigen wille ane rat* bestand⁸, folgt das Urteil über den Eigenwillen aus der Konfrontation mit dem maßgebenden Vorbild Christi:

Do sprach unser herre: »Alle tugenden sind mir unmerer, die ane rat geschehent; wan ich kam in ertriche mit rate, und ich diente uf dem ertriche mit grosser undertenikeit minem vatter und allen menschen, und do fuor ich ze himmele in ganzer vriheit; mere das ich nie getet, da volgete mir nieman mitte.«⁹

Das Wirken der Trinität ad extra in der Menschwerdung des Sohnes folgt, wie gezeigt, dem innertrinitarischen *rat* als Ausdruck des einen, den drei göttlichen Personen gemeinsamen Heilswillens¹⁰. Ebenso steht die menschliche Existenz Jesu Christi ganz unter dem Anspruch der Erfüllung des göttlichen Willens, wie er sich in jenem vorausgegangenen *rat* manifestiert hat. Dieser Gehorsam Jesu wirkt sich in der *vriheit* zur Vollendung seines Werkes aus. Die aus der inneren und unbedingten Bindung an den göttlichen Willen erwachsene Freiheit ist das positive Gegenbild zu dem nur vermeintlich freien *eigen wille*, der dem Men-

6 Der Gedanke, daß Christus »Regel« und »Archetyp« christlich verwirklichten Menschseins ist, findet sich bereits bei Basilius d. Gr. ausformuliert: In Tat und Wort des Herrn findet der Christ die Regel der Spiritualität; in der Inkarnation ist Christus als der »archetypos« offenbar geworden, den jeder seinem Vermögen entsprechend in seinem Menschsein aufzudecken gerufen ist. (Constitutiones asceticae, c. 1, n. 1, zit. nach Enchiridion Asceticum, n. 285, S. 158. – Den Hinweis auf diesen Text fand ich bei Mieth, Einheit, 72).

7 Vgl. dazu den Gedanken: Christus als »exemplum imaginis« in der augustinischen Christologie, dazu Geerlings, 203–206.

8 V. 5 (M 134f).

9 M 134, 26–30. Zum Schlußsatz vgl. den ähnlichen Gedanken in VI. 8 (M 183, 19ff).

10 Vgl. III. 9 (R 22f).

schen in Wirklichkeit den Weg der Christus-Nachfolge verstellt¹¹. Dies wird im angedeuteten Kontext durch die Vision der Fegefeuerqualen der Begine in seiner eschatologischen Bedeutsamkeit veranschaulicht.

In Mechthilds Entgegnung zu der These, *es si menschlich, das man sündet*¹², zeigt sich die Auswirkung einer konsequenten Anwendung des christologischen Maßstabs auf Bedeutung und Anwendbarkeit des Attributs »menschlich«:

Sofern an der menschlichen Natur Jesu Christi abzulesen ist, was menschenmöglich – im idealen Sinne menschlich – ist, geht es nicht an, Verfehlungen des Menschen mit dem Hinweis auf das Menschsein als solches erklären oder entschuldigen zu wollen. Mechthild unterscheidet deshalb deutlich zwischen den als Schwäche erfahrbaren Bedingtheiten der menschlichen Natur¹³ und der *angenen tüfellichkeit von vriem muotwillen*¹⁴. Kriterium der Unterscheidung ist – wie im vorigen Text – das maßgebende Menschsein Jesu:

Dis ist menschlich, hunger, turst, hitze¹⁵, vrost, pine, jamer, bekorunge, sclafen, muedekeit; das sint ding, die Cristus an ime leit, der ein ware mensche was, dur uns und mit uns. Mere were dú sünde alleine menschlich, so soelte er ouch gesündet han, wan er ein warer mensche was an dem vleische und ein gerehter mensche an der wisheit und ein steter mensche an den tugenden und ein vollekomen moensche an dem heiligen geiste; und da über was er ein ewiger got in der ewigen warheit und nit ein sünder.¹⁶

In der einseitig negativ bestimmten Auswahl der am Menschsein Jesu Christi abgelesenen Kriterien des Menschlichen spiegelt sich – abgesehen von der Fragestellung, die eine solche Schwerpunktsetzung begünstigt, – noch einmal die für Mechthild charakteristische Dominanz des Leid- und Erniedrigungsaspektes in dem Ganzen der *minne*-Erfahrung¹⁷. Die Liste dient der Intention, Christus, »der um unseretwillen und mit uns« wahrer Mensch geworden ist und als solcher nicht gesündigt hat, als den unwiderlegbaren Garanten dafür vorzustellen, daß Sünde nicht menschlich, das heißt in Gottes Plan vom Menschen nicht vorgesehen, ist. Das ist für Mechthild das entscheidende Argument für den teuflischen Ursprung der Sünde, den sie unter Berufung auf ihre eigene, in allen Dimensionen ihrer inneren Wahrnehmung bestätigte geistliche Erfahrung vertritt¹⁸.

11 Zum Problem des Eigenwillens vgl. im dritten Kapitel Abschnitt 3.2.2.

12 V. 16 (M 141f; Zitat: 141, 33f). – Mechthild schreibt diese Ansicht *semliche(n) lüte(n), die geleret sint*, zu.

13 Der lateinische Text spricht in diesem Zusammenhang von der *innata et illata humanitati poenalitas* (Rev V. 21, 616, 30f).

14 M 142, 6. – Der *vrie muotwille* bezeichnet die schuldhaft zum Eigenwillen verkehrte menschliche Willensfreiheit.

15 Nach W folgt hier in der Aufzählung: *angist, sorge*; vgl. Schmidt, FL, 415, Anm. 271.

16 M 142, 7–15.

17 Vgl. dazu im ersten Kapitel Abschnitt 4.2.

18 Vgl. M 141, 34–142, 5. – Schmidt, FL 436, E 126 weist auf Bernhards von Clairvaux Predigt »In Psalmum qui habitat« XI hin, in der die Frage nach dem menschlichen oder teuflischen

Allerdings weiß Mechthild, daß der Mensch in der Gebrochenheit seines gegenwärtigen Daseins immer hinter dem im Gottmenschen Jesus Christus aufleuchtenden Idealfall des Menschseins zurückbleiben wird. Dem »Rückfall« in die Sünde muß deshalb mit dem Heilmittel der Reue begegnet werden, denn ungeachtet der Unvollkommenheit des noch von der Sünde bedrohten Menschseins gilt der Imperativ, dem Vorbild Christi nachzueifern, um ihm gleich zu werden¹⁹. Dieser Anspruch hat – darauf muß noch einmal hingewiesen werden – seinen ermöglichenden Grund in dem Indikativ der ursprünglichen Christus-Bildlichkeit des Menschen, der nach dem Sohn *gebildet und genatüret* ist²⁰. – In sehr konkreter Weise offenbart der Ausdruck, wie der Sohn als Vor-Bild oder Modell verstanden wird, nach dem Gott sein Geschöpf als Ab-Bild seiner selbst geformt hat. Dieser schöpfungstheologischen Vorgabe entsprechend formuliert Mechthild den für ihre Tugendethik grundlegenden Aufruf ganz im Sinne des heiligen Paulus: *Ein jeglich mensche soelte wesen an im selben ein cristus, also das der mensche gotte lebete und nit im selben*²¹.

Die Maxime thematisiert die Grundentscheidung, die der Mensch zu fällen hat, indem er sich in bewußter Annahme seiner Geschöpflichkeit auf Gott bezieht und diese Bezogenheit in der Antwort auf die von Gott ausgehende *minne* an sich wirklich werden läßt²². Möglich ist dies nur unter Voraussetzung der Willenseinkehr zu Gott, das heißt im Verzicht auf den *eigen wille*, der sich in vermeintlicher Autonomie dem Willen Gottes gegenüber glaubt. So fordert der von Mechthild als Zielwert formulierte Anspruch, jeder Mensch solle »an sich selbst ein Christus *sein*«, zunächst die grundsätzliche Ausrichtung des menschlichen Willens auf den Willen Gottes und damit – tugendethisch gewendet – auf das Ziel der »deiformitas«. Die lebensgeschichtliche Annäherung des für Gott vorentschiedenen Menschen an dieses Ziel – der Prozeß der Christus-Werdung oder Christus-Verähnlichung²³ – verlangt dann vor allem die kontinuierliche Einübung des Willens in der Treue zur Grundoption, die sich in einer Reihe von Tugenden oder Haltungsbildern und in dem daraus hervorgehenden »Werk« auswirkt.

Charakter der Sünde entsprechend beantwortet wird. Vgl. S. Bernardi Opera, IV, 452, 14–20.

19 Vgl. M 142, 15–17. – Zur Reue s. auch V.1 (M 128f); VI.6 (M 181, 16–28).

20 III.9 (R 23, 12ff; vgl. auch R 22, 29). – Zu der analogen bzw. bildhaften Redeweise vom Adel des Menschen, deren Grund in dem Gedanken vom ursprünglichen Adel »als der ersten Eigenschaft der göttlichen Majestät« liegt, vgl. Benz, Adel (Zitat: 505).

21 VI.4 (M 180, 9–11); vgl. Röm 6,11; 14,8; Gal 2,20.

22 Vgl. dazu z. B. II.19 (M 39, 1–15). – Der Text ist im ersten Kapitel, Abschnitt 3.5.2 zitiert. Vgl. auch die Überlegungen zum Perspektiven- und Herrschaftswchsel, ebenfalls im ersten Kapitel, Abschnitt 2.1.

23 Neben der christologischen Zuspitzung, wie sie in der zitierten Formel aus Kapitel VI.4 vorliegt, faßt Mechthild den Gedanken der »deificatio« auch im trinitarischen Schema (VI.1; VI.32). Vgl. dazu den Abschnitt 3.5 in diesem Kapitel.

3. Das Leben in der *minne* als Weg der Gott-Werdung des Menschen

3.1 *in disem weg ist vri die sele...*: Freiheit in der *minne*-Bindung

Von dem »seltenen und hohen Weg« der *minne* lehrt Mechthild: Darin *ist vri die sele und lebt ane herzeleit, wan si wil anders nit denne als ir herre, der allú ding uffen das beste tuot*²⁴. Und in der darauf folgenden Beschreibung der drei Kriterien, unter denen der Mensch dieses Weges würdig ist und zur Vollkommenheit gelangt, formuliert die Mystikerin als erste Bedingung,

das der mensehe sich selber twinget in gotte ane alle meisterschaft und die gottesgnade heleklich behalte und willeklich trage, in verzihunge aller dingen nach des menschen willen.²⁵

Was Mechthild hier beschreibt, ist die bewußte Selbstübergabe des Menschen an Gott – des menschlichen Willens in den Gotteswillen²⁶. Der Mensch »zwingt sich in Gott«, ohne noch auf irgendeiner Eigenleistung zu beharren oder ein Bestreben seines Willens geltend zu machen, und stellt sich ganz unter den Anspruch und die Weisungskraft der Gottesgabe, die ihn erfüllt.

Mechthilds Formulierung läßt ahnen, daß sich eine solche Um- und Einkehr des Willens nicht in gleichsam schwereloser Leichtigkeit vollzieht; sie wird aber zur unausweichlichen Konsequenz für den Menschen, dem die Einsicht, daß Gott *allú ding uffen das beste tuot*, als existentiell bedeutsam aufgegangen ist²⁷.

In der Willenseinkehr zu Gott gewinnt die Seele jene *vriheit*, die in vollkommener Weise das irdische Leben und Werk Christi prägte²⁸. Daß Mechthild diesen Gedanken immer wieder betont, wird kaum verwundern, wenn man berücksichtigt, daß sich darin die Grunderfahrung des *minne-wehsels*, dessen die Seele in der vorbehaltlosen Selbstentäußerung auf Gott hin teilhaftig wird, widerspiegelt²⁹.

24 I. 26 (M 14, 14–16).

25 I. 27 (M 14, 20 – 23). – Vgl. auch die parallele Formulierung in I. 29 (M 15, 31f). – Die beiden weiteren in I. 27 genannten Kriterien betreffen mehr die Folgen der Willenseinkehr für das Weltverhältnis des Menschen; sie sind hier nicht mehr eigens zu behandeln (vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 2.3).

26 Vgl. dazu auch die Allegorie vom Opferpfennig: II. 4 (M 32, 37–33, 9).

27 Die tiefste existentielle Konsequenz solcher Einsicht formuliert Mechthild als Bekenntnis, indem sie eine Betrachtung des trinitarischen Heilswerkes mit den Worten abschließt:

Herre, himelscher vatter, du bist min herze!

Herre, Jesu Christe, du bist min lip!

Herre, heliger geist, du bist min atem!

Herre, heligú drivaltekeit, du bist min einigú zuflucht und min ewig ruowe. (V. 6 M 135, 17–20).

28 S.o. Abschnitt 2.2.

29 Zum *minne-wehsel* vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.1.

Schon in dem Eröffnungsdialog des ersten Buches erscheint die *himelische vriheit* an prominenter Stelle unter den »Tauschgütern«, die die Seele in dem *seligen wehsel* empfängt³⁰. Auch in dem zitierten Satz aus Kapitel I.26 ist die Wirkung der Willensübereinstimmung der Seele mit Gott als Befreiung charakterisiert: Die Seele wird *vri und lebt ane herzeleit*³¹.

Wie solche in der Willensentäußerung gründende Freiheit näherhin zu verstehen ist, läßt sich anhand des Kapitels I.35 zeigen, in dem Mechthild das Leben *in der waren wüstenunge* in der Sprache der negativen Theologie appellativ vorstellt:

Du solt minnen das niht,
 du solt vlieden das iht,
 du solt alleine stan
 und solt zuo nieman gan.
 Du solt sere unmuessig sin
 und von allen dingen wesen vrî.
 Du solt die gevangenen enbinden
 und die vrien twingen.
 Du solt die siechen laben
 und solt doch selbe nit haben.
 Du solt das wasser der pine trinken
 und das für der minne mit dem holtz der tugende entzündē.
 So wonest du in der waren wüstenunge.³²

Freiheit ist hier zunächst als ein Freisein von jeglicher Bindung an ein »Et-was«, als Negation eines beruhigten Sich-Arrangierens in und mit dieser Welt verstanden. Diese von *angest und vorhte* geleitete Haltung der Distanznahme wurde bereits als Charakteristikum des neuen Weltverhältnisses, das Mechthilds *minne*-Erfahrung entspricht, vorgestellt³³.

Positiv wirkt sich solche Freiheit in dem Haltungsbild des *heligen armuote* aus: Dem Menschen, der *ganz in gotte lebet, dem ist es alles ein, was er hat*; denn sein Leben in heiliger Armut ist Nachvollzug der Kenose Christi. In der Entäußerung von *allem irdenischen troste* wird er zum Signum der bedingungslosen Ausrichtung auf Gott, zum Zeichen der ausschließlichen Beheimatung des Menschen im Himmel; denn – Mechthild schließt paulinisch – *ir wonunge ist in dem himelriche und ir gevengnisse ist in diser welte*³⁴.

So lebt der Mensch bereits in seinem irdischen Dasein ganz aus der Verankerung in seinem transzendenten Grund; aus der *minne* gewinnt er jene positive

30 I.1 (M 4, 6).

31 M 14, 14; vgl. auch I.28 (M 15, 17f).

32 I.35 (M 17, 2–14).

33 Zu *angest und vorhte* vgl. wiederum im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.1.

34 Zum ganzen Abschnitt vgl. VI.4 (M 180, 11–20; Zitat: Z. 19f); vgl. Phil 3,20. – Zum Haltungsbild Armut vgl. ferner: III.19 (M 80): Gegenüberstellung des *minnenklich armen* und des *pinlich armen*; III.24 (M 89); IV.7 (M 102).

Freiheit zur *minne*, die in dem zitierten Text in antithetischen Wendungen dargestellt wird³⁵. In der Formulierung *du solt die gevangen en binden und die vrien twingen* klingt – freilich noch ohne Präzisierung eines möglichen Wie – der Auftrag zur Weitergabe der zentralen Befreiungserfahrung aus der Gefangenschaft des *eigen wille* zur paradoxen Freiheit der *minne*-Bindung in der gnadenhaft ermöglichten Selbst-Bezwungung unter den Willen Gottes an.

Erst im folgenden Kapitel wird der Frage nachzugehen sein, wie Mechthild den angedeuteten Auftrag in ihrer eigenen Existenz »umsetzt«. Ohne inhaltlich vorgreifen zu wollen, sei aber hier schon mit einigen exemplarischen Stichworten auf die Ebene der Konkretion verwiesen, auf der mit der Verwirklichung bestimmter Grundhaltungen der Anspruch der *minne*-Freiheit eingelöst wird.

Zunächst ist auf die Gesamterfahrung der *minne*, wie sie im ersten Kapitel dargestellt wurde, zurückzuverweisen. Deren nachvollziehend-kenotische Grundstruktur impliziert notwendig die Entgrenzung der *minne* über das erfahrende Subjekt hinaus, die Durchbrechung der »vertikalen« Beziehungsrichtung in aktiver »Sympathie« mit dem Gott suchenden oder gottfernen anderen, ohne dessen solidarische Integration die *minne* als freiheitstiftende Gottesbeziehung nicht adäquat vollzogen werden kann. Für Mechthild konkretisiert sich dies, wie zu zeigen sein wird, in der vielfältigen Übernahme spiritueller Verantwortung vom fürbittenden Gebet bis hin zum mystischen Stellvertretungsleiden.

Im Eintreten für das Heil anderer Menschen äußert sich ein beachtlicher Freimut der Mystikerin als Charakteristikum ihrer Gottesbeziehung. »Parrhesia« prägt aber auch Mechthilds Sprechen Menschen gegenüber: Das in der *minne*-Erfahrung gründende Wissen um die eigene Beauftragung und Sendung befähigt und verpflichtet die Begine, in »offener Rede« sowohl Weisung und Kritik als auch das höchst persönliche Zeugnis ihrer Gotteserfahrung zu artikulieren – ungeachtet aller befürchteten und tatsächlich sich regenden Widerstände.

Mechthilds »Zivilcourage« wird im vierten Kapitel auf ihre Fundierung im Selbstverständnis der Mystikerin hin zu untersuchen sein. Hier möge der knappe Ausblick genügen, der immerhin zeigt: Was auf den ersten Blick wie steile Weltflucht aussieht, birgt doch den Keim einer Wirksamkeit in der und für die Welt – unter dem Leitmotiv der Gottesminne *in den creaturen*³⁶ – in sich. Das ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für Verständnis und Stellenwert des Tugendlebens, das – gerade als Weg der Vervollkommnung des einzelnen – immer schon auch eine soziale Dimension einschließt.

35 Vgl. dazu auch I. 10 (M 9), wo der Sieg über die *welt* als Freiwerden zur und in der *minne* charakterisiert wird.

36 Vgl. VI. 4 (M 180, 20 – 23). – Dazu ausführlich im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.2.

3.2 *ich habe keine tugende mere / er dienet mit den tugenden sin:* Tugend als Gabe und Aufgabe

Zahlreiche Texte im »Fließenden Licht« bezeugen Mechthilds Auffassung von der *minne* als Lebens- und Formkraft der Tugenden³⁷. Zu verweisen ist zum Beispiel auf die katalogartigen Charakterisierungen verschiedener Spielarten oder Eigenschaften der *minne*³⁸, aber auch auf die zum Teil in aufwendigen allegorischen Szenarien präsentierten »Tugendkataloge«³⁹. Daneben finden sich schlichte Äußerungen wie die folgende:

Alle die seligen, die in der cristanheit got im herze minnent, die sint so sere durgossen und mit der minne durvlossen, das si lühten mit heligen tugenden und minnenlichen bürnen in allen iren werken.⁴⁰

Die *minne* erscheint als Leuchtkraft der Tugenden und der Werke – nur scheinbar im Widerspruch zu dem früher zitierten Bild vom Entfachen des *minne*-Feuers mit dem Holz der Tugenden (I.35): Als Ausdrucksgestalten der *minne*-Beziehung im Raum der irdischen Wirklichkeit bewahrheiten die Tugenden die Grunddynamik des geistlichen Lebens. Darin liegt ihre Notwendigkeit: Denn die *minne* ist nur wirklich, wenn und solange sie sich auswirkt und gerade dadurch immer wieder von neuem entfacht wird⁴¹.

Mit einem kühnen Wort bringt Mechthild den bisher skizzierten Zusammenhang zwischen Willenseinkehr zu Gott, *minne* und Tugenden verdichtet zum Ausdruck: Im Rahmen eines Kapitels über das heilsgeschichtliche Amt der *minne* heißt es:

Minne, du hast den groessosten gewalt
vor allen tugenden jemer me,
des wil ich dir danken,
du benimest mir manig herzensere.
Ich habe keine tugende mere,
er dienet mit den tugenden sin⁴².

37 Damit steht Mechthild in einer neutestamentlich begründeten (vgl. vor allem 1 Kor 13), in der Theologie der Kirchenväter entfaltenen und in der scholastischen Theologie systematisierten Tradition; vgl. etwa die Lehre des Thomas von Aquin über die *caritas* als »*forma virtutum*« (STh I–II, 65,3).

38 Z. B. II. 11; III. 13; III. 24 (M 89, 24–34); V. 30 (M 161f).

39 Als Beispiele: I. 46 (der Brautzug der minnenden Seele; vgl. auch II. 20); IV. 18 (Tierallegorie); VII. 36 (die Allegorie vom geistlichen Kloster); VII. 48 (der Aufzug der *minne* und ihrer Jungfrauen); VII. 62 (die personifizierten Tugenden als Gefolgschaft von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit).

40 VII. 39 (M 255, 35–39). – Vgl. V. 4 (Q 11, 9–24).

41 Vgl. dazu die Ausführungen zu VII. 55 im Abschnitt 3.3.1 dieses Kapitels.

42 *verum suis virtutibus Dominus mihi servit* (Rev IV. 14, 563, 15f).

Das were mir swerer als der tot,
das ich iht guotes moehte getuon sunder den herren min.⁴³

Die der *minne* Raum gebende Willenseinkehr zu Gott wirkt sich im Tugendenleben als Frucht und Ausdruck der Willenseinheit mit Gott aus. Deshalb kann die Seele sagen, sie habe keine Tugenden mehr, vielmehr diene ihr Gott mit seinen Tugenden⁴⁴.

Betrachtet man, wie hier geschehen, den in diesem Diktum aufs äußerste komprimierten konstitutiven Zusammenhang zwischen *minne* und Tugenden unter Rücksicht auf die Willensbewegung, dann wird ein Mißverständnis, dem Mechthild selbst ausdrücklich entgegentritt, von vornherein ausgeschlossen: daß nämlich die Verwirklichung der Tugenden allein von der Gabe Gottes abhängt, der Mensch selbst also im Grunde nichts dazu beitragen könne.

In einem Kapitel über vier Kennzeichen der *luter(n) minne* läßt Mechthild dem vierten Kriterium – *das wir alle tugende an uns haben* – eine dialogisch gestaltete Unterweisung über das Verhältnis von Tugend(werk) und Gnade folgen:

O we, das ich die [i. e. alle tugende, d. Verf.] hette und werlich an allen sachen vollebrehte! Das nême ich für alle die contemplacie da ich je gehorte von sagen. Was helfet hohú wort ane barmherzigú werk? Was hilfet liebín zuo gotte und grimmi zuo guoten lúten? – So sprichest du: Geb mir es got, ich tete es gerne. – Hoere nu: Die tugende sint halb gabe von gotte und halb sint si tugenden an uns. Swenne uns got gibet bekenntnisse, so soellent wir der tugenden gebruchen.⁴⁵

Zwei Aspekte werden in diesem Text angesprochen: Einmal das Verhältnis von Kontemplation und Aktion, zum anderen die Frage nach dem Anteil des Menschen an der Verwirklichung der Tugenden – das Gnadenproblem im eigentlichen Sinn.

Mechthild stellt hier das Tugendwerk der Beschauung gleich- oder sogar höherwertig gegenüber⁴⁶, wobei aber weder das eine gegen das andere ausgespielt

43 IV.19 (M115, 8–15).

44 Davon ist die Abweisung der Tugenden durch die nach der Unio verlangende Seele in Kapitel I.44 zu unterscheiden. Ruh hat auf die Nähe dieser Vorstellung Mechthilds zu der *âme a(d)mièntie* als *maïstresse* der Tugenden im »Miroir des simples âmes« der Marguerite Porete hingewiesen. Während sich aber in der Lehre der französischen Begine durchgehend ein »Geist der Freiheit« artikuliert, der als möglicher Angriff auf die »kirchliche und moralische Ordnung« (Ruh) den Argwohn der Inquisition erregen sollte (vgl. entsprechend die Verurteilung von acht Irrtümern der Begarden und Beginen durch das Konzil von Vienne 1312, DS 891–899), bleibt bei Mechthild das »Heraustreten aus Tugendwerken und sakramentalen Heilsgütern« ebenso wie die Wesensvereinigung der Seele mit Gott transitorisch (Ruh, Beginnemystik, 275; vgl. ders., Miroir, 378; zum Prozeß gegen Marguerite Porete auch: Verdeyen).

45 VI.30 (M205, 7–14).

46 Im lateinischen Text heißt es: *hoc ego omni contemplationi praeponerem* (Rev IV.15, 565, 21).

noch ein dem Belieben des einzelnen überlassenes Entweder-Oder aufgestellt wird. Wenn die Mystikerin mit ihren rhetorischen Fragen implizit eine einseitige Bevorzugung der Kontemplation zurückweist, weil diese ohne das aus ihr hervorgehende Werk unfruchtbar bleibt, so wird in einem anderen Text – mit gleichsam entgegengesetzter Stoßrichtung – vollends deutlich, daß eine Alternative »Kontemplation oder Aktion« in der Spiritualität der Mystikerin keinen Raum hat:

In Kapitel VI.13 kritisiert sie die »Blindheit« geistlicher Menschen, die sich unter dem Vorwand *ich mag wol nütze sin an uswendigen dingen* der Gabe der *gotlichen innekeit* entziehen⁴⁷. Im Hintergrund der Auseinandersetzung steht die traditionelle Auffassung, die ekstatische Erhebung in die Gotteinung mache den Menschen *an uswendigen dingen* unfruchtbar, weil sie eine Trennung vom leiblichen Sein bewirke⁴⁸; dem stellt Mechthild ihre eigene Lehre über den rechten Umgang mit der Gottesgabe gegenüber:

Wiltu wissen, wie du die helige gotzgabe nützen solt und die verzeren nach gotz willen? Ja, si sol es wol selber dich leren, ist si dir willekomen. Mit uswendigen tugenden und mit inwendiger gerunge soltu si enfahen; mit demueteriger vorhte soltu si behalten in allen noeten undertan. Gib ir stunde und statte in dir, si bittet dich⁴⁹ anders nit. Si sol dich smelzen also tief in got, das du sinen willen erkennest, wie lange du volgen solt siner noetlichen trütunge an dir selben und ze weler zit und wie du arbeiten solt für die sündere und für die in dem vegefür sint. Und besehen jegliches menschen not, er si lebende oder tot.⁵⁰

Wer sich ganz auf die göttliche Gabe einläßt und ihrem Wirken kein Hindernis entgegensetzt, der wird gerade in der höchsten Vereinigung – wenn die Seele ganz tief in Gott »eingeschmolzen« ist – die Einsicht in den Willen Gottes empfangen, das heißt fähig werden, das Gebot der Stunde, den Kairos sowohl der Erhebung in die Unio als auch der Hinwendung zum aktiven Wirken zu erkennen. Als Frucht der Gotteinung geht der Seele die Dimension des Handelns – im Sinne einer konkret wahrzunehmenden Heilsverantwortlichkeit für die Sünder, die armen Seelen im Fegefeuer, die Not eines jeglichen Menschen – in ihrer für das geistliche Leben konstitutiven Bedeutung auf⁵¹.

So kann die Seele nach dem Verkosten der Unio den Herrn bitten:

47 VI.13 (M187f; Zitat: M 187, 18). – Mechthild richtet ihre Kritik gegen *closterlúte*, die so sprechen, *so si allerwisost sint*. – Hier (wie auch in Kapitel II.23) läßt sich mit Recht eine gewisse Skepsis der um Gottes willen in die Fremde und Ungesicherheit der Beguinage gegangenen Mechthild gegenüber dem traditionellen, zur »asketischen Virtuosenreligiosität« (Küsters, 331) perfektionierten und institutionell gesicherten Leben der alten Orden heraushören. – Daß dies aber nicht einfachhin als generelle Ablehnung interpretiert werden kann, zeigt sich wohl daran, daß Mechthild später selbst in das Kloster Helfta eingetreten ist.

48 Zum theologischen Hintergrund vgl. Schmidt, FL, 438, E 148; Balthasar, DTA 23, 431f; 453 ff.

49 *dich* (E) fehlt in M; vgl. Schmidt, FL, 418, Anm. 354.

50 M 188, 10 – 27.

51 Die inhaltliche Ausfaltung dieser Heilsverantwortlichkeit ist Gegenstand des dritten Kapitels.

Herre, nu vlúch von mir inwendig
 und stant bi mir uswendig,
 also das allú min werk sinken nach diner gabe
 und ich gerne noete kumber klage.⁵²

Die Bitte der Seele ist Ausdruck der »Übersetzung« der Unio-Erfahrung in die Werk- und Willenseinheit mit Gott in der Lebensgestaltung des geistlichen Menschen⁵³; so wie für Mechthild die ekstatische Erhebung der Seele in die Unio mystica und der Demutsabstieg in die Gottesfremde zwangsläufig zusammengehören, so sind auch Kontemplation und Aktion – die beiden Grundformen des geistlichen Lebens – nicht in einem Konkurrenzverhältnis, sondern als die zwei Pole der einen ganzheitlichen Bewegung des minnenden Menschen auf Gott hin zu begreifen: Das Verkosten der göttlichen Gabe ist Wurzelgrund der *Vita activa*, das *werk* geht daraus – gleichsam als objektivierte Gestalt der Sinkbewegung der Seele – hervor⁵⁴.

Nur auf den ersten Blick scheint deshalb die dargestellte Auffassung den in Kapitel VI. 30 artikulierten Einwand zu rechtfertigen: Wenn das Tugendhandeln in der Erfahrung der Einheit mit Gott gründet und aus ihr hervorgeht, klingt es plausibel, den Aufruf zum barmherzigen Werk mit der Entschuldigung *geb mir es got, ich tete es gerne* zurückzuweisen. Das Argument reflektiert die Identifizierung von Tugend und Gnade im ethischen Bereich, die aus der »caritas«-Lehre des Lombarden folgte, aber bekanntlich schon bei seinen Zeitgenossen auf Widerspruch stieß⁵⁵.

Daß Mechthild eine solche Position zurückweisen muß, ergibt sich aus der Bedeutung, die sie dem menschlichen Willen zumißt. Sie betont deshalb den Doppelcharakter der Tugend als Gabe Gottes und Aufgabe für den Menschen. Unter didaktischer Rücksicht bringt sie ihre Sichtweise in dem etwas formelhafte Satz, die Tugenden seien *halb gabe von gotte und halb [...] tugenden an uns*⁵⁶ zum Ausdruck, was aber gewiß nicht im Sinne einer simplen Addition zu deuten ist. Wenn Mechthild im Schlusssatz des Kapitels der *bekentnisse* als der göttlichen Gabe, die den Menschen zum heilhaftigen Handeln befähigt, den Appell, die Tugenden zu *gebruchen*, gegenüberstellt, so geht es hier deutlich um jene Verhält-

52 M 188, 34–37.

53 Vgl. dazu in diesem Kapitel Abschnitt 3.5.

54 Zur Geschichte der Verhältnisbestimmung von Aktion und Kontemplation vgl. Balthasar, a. a. O., 431 pass.; Mieth, *Einheit*, 29–117; Petry. – Korrigierend zu einer allzu einseitigen Betonung des Vorrangs der Kontemplation in der Tradition: Schmidt, *operatio*.

55 Petrus Lombardus identifiziert die theologische Tugend der *caritas* mit dem Heiligen Geist und sieht sie als Wirk- und Formalursache der Tugenden (»animae qualitates informat et sanctificat«, II. 27, c. 5). – Dem entsprechend lautet seine – aus Augustinus-Zitaten kompilierte – Tugend-Definition: »virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.« (II. 27, c. 1; Zitate nach: *Sententiae*, 480; 484).

56 VI. 30 (M 205, 12f).

nisbestimmung von Wirken Gottes und Mitwirken des Menschen mit der göttlichen Gnade, die mit der Formel vom »geschenkten Können« als der heilontologischen Grundlauge der ethischen Beanspruchung umschrieben werden kann.

Mit dem Stichwort *gebruchen*, das als Terminus technicus der *minne*-Erfahrung sehr prägnant das unbedingte Sich-Einlassen des Menschen auf die göttliche Selbstmitteilung bezeichnet⁵⁷, ist die Annahme der Gottesgabe durch den Menschen als Moment in dem von Gott ausgehenden Begabungs-Geschehen zur Geltung gebracht. Dabei bleibt nachdrücklich zu betonen, daß dieser vom Menschen erwartete Anteil an der Verwirklichung der Tugenden selbst noch einmal in der Mitteilung der Gottesgabe seinen ermöglichenden Grund hat⁵⁸.

Mechthilds Sicht der Bedeutung von *werk* und *gotem willen* im Hinblick auf das Heil des Menschen wird den hier aufgewiesenen Zusammenhang weiter verdeutlichen und bestätigen.

3.3 Das *widergelt der minne*: Werk und guter Wille

3.3.1 *So leben wir unserm herren got mit allen unseren werken*

Das menschliche Werk bildet in Mechthilds Sicht ein konstitutives (und nicht nur ein integrales) Moment der *minne*-Beziehung⁵⁹. Der Bezugspunkt, von dem her sich das Werk des Menschen qualifiziert, ist das Erlösungswerk Christi, die *minne* und *arbeit* des Mensch gewordenen Gottes: Was er für uns aufgeboten hat, sollen wir ihm wiedergeben, um so ihm gleich zu werden. Denn er hat uns zuerst *geminnet* und zuerst für uns *gearbeitet*, und so sind die menschliche *minne* und *arbeit* ein *widergelt*, das der Mensch Gott leistet⁶⁰.

Wird ihm auch die *arbeit* wegen seiner Unvollkommenheit oft schwer, so macht doch die *minne* die Mühsal *suesse*: Die Sehnsucht nach Gott (*gerunge*) überformt das mühevollere menschliche Werk und läßt es zum Lob der Werke werden, die Gott um unseretwillen gewirkt hat⁶¹; mehr noch: In solchem gottgemäßen Werk *sin wir vereinet mit ime in sinen irdenischen werken mit himelscher*

57 Vgl. dazu im ersten Kapitel Abschnitt 3.1.

58 Karl Rahner hat die Doppelung von Mitteilung und Annahme als die zwei Aspekte der *einen* Gnade deutlich zur Geltung gebracht (»die Selbstmitteilung erwirkt als solche auch ihre Annahme«, Art. Gnade, SM II, 453); sie ist, sofern die Gnadenteologie als ein Grundstein einer theologischen Ethik – und insbesondere einer Tugendethik – fungieren soll, von entscheidender Bedeutung. Vgl. dazu auch Fransen, bes. 201–245.

59 Besonders im siebten Buch reflektiert die Mystikerin verschiedentlich den Zusammenhang zwischen *minne*-Unio, Gott-Werdung und Werk des Menschen (vgl. vor allem VII.7; 32; 55). Die folgenden Überlegungen stützen sich deshalb vorwiegend auf diese Texte.

60 Vgl. VII.55 (M269, 17–24); vgl. 1 Joh 4,10f. – Mechthild stellt hier dem *widergelt der minne* das *widergelt der arbeit* gegenüber. Beide Formeln meinen unter je verschiedenen Aspekten den Preis, den die Seele im *minne-wechsel* entrichtet.

61 Vgl. zu diesem Aspekt im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.2.

*liebin*⁶². In chiasmischer Verschränkung bringt Mechthild den Gedanken der Einung in der *minne* als Einung im Werk zum Ausdruck: Dem heilschaffenden Werk Gottes um unseretwillen antwortet das menschliche Werk, das um Gottes willen getan wird; in diesem irdischen Werk tut der Mensch aber im Grunde nichts anderes als das Werk Gottes selbst, und so werden in ihm Gott und Mensch eins in himmlischer Liebe: Das Werk erweist sich als das unverzichtbare Ausdrücklichwerden der *minne*, die als Gabe Gottes den Menschen allererst zum Wirken befähigt, beziehungsweise der Tugenden, in die hinein sich die *minne* auswirkt.

Den hier angesprochenen Gedanken der Teilhabe des Menschen an der göttlichen *minne* faßt Mechthild in ein anschauliches, für ihr Verständnis dieses grundlegenden Verhältnisses höchst aufschlußreiches Bild⁶³: Als das *klein vesselin*, das er ist, kann der für Gott offene Mensch den Überfluß der ohne Unterlaß strömenden Gottesgabe⁶⁴ gar nicht fassen; deshalb muß das kleine Gefäß immer wieder ausgegossen werden in das große Gefäß, das Gott – oder auch die *gnuegunge gotz, die er von unsern werken empfât*⁶⁵ – ist. Das bedeutet: Um die göttliche *minne* fassen zu können, muß der Mensch sie weitergeben: Indem er sein *vesselin* über die Sünder oder über die unvollkommenen geistlichen Menschen oder über die armen Seelen im Fegefeuer oder über die Not der ganzen Christenheit ausgießt, strömt die Gabe in Gott zurück; zugleich aber füllt sich das Gefäß des Menschen von neuem, und so vollzieht sich die *minne*-Kommunikation zwischen Gott und Mensch (wobei der Mensch hier unbedingt als Glied der auf Gott gerichteten Heilsgemeinschaft zu denken ist) als ein beständiges Empfangen und Ausgeben, als Auffangen und Verströmen aus dem Überfluß der unablässig strömenden göttlichen Gabe.

Mechthild denkt die Teilhabe und Teilnahme des Menschen am Leben der *minne* also enorm dynamisch als ein dauerndes Einfließen der göttlichen Gabe in das offene Herz des Menschen, dessen Freiheit zum *minne*-Wirken gerade in dieser denkbar engsten Abhängigkeit von jenem permanenten *minne*-Fließen gründet und besteht⁶⁶.

Das menschliche Werk als Gottesdienst und Dienst am eigenen wie am Heil der anderen Menschen ist aus dem Fluß der *minne* nicht zu isolieren. Nur in ihm kann es sein und Bestand haben, geht es doch aus der Dynamik der *minne* hervor und gelangt, von ihr getragen, in seinen Ursprung und an sein Ziel zurück.

Werk ist, so verstanden, mehr als der vereinzelt Akt; es meint vielmehr das bereitwillige Mitwirken des Menschen mit der *minne* Gottes, die ihn durchflutet, die aktive Gestaltung seines irdischen Daseins aus der Grundkraft der *minne*⁶⁷.

62 VII. 7 (M 225, 25–34; Zitat: Z. 33f).

63 VII. 55 (M 268, 28–269, 20).

64 Vgl. M 268, 28ff.

65 M 269, 5. 8f.

66 Vgl. dazu auch V. 20 (M 144, 27–31).

67 Mechthilds Denkfigur zeigt deutliche Verwandtschaft mit Meister Eckharts »Ethik der Got-

Solche Einbindung des Werkes in das Ganze des *minne*-Vollzuges gibt den Blick frei auf die eschatologische Dimension und bleibende Heilsbedeutung des menschlichen Wirkens:

In dem Maße der Mensch sein irdisches Dasein in der rechten Annahme der Gabe Gottes aus der *minne* gestaltet⁶⁸, das heißt in der Übung der Tugenden und im Wirken der Werke unter Mühsalen den Weg der Gott-Werdung geht, wird all sein Wirken und Leiden in der Ewigkeit Gottes als seine »deiformitas« offenbar werden: Denn die *werke* Gottes werden nun die menschlichen *werke*, die *pine* Gottes die menschliche *pine*, die *tugenden* Gottes die menschlichen *tugenden* zum Leuchten bringen, so daß das gottgemäße Tun und Leiden des Menschen im Licht Gottes selbst erscheinen und leuchten und darin unverlierbar geborgen sein wird⁶⁹.

Zugleich enthüllt sich in dieser Verewigung die trinitarische Struktur des menschlichen Werkes und darin noch einmal seine radikale Herkunftigkeit von und Ausgerichtetheit auf Gott:

Dise gegenblike schinent und lühtent von der ewigen gotheit, dis guoten werk han wir empfangen von gotz heliger menscheit und haben si vollebraht mit des heligen geistes volleist. Sust kumen unser werk und unser leben wider in die heligen drivaltekeit. Da wirt es offenbar, wie es uns nu hie stat. Darnach das wir hie helekliche in goetlicher minne leben, darnach soellen wir da in der hoehin wunneklich sweben, und darnach wirt der minne maht uns da ze lone gegeben, das wir gewaltig werden allen unsern willen ze tuende.⁷⁰

Die in diesem Text reflektierte »Genese« der Werke aus Gott – der Mensch empfängt sie aus Gottes *menscheit*, der Heilige Geist vollendet sie, der Vater macht sie offenbar – bringt erneut zum Ausdruck, daß alles heilsbedeutsame Wirken des Menschen nichts anderes ist als das Mitwirken mit Gott in dem aktivpassiven Sich-Öffnen für das Einfließen der überströmenden innertrinitarischen *minne*. In dem Maße der Mensch bereit wird, die göttliche Gabe aufzunehmen und wieder ausfließen zu lassen, einzuschwingen in den Rhythmus der *minne*-Kommunikation, führt er ein »heiliges Leben«, das sich in all seinen Vollzügen (Werken) als ganzes im *wunneklichen sweben* in der göttlichen *minne* eschatologisch vollenden wird.

Der in dem letzten Zitat gewährte Ausblick auf die Vollendung, in der dem Menschen die Vollkraft der *minne* und damit die Mächtigkeit des *minne*-konformen Willens als »Lohn« zuteil werden wird, spiegelt aber zugleich die Unvollkommenheit des diesseitigen *minne*-Lebens, in dem der gute Wille stets vom Scheitern an der konstitutionellen Schwäche des sündlichen Menschen bedroht ist.

tesgeburt« (Mieth), auch wenn die Begine dafür noch kein spekulatives Fundament gelegt hat, wie später der dominikanische Meister mit seiner dynamischen Seinsanalgie. – Vgl. dazu Mieth, Einheit, bes. 119–181.

68 Vgl. dazu die Ausführungen zu VI.13 in Abschnitt 3.2.

69 Vgl. VII.32 (M 245, 19–36).

70 M 245, 37–246, 6. – Die Interpunktion wurde mit Schmidt, FL, 361 geändert (M setzt hinter *tuende* ein Komma).

3.3.2 *Der guote wille bringet alle tugende in rehte stat ...*

Die Spannung zwischen dem guten Willen zur *minne*-gemäßen Lebensgestaltung einerseits und dem Unvermögen, das gewollte Gute zu verwirklichen, andererseits, wird als Reflex eigener leidvoller Erfahrung in Mechthilds Buch immer wieder thematisiert⁷¹.

Dem Vollbringen des guten Werkes, das der *edelkeit* der Seele *zuo allen guoten dingen* entspräche, steht die schwache Konstitution des *verboesete(n) vleisch(es) mit siner unedelkeit* hindernd im Wege⁷². Die – paulinisch gesprochen – sarkische Seite der menschlichen Existenz liegt im Streit mit dem von der *minne* bewegten guten Willen.

Mechthild bringt die daraus resultierende Erfahrung der Schwäche und des Unvermögens in Zusammenhang mit der Ambivalenz der *minne*-Bewegung selbst, mit dem Abstieg aus der Höhe der *Unio* in den *grundelosen sumpf* der Gottesfremde⁷³. Damit weist sie zurück auf die Defizienz der menschlichen »*capacitas Dei*«, die im irdischen Sein nie ganz und dauerhaft überwunden werden kann: Die volle *maht* der *minne* und damit die ungebrochene Konformität des Willens mit der Bewegungsrichtung der *minne* bleibt – wie in dem obigen Zitat aus Kapitel VII.32 deutlich wurde – der Vollendung vorbehalten.

Im diesseitigen Leben kann die Seele der ihr eigenen Mangelhaftigkeit nur durch das Festhalten am Gehorsam als dem *ingesigel* aller Tugenden begegnen. Der Gehorsam erweist sich so als zentrales Moment des guten Willens, dessen Deutung als *treues*, wenn auch nicht wirkmächtiges Festhalten an der *minne*-Beziehung die tröstliche Perspektive auf die Annahme durch Gott eröffnet: Obwohl der *guote wille, den der mensche hat und in nit mag bringen ze guoter getat* einer süß duftenden, aber unfruchtbaren Blüte gleicht, soll er doch die Auserwählten Gottes in der Ewigkeit als Zeichen ihrer im irdischen Leben geübten Treue zu Gott schmücken⁷⁴.

Demjenigen, der in der Gewissenerforschung die Diskrepanz zwischen seiner tatsächlichen sittlichen Konstitution und dem Anspruch der »Gottförmigkeit« er- und bekennt und damit, geleitet vom Richtmaß der *minne*, in demütiger Selbstkritik ein Zeichen seines guten Willens setzt, gibt Gott die Gewißheit, daß sein Bemühen als »Ausgleich« angenommen werde: *Mit quotem willen und mit heliger gerunge maht du vergelten was du wilt*⁷⁵.

Guter Wille und heiliges Verlangen nach Gott wiegen die menschliche

71 Vgl. z.B. II.4; V.22; VI.19; VII.6; VII.11.

72 V.22 (M 146, 21–36).

73 VI.19 (M 196); vgl. IV.12 und dazu Abschnitt 3.4 im ersten Kapitel.

74 Zu dem gesamten Abschnitt: M 196, 24–38. – Vgl. auch VII.17 (M 233, 9ff).

75 VII.6 (M 225, 23f). – Vgl. zu der Zuordnung von gutem Willen und *gerunge* auch VI.9 (M 185, 6f).

Schwachheit, die das konkrete Werk behindert, auf. Denn *der guote wille bringet alle tugende in rehte stat, alleine der lichame der werke nit vermag*⁷⁶.

Für Mechthild wird diese Einsicht in ihrer eigenen geistlichen Erfahrung konkret. Ein Beispiel dafür bietet ihre Vision von der Meßfeier Johannes des Täufers; die Schau wurde ihr offenbar in einer Situation akuter physischer Schwäche oder Krankheit zuteil, deretwillen sie – gegen ihren Willen – dem Gottesdienst fernbleiben mußte. Aus dieser Ausgangslage leitet sie im Vorspruch zu dem Visionsbericht ein Deutungsmuster ab:

Eya lieber herre, wie nütze das si, das ein mensche von guotem willen si, noch denne das si der werke nit vermag, das wisete unser lieber herre einer armen dirne, da si nit me mohte alleine si, doch leider ze sinem dienste nit endohte.⁷⁷

Die Vision wird als »Lehrstück« über den guten Willen weitergegeben: In dem Gott die Begine der Teilnahme an der himmlischen Eucharistiefeyer würdigt, bringt er selbst den guten Willen gleichsam zu der Tat, die der Mensch aus eigener Kraft nicht zu vollbringen imstande war.

Wie alles menschliche Wirken und Leiden nur in der dynamischen Partizipation am göttlichen *minne*-Fließen als *minne*-Werk fruchtbar werden kann, so kann nun umgekehrt auch der gute, aber von der Schwäche des »Fleisches« behinderte Wille von Gott angenommen und kraft dieser Annahme fruchtbar gemacht werden, wirkt in ihm doch grundsätzlich die gleiche Kraft der *minne* wie im vollbrachten Werk⁷⁸.

Implizit ist damit bereits das Thema der Rechtfertigung des Sünders berührt, das in einzelnen Äußerungen im »Fließenden Licht« auch ausdrücklich angesprochen wird. Mechthilds Sicht auf die Frage nach der Rechtfertigung aus Gnade einerseits, nach dem Verdienst des guten Werkes andererseits soll im folgenden Abschnitt vorgestellt werden.

3.4 ...reht als ob er die sache ir selekeit nit were: Rechtfertigung und Verdienst

Im sechsten Buch findet sich ein nur wenige Zeilen umfassendes Kapitel, in dem Mechthild die Rechtfertigung des Sünders als heilsgeschichtliches Faktum anspricht:

76 V. 22 (M 147, 2f).

77 II. 4 (M 30, 8–11). – Zur Vision selbst vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 2. 1, bes. Anm. 11.

78 Dies drückt sich auch in Mechthilds Bemerkung über das Zusammenwirken der engel, die uns in dem touffe werdent gegeben mit dem guten Willen des Menschen aus: *Ir edlü gegenwirtekeit und unser beste muotwillen, die heiligent allü unsre werch und vertribent des tufels boesen list und sinen gewalt von unsern fünf sinnen.* (V. 1 M 129, 22–29).

Das ist grundelos, das got den sündler ansihet für einen gerechten menschen, und das ist reht wille, gotte ze dienende, das man sere ile zuo mir und nit ze rugge sehe, und ich trage alle burdine, die dur mine liebi wirt gehaben.⁷⁹

Indem die Mystikerin das Geschehen der Rechtfertigung *grundelos* nennt, betont sie dessen Charakter als absolut freie, ungeschuldete Gnadengabe Gottes⁸⁰. Allein auf diesen zentralen Gesichtspunkt scheint es ihr anzukommen. Die zahlreichen, schon im fröhscholastischen Gnadentraktat aufgeworfenen und erörterten Einzelfragen zum Thema bleiben völlig außer Betracht⁸¹.

Gemäß der augustinischen Lehre, daß Gott den Menschen zwar ohne dessen Zutun geschaffen habe, ihn jedoch nicht ohne seine Mitwirkung rechtfertige⁸², stellt Mechthild der rechtfertigenden Initiative Gottes die Willensbewegung des Menschen auf Gott hin zur Seite. Diese – sich der Gnadenzuwendung Gottes verdankende – Bewegung ist im Hinblick auf ihre beiden Pole beschrieben: Einerseits als ein Hineilen zu Gott, andererseits als ein Sich-Abwenden von der Sünde⁸³.

Mechthilds Darstellung entspricht hierin dem, was Thomas von Aquin über die Erfordernisse der Rechtfertigung sagt⁸⁴, wobei Mechthild allerdings – anders als der Aquinate – keine Unterscheidung zwischen der Eingießung der Gnade und dem Nachlaß der Sünden vornimmt; eine solche Differenzierung, die unter dem analytischen Gesichtspunkt der Erfordernisse der Rechtfertigung, wie Thomas sie in der Quaestio 113 untersucht, Sinn hat, besitzt für Mechthild, die »nur« das Gesamtgeschehen der gott-menschlichen *minne*-Kommunikation im Auge hat, keine Relevanz.

79 VI. 17 (M 195, 25–28).

80 *grundelos* wird zunächst Gott selbst genannt (VI. 16 M 194, 1; vgl. VI. 31 M 206, 17f), insbesondere sofern er als die sich selbst verströmende *minne*-Flut im Bild des Brunnens ausgesagt wird (I. 8 M 8, 34; VI. 2 M 178, 6; VI. 13 M 188, 2). – *grundelos* können analog aber auch die Seele, insofern sie an dem Strom der göttlichen *minne* partizipiert, und die in ihr wirksame Dynamik der *minne* genannt werden (I. 2 M 5, 7; I. 16 M 37, 17; I. 44 M 22, 25), ebenso wie die *diemuetekheit*, mit der die Seele dem Zuge der göttlichen *minne* unter den Bedingungen des irdischen Daseins entspricht (V. 4 M 132, 25; VI. 1 M 171, 19; 173, 27; VII. 30 M 244, 25). – An einigen Stellen des *FL* ist das Adjektiv *grundelos* freilich auch dem widergöttlichen Bereich zugeordnet; vgl. die Übersicht in der Wortliste bei Laubner, 303.

81 Dagegen scheint die lateinische Fassung den Schwerpunkt der Aussage mehr auf den Prozeß der Rechtfertigung zu verlagern, wenn es heißt: *Hoc est inscrutabile, quod Deus peccatorem respicit tanquam iam ad se conversum* (Rev V. 16, 611, 27f).

82 »Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te. [...] fecit nescientem, iustificat volentem; tamen ipse iustificat.« (Sermo 169, 11, 13 PL38, 923A).

83 Vgl. dazu Lk 9,62; Phil 3,13; s. auch Thomas von Aquin, STh I–II, 113, 5 ad 2.

84 Thomas analysiert in STh I–II, 113 das Rechtfertigungsgeschehen als Bewegung gemäß den drei konstitutiven Elementen einer solchen: 1. *motio moventis* = *motio divina* = *gratiae infusio* (art. 2); 2. *motio mobilis* = *motio liberi arbitrii* = a) *accessus in Deum per fidem* (art. 4), b) *recessus in peccatum* (art. 5); 3. *consummatio motus* = *consummatio iustificacionis* = *remissio peccatorum* (art. 6).

Der letzte Teil des Satzes, in welchem dem gerechtfertigten Menschen die bleibende, dynamische Begleitung durch die Liebe Gottes selbst zugesagt wird, bestätigt die angedeutete Schwerpunktsetzung Mechthilds⁸⁵. In der bildlichen Formulierung der Gottesrede *ich trage alle burdine, die dur mine liebi wirt gehalten*, liegt im Grunde noch einmal die Zusage der Gutheißung alles dessen, was der in seinem Willen grundsätzlich auf Gott gerichtete Mensch auf dem Weg zu diesem seinem Ziel in der *minne* vollbringt, sei es ein Akt des Willens, ein äußeres Werk, ein Erleiden.

Nichts von alledem kann der Mensch aber nun noch sich selbst zuschreiben; vielmehr sagt jener, der das Geschehen der Rechtfertigung an sich erfahren hat, zu Gott: *Herre, ja bin ich also arm das ich nüt habe*. Dieser Mensch, der so arm ist, daß er nichts hat – nämlich nicht einmal das Vermögen, seine ihm von Christus übergebene *pine* zu tragen, sofern der Herr sie sich nicht selbst *also nahe [legt], das du si wol maht getragen* – ist der »geistlich Arme«, dem die Seligpreisung der Bergpredigt gilt:

Do sprach unser herre: »Beati pauperes spiritu«. Das ist, swenne ein mensch nit vermag und gerne tete, das ist geistlich arnuote.⁸⁶

Jener also, dem sich in der Erfahrung der Diskrepanz zwischen dem auf Gott gerichteten Willen und dem faktischen Unvermögen als dem Indiz seiner sündlichen Konstitution das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch existentiell erschließt, gilt als »geistlich Armer« vor Gott: Ein solcher Mensch wird kein Vertrauen mehr in ein eigenes Vermögen oder in den eigenen Willen setzen, sondern alles von Gott erwarten.

Sofern der Mensch als gnadenhaft Gerechtfertigter in einem solchen Gottesverhältnis lebt, kann dann auch von einem Verdienst gleichsam als der Krönung der Zurechtbringung des Menschen gesprochen werden.

Im Zusammenhang mit der Reue über das Versäumnis guter Werke, deren Notwendigkeit Mechthild als Voraussetzung zum Empfang des himmlischen Lohnes hervorhebt⁸⁷, spricht der Herr der Seele *mit warheit ihre wirdekeit als Verdienst zu*⁸⁸ – *reht als ob er die sache ir selekeit nit were*⁸⁹. Was dem Menschen von Gott als Verdienst angerechnet wird, bleibt also absolut freie Gnadengabe,

85 Vgl. dazu VII.17 (M 232, 22–29).

86 VII.11 (M 229, 20–23; die beiden Zitate des vorangegangenen Abschnitts: Z. 19f; 29f); vgl. Mt 5,3. – Zu VII.11 vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 4.2.

87 *Man mag keine wonunge buwen, man habe eine stete; also mag man keinen lon enpfân in himelriche ane guottat guoter werken* (VI.6 M 181, 29f). – Vgl. entsprechende Aussagen über die Heilsbedeutsamkeit der Werke in VI.22 (M 199, 7–9); VII.1 (M 216, 19 u.ö.); negativ: III.21 (M 83, 1ff).

88 *Nim, min allerliebstu, dise manigvaltigen wirdekeit, die hast du selber verdienet* (M 181, 31f).

89 M 182, 1f.

durch die dem Gerechtfertigten *vollekommen ere an lip und an sele* zuteil wird. Verdienst ist letztlich begriffen als Geschenk der *minne*, in der Gott und Mensch miteinander kommunizieren⁹⁰; darin bestätigt sich erneut die Grundstruktur der *minne*-Kommunikation, ihre Lebendigkeit allein aus der Dynamik des göttlichen *minne*-Fließens, aus dem aller echte Anteil des Menschen hervorgeht und genährt wird.

3.5 *ein gantz persone mit der heiligen drivaltekeit:*

Zusammenfassende Überlegungen zum Konzept der Gott-Werdung des Menschen

Die bisherigen Gedankenschritte des Kapitels galten dem Nachvollzug der Verankerung des ethischen Seins in der Grunderfahrung der *minne*-Bindung, die die Mystikerin in ihrem Werk bezeugt. In ihrem Konzept der »deificatio« reflektiert Mechthild die lebensgeschichtliche Synthese der Erfahrungen mystischer Einung und ethischer Beanspruchung, die sich auf die einfache, in ihrem Gehalt aber höchst komplexe Formel bringen läßt, im Vollzug der *gebundenen minne* werde der Mensch Gott.

In einer Unterweisung an die *selige(n) brueder, die einig ambabt haben*, entfaltet Mechthild dieses Konzept, das sie ausdrücklich als *ware rede* kennzeichnet, *die ich in der heiligen drivaltekeit sach, do ich in minem ellendigen gebette was*⁹¹.

Der Text soll hier gleichsam als eine Art Résumé der dargestellten Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht« vorgestellt werden; Tugend, Werk und Wille des Menschen erscheinen darin implizit noch einmal in der Werftaftigkeit, die ihnen als den Grundelementen der Dimension des Handelns im *minne*-Geschehen zukommt.

Zunächst beschreibt Mechthild, wie der Mensch den einzelnen göttlichen Personen gleich wird:

In der Verdemütigung im Gebet, in dem ihm *allú ding muessent entwichen [...] ane got alleine*, ist er *ein goetlich got mit dem himmelschen vatter*⁹². Diese Vorstellung vom »Gott-Sein« des Menschen in der wahrhaft selbstlosen reinen

90 Diese Sichtweise entspricht der augustinischen Bestimmung des Verdienstes aus der Güte Gottes, die durch die Aufnahme in den Indiculus zum Grundbestand der kirchlichen Lehre wurde und im Rechtfertigungsdekret des Tridentinums erneut Beachtung fand: »Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et, pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus.« (Augustinus, Ep. 194 ad Sixtum presb., c.5 n. 19, CSEL 57, 190s; vgl. DS 248; 1548; 1582).

91 VI. 1 (M 174, 5–33; Zitat: Z. 5–7; N, zit. nach Schmidt, Eros, 108). – Der Abschnitt steht im Rahmen des umfangreichen Weisungskapitels an die Prioren, auf das im folgenden Kapitel noch zurückzukommen sein wird.

92 M 174, 7–15.

Anbetung erinnert nicht zufällig in der sprachlichen Darstellung an den Demutsabstieg in die Gottesfremde, die als »Ort« der *wunderliche* sich vertiefenden und unverlierbaren Gottesnähe selig gepriesen wird⁹³.

Wenn der Mensch in der gleichen Haltung demütiger Liebe, mit der er betet, *erbeit in rehter nutz durch ware not*, dann ist er *ein menschliche got mit Christo*⁹⁴. Hier klingt der Aspekt des Nachvollzugs der göttlichen Kenosis wieder an, den Mechthild in der Übernahme der Mühen und Leiden des geistlichen Lebens gegeben sieht: *Also vil als wir hie armuotes, versmacheit, verweistete, pine liden, also vil glichen wir dem waren gotz sun*⁹⁵. – Die Christus-Werdung vollzieht sich in der Aktualisierung jener Erfahrung des Weges in die Gottesfremde, in der die *pine* als »tertium comparationis zwischen Gott und der Seele« (Haas) hervorgetreten war⁹⁶. Sie verweist den Menschen in das *ellende*, in dem sich das gottförmige Leben als *arbeit* sowohl in den geistlichen Leiden als auch im *werk* nach außen hin verwirklicht.

Letzterer Aspekt führt den Menschen zur »Gleichheit« mit dem Heiligen Geist: Wenn er um Gottes willen den Dienst am Heil anderer auf sich nimmt – Törichte lehrt, Sünder bekehrt, Betrübte tröstet, Verzweifelte auf den Weg zu Gott zurückführt – *so ist er ein geistlich got mit dem heligen geiste*⁹⁷.

In der Zusammenfassung des hier entfalteteten trinitarischen Modells der »deificatio« bringt Mechthild noch einmal Kriterium und Motiv des vergöttlichenden Handelns zum Ausdruck:

Eya, der vil selige mensehe, der allú ding, dú gotte loblich sint und dem menschen sint mugelich ze tuende, das er die tuot in glicher liebi got ze lobe mit steter meinunge alles sines herzen, so ist er ein gantz persone mit der heligen drivaltekeit.⁹⁸

Es geht um die ungeteilte und hingebungsvolle Verwirklichung dessen, was dem Menschen (in seiner grundsätzlichen Gottfähigkeit) zu tun möglich ist und deshalb das Lob Gottes, dem sich dieses Können verdankt, befördert. In solchem Tun wird die *minne* konkret, weil und insofern darin die Einheit von göttlichem und menschlichem Willen Gestalt gewinnt.

Derart lebendige *minne* befreit den Menschen vom *stoube der sünden* und läßt die Seele schließlich wiederum in die volle Unio »steigen«: *... so wirt si denne mit got ein got, also das er wil, das wil si, und si moegent anders nit vereinet sin mit ganzer einunge*⁹⁹.

93 IV.12 (R 21, 22–30); vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.4; zu *wunderliche* ebd. Anm. 159.

94 M 174, 15–17.

95 VI.32 (M 207, 6f). – Vgl. VI.4 (M 180, 11ff).

96 IV,12 (R 20, 34–21, 21).

97 M 174, 19–22. Vgl. auch VI.32 (M 207, 8–11).

98 M 174, 23–26.

99 M 174, 26–33; Zitat: Z. 31 ff.

Im folgenden Kapitel wird nun der Frage nachzugehen sein, inwiefern sich das Modell, das Mechthild in ihrer Weisung vorstellt, in ihrer eigenen Existenz widerspiegelt. – Wie wird in ihrem geistlichen Leben die *minne* konkret? Oder: Welche *ding, dú gotte loblich* und dem Menschen Mechthild *mugelich ze tuonde* sind, lassen sich als ihr Leben bestimmend im Spiegel ihrer Schrift ausmachen?

Hinweise auf die Richtung, in der nach Antwort zu suchen ist, lassen sich bereits in den Texten finden, die in diesem Kapitel besprochen wurden; immer wieder deutete sich an, daß die der *minne*-Bindung entwachsende Freiheit zum sittlichen Handeln den Menschen auf die Gemeinschaft derer verweist und verpflichtet, die – wenngleich zum Teil auf Um- oder Abwegen – zum Heil unterwegs sind. Damit rückt notwendigerweise das Verhältnis der Mystikerin zur Kirche in den Mittelpunkt des Interesses. In ihrem Verständnis der Kirche als Heilsgemeinschaft und in ihrer aus dem Bewußtsein besonderer Heilsverantwortung geborenen Stellungnahme zu der Kirche, die sie in ihrer eigenen Umgebung als konkreten Lebensraum erlebt und erlitten hat, wird der Zusammenhang von Mystik und Ethik konkret aufleuchten.

Drittes Kapitel: Mechthilds kirchenbezogenes Denken und Reden

1. Einführung

Nach der bisherigen Darstellung von Mechthilds mystischer Erfahrung – insbesondere angesichts der für die Mystikerin so charakteristischen heilsgeschichtlichen Orientierung – und im Anschluß an die Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik, die deutlich über ein individualistisches Vollkommenheitsstreben hinausweisen, ist mit gutem Grund zu vermuten, daß der Kirche in Mechthilds Denken und Reden eine nicht unbedeutende Rolle zukommt. Dieser Annahme ist in der folgenden Untersuchung nachzugehen.

Gegen eine Position, die Mechthilds Religiosität Subjektivismus und Kirchenferne unterstellt¹, wird zu zeigen sein, daß die Überzeugungskraft der Mystikerin und ihrer Schrift gerade in der Synthese zwischen subjektiv-individueller mystischer Erfahrung und ausgeprägt ekklesialem (Verantwortungs-)Bewußtsein gründet, oder – um es auf eine knappe Formel zu bringen – daß Mechthilds *Vita mystica* immer auch *Vita ecclesialis* ist und sein will.

Dazu muß der Text unter – grob gegliedert – zwei Gesichtspunkten befragt werden: Einmal ist das Bild vom überzeitlichen Wesen der Kirche im »Fließenden Licht« herauszuarbeiten (der *dogmatische* Aspekt); zum anderen ist Mechthilds Sichtweise der konkreten Kirche ihrer Zeit und ihres Erfahrungsbereiches nachzuzeichnen und zu analysieren (der *pastoral-kritische* Aspekt).

Es dürfte sich von selbst verstehen, daß aus Mechthilds Werk auch bei scharfsinniger Analyse kein Traktat »De ecclesia« herauszudestillieren ist. Läßt man sich aber von den Texten an die Hand nehmen, so findet man Spuren, die sich zumindest zu den Umrissen eines Kirchenbildes zusammenfügen.

Im Aufbau des folgenden Kapitels spiegelt sich eine solche Spurensuche: Zunächst werden, ausgehend von einer Vision, in der die Mystikerin die strahlende Gestalt der »Jungfrau Kirche« schaut (IV. 3), jene Wesenselemente der Kirche dargestellt, die Mechthilds Verständnis von der Kirche als Heilmittlerin bestimmen. In die Sprache moderner Theologie übersetzt, könnte hier auch von der

¹ Die Kirche »spielt bei Mechthild kaum eine Rolle, und von ihren Lehrern und Führern wird kaum gesprochen. Auch Mechthilds Religiosität ist rein subjektiv geworden und bedarf keines Priestertums als Mittler« – so Kayser, 7. Kaysers Aufsatz enthält auch sonst bedenkliche, oftmals sehr verschwommene Aussagen, mit denen der Autor weder der Eigenart christlicher Mystik im allgemeinen noch deren konkreter Ausprägung im Werk Mechthilds gerecht wird.

Sakramentalität der Kirche gesprochen werden² – ein Gedanke, dessen zumindest implizite Präsenz Wolfgang Beinert auch für Theologen des 12. Jahrhunderts auf gezeigt hat³.

Mechthilds Vorstellung von der Heilsmittlerschaft der Kirche, die sich in dem Visionsbild andeutet, konkretisiert sich in den ebenfalls bildhaften Aussagen über die Rolle der Kirche in der Heilsgeschichte, in deren Betrachtung Mechthild Protologie und Eschatologie ebenso einbezieht wie die im engeren Sinn geschichtliche Epoche der Sichtbarkeit der Kirche.

Präexistenz und Vollendungsgestalt der Kirche bilden in ihrem Denkmodell die Orientierungspunkte für Deutung und Verständnis der sichtbaren Kirche, insofern an diesen beiden Polen die Zeitlichkeit der Kirche auf die Ewigkeit Gottes hin durchbrochen und von dieser Öffnung und Horizonterweiterung her die geschichtliche Existenz der Kirche als heilsgeschichtliche qualifiziert und als Werk Gottes begrifflich wird.

Der skizzierten Sichtweise trägt die Durchbrechung der Chronologie im Abschnitt über die »Kirche in der Heilsgeschichte« Rechnung. Denn indem mit Mechthilds Vorstellung von der präexistenten und in der eschatologischen Zukunft verherrlichten Kirche Anfang und Ziel dargestellt werden, kommt zugleich die theologische Mitte in den Blick, auf die hin die pilgernde und streitende Kirche mit allen, die zur Gemeinschaft der Heiligen gehören, ausgerichtet ist.

Tatsächlich erweist sich das Denkmodell der »congregatio fidelium« als für Mechthilds Kirchenbild bestimmend: Kirche ist Heilsgemeinschaft, in der jeder einzelne Gläubige an den Heilsgütern teilhat und an der Verantwortung für das Heil aller mitträgt⁴.

Das zentrale Moment der Heilsverantwortlichkeit prägt auch Mechthilds Stellungnahme und Urteil gegenüber der Kirche ihrer Zeit. Das Thema des zweiten Abschnitts in diesem Kapitel ist deshalb bewußt formuliert: »Mechthilds Übernahme spiritueller Verantwortung in der Heilsgemeinschaft«.

Von den kritischen Tönen im »Fließenden Licht« darf billigerweise nicht gesprochen werden, ohne daß zunächst die Wege nachgezeichnet werden, die Mechthild als Mystikerin beschritten hat, um unter Einsatz aller ihrer Möglich-

2 Für die nachkonziliare Ekklesiologie ist die patristisches Gedankengut aufgreifende und weiterentwickelnde Formulierung aus *Lumen Gentium* bestimmend geworden: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (a. 1; vgl. auch a. 48,2 und den Kommentar zum ersten Kapitel der Konstitution von A. Grillmeyer: LThKE I, 157ff).

3 Die Kirche, 211ff (zu Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg); zu Hildegard von Bingen vgl. Schmidt, Die Kirche, 34f.

4 Demgegenüber bleibt das in der zeitgenössischen Theologie an Bedeutung gewinnende Modell der Kirche als *corpus Christi* in Mechthilds Kirchenverständnis weitgehend unberücksichtigt – ungeachtet ihrer Aufnahme der Lehre vom Hervorgang der Kirche aus der Seitenwunde Christi. – Vgl. zu den Tendenzen der zeitgenössischen Kirchentheologie den Überblick bei Congar, Lehre, 139ff.

keiten dem erkannten Auftrag zum »Heildienst« auch selbst zu entsprechen. Dazu gehören ihr fürbittendes Eintreten für Lebende und Verstorbene sowie ihr mystisches Mitleiden (Stellvertretungsleiden) an der Sünde der Menschen. Aber auch ihr Sprechen in den Raum der Kirche hinein muß unter dem leitenden Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit gehört werden. Vor allem wendet sie sich an die Gruppe der geistlichen Menschen, denen sie ein Idealbild des geistlichen Lebens vorstellt, ein Idealbild freilich, das nicht wie der erratische Block einer Monumentalplastik präsentiert wird, sondern in zahlreichen einzelnen Gebeten, Weisungen und Mahnungen verhalten und trotzdem deutlich aufscheint und Mechthild selbst einen Maßstab für ihre Kritik an der *unvollkommenheit* der geistlichen Leute an die Hand gibt. – In diesem Zusammenhang scheinen mir die Gestalt des heiligen Dominikus und sein Orden eine wichtige Rolle für Mechthilds Spiritualität und Lehre zu spielen.

Einer eigenen Untersuchung bedürfen schließlich Mechthilds Verhältnis zum kirchlichen Amt und ihre Kritik an Priestern und Theologen. Nicht zuletzt an diesen Punkten entscheidet sich die Frage nach Kirchlichkeit und Katholizität der Mystikerin, für die eine Religiosität nach dem Schema »Jesus ja, Kirche nein« ebensowenig denkbar gewesen wäre wie sie den menschlichen Autoritäten in der Kirche blinden Gehorsam leisten konnte.

2. Mechthilds Kirchenbild

2.1 Die Jungfrau *cristanheit*: Wesenselemente der Kirche

In einer Vision sieht Mechthild die Kirche in Gestalt einer schönen Jungfrau. Sie steht auf einem *stein, der was gelich einem gefuegen berge*⁵. Mit den Worten *Ego sum Jesus* gibt sich der »Berg« zu erkennen⁶. Die Metapher des Berges, die auch sonst im »Fließenden Licht« für Gott geläufig ist⁷, weist auf das Fundament der Kirche hin, deren geschichtlicher Anfang im Gottmenschen Jesus Christus begründet liegt. Mit diesem Motiv nimmt Mechthild eine vielschichtige, auf biblische Bilder und deren patristische Auslegung zurückgehende Tradition auf, derzufolge der Berg gleichermaßen Gott, Christus und – vermittelt über das Eck- und Grundsteinmotiv (Jes 28,16; 1 Petr 2,4ff) – die Kirche symbolisieren kann⁸.

5 IV.3 (M 96, 2f).

6 M 96, 6.

7 Vgl. vor allem II.21, auch I.8.

8 Besonders interessant dürfte in diesem Zusammenhang die bereits im Neuen Testament ausgebildete Sprechweise von Jesus Christus als Fels/Berg sein. Sie knüpft einerseits an Ex 17,6 (der wasserspendende Horeb-Fels) an (1Kor 10,4), andererseits an die Worte vom Grund- und Eckstein (Ps 118,22; Jes 28,16) bzw. vom »Stein des Anstoßes« (Jes 8, 14). Diese alttestamentlichen Worte sind an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments (Mt 21,4; Röm 9,23; 1Petr 2,4ff) so zitiert, daß von einer ausgestalteten »Petra-Lithos-Christologie« gesprochen

Der einem Berg gleichende Stein wird in Mechthilds Vision als »aus sich selbst gewachsen« charakterisiert. Er strahlt vielfarbigem Glanz und den Duft himmlischer Kräuter aus. Mit dem Duftmotiv wird wiederum alte christologische Symbolik aufgenommen: Die Rede vom »Wohlgeruch Christi« (2 Kor 2,14f) als Zeichen des Lebens findet in der Liturgie der östlichen Kirche Aufnahme und wird vor allem über die symbolische Deutung des Myron bei Dionysios Areopagita in die mittelalterliche Theologie vermittelt⁹. Zudem liegt auch hier die Verbindung von christologischem und ekklesiologischem Sinngehalt des Bildes nahe, insofern der Weihrauch schon im Neuen Testament als Symbol für die »Gebete der Heiligen« fungiert (Apg 5,8; 8,3f; vgl. Ps 141,2).

Schließlich scheidet der »Stein« Licht und Finsternis, das Thema der »discretio« klingt an: [...] *uswendig ime was beslossen alle vinsternisse und inwendig was er erfüllet mit dem ewigen liechte*¹⁰. Die Jungfrau selbst trägt Züge der Braut des Hohenliedes. Ihre Augen spiegeln das Bild der Heiligen Dreifaltigkeit:

Ir ougen spilent alles von wunne als das wisse gruene morgenrot vor sich tribet die spilenden sunne. Und also ir ougen sint von nature drivalt und doch gantz, also ist es umb die heligen drivaltekeit gestalt. Das wisse bezeichent den vatter, das gruene den sun, die cleinliche sunne den heiligen geist.¹¹

In dem Auge, dessen äußerlich sichtbare Gliederung eine Dreiheit in der Einheit darstellt, sieht Mechthild ein Bild der Dreifaltigkeit Gottes; zugleich weist

werden konnte, die vor allem das der Konfrontation mit Christus innewohnende Entscheidungsmoment zur Geltung bringt: »Als Petra (Lithos) ist Jesus der von Gott erwählte, von den Juden verworfene, von Gott durch die Auferstehung bestätigte Messias und als solcher das aufgerichtete Heilszeichen, das den Gläubigen Heilssicherheit und Heilstrank, den Ungläubigen aber verderblichen Fall bringt, auf jeden Fall jeden in die Entscheidung stellt (Lk 2,34). Dieser Fels (Stein) ist aber nicht ein isolierter Stein, sondern integriert die Menschen als lebendige Steine zum geistigen Haus der Kirche als deren entscheidender Grund- und Eckstein. Petra (Lithos) ist daher als christologisches zugleich ekklesiologisches Prädikat« (Betz, 7).

Diese urchristliche Christologie, deren Traditionsgeschichte hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann, scheint in Mechthilds Vision anzuklingen, die den Christus-Berg ja auch als Scheidung von Licht und Finsternis darstellt, womit das Moment der Entscheidung, und damit auch das Thema der »discretio« angesprochen ist (dazu s.u.). – Zur christologischen Verwendung des Berg- bzw. Felsmotivs allgemein vgl. außer der zitierten Arbeit von Betz: Severus; Danielou, Art. Fels, RAC VII, 723ff; Stommel, Art. Berg, RAC II, 136 ff.

9 Vgl. Thekeparampil, 132 ff. – Zur Duftsymbolik im *FL* vgl. auch I.31 (M 16, 14), wo Christus mit der Metapher des Salbgefäßes bezeichnet wird.

10 M 96, 8f. – Das für die monastische Tradition von Cassian bis Bernhard und im 13. Jahrhundert besonders für die Spiritualität des Predigerordens (sowie später wiederum für Ignatius von Loyola) fundamentale Thema der »discretio« – im Sinne von Klugheit und Maßhaltung einerseits, von Unterscheidung (der Geister) andererseits – kann hier nicht aufgearbeitet werden. Vgl. z. B. André Cabassut, Art. Discretion, DSAM III (1957), 1311–1330; als Beispiel für eine mittelalterliche Ausformung der »discretio«-Lehre Schmidt, Discretio (zu Hildegard von Bingen).

11 M 97, 7–11.

sie mit der Bezeichnung der Pupille als *cleinliche sunne*¹² auf das Geheimnis der Inkarnation hin: Obgleich die Pupille nämlich im Kontext der trinitarischen Deutung des Auges den Heiligen Geist bezeichnet, ist die Formulierung *cleinliche sunne* doch auch auf Maria, die vom Heiligen Geist überschattete jungfräuliche Mutter des Erlösers, zu deuten¹³. In subtiler Anspielung erscheint also im Hintergrund des Bildes Maria als Typus der Kirche, die Morgenröte, aus der die strahlende Sonne Christus emporsteigt¹⁴.

Indem Mechthild in ihrer Augensymbolik trinitarische und christologisch-mariologische Bildlichkeit zu einem einzigen Bildkomplex zusammenfügt, kommt in konzentrierter Gestalt noch einmal ihr Verständnis der Inkarnation als Werk der ganzen Trinität¹⁵ zum Ausdruck, und zugleich leuchtet darin ein Kirchenbild auf, das in das Ganze des trinitarischen Heilswerkes eingebunden ist.

Ein Jaspis – Symbol des Glaubens¹⁶ – schmückt die Füße der Jungfrau; in der Komposition des Bildes befindet er sich also in großer Nähe zu dem Jesus-Berg, dem Fundament der Kirche¹⁷. Die Eigenschaften, die den Stein kennzeichnen, bestätigen diese Beobachtung: Er verströmt einen reinen Duft; mit der ihm innewohnenden Kraft zieht er die bösen Begierden ab, reizt den *heiligen hunger* und nimmt die Finsternis von den Augen¹⁸. Die Charakterisierung des grünen Edelsteins zeigt deutliche Parallelen zu der des »Berges«. In dieser Verwandtschaft kommt etwas von der Bedeutungsvielfalt zum Vorschein, die dem Jaspis als Symbol in bezug auf das übernatürliche Leben zukommen kann – die Tradition kennt ihn auch als Christus-Symbol¹⁹. In der gegebenen symbolischen Repräsentation

12 Vgl. Schmidt, FL, 410, Anm. 145.

13 Zur Deutung der *cleinlichen sunne* vgl. Laubner, 44f sowie die Belegstellen in der Wortliste ebd., 318.

14 Vgl. Hld 6,9 Vulg. – Vgl. zu dem dargestellten Bildkomplex bei Mechthild auch die Deutung der *aurora* bei Hildegard von Bingen, die Maria als die *virgo sapientissima* im heilsgeschichtlichen Kontext schaut: *Quod autem vides quod de sedente in throno protenditur magnus circulus aurei coloris ut aurora, cuius amplitudinem nullo modo comprehendere potes: hoc est quod ab omnipotente patre extenditur fortissima potestas et fortissimum opus eius, omnia comprehendens in potentia ipsius, cum qua est operans in Filio suo quem semper in maiestate divinitatis eius apud se habuit, per eum ordinans ac perficiens omnia opera sua ante mundum et in mundo ab initio, qui pulcherrimi fulgoris velut aurora rubet; quia idem Filius in sapientissima Virgine, quam aurora significat, incarnatus est inspiratione digiti Dei qui Spiritus sanctus est, in quo etiam factum est omne opus Patris.* (Scivias, III.1, 338, 382–393; vgl. Böckeler, 220).

15 Vgl. III.9 (R 25).

16 M 96, 12. 16.

17 Vgl. M 96, 12. – Vgl. Apk 21,10.18f (nach Ex 28,18; 39,11). Die allegorische Deutung des Jaspis in der Tradition stützt sich v. a. auf die Signifikanz der grünen Farbe, die Gedeihen und Anfang in bezug auf das Blühen (der Pflanzen) anzeigt. Entsprechend bedeutet das Grün des Steins »etwas Unverwelktes und Unverwelkbare, weil Grünes: den Glauben, die Hoffnung, Christus, die Kontemplation, das ewige Leben« (Meier, Gemma, 153).

18 Vgl. M 96, 12–15.

19 s. Anm. 17; Belege gibt auch Laubner, 44 und 182, Anm. 17.

erweist sich der Glaube mit seiner reinigenden, die Augen (der Seele) für das ewige Licht Christi öffnenden Wirkung als das höchste Gut der Kirche.

Die beiden Füße der Jungfrau versinnbildeln die Binde- und Lösegewalt, die der Kirche von Christus übertragen ist²⁰. Kraft dieser Vollmacht zieht sie (mit ihren Händen) alle an, die von Gott erwählt sind, und weist diejenigen zurück, die sich dem Teufel ergeben haben²¹. Mit der Feststellung, *die [das ist das bant und die loesunge an heiliger gewalt] haben alle cristane geloebige priester*²², bindet die Mystikerin die der Kirche überantwortete Autorität ausdrücklich an das priesterliche Amt und weist damit auf die besondere Verantwortung der Amtsträger in der Kirche hin²³.

Mit der Aussage über die Binde- und Lösegewalt stellt Mechthild die Kirche als den Raum vor, in dem sich das Heil des Menschen – oder sein Unheil, sofern er außerhalb bleibt – entscheidet.

Dementsprechend sind der Kirche bestimmte Heilmittel anvertraut, die sie den Menschen zugute kommen läßt, wie es ihrem Auftrag entspricht. Ganz im Sinne der Tradition sind dies für Mechthild vor allem die Sakramente der Taufe und der Eucharistie²⁴.

So wie das Auge der Jungfrau Kirche das Bild des dreifaltigen Gottes widerspiegelt, so birgt sie in ihrem Innern den Quell gottgeschenkter Lebens: Im Herzen der Jungfrau entspringt der »lebendige Brunnen« des Taufwassers. Johannes der Täufer, der einzige, der in diesen Brunnen hineingreifen darf, wäscht darin der *heidene kint*, so daß sie von Aussatz und Blindheit²⁵ befreit werden. Gesundheit und Sehkraft, die sie durch das Taufbad gewinnen, zeigen an, daß die Gereinigten nun Anteil an der Lebenskraft des Glaubens haben²⁶.

In ihrer rechten Hand trägt die Jungfrau *einen kelch mit rotem wine [...]. Das ist des ewigen sunes bluoet, das erfüllet iren munt*²⁷ so sere, *das si uns git vil manige susses lere*²⁸. – Das Geheimnis der heiligen Eucharistie, gleichsam der Lebenstrunk der Kirche – oder, wie Hildegard von Bingen sagt, ihre Hochzeitsgabe²⁹ – bleibt der Kirche allein vorbehalten. Mechthild betont, daß die Engel

20 M 96, 16–18. – Vgl. Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23.

21 M 96, 31–33.

22 M 96, 17f.

23 Zu Mechthilds Stellung zum kirchlichen Amt s.u. Abschnitt 3.3.

24 Vgl. dazu Beinert, Die Kirche, 211f.

25 Zur Blindheit der Heiden, die – im Gegensatz zu den Juden – nach mittelalterlicher Auffassung der *illuminatio* fähig sind, wenn sie mit dem Licht der Wahrheit in Berührung kommen, vgl. Schleusener-Eichholz, Bd 1, 547f.

26 M 97, 38–98, 7. – Vgl. zur Taufe auch II. 1, wo Mechthild die *Erhöhung* der Seele durch die *minne* mit der *zierde* des Leibes durch die Taufe parallelisiert: *wan über die minne ist kein hoehe, und ussen der cristanheit ist enkeine zierde* (M 26, 5f).

27 Abweichend von E liest *Mmuot*; vgl. Schmidt, FL, 410, Anm. 144.

28 M 96, 18–22.

29 Scivias II. 6 (vgl. Böckeler, 192ff).

keinen Anteil an dem Kelch erhalten, denn das Geschehen von Inkarnation und Erlösung galt ja ausschließlich der Rettung des gefallen Menschen, dessen ursprüngliche, ebenbildliche Natur in der zweiten göttlichen Person auch nach dem Sündenfall bewahrt blieb³⁰.

Durch den sakramentalen Nachvollzug des Opfers Christi wird die Kirche zur Lehrerin der Gläubigen, deren Sinn und Streben auf die Heilige Dreifaltigkeit gerichtet ist³¹. Sie zieht sie durch den Klang der Zimbeln an, die von dem feurigen Schwert in ihrer linken Hand herabhängen³².

Indem die Kirche das Blut des Sohnes *ausschenkt*³³, verkündet sie die *suesse lere* der Erlösung. Das in der Feier der Eucharistie vergegenwärtigte Erlösungswerk Christi ist selbst die Lehre, deren Verkündigung der Kirche anvertraut ist. Die bildhafte Darstellung läßt hier wiederum Mechthilds christologisch-soteriologische Schwerpunktsetzung erkennen, die sich auch schon in ihrer Leidensmythik gezeigt hat³⁴.

Schließlich offenbart sich hierin der Wesenskern dessen, was Mechthild meint, wenn sie als erste *gabe an der waren wisheit die pfefflichú wisheit und cristanliche lere* nennt³⁵, wie es in der Reflexion auf die drei Arten der Weisheit heißt, die den Ausgangspunkt der hier vorgestellten Kirchenvision bildet.

Die *suesse lere* der im Opfer Christi geschehenen Erlösung, die die Jungfrau mit ihrer rechten Hand austeilte, findet ihre Ergänzung bzw. ihren – in Mechthilds spirituellem Denken notwendigen – Gegenpol in der Geste der linken Hand, mit der die Ecclesia das feurige Schwert führt³⁶. Die Erklärung dazu lau-

30 Vgl. IV. 14 (Q 7, 22f). – Zu dem Thema der Unterscheidung von Engeln und Menschen bei Mechthild vgl. auch VII. 1 (M 218, 16f); II. 22 (M 42f); III. 1 (M 58, 16f). Vgl. auch Schmidt, FL, 408, Anm. 86. – Zur Grundlegung dieser Sichtweise in Mechthilds theologischer Anthropologie vgl. unten Anm. 73.

31 Vgl. M 96, 24f. – Zur Übersetzung: Der Text lautet in M: [...], *das alle zuo ir komen muessent, die der heligen drivaltekeit geruochent*; vgl.: [...] *ut omnes audientes sanctae Trinitatis desiderio repleantur* (Rev. II. 14, 501, 10f). Schmidt, FL, 176 übersetzt: »[...] daß alle zu ihr eilen müssen, denen die Heilige Dreifaltigkeit sich huldvoll zuwendet«. – Hier ist m. E. das Aktionsverhältnis verkehrt; gemeint ist, daß sich der Sinn der Gläubigen – freilich unterfangen von der zuvorkommenden Gnade Gottes – auf die Heilige Dreifaltigkeit richtet.

32 Vgl. M 96, 22–25. – Eine genaue Klärung der Bedeutung der Zimbeln in diesem Kontext war mir bisher nicht möglich. Im Alten Testament werden die Zimbeln jeweils im Rahmen des Kultes erwähnt, so daß sie als Instrumente des feierlichen Gotteslobes gedeutet werden könnten, was durchaus der Gesamtintention Mechthilds entspräche. Vgl. dazu 2Sam 6,5; Ps 150,5; 1Chr 13,8; 15,16. 19.28; 16,5.42; 25,1.6; 2Chr 5,12f; 29,25; Esr 3,10; Neh 12,2. 7; 1Makk 4,54 (Haag, Bibellexikon, Zürich 1951, 1751).

33 *Ich sol ouch sin bluot schenken mit miner vordern hant, als cristus sinem vatter ze eren ist genant* (M 96, 29–31).

34 Vgl. dazu im ersten Kapitel Abschnitt 4.2.

35 M 95, 33–35. – Zu den drei Arten der Weisheit s. im ersten Kapitel Abschnitt 2.1.

36 Vgl. Mt 10,34ff; Lk 12,49–53.

tet: *Ich sol troewen, wan ein jegliches menschen jungsten tag, so schlahet got sin slag* ³⁷.

Mit der Vergegenwärtigung des persönlichen Endgerichtes, das jeden Menschen an seinem jüngsten Tag erwartet, ruft die Kirche den Gläubigen den eschatologischen Ernst ins Bewußtsein, die Mitverantwortung des einzelnen für sein Heil³⁸.

Es geht hier also nicht um eine der frohen Botschaft der Erlösung entgegengesetzte *Droh*botschaft, wie die programmatisch klingende Erklärung *Ich sol troewen* – isoliert gesehen – vermuten lassen könnte; der Ruf in die eschatologische Verantwortung bringt vielmehr die dem Schöpfungsplan Gottes entsprechende Beteiligung des Menschen an der Verwirklichung des Heils wieder zur Geltung, nachdem das Opfer Christi das durch menschliche Schuld verschlossene Tor zum Heil von neuem und unwiderruflich eröffnet hat.

Die empfangende Teilhabe und wirkende Teilnahme des Menschen an dem Prozeß der Verwirklichung des Heils vollzieht sich für Mechthild wie für die gesamte mittelalterliche Theologie selbstverständlich im Schoß der Kirche. Dementsprechend trägt die Jungfrau Ecclesia nicht nur die Züge der Lehrmeisterin und (drohenden) Mahnerin; ihr Antlitz strahlt Barmherzigkeit, Mütterlichkeit und Freundlichkeit aus.

Erfüllt von den Sprüchen der Propheten – der Verkündiger der Kirche in der Vorzeit ihrer sichtbaren Existenz – und von dem »Honig«³⁹ der Botschaft der Apostel, nährt die Kirche die ihr anvertrauten Kinder mit den Gütern, die sie selbst »im Überfluß« besitzt⁴⁰.

So erscheint die Jungfrau Kirche in der Vision vor allem als Heilmittlerin, da sie den Quell der Taufe in sich birgt, in der Eucharistie das erlösende Blut Christi ausschenkt, die Gläubigen mit der Botschaft der Propheten und Apostel nährt und in ihnen durch die Bewußtmachung des eschatologischen Charakters der christlichen Existenz das Wissen um die je eigene Heilsverantwortlichkeit des Menschen vor dem kommenden Endgericht wachhält.

Im folgenden Abschnitt ist nun zu fragen, wie sich in Mechthilds Sicht das Amt der Kirche in der Heilsgeschichte verwirklicht. Dazu müssen Ursprung und Vollendung der Kirche sowie ihre Entfaltung zwischen diesen beiden Polen ins Auge gefaßt werden.

³⁷ M 96, 28f.

³⁸ Zu der individuellen und ekklesialen Heilsverantwortung des einzelnen s.u. Abschnitt 2.2.1 und 2.2.2.

³⁹ Vgl. M 97, 1ff (vgl. Hld 4,11).

⁴⁰ M 96, 34–97, 7.

2.2 Die Kirche in der Heilsgeschichte

2.2.1 Ursprung und Vollendung

Der Schönheit der Jungfrau *cristanheit* (das ist die Kirche), wie Mechthild sie in ihrer Vision schaut, kommt nur Maria gleich; sie wird ihre Gespielin – *gespile* – genannt⁴¹. Ähnliches wird auch von dem Verhältnis der Jungfrau Kirche zur Seele als dem Subjekt der Vision ausgesagt: Als die Jungfrau sich zu erkennen gibt, sagt sie zur Seele:

[...] ich bin die, die du so lieb hast,
und ich bin din *gespile*.
Ich bin die heilige *cristanheit*,
und wir haben bede einen brütgoume.⁴²

Der Begriff *gespile* verrät hier eher ein In- als ein Nebeneinander der Gestalten⁴³. Wenn nämlich die Jungfrau Kirche in der Vision als *gespile* Mariens und der Seele vorgestellt wird und das Gemeinsame in der Beziehung zu dem einen Bräutigam liegt, so steht hier eine Zusammenschau der drei traditionellen Deutungen der Braut des Hohenliedes – auf die Kirche, auf Maria und auf die Seele – im Hintergrund⁴⁴.

Die Zusammenschau von Ecclesia, Maria und Seele wird im Kapitel I.22⁴⁵ besonders deutlich, das so wiederum als anschauliches Beispiel für Mechthilds erstaunliche theologische Bildung und für ihre Fähigkeit, dieses Bildungswissen schöpferisch eigenständig zu durchdringen und in ihren Visionsbildern zum Ausdruck zu bringen, gelten kann: In der langen Rede über das heilsgeschichtliche Amt der Jungfrau Maria verschmilzt deren Bild mit dem der Jungfrau Ecclesia vor allem in dem Motiv der Braut- und Mutterschaft. Wenn Maria von sich sagt, daß sie – an Stelle der gefallenen Seele als Braut der Heiligen Dreifaltigkeit eingesetzt⁴⁶ – Mutter der Waisen, nämlich der verwaisten Seelen, sei, daß sie

41 M 96,11.

42 M 98, 9–12.

43 In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß auch das Grundwort *spil* im *FL* als Terminus der Vereinigung, nämlich für die *Unio mystica*, reserviert ist und *spilen* sowohl für die gott-menschliche als auch für die innergöttliche *Unio* steht (Belege s. bei Lüers, 249f).

44 Vgl. dazu aus der Literatur zum Hohenlied v. a. Beumer, Deutung; Dassmann; Herde; Ohly; Riedlinger, Makellosigkeit; ders., Maria.

45 Q 9–11.

46 Mechthild vertritt hier – wie vor ihr schon im 12. Jahrhundert Hildegard von Bingen und der Autor des *THL* – die Auffassung einer »supralapsarischen« (absoluten) Prädestination Mariens (Riedlinger); vgl. insbesondere die Ähnlichkeit zum *THL*, wo es heißt: *Din scône wart gesehen von deme wistuomme des ewigen vater. dô wegetest du dinen vorderen âdâme unde êven. dô sach got din schöne antlûte, dâ dû lâge under den anderen chindin in âdâmes lanchen unde in êven wambe. da erbarmetest dû die heiligen guote, da wart din gotes rache enthabet, dâ wart der zorn der magenchrefte gestillet, dâ wart daz rebt geswaiget, dâ wart durch dine*

*soegete die propheten und wissagen, e denne ich geborn wart*⁴⁷, so ist eine solche Aussage nur auf dem Hintergrund der realsymbolischen Repräsentation der Kirche in Maria und – in Folge dessen – der Transformation der Lehre von der Präexistenz der Kirche auf Maria angemessen zu deuten⁴⁸.

An dem Punkt der Heilsgeschichte, an dem die Kirche als Gottes Braut aus der Präexistenz in die real-geschichtliche Existenz eintritt, steht Maria ihr als Mutter gegenüber:

vürbas in miner jugent soegete ich gotz brut die heligen cristanheit bi dem crütze, da ich also dürrē und jemerlich wart, das das swert vleischlicher pine Jesu sneit geistlich in min sele.
Do stunden offen beide, sine wunden und ir brüste.
Die wunden gussen, die brüste vlossen
also, das lebendig wart die sele und gar gésunt,
do er den blanken roten win gos in iren roten munt.⁴⁹

Mechthild greift hier die theologische Tradition vom Hervorgang der Kirche aus der Seitenwunde des toten Christus auf⁵⁰. Indem sie aber diese Geburt nicht auf die Kirche im ganzen, sondern auf die Seele, den einzelnen Gläubigen bezieht, nimmt die Mystikerin jene Sichtweise auf, nach der bei der Öffnung der Seite Christi mit dem Ausströmen von Blut und Wasser zugleich mit der Kirche auch das Sakrament der Taufe ins Leben gerufen wurde⁵¹. Deshalb sagt sie – ganz johanneisch – von der Seele, daß sie *us den offen wunden geborn und lebendig wart*⁵². Diesem neugeborenen Kind wird nun die Gottesmutter *ir muoter und ir*

schöne diu suone geschaffen, dâ wurde dū gordenöt ein tohter gotis und ein muter christes unde ein brūth des hailigen gaistes (THL 52, 2–13, Menhardt, 180).

47 Q 10, 11–14; zur Textkritik: Stierling, 65. – Vgl. zu dem Motiv der Nährmutterschaft Mariens (der Kirche) auch II.3 (M 29, 10–17); V.24 (M 155, 26ff).

48 Diesen Gesichtspunkt läßt Bynum, 233 bei ihrem Hinweis auf Mechthilds Lehre einer Präexistenz Mariens außer acht. – Vgl. zum theologischen Hintergrund des Gedankens Schmidt, Maria, 20; Beumer, Idee.

49 Q 10, 15–21.

50 Die Lehre von der Geburt der Kirche am Kreuz gehört zum Allgemeingut der mittelalterlichen Theologie, die hier bereits aus einem breiten Strom patristischer Überlieferung schöpft. Vgl. dazu Beinert, Die Kirche, 220–224; Müller, Ecclesia, 90ff. 113f. 124. 138f. 158f. 168f. 186f; Tromp (mit umfangreichen Materialangaben zur Vätertheologie).

51 Vgl. die Formel Ruperts von Deutz *Sanguine redimimur, aqua abluimur* (Lib. de div. officiis, 5.31; 6.16 u.ö., zit. nach Beinert, Die Kirche, 212); auch Hildegard von Bingen kennt die sakramentale Interpretation und bezieht sie v. a. auf die heilige Eucharistie, wenn sie das Blut des Sohnes die Hochzeitsgabe nennt, die seine Braut, die Kirche, unter dem Kreuz empfängt (vgl. Scivias II.3 und v. a. II.6). – Thomas von Aquin nimmt den Gedanken in seiner Sakramententheologie auf, »um den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Christi Leiden und Sterben einerseits und den heiligen Sakramenten beziehungsweise der durch dieselben dargestellten Kirche andererseits zu erklären«: »[...] de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est ecclesia instituta« (STh I, 92, a. 3; Grabmann, 225f).

52 Q 10, 21. – Vgl. Joh 3,5.

amme⁵³. Als Nährmutter der Apostel und Märtyrer, der Jungfrauen, Witwen und Eheleute, der Sünder und aller erwählten Seelen trägt Maria in der Zeit der Kirche Sorge für deren »volle Genesung«⁵⁴. So repräsentiert sie die der Kirche übertragene Heilssorge für die Seelen bis zum Jüngsten Tag⁵⁵.

Die hier angesprochene heilsgeschichtliche Sendung der Kirche muß sich in allen ihren Gliedern konkretisieren⁵⁶; die Vollendung der Heilsgemeinschaft bleibt aber wesentlich das Werk des Heiligen Geistes: In der eschatologischen Vision des Kapitels VII. 1⁵⁷ entfaltet Mechthild das Bild der Krone, mit der Christus und alle Seligen nach dem Endgericht vom Vater gekrönt werden sollen⁵⁸.

An dieser Krone, die die »Ecclesia ab Abel« versinnbildet⁵⁹, arbeitet der Heilige Geist noch bis zum Jüngsten Tag⁶⁰. So wird an der Krone endlich die gesamte Heilsgemeinschaft, die im Heiligen Geist auf Christus hin geeint ist, offenbar werden⁶¹.

Den Schmuck der Krone bilden vor allem die vielen *ritterlichen schilte des heligen starken cristanen gelouben*⁶² und der Gegenstand dieses Glaubens, die göttliche Liebe Jesu, die ihn zum Sühnetod am Kreuz bewegte⁶³.

In der Vollendung wird die Krone als Werk der Heiligen Dreifaltigkeit erschrahlent⁶⁴, und alles menschliche Tun und Lassen um Gottes willen soll an ihr als Schmuck erscheinen:

53 Q 10, 23.

54 Q 10, 28–31.

55 Vgl. IV.3 (M 96, 33–97, 7).

56 Vgl. unten Abschnitt 2.2.2.

57 M 216–221.

58 Über das Offenbarwerden der Krone am Ende der Zeiten macht Mechthild drei Aussagen: (1) Der himmlische Vater hält die Krone *sinem eingebornem (!) sune Jesum unsern loeser* bereit (M 216, 5ff). – (2) Wenn Christus das Gericht gehalten und sein Abendmahl bedient und begangen haben wird, wird er die Krone vom Vater erhalten und mit ihm alle Seligen, die *mit libe und mit sele zuo der ewigen hobgezit dar mit arbeit komen sint* (M 218, 7–12). – Hier erscheint die Krone als Lohn für die Mühsal des geistlichen Lebens. – (3) Bei dem ewigen Freudenfest *nach dem jungesten tage* wird die Krone *uf dem houbet der menscheit unsers herren* offenbar werden zur Ehre der Heiligen Dreifaltigkeit und zur ewigen Freude der Seligen (M 219, 14–18).

59 Mechthild benutzt diesen Terminus nicht, veranschaulicht aber in der Kronenvision die damit ausgedrückte Idee. Vgl. zu deren Geschichte und Bedeutung in der theologischen Tradition Congar, Ecclesia.

60 Vgl. M 220, 28–43. – Während die Vision insgesamt die endzeitliche Gestalt der Krone, d.h. die Vollendung der Heilsgemeinschaft antezipiert, wechselt in diesem letzten Abschnitt die Zeitebene. Der Vorgriff auf das Eschaton wird mit dem Verweis darauf, daß der Heilige Geist *das ende der crone noch smidet untz an den jungesten tag*, an die Jetztzeit zurückgebunden.

61 Vgl. die ausführliche Beschreibung von »Bogen« und »Zierde« der Krone, M 216–217.

62 M 217, 22. – Vgl. Hld 2,4.

63 Vgl. M 217, 29–31. Vgl. auch die Beschreibung des *Banners* der Krone, M 219, 1–18.

64 *dise crone hat unser himelscher vatter geschaffen,*

Jesus cristus hat si verdienet,

der helig geist hat si geworcht und gesmidet in der vürinen minne [...]. (M 217, 31–33)

Alles das durch gotz lieb in je guotes wart oder je wirt getan; alles das durch got wirt gelassen und gelitten, das muos alles an der cronen gebluemet stan.⁶⁵

Indem Mechthild die eschatologische Verherrlichung des menschlichen Wirkens und Leidens um Gottes willen prophetisch andeutet, weist sie implizit zurück auf die irdische *Vita spiritualis* und die Heilsverantwortung des Menschen. Von den Seligen, *die an dem jungesten tage gotz rich besitzen soellent*, sagt Mechthild betont: *Si soellent doch ire wirdekeit ordenlich besitzen nach iren werken*⁶⁶. – Mit dem Verweis auf die Werke ist, wie die entsprechenden Überlegungen im zweiten Kapitel⁶⁷ gezeigt haben, gewiß nicht das gemeint, was in späterer Zeit unter dem Stichwort »Werkgerechtigkeit« in Verruf gekommen ist; vielmehr geht es darum, daß jeder einzelne als Glied der Heilsgemeinschaft dazu berufen ist, an seinem Platz und auf die ihm zugemessene Weise am Gedeihen des Ganzen auf die Vollendung hin mitzuwirken. Diese Verantwortlichkeit ist freilich keine andere als die für das eigene Seelenheil, denn letzteres steht für Mechthild fraglos in unaufgebbarem Zusammenhang mit dem Schicksal der Heilsgemeinschaft⁶⁸.

Neben dem Gesichtspunkt der Heilsverantwortlichkeit, die jeder einzelne – ungeachtet seines »Standes« – durch sein *werk* einzulösen hat und nach deren Erfüllung sein himmlischer Lohn bemessen wird, findet sich in Mechthilds Denken aber auch die ausgeprägte Vorstellung eines unbedingten Vorranges der Jungfrauen in der *ewigen ere*.

Zwar erhalten alle Seligen ihren Platz in der himmlischen Hierarchie, deren Bild Mechthild nach dem traditionellen (pseudo-dionysischen) Schema der neun Chöre entwirft⁶⁹. Das Interesse der Mystikerin konzentriert sich in der Beschreibung der Schau des *himelriches*⁷⁰ jedoch vor allem auf das eschatologische Geschick der geistlichen Menschen, wobei der besondere Vorrang der Jungfrauen deutlich zutage tritt⁷¹. Sie werden den *bruch* Lucifers, das heißt den zehnten Chor, erfüllen und so in unmittelbarer Nähe zu Gottes Thron stehen. Damit postuliert Mechthild nicht nur einen Vorrang der Jungfrauen gegenüber den an-

65 M 220, 36–39.

66 M 216, 19. – Vgl. Apk 14,13. – Auch die Bewohner der Hölle – Christen, Juden und Heiden – werden an der ihnen zugewiesenen Stätte *na iren werken ingeordent* (III. 21 M 82, 32–83, 3).

67 Vgl. im zweiten Kapitel Abschnitt 3.3.1.

68 Für Mechthild gibt es also keinen Widerspruch zwischen einer schon stark individualisierten Frömmigkeit und dem Bewußtsein, daß diese Frömmigkeit ekklesial gebunden und in die Verantwortung genommen ist. Vgl. dazu auch die Überlegungen zu Mechthilds Sendungsbewußtsein im vierten Kapitel.

69 Vgl. III. 1 (M 56, 36–61, 22); VII. 1 (M 218, 19–36).

70 III. 1 (M 57, 10ff).

71 Vgl. zu der Himmelsvision *Tax*, insb. 119–125. Vgl. exemplarisch auch Mechthilds Vision über die himmlische *ere* der Schwester Hiltegunt II. 20 (M 41f); allgemein auch V. 24 (M 155, 14–22).

deren Ständen in der Kirche, wie es einer seit den frühen Kirchenvätern lebendigen Tradition entspräche⁷². Sie geht über die herkömmliche Gleichsetzung des Jungfrauenstandes mit den Engeln hinaus, indem sie die *luter geistlich megde* den Engeln noch überordnet⁷³.

Den bevorzugten Rang der Jungfrauen im Himmel beschreibt Mechthild in zwei Ordnungssystemen: Einerseits gilt, wie bereits angedeutet, ihr besonderes Augenmerk den geistlichen Menschen; dazu zählen nächst den Jungfrauen die Apostel sowie die *heligen martirere und gottes brediere und geistlichen minnere [...], alleine si nit megde sin*⁷⁴.

Andererseits greift sie auch die traditionelle Unterscheidung der drei Stände – Jungfrauen, Witwen und Eheleute – auf. So heißt es in Kapitel IV.24, daß Gott

72 Vgl. zu den Ständen Bernards, 40ff; zur Begründung des Vorrangs der Jungfrauen: ebd., 44ff.

73 III.1 (M 57, 23ff; 58, 6ff). – Die Begründung dafür liegt in Mechthilds theozentrischer Anthropologie, die generell dem Menschen einen ontologischen Vorrang vor den Engeln zuspricht. Während letztere *eiwoaltige personen* sind (II.22), also nur eine Natur besitzen und in ihrer Geschöpflichkeit zwar *gotz kinder*, aber immer auch *sine knehte* bleiben, ist der Mensch dank der Bewahrung seiner ebenbildlichen Ursprungsnatur in der zweiten göttlichen Person (vgl. III.9 und IV.14) zur vollen Unio mit der Heiligen Dreifaltigkeit berufen. Deshalb hat schon die *minste sele* einen ontologischen Vorzug gegenüber dem höchsten Engel, denn sie ist *tohter des vatters und swester des sunes und vründinne des heligen geistes und werliche ein brut der heligen drivaltekeit* (II.22 M 43, 13–15); vgl. auch II.9 (M 36, 16); II.3 (M 29, 17–19); VII.1 (M 218, 16f); VII.34 (M 247, 16f). – Mechthilds »Standortbestimmung« der höchsten Engel und der Jungfrauen in der himmlischen Hierarchie läßt eine eigenständige Auseinandersetzung mit jener auf Mt 22,30 zurückgehenden altkirchlichen Tradition erkennen, die das jungfräuliche Leben mit dem Leben der Engel gleichsetzte. Eine solche Bewertung findet sich schon bei Tertullian und Cyprian, ihre Verbreitung in der lateinischen Kirche bezeugen u. a. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus; für die griechische Kirche sei Johannes Chrysostomus als Zeuge genannt. Im Mittelalter findet dieser theologische Topos Eingang in die Liturgie und wird in Traktaten und Predigten weiter tradiert (vgl. Bernards, 44f). Mechthilds Äußerungen zur Vorrangstellung der Jungfrauen lassen implizit ihre Kenntnis dieser Tradition erkennen.

74 Tax, 122 vermutet auf Grund des Konzessivsatzes hier eine Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Virginitas, wobei aus dem Kontext eine Höherbewertung der letzteren zu erschließen sei. Als Argument verweist Tax auf die ausschließlich männliche Terminologie im Hauptsatz. – Die These ist ebenso schwer eindeutig zu widerlegen wie plausibel zu beweisen. Skepsis scheint mir jedoch geraten. Immerhin kommt die Dreiergruppe in der modifizierten Form *die gottes predier und heligen martirer und die minnenden megde* auch im weiteren Textverlauf wieder vor und ist Gegenstand einer ausführlichen, die drei Teilgruppen parallelisierenden Schilderung (M 59, 7–33). Für die vermutete geschlechtsspezifische Differenzierung innerhalb der Virgines gibt es darin, soweit ich sehe, keine Anhaltspunkte. Die von Tax als weniger wahrscheinlich angesehene Deutung des Konzessivsatzes als Hinweis auf eine nicht ganz vollkommene jungfräuliche Lebensweise scheint mir zudem eine Stütze zu finden in der Bemerkung Mechthilds über die nicht ganz reinen Jungfrauen, die wegen des Verlustes ihrer *luterkeit* keinen Eingang in den zehnten Chor finden, sondern im siebten bis neunten Chor Platz haben werden (M 57, 19–23). Mir ist unverständlich, wie Tax diesen Satz als Argument für seine These einer Unterscheidung von männlicher und weiblicher Virginitas beanspruchen kann.

im Himmel *drierhande lüte* krönen werde, eben jene drei Gruppen von Menschen⁷⁵. Während er aber die Witwen und Eheleute sitzend krönt, steht er für die Jungfrauen auf und *kroenet si stende, als ein keyserlich junckerre*⁷⁶.

In bezug auf das eschatologische Freudenfest in der *ewigen ere* spricht Mechthild deutlich von der mystischen Liebeseinung der *megde* mit dem Bräutigam⁷⁷. Die Teilhabe der Witwen und Eheleute an der endgültigen himmlischen Seligkeit, die selber die *Unio mystica* ist⁷⁸, besteht hingegen in *suesser anschouwunge*; ihre Wonne ist es, anzusehen, *wie sich das lamp zuo den megden füget*⁷⁹. Tax gibt einen vorsichtigen Deutungsversuch dieser Szenerie, in der »die Beteiligung zweier nach den Jungfrauen ausdrücklich herausgehobenen Gruppen am mystischen Geschehen merkwürdig herabgedrückt« erscheint: Möglicherweise sei die Hervorhebung der Rolle der Jungfrauen »als Variation und Zuspitzung der *visio beatifica*, die hier spezifisch gerade auf Christus als den mystischen Bräutigam am Ende der Zeiten abzielt«, zu interpretieren⁸⁰.

Mit der besonderen Hochschätzung, die Mechthild der Jungfräulichkeit zollt und die sich in Mechthilds Visionen von der himmlischen Verherrlichung der *megde* so deutlich spiegelt, steht die Mystikerin einerseits in einer seit den Tagen des Urchristentums zu verfolgenden Tradition⁸¹. Daß Mechthild mit wesentli-

75 M 119f.

76 M 119, 28f (vgl. auch die Fortsetzung des Textes).

77 Vgl. M 60, 11–13.

78 Vgl. Tax, 125.

79 M 60, 16. – Vgl. auch VII.37 (M 254f).

80 A. a. O., 124.

81 Schon die Schriften des Neuen Testaments bieten entsprechende Anknüpfungspunkte – einerseits die Virginität Mariens, andererseits die paulinische Empfehlung des jungfräulichen Lebens angesichts der Parusieerwartung (vgl. 1Kor 7,25–31); sehr bald erscheint das hier greifbare Motiv der Reinheit um Christi willen in den Schriften der Apostolischen Väter (vgl. Ignatius von Antiochien, ad Polyc. V.2; 1Clem. 38,2). Von hier aus, also seit dem 2./3. Jahrhundert, läßt sich die Entwicklung des asketischen Jungfräulichkeitsideals und parallel die Betonung einer bevorzugten Stellung der Jungfrauen in der Kirche verfolgen. Der ekklesialen Bedeutung der Jungfräulichkeit entsprechend, haben die Kirchenväter dem Thema zahlreiche Traktate gewidmet (vgl. die Liste bei Viller/Rahner, 41f); die Institutionalisierung des Jungfrauenstandes (öffentliche Gelübde, Jungfrauenweihe) und die Konstituierung klösterlicher Frauengemeinschaften – parallel zur Entwicklung des Mönchtums in der alten Kirche – verlangten zudem nach »Regeln« für die jungfräuliche Lebensform (vgl. etwa Caesarius von Arles, Regula ad Virgines [534]).

Für die Ausprägung des Virginitätsideals und die besondere Hochachtung des jungfräulichen Lebens in der frühen Kirche wie im Mittelalter war in erster Linie die christologische und ekklesiologische Sinnggebung maßgeblich: Virginität als Signum der christusförmigen »humilitas« nach dem Vorbild Mariens und Christi selbst, Jungfräulichkeit als sichtbares Zeichen des Mysteriums der Kirche, die zugleich Braut, Jungfrau und Mutter ist (2Kor 11,2; Eph 5, 25–27) und an deren mütterlicher Fruchtbarkeit die Jungfrau geistlicherweise teilhat (Vgl. dazu Ambrosius, De virginibus; vgl. auch die frühe Verbindung von Jungfräulichkeitsideal und Brautmystik etwa bei Tertullian, Cyprian und Origenes). – Neben diesen positiven, aus der neutestamentlichen Spiritualität entwickelten Leitgedanken konnte aber – v. a. bei den griechischen Vätern (Johannes Chrysostomus) – auch die Leibfeindlichkeit des pla-

chen Elementen dieser Tradition vertraut gewesen sein muß, zeigt ihre Einordnung der Stände in die himmlische Hierarchie ebenso wie der Vergleich der Jungfrauen mit den Engeln. Andererseits muß diese herausragende Bewertung der Jungfräulichkeit im Zusammenhang mit Mechthilds Lebensgeschichte, ihrer *Vita religiosa* und der darin gewachsenen charakteristischen Prägung ihrer Spiritualität gesehen werden. Dann und nur dann tut sich eine innere Beziehung zwischen dem vorhin dargestellten Aspekt der Heilsverantwortlichkeit jedes Menschen in der Gemeinschaft der Kirche und jener Hervorhebung des »Lohnes« der Jungfrauen auf, ist doch das jungfräuliche Leben, wie Mechthild es »in der Fremde« in freiwilligem Verzicht und in bewußter Übernahme der erkannten Verantwortlichkeit gelebt hat, selbst *werk* in dem oben skizzierten Sinn⁸². Damit erscheint ein individualistisch verengtes Vollkommenheitsstreben der *megde* von vornherein ausgeschlossen: Die besondere Nähe zu Gott, die in der endzeitlichen *Unio* ihren höchsten Ausdruck findet, kann im irdischen Leben nur wachsen in der Verwurzelung im Mutterboden der Heilsgemeinschaft; sie muß sich bewähren in der Teilnahme am Leben der streitenden Kirche in den Anfechtungen der *welt*.

Mochte der »Blick in den Himmel« zunächst wie ein Ablenkungsmanöver von der Frage nach Mechthilds Kirchenbild erscheinen, so zeigt sich jetzt der enge Zusammenhang mit dem Bild der »streitenden Kirche«, das Mechthild – wiederum im Rückgriff auf die Kronenmetaphorik – vorstellt. In ihr offenbart sich das Wirken des Heiligen Geistes zur Vollendung der Krone.

2.2.2 Die streitende Kirche

Die Sorge der Kirche für das Heil der Seelen konkretisiert sich in dem Streit aller ihrer Glieder gegen die andrängende Macht des Bösen. Mechthild veranschaulicht die Existenzweise der streitenden Kirche im Bild der zinnenbewehrten Burg, vor der *ein gros armes her* liegt mit seinem *vil ungetrúwen herren, das ist der túfel und sine volgere*⁸³.

tonischen Dualismus Einfluß auf die Ausbildung des Jungfräulichkeitsideals gewinnen, das dann gelegentlich als Negation des Leiblichen, der »Natur« überhaupt, verstanden wurde. Genuin christlich ist hingegen die Idee der Virginität der Seele als Tugend und als Zeichen vollkommener Liebe, die sich dann auch in der Reinheit des Leibes ausdrückt (vgl. dazu Bernards, 40–72; Bugge; Camelot; Renna; Viller/Rahner, 41–59).

⁸² Vgl. dazu ausführlich im Kapitel über die Tugendethik Abschnitt 3.3.1.

⁸³ IV.3 (M 97, 19–21). – Dieses Bild der streitenden Kirche zeigt deutliche Ähnlichkeiten mit Hildegards *Turm der Kirche* in der Scivias-Vision III.9. Dort heißt es von der Kirche, sie sei *in fortitudine et altitudine caelestium actuum ut munitissima turris ad resistendum iniquitati opposita diabolo* errichtet (CCCM 43a, 523, 264f; vgl. Böckeler, 301). – Auch dieser Turm ist noch unvollendet, und unter dem sicheren Schutz der Gaben des Heiligen Geistes *schaffen sehr viele Arbeiter eifrig und mit großer Geschicklichkeit und Schnelligkeit daran* (Böckeler, *ibid*; vgl. CCCM 43a, 524, 312–315). – Zur Deutung der Scivias-Vision vgl. Schmidt, *Die Kirche*, 19ff.

In genauer Antithetik stellt Mechthild die Heere Christi und des Satans einander gegenüber, um mit diesem Bild die Krone, die den besonderen Schmuck der Jungfrau Kirche ausmacht, zu deuten. Diese Krone ist aus rotem Gold gemacht, das ist

[...] der hohe rat
und die heilige tat,
die man von den heiligen meistern hat.⁸⁴

Mechthild dürfte damit auf die Vorbildlichkeit der Heiligen anspielen; wie die Apostel und Märtyrer bei Hildegard von Bingen (Scivias II.3) bilden sie das Diadem der Jungfrau Ecclesia⁸⁵. Cum grano salis gilt auch hier, was Margot Schmidt über die »Kirche der Heiligen« bei Hildegard sagt, daß sie nämlich »als tragende Substanz zum Vorbild der kämpfenden und streitenden Kirche wird«⁸⁶; anders als Hildegard hebt Mechthild jedoch nicht die »fortitudo«, sondern die *minne* als die dynamische Kraft hervor, in der die streitende Kirche den Sieg erringen wird.

Im Vergleich der Krone mit der Festung, die dem Ansturm des Bösen standhalten soll, kommt so erneut eines der wesentlichen Momente von Mechthilds Kirchenverständnis zur Geltung: Die Glieder der Kirche tragen mit an der Verantwortung für die Verwirklichung des Heils in der Zeit bis zur Vollendung.

Innerhalb der Gemeinschaft des »Heeres Christi« gibt es eine Art von Diensthierarchie, die Mechthild wiederum im Bild der Burg-Krone beschreibt: Im Innern der ersten liegt eine zweite, »dreifaltige« Krone – der Aufenthalt der Starken. Sie, die *der grossen minne pflegent*⁸⁷, sind zu Beschützern und Wächtern für die Schwachen bestellt, damit diese erstarren können. Sie sind die »glühenden Kohlen« des göttlichen Feuers,

die hie brinnt in der himelischen minne und lühtend mit guotem bilde, als die erkaltet sint in den sünden, di moegent sich bi den kolen wermen.⁸⁸

Ausgenommen von dem Streit sind nur diejenigen, die ihren Eigenwillen in der *minne* schon gänzlich überwunden haben. Sie wohnen in dem Turm, der im Innern der Krone emporragt⁸⁹. Die Edelsteine, welche die Zinnen der Krone zieren, bezeichnen jene, die den großen Streit überwunden haben und in den Himmel aufgenommen sind⁹⁰.

84 IV.3 (M 97, 16–18).

85 Vgl. Böckeler, 126f; CCCM 43, 137, 153 ff.

86 Hildegard, 151.

87 M 97, 26f. – Die Satzkonstruktion läßt offen, ob *die der grossen minne pflegent* auf die *starken* zurückzubeziehen ist. Der Kontext läßt diese Deutung aber zumindest sinnvoll erscheinen.

88 VI.29 (M 203, 31–34).

89 Vgl. IV.3 (M 97, 28–33).

90 Vgl. M 97, 34–37.

Diejenigen, die nicht mehr im Kampf stehen, leisten den Streitenden auf andere Weise Unterstützung. Hier geht das Bild der »streitenden Kirche« in das der Gemeinschaft der Heiligen über.

2.3 Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen

Mechthild hat eine sehr ausgeprägte Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und von dem lebendigen Austausch zwischen ihren verschiedenen Gruppen und Gliedern in der irdischen und der himmlischen Kirche.

Einmal sind die vollendeten Heiligen Vorbilder des Glaubens und Lebens für die noch im irdischen Dasein sich mühenden Seelen. Indem diese sich um ein heiliges Leben bemühen, erhoffen und erbitten sie schon auf Erden die Gefährtschaft der Heiligen⁹¹.

In der Anrufung verschiedener Heiliger in Kapitel II. 24 kommt deren Orientierungsfunktion deutlich zum Vorschein, wobei Mechthild jeweils bestimmte Identifikationsmomente, die im Zusammenhang mit ihrer eigenen (mystischen) Erfahrung stehen, benennt⁹². Mechthilds durch die mystische Begabung gesteigerte Möglichkeit, die Gemeinschaft der Heiligen und sich selbst als deren Glied zu erfahren, findet besonders in der Vision von der Messe Johannes des Täufers (II. 4) Ausdruck, wenn die Mystikerin sich als *arme dirne* unter der besonderen Führung der Gottesmutter in die Gesellschaft der Heiligen aufgenommen und zur Mitfeier des Opfers Christi gerufen sieht⁹³.

Beispielhaft treten bei Mechthild besonders die »neuen Heiligen« hervor: ihre Zeitgenossen Elisabeth, Dominikus, Franziskus, ferner Petrus Martyr und Jutta von Sangerhausen⁹⁴. Über deren rasche Erhebung zur Ehre der Altäre verwundert, wird Mechthild von Gott belehrt und erkennt deren Sendung für die Kirche bzw. für bestimmte, auf Abwege geratene Gruppen in der Kirche, denen sie Vorbild und Wegweiser sein sollten⁹⁵. Von allen diesen Heiligen heißt es, daß sie *ze botten* gesandt seien⁹⁶; indem Mechthild sich der Vergegenwärtigung dieser Sendungen stellt, klärt sich auch ihr eigener kirchlicher Auftrag⁹⁷.

Dies ist entscheidend: Die Heiligen sind als wegweisende Glieder der Kirche zu sehen und zu verehren, die in ihrer je eigenen Zeit und Situation den Glauben gelebt, den ihnen zugeordneten Auftrag in und gegenüber der kirchlichen Ge-

91 Vgl. das Buß- und Bittgebet VII. 51 (M 265, 32ff). Aus dem Kontext des Kapitels ist zu schließen, daß das Gebet im Zusammenhang mit dem Allerheiligenfest steht.

92 Vgl. M 46–49.

93 Vgl. M 30–33.

94 Vgl. V. 34 (M 166ff).

95 Vgl. dazu im einzelnen die Ausführungen über Mechthilds kirchenkritische Äußerungen im Abschnitt 3.3.2.

96 Vgl. M 166, 7f. 17; 167, 17.

97 Vgl. dazu ausführlich das vierte Kapitel.

meinschaft erkannt und zu deren Heil erfüllt haben. Darin geben sie ein Vorbild, so daß der nach Orientierung ausschauende Gläubige an der Betrachtung ihres beispielhaften Lebens und Wirkens den Auftragscharakter jeder christlichen Existenz erkennen und in der Reflexion auf sich selbst der eigenen Sendung innerwerden kann.

Doch es wäre eine unangemessene, weil zutiefst unchristliche Vereinseitigung, wenn die Existenz der Heiligen ausschließlich als (Heraus)forderung und Anspruch für die Gläubigen gedeutet würde. Mechthild betont einen zweiten, komplementären Aspekt:

Als die schon vollendeten Glieder der Kirche geben die Heiligen Ermutigung und Hoffnung. Dieser Gesichtspunkt findet Ausdruck in einer Art Austausch zwischen ihnen und den noch in der irdischen Bewährung stehenden Menschen.

Die Ehrung der Heiligen an ihrem Festtag – als Mitfreude an ihrer Vollendung – kommt der Seele zugute:

Das man die heiligen eret mit schoener gehügenisse und mit aller der meine, so man haben mag in dem tage, als si got geeret hat mit einem heligen ende, das ist in also wol ze danke, das si da gegenwirtig koment mit aller der herschaft, die si von vromekeit empfangen habent.⁹⁸

Auf diesen allgemeinen Nenner bringt Mechthild das Beispiel der heiligen Maria Magdalena, die sie an ihrem Festtag während des Gottesdienstes im Chor tanzen gesehen haben will. Die Heilige habe allen, die ihren Todestag ehrenvoll begehen, versprochen, sie wolle auch bei ihrem Ende gegenwärtig sein und sie *wider eren*⁹⁹.

Die Schau offenbart die Vorstellung einer Solidargemeinschaft, deren wesentliches Kriterium und Ziel das Stehen und Bestehen vor Gott ist: Die Anerkennung derer, die von Gott bereits endgültig anerkannt sind, läßt jene, die sich noch auf dem Weg befinden, die Unterstützung der schon Vollendeten erfahren.

Den gleichen Gedanken formuliert Mechthild auch in Kapitel IV.18: In der Gestalt einer ausschließenden Bedingung präsentiert, gewinnt die Aussage noch an Schärfe, wenn Mechthild sagt:

Got hat uns an sinen heligen vründen manig nütze kleinoet gegeben; loben wir in nit dar-
umbe, so moegen wir nit der heligen ein werden, die man erhebet hie us von der erden.¹⁰⁰

Deutlich tritt hier die Hinordnung der »*communio sanctorum*« auf Gott hervor: Ihm gilt angesichts der Vollendeten das Lob, das den Menschen zum Heil gereicht.

Umgekehrt weiß Mechthild auch von einer besonderen Anteilnahme der Heiligen an dem heils- oder unheilswirksamen Lebenswandel der Menschen auf Erden. Denn je nach seinem Tun und Lassen ist der irdische Mensch schon im Himmel, im Fegefeuer oder in der Hölle gegenwärtig, ohne daß dies bereits ein

⁹⁸ VI.9 (M 184, 25–29).

⁹⁹ Vgl. M 184, 33–35.

¹⁰⁰ M 114, 22–25; vgl. VI.29 (M 203, 29–31).

irreversibles Urteil über sein endgültiges Geschick bedeutete¹⁰¹. Wird die Gegenwart eines Menschen dank seines guten, der *minne* entsprechenden Lebenswandels im Himmel offenbar, so *meret sich der heiligen und der engeln wunne*¹⁰². Beginnt er aber durch den Schaden der *tegelichen sünde* zu sinken, so legen die Heiligen bei Gott Fürbitte um die Bekehrung und Läuterung des Sünders ein¹⁰³.

Generell spielt die Möglichkeit der Fürbitte bei Mechthild eine große Rolle, sei es, daß Heilige um ihre Fürbitte angerufen werden, sei es, daß im irdischen Leben stehende Menschen fürbittend für andere – Lebende oder Verstorbene – eintreten.

Letzteres ruft Mechthild ihren Zeitgenossen wiederholt ins Gedächtnis¹⁰⁴; sie sieht im fürbittenden Gebet einen wichtigen Dienst, den der einzelne zugunsten des Heils anderer – und so an der Gemeinschaft im ganzen – leisten kann. Aber auch das gute Leben eines Menschen kann für die Rettung einer verstorbenen Seele, die ihre Sündenschuld im Fegefeuer büßen muß, Gott dargeboten werden¹⁰⁵. Schließlich kommen die *gerunge, gebet und alle arbeit*, die für das Heil einer bestimmten Seele aufgebracht werden, den Seelen gemeinsam zugute, sobald diese eine gerettet ist¹⁰⁶. Dieser Ausgleich innerhalb der Heilsgemeinschaft dient der Vervollkommnung des gemeinsamen Gotteslobes¹⁰⁷.

Da Mechthild selbst die Beauftragung zum Gotteslob als Leitmotiv ihres von der *minne* bestimmten Verhältnisses zur Schöpfung erkannt hat¹⁰⁸, nimmt es nicht wunder, daß sie sich auch innerhalb der Kirche durch ihre Mitsorge für das Heil der Menschen dieser Verantwortlichkeit stellt. Davon wird im folgenden Abschnitt zu sprechen sein.

101 Vgl. IV.25 (M 120).

102 M 120, 12f.

103 Vgl. M 120, 13–16. – Vgl. zu dem ausgeführten Gedanken 1 Kor 12,26.

104 Vgl. z.B. V.11 (M 139, 18ff); VII.10 (M 228f).

105 Vgl. VI.10 (M 185f).

106 Vgl. V.5 (M 134, 31–135,1). – Mechthilds Auffassung von der Mittelbarkeit des Guten entspricht hier ganz der Lehre des heiligen Thomas, derzufolge das Gute – und so auch die *vita spiritualis*, die auf Grund der heiligmachenden Gnade Teilhabe an der Güte Gottes ist – seinem Wesen nach zur Mitteilung drängt (*bonum est communicativum, diffusivum sui*). Vgl. dazu Grabmann, 78f; Geiselman, 204f.

107 Vgl. M 135, 1.

108 Vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.2.

Exkurs: Mechthilds Bild der *Communio sanctorum* und die Heiligentheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Mechthilds Modell der »*communio sanctorum*« ist lebendiger Ausdruck ihres Wissens um das eschatologische Wesen der Kirche. Anrufung und Verehrung der Heiligen sind bei ihr noch nicht in jene ungute Isolation geraten, die für die Reformatoren zum Stein des Anstoßes werden und deretwegen die (kultische) Heiligenverehrung bis in die jüngste Zeit ein kontroverstheologischer Streitpunkt bleiben sollte¹⁰⁹.

Erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat das kirchliche Lehramt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche eine grundlegende Neuformulierung der Heiligentheologie unternommen in der Absicht, das Thema Heiligenverehrung im Bewußtsein der Gläubigen auf die eschatologische Dynamik der Heils- und Kirchengeschichte hin fruchtbar zu machen. Im Rahmen des siebten Kapitels, dessen Überschrift – »Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche« – bereits das theologische Programm erkennen läßt, wird die Verehrung der Heiligen als »konkrete Verwirklichungsform des eschatologischen Wesens der Kirche«¹¹⁰ dargestellt¹¹¹.

Ein Vergleich der Aussagen Mechthilds zur »*communio sanctorum*« mit der Heiligentheologie des Konzils bietet sich also an; in der folgenden kurzen Darstellung der wesentlichen Aspekte soll der angedeutete Grundgedanke der eschatologischen Dynamik als Orientierungsrahmen dienen.

Als grundlegend für die Einsicht in die bleibende Bedeutsamkeit der vollendeten Heiligen für die pilgernde Kirche erweist sich die Erfahrung der Gemeinschaft der einen Kirche in ihren unterschiedlichen Status. Vorrangiger Ort dieser »*communio*«-Erfahrung ist für die Begine wie für die Konzilsväter die Eucharistiefeier. Wie Mechthild sich in mystischer Vergegenwärtigung in die eucharistische Gemeinschaft Christi mit der himmlischen Kirche hineingenommen erfährt¹¹², so betont das Konzil die Vereinigung von irdischer und himmlischer Kirche in der sakramentalen Anamnese von Kreuz und Auferstehung des Herrn: »Bei der Feier des eucharistischen Opfers sind wir also sicherlich dem Kult der himmlischen Kirche innigst verbunden, da wir uns in verehrendem Gedenken

109 Vgl. dazu Müller, *Gemeinschaft* (v. a. den ersten Teil der Studie zur »Theologiegeschichtlichen Erschließung«, 28–208).

110 Semmelroth, *Kommentar zu »Lumen gentium«*, LThKE I, 315.

111 Bei der Beschreibung des eschatologischen Wesens der Kirche konnte das Thema Heiligenverehrung in zweifacher Hinsicht Bedeutung gewinnen: »Einmal trat die eschatologische Ausrichtung der Kirche durch den Blick auf ihre Einheit mit der himmlischen Kirche hervor. Zum anderen konnte die individualistische Betrachtung der Eschata überwunden werden, indem die Vollendung des Menschen bei Gott nun auch als Vollendung seiner Gemeinschaftsdimension in der gottmenschlichen Koinonia begriffen wurde.« (Müller, *Ort*, 151).

112 II. 4; s. o. Abschnitt 2.3.

vereinigen vor allem mit Maria, der glorreichen, allzeit reinen Jungfrau, aber auch mit dem heiligen Joseph wie auch den heiligen Aposteln und Martyrern und allen Heiligen«¹¹³.

Pilgernde und himmlische Kirche vereinigen sich in der eucharistischen Versammlung zur »Anbetungsgemeinschaft«¹¹⁴, in der die pilgernde Kirche bereits Anteil erhält an dem eschatologischen Ziel der »Liturgie der Herrlichkeit« (SC 8), die das Konzil mit den Worten der Apokalypse beschreibt: »Dann wird die ganze Kirche der Heiligen in der höchsten Seligkeit der Liebe Gott und das »Lamm, das geschlachtet ist« (Apk 5,12), anbeten und mit einer Stimme rufen: »Dem der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm: Lobpreis und Ehre und Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit« (Apk 5,13-14)«¹¹⁵.

Dieser Kerngedanke einer genuin christlichen Heiligentheologie bestimmt auch Mechthilds Sicht der Solidargemeinschaft zwischen den vollendeten Heiligen und der irdischen Kirche. Sinn und Ziel aller Kommunikation zwischen den vollendeten und den pilgernden Gliedern der Kirche ist – mit der Beförderung des Heils der letzteren – die Vervollkommnung der einen Kirche als Lobgemeinschaft vor Gott¹¹⁶.

Auf dem Weg zu diesem eschatologischen Ziel vollzieht die Kirche das ihr aufgetragene Gotteslob nicht zuletzt in der Ehrung der Heiligen, weil und insofern in ihnen der Sieg der Gnade Gottes bereits konkrete Wirklichkeit geworden ist¹¹⁷; denn: »Das gläubige Bewußtsein kann sich zur kirchlichen Gemeinschaft nicht bekennen ohne den Blick zu denen, in denen diese selbst schon ihre Vollendung erfahren hat, und damit zum Herrn als ihrer königlichen Mitte«¹¹⁸.

Eben diese theologische Einsicht hat Mechthild in ihren lehrhaften Sätzen über die Ehrung der Heiligen und das Lob, das die Kirche Gott für ihre schon vollendeten Glieder zollt, zum Ausdruck gebracht¹¹⁹.

Der Antizipation der »Liturgie der Herrlichkeit« in der eucharistischen *Communio* und dem Lobpreis im Aufschauen zu den schon Vollendeten muß jedoch die Verwirklichung der christlichen Existenz im irdischen Pilgerstand entsprechen. Dazu bietet die Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche den Gläubigen Hilfe, insofern die Heiligen als Fürsprecher und Vorbilder der irdischen Kirche verbunden bleiben. – Artikel 49 der Kirchenkonstitution nimmt die Lehre von den »Verdiensten« der Heiligen, durch die sie den Gliedern der irdi-

113 LG 50, LThKE I, 323.

114 Semmelroth, a. a. O., 323. Vgl. auch Müller, Ort, 153; ders., Gemeinschaft, 200 (zu LG 50/51).

115 LG 51, a. a. O., 325.

116 Zu Mechthilds Einsicht in den kreatürlichen Auftrag zum Gotteslob vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.

117 Vgl. Müller, Gemeinschaft, 275; auch: Beinert, Die Heiligen.

118 Semmelroth, a. a. O., 323 (zu LG 50).

119 Vgl. die Zitate aus VI.9 und IV.18 im vorangehenden Abschnitt 2.3.

schen Kirche zu Hilfe kommen, auf¹²⁰. Auch Mechthild weiß, wie gezeigt wurde, von Anteilnahme und Einsatz der Heiligen für die irdischen Menschen, und sie rechnet auch mit der Möglichkeit, das »Verdienst« eines gottgefälligen Lebens für das Heil anderer Gott darzubieten¹²¹. So steht der Verdienstgedanke für sie – wie für das Konzil – in eindeutig theozentrischer bzw. christozentrischer Perspektive: Einen Austausch guter Werke »an Gott vorbei« gibt es nicht und kann es nicht geben¹²². Allerdings hat in Mechthilds Denken eine Leib-Christi-Ekklesiologie, in deren Rahmen die Lehre vom Verdienst der Heiligen in »Lumen Gentium« präsentiert wird, keinen Raum¹²³. Eine volle theologische Entfaltung des Gedankens, der Mechthild gleichwohl selbstverständlich zu sein scheint, ist daher im »Fließenden Licht« nicht zu erwarten.

Eine deutlichere Parallele zeigt sich im Hinblick auf die Vorbildlichkeit der Heiligen. Die Vergegenwärtigung der Sendung der »neuen Heiligen« im V. Buch hatte deutlich werden lassen, daß die Einsicht in Beispielhaftigkeit und Auftragscharakter der Existenz der Heiligen nicht ohne entsprechende Rückwirkung auf Leben und Selbstverständnis der Gläubigen bleiben kann. – Ganz ähnlich betont das Konzil, daß der verehrende Aufblick zu den Heiligen nicht nur das Bewußtsein des eschatologischen Charakters der christlichen Existenz stärkt, sondern auch einen sicheren Weg zu dem jenseitigen Ziel weist¹²⁴: Der »Aufblick zu den Heiligen wird [...] sofort auf die Erde zurückverwiesen«, begründet er doch angesichts der vollendeten Existenz der Verehrten »Verpflichtung für das eigene Leben. Im Himmel sind nämlich die Heiligen nicht von ihrer Geschichte gelöst, sondern mit ihren »Werken, die ihnen nachgefolgt sind« (Apk 14,13). Wer die Heiligen verehrt, muß sie also mit der von ihnen gemeisterten und gestalteten Geschichte betrachten und sieht sich damit sofort an den Pflichtenkreis erinnert, den er zu meistern hat, gewiß in der ihm angewiesenen Gestalt, aber in der Haltung der Heiligen. So wirken die Heiligen in unserem Leben als mahnender Anruf Gottes und als Zeugnis für Gottes gnadenhafte Gegenwart im Menschen«¹²⁵.

Ausgehend von dem für Mechthilds Kirchenverständnis wie für das siebte Kapitel von »Lumen Gentium« maßgeblichen Gesichtspunkt des eschatologischen Charakters der Kirche, hat der Vergleich eine wesentliche Verwandtschaft zwischen Mechthilds Sicht der Gemeinschaft der Heiligen und den Aussagen des Konzils über die Einheit der »Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Chri-

120 Vgl. dazu Molinari, Die Heiligen, 117–134; ders., Charakter.

121 S.o. Anm. 106.

122 Das Verhältnis von »guten Werken« und »Verdiensten« zum gnadenhaften Handeln Gottes am Menschen wurde in den entsprechenden Abschnitten des zweiten Kapitels, in dem es um die »Tugendethik« im *FL* ging, untersucht.

123 Vgl. in der Einleitung zu diesem Kapitel, Anm. 4.

124 LG 50, erster und zweiter Absatz, a. a. O., 319–321.

125 Semmelroth, a. a. O., 322.

sti entschlafen sind «¹²⁶, gezeigt. Das Erstaunliche dieser über 700 Jahre Kirchen- und Theologiegeschichte hinweg zu konstatierenden Übereinstimmung läßt sich erst ermessen, wenn man die Entwicklungen, Brüche und Stagnationen der langen Zwischenzeit mitbedenkt¹²⁷. In jedem Fall aber darf der skizzierte Vergleich als bemerkenswertes Zeichen für die Aktualität von Mechthilds Kirchenbewußtsein gelten.

3. Mechthilds Übernahme spiritueller Verantwortung in der Heilsgemeinschaft

3.1 Reinigung im Bad der *minne trehnen*: Das exemplarische Eintreten der Mystikerin für das Heil anderer Menschen

Zunächst sind hier die großen Fürbittgebete zu nennen, in denen Mechthild für die Bekehrung der Sünder, für das geistliche Wachstum der *Seligen* und für die Sterbenden bittet¹²⁸. Sie betet auch für die in Kirche und Welt Verantwortlichen: für den Papst¹²⁹ und für die Geistlichen, für die Fürsten *in disem lande und in allen cristanen landen*¹³⁰, um Frieden und Befreiung der von ungerechter Gewalt bedrückten Lande, insbesondere um die Befreiung Jerusalems¹³¹. Die durch Naturkatastrophen oder Krankheit in Not geratenen Menschen schließt sie in ihr Gebet ebenso ein wie die Sorge um günstige Witterung und das Gedeihen der Ernte.

Neben diesen allgemeinen Inhalten, die in ihrer Ähnlichkeit mit dem in heutigen Gottesdiensten üblichen Fürbittgebet eine bemerkenswerte Kontinuität menschlicher Anliegen und Nöte offenbaren, stehen vereinzelt persönliche Bitten: für das Seelenheil ihrer Eltern¹³² und für ihr »Haus«:

Ich bitte dich, lieber herre, vúr mine gaden, das du uns allen die tugende wellist geben, die unser leben reinigen und heligen, dir ze lobe und ze helfe der heligen cristanheit.¹³³

126 LG 49, a. a. O., 319.

127 Darauf kann hier nicht mehr eingegangen werden; vgl. deshalb den Hinweis Anm. 105.

128 Vgl. z. B. V. 35 (M 168f); VI. 37 (M 212, 33ff).

129 Vgl. VI. 37 (M 212, 9–13).

130 VI. 37 (M 212, 23f).

131 Vgl. VI. 37 (M 212, 14–18). – Jerusalem war im Jahr 1244 endgültig in die Hand der Moslems gefallen.

132 Die Bezugnahme auf ihre Familie im Bittgebet findet sich im *FL* nur dieses eine Mal: VI. 37 (M 213, 3f).

133 M 213, 7–9. – Aus der Formulierung läßt sich auf Mechthilds Zugehörigkeit zu einem Beginnenkonvent, vielleicht auch auf eine Leitungsaufgabe, die sie dort gehabt haben mag, schließen (vgl. dazu auch Grundmann, *Bewegungen*, 328).

Auch sonst bittet Mechthild gelegentlich für einzelne lebende Personen, die sie in einer schwierigen Lage oder in einer Gefährdung ihres geistlichen Lebens weiß – so für einen gewissen Bruder Balduin, der dem Predigerorden angehört, daß Gott ihm seine Gnade zu den schweren Aufgaben seines Amtes geben möge¹³⁴.

Mehrfach sieht Mechthild sich veranlaßt, für Frauen (möglicherweise Mitschwestern) zu beten, deren Eigenwillen oder nicht überwundener Hang zur *welt* ihrem Fortschreiten im geistlichen Leben – trotz der gewählten religiösen Lebensform – im Wege stehen¹³⁵.

Zuweilen wird die Begine auch von einzelnen Personen um ihr fürbittendes Gebet angegangen. So berichtet sie zum Beispiel von einem *betruebet mensche*, der sie um ihr Gebet ersucht habe, weil er fürchtete, Gott habe ihm seine Sünde nicht völlig vergeben. Darauf erhält Mechthild, die das Anliegen Gott vorgestellt hat, eine Antwort zur Beruhigung des Bittstellers, darüber hinaus aber auch eine Unterweisung über das Verhältnis von Reue und Vergebung; dadurch wird das zunächst als individuelle Angelegenheit präsentierte Problem auf eine allgemeine Ebene gehoben¹³⁶. Es zeigt sich, daß die Bitte des einzelnen hier »nur« Anlaß war, eine Frage, die sich jedem von Reue erfüllten Sünder stellen kann, zu klären¹³⁷.

Entsprechend der Lehre, daß Fürsprache und *arbeit* lebender Menschen auch den Verstorbenen zugute kommen können, nimmt Mechthild ihre Mitverantwortlichkeit für das Heil über den Kreis der Lebenden hinaus wahr. Oft wird sie in Visionen über das Geschick eines oder einer Verstorbenen unterrichtet, wenn sie für das Seelenheil der betreffenden Person betet. Auch diese Kenntnisse, die ihr in der Schau zuteil werden, dienen der Belehrung der Lebenden, denn zumeist sieht Mechthild die Folgen, die Eigenwillen, Unbelehrbarkeit und sündhafter Lebenswandel für die Seele des Verstorbenen im Fegefeuer nach sich zie-

134 Vgl. IV.26 (M 120f). – Vgl. dazu die Erläuterung, die dem Kapitel im lateinischen Text vorangestellt ist: *Frater Baldwinus, germanus sororis Mechthildis, ab ipsa pueritia nutritus bonis moribus et omni virtute instructus est, et nihilominus per ipsius industriam litteris apposuit sufficienter disciplinis scholasticis est imbutus. Tandem meritis sororis ad Praedicatorum Ordinem est receptus; in quo in virtutibus et scientia sic profecit, quod ipsum licet invitum fratres ad Subprioratus officium promoverunt.* (Rev. II.21, 515, 27–33).

135 Vgl. z. B. IV.17 (M 110f); VI.7 (M 182f).

136 Vgl. IV.6 (M 101). – Vgl. auch III.18 (M 80).

137 Darauf deutet schon die Überschrift des Kapitels IV.6 hin, die mit keinem Wort den Einzelfall erwähnt: *Gotz uswelunge mag nieman stoeren. Rehtú rúwe hat ablas (von) gottes gnade und ist ane vegefúr* (M 101, 18f). – Angesichts des offenkundigen didaktischen Interesses, das Mechthild ausgehend von dem berichteten Fall des *betruetzten mensche* verfolgt, ließe sich fragen, ob der Anlaß für die Didaxe überhaupt ein realer oder nicht eher ein fingierter gewesen sei. Für das vorliegende Kapitel läßt sich darauf keine eindeutige Antwort geben. Da es aber unzweifelhafte Anzeichen dafür gibt, daß Mechthild tatsächlich auch konkret um Rat angegangen wurde (vgl. z. B. VI.2), gibt es keinen dringenden Grund, an der Echtheit auch dieses Falles zu zweifeln.

hen¹³⁸. Angesichts der Not dieser Seelen läßt die Mystikerin sich unter Umständen auf einen regelrechten »Handel« mit Gott um die Begnadigung der Seele ein¹³⁹.

Der Ernst und die grundlegende Motivation der Sorge um das Heil der Seele erwachsen Mechthild aus der Tiefe ihrer eigenen Erfahrung der Nähe und Ferne Gottes¹⁴⁰. Dieser Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung und der Übernahme spiritueller Verantwortung tritt anhand von Mechthilds Fegefeuer visionen mit besonderer Deutlichkeit hervor: So bittet die Mystikerin, nachdem sie in der Eucharistie den Herrn empfangen hat:

Nu gere ich, herre, dines lobes und nit mines¹⁴¹ fromes, also das hütte din here lichame den armen selen ze trost kome. Du bist werlich min, nu solt du, herre, hütte den gevangen ein loesepfant sin.¹⁴²

Auch den armen Seelen soll die Nähe des Herrn zuteil werden, und dafür verwendet Mechthild sich vor Gott aus der Erfahrung eben dieser Nähe heraus, indem sie in Worten, die an die jesaianische Verheißung erinnern, an die messianische Sendung des Herrn appelliert. In diesem Anliegen *gewan si also grosse maht, das si in fuerte mit siner kraft* und zwar an den Ort des Fegefeuers, das Mechthild mit allen ihrer Zeit zu Gebote stehenden Vorstellungen von der darin herrschenden Qual ausführlich beschreibt¹⁴³. Angesichts dieser Not erinnert *des menschen geist* den Herrn an sein Erbarmen¹⁴⁴. Mit der Kraft der *minne* bewegt die Seele ihn zur Gnade, so daß er die Zeit der Leiden für die armen Seelen abkürzt und sie aus der Qual befreit¹⁴⁵.

In der Szene wird deutlich, daß gerade die Erfahrung der Nähe Gottes bzw. der Vereinigung mit Gott – eine Erfahrung der *minne* also – den Einsatz für die armen Seelen, deren Armut eben im Getrenntsein von Gott besteht, auslöst.

Eine andere Vision bringt den Anteil der minnenden Seele an der Rettung der im Fegefeuer Büßenden – die ja das Werk Gottes, nicht das der menschlichen Fürsprecherin ist – noch einmal mit bildhafter Einprägsamkeit zum Ausdruck. Dem für die armen Seelen betenden *mensche* wird das greuliche Bild der Fegefeuerqualen vor Augen gestellt¹⁴⁶. Unter dem Eindruck des Schreckensbildes bittet der Mensch um das erlösende Eingreifen Gottes, das dieser *tusent* Seelen zuteil werden läßt. Sie erheben sich aus dem Ort der Qual *swartz, fúrig, phuolig, brin-*

138 Vgl. z. B. III. 17 (M 79); V. 5 (M 134); VI. 10 (M 185f); VII. 41 (M 256f).

139 Vgl. bes. VI. 10.

140 Vgl. dazu im ersten Kapitel besonders Abschnitt 3. 4.

141 M liest fälschlich *dines*; vgl. Schmidt, FL, 409, Anm. 117.

142 III. 15 (M 77, 8–11). – Vgl. Jes 61,1; Lk 4,18.

143 Vgl. M 77, 12–22.

144 Vgl. M 77, 22–24.

145 Vgl. M 77, 32–36.; 78, 9–22. – Eine ähnliche Situation schildert Mechthild in VII. 2 (M 221f) anlässlich des Allerseelenfestes.

146 II. 8 (M 35f).

*nendig, bloutig, stinkende*¹⁴⁷, so daß die Fürsprecherin befürchtet, in diesem Zustand könne ihnen der Zugang zu Gottes Reich nie gewährt werden. Mit dieser Sorge wendet sie sich an Gott:

Do neigete got unmassen sere nider sine edelkeit und sprach ein wort, das uns sündigen sere ze troste stat: Du solt si baden in den minne trehnen, die da nu vliessent usser den ougen dines lichamen.¹⁴⁸

Was hier zum Ausdruck kommt, entspricht zunächst dem, was Mechthild an anderer Stelle über den Nutzen des guten Lebens eines Menschen für das Heil anderer gesagt hat¹⁴⁹. Darüber hinaus – und das ist entscheidend – offenbart die Rede vom Reinigungsbad der *Minnetränen* die solchem »Ausgleich« notwendig zu Grunde liegende Motivation: Sie liegt in der *minne* als einendem Band nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen den auf Gott als ihr gemeinsames Ziel ausgerichteten Menschen untereinander. Dieselbe Kraft, die die Mystikerin die Entfremdung von Gott um der *ere* Gottes willen hatte begehren lassen, bewegt sie auch zum Einsatz für die Rettung der armen Seelen.

Allein die Rückbindung an dieses Fundament kann verhindern, daß die Aufbietung eines guten geistlichen Lebens für das Heil anderer zu einem »materialistischen« Aufwiegen von Leistungen und damit zu einem Feilschen um den Gewinn der ewigen Seligkeit entartet.

In der *minne*-Erfahrung selbst entdeckt die Seele die Heilsverantwortung innerhalb der Kirche als verpflichtenden Anspruch, der eben nur in der *minne* übernommen werden kann. Die so fundierte und gerichtete Heilssorge erweist sich als eines der wesentlichen Elemente von Mechthilds Spiritualität, insofern sie deren mystische »Innen«-Dimension nach »außen«, auf die Glaubensgemeinschaft hin, öffnet.

Damit exemplifiziert Mechthild in ihrem persönlichen Zeugnis die Lehre des heiligen Thomas über die Möglichkeit, für einen anderen das ewige Leben zu erhoffen. Thomas bindet diese Möglichkeit unbedingt an das Maß, in dem der Hoffende dem anderen in Liebe verbunden ist: Von der Liebe losgelöst gibt es für ihn keine stellvertretende Hoffnung¹⁵⁰.

Im Bild der Mutter, die um ihrer Kinder willen Schmerzen erleidet, bringt Mechthild die aus der *minne* geborene und genährte Hoffnung auf das Heil der ihr anvertrauten Seelen zum Ausdruck. Es ist nun nicht mehr »nur« die Mutter

147 M 35, 33f.

148 M 35, 36–36, 1.

149 Vgl. oben Abschnitt 2.3.

150 STh II–II q.17, a.3.: »*Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii.*« (Zit. nach Summa Theologiae, Vol.33: Hope (II–II.,q.17–22). Latin text. English translation, hg. W.J. Hill OP, London – New York 1963, 12).

Kirche, die »in ihren Kindern betet, daß sie das Leben finden und dem Tode entfliehen«¹⁵¹, auch nicht das stellvertretende Leiden der gewissermaßen amtlich dazu bestellten Gruppe in der Kirche, wie bei Rupert von Deutz in seiner Auslegung zu Lk 7,11-17¹⁵². Ohne die Mutterschaft der Kirche als ganzer aus dem Blick zu verlieren¹⁵³, subjektiviert Mechthild diese Rolle, indem sie sie dem *guten mensche*, der gottverbundenen Seele, zuschreibt und damit deren notwendige ekklesiale Bindung, die zugleich Heilsverantwortung bedeutet, darstellt.

So sagt Mechthild: *Drú kint sol der guote mensche haben, fúr die er bitten sol*. Das erste Kind, das der himmlische Vater der Sorge des *guten mensche* anempfohlen hat, sind die *armen sündler, die ligen in dem ewigen tode*¹⁵⁴; gemeint sind die Todsünder, die noch auf Erden leben, deren *gegenwirtekeit* jedoch wegen ihres sündigen Zustandes *in der helle offenbar* ist¹⁵⁵. Die Bitte der Fürsprecherin, Gott möge dieses Kind vom Tod erwecken, wie Jesus es einst an dem toten Lazarus getan hat (vgl. Joh 11, 1-44), zielt auf eine »Wiederbelebung« des freien Willens als der dem Menschen in der Schöpfung überantworteten Entscheidungsmächtigkeit für Gott.

Das zweite Kind, *das sint die armen selen, die in dem vegefúr qwelent, denen muos ich min herzebluot ze trinkende geben*¹⁵⁶. Die Aufopferung des Herzblutes der Mutter für die Kinder läßt an das Beispiel des Pelikans denken, der schon seit der Zeit der Alten Kirche als Symbol der Liebe Christi wie auch der opferbereiten christlichen Nächstenliebe bekannt ist¹⁵⁷. Zwar verursacht das Bußleiden dieses Kindes der Seele *mueterliche pine*, aber darin ist Hoffnung, denn das Leiden *mit rehter schulde gotte ze eren* führt zur Einsicht und Rettung¹⁵⁸.

Das dritte Kind – *das sint unvollekomen geistliche lúte* – läßt der Mutter hingegen wenig Hoffnung,

[...] wan es sich leider mit uswändigen sinnen in vergenglichen dingen also verre und also sere von himelschen dingen hat geteilet, das es die edele gewonheit und die suesse gotzheimlicheit alles hat verlorn, dar es got mit sunderlicher erwelunge inne hatte gezogen.¹⁵⁹

151 Hildegard von Bingen, Scivias II.4 (Böckeler, 176; vgl. CCCM 43, 168, 304ff). – Hildegard spricht hier vom Heiligen Geist, der die Stimme der Kirche ist.

152 Rupert deutet die Witwe, die um ihren toten Sohn klagt, auf den Stand der Prälaten *qui regenerandum in Christo curam habent animarum, qui mortem cuiusque prosequuntur fle-tibus* (Lib. de div. officiis, 12, 16, CCCM 7, 409).

153 Vgl. z.B. V.24 (M 155, 25f).

154 V.8 (M 135, 26).

155 IV.25 (M 120, 25).

156 M 136, 22f. – Vgl. II.24 (M 47, 28f).

157 Der Pelikan erweckt seine toten bzw. totgeborenen Jungen zum Leben, indem er sein eigenes Herzblut über sie ausgießt bzw. ihnen zur Nahrung gibt. – Vgl. zum Motiv des Pelikans in Literatur und Ikonographie Charbonneau-Lassay.

158 M 136, 23ff.

159 M 136, 36-40. – Im folgenden Abschnitt wird auf diesen Text noch ausführlicher zurück-zukommen sein.

Das besonders erwähnte Kind hat den Ruf Gottes ignoriert und sich in die entgegengesetzte Richtung gewandt. In der Klage über diesen Schützling deutet sich an, daß Mechthilds Einsatz für das Heil nicht im fürbittenden Gebet allein besteht; vielmehr äußert sie sich deutlich zu den heilswidrigen Zuständen in der Kirche ihrer Zeit. Dazu gehört an prominenter Stelle die *Unvollkommenheit geistlicher Menschen*, die zu beobachten Mechthild offenbar vielfach Gelegenheit gehabt hat.

3.2 Mechthilds Bild der *geistlichen lüte* in Ideal und Wirklichkeit

Im folgenden sollen Mechthilds Idealbild der geistlichen Menschen als Maßstab ihrer mahnenden und kritisierenden Äußerungen gegenüber den Angehörigen des geistlichen Standes sowie die Inhalte und Schwerpunkte ihrer Weisung und Kritik untersucht werden.

Tatsächlich befaßt sich Mechthild fast ausschließlich mit den Zu- und Mißständen innerhalb des geistlichen Standes – unter den Ordensleuten, den religiösen Frauen und im Weltklerus. Nur selten und dann eher beiläufig bezieht sie den Laienstand ein, wie etwa in dem kleinen Kapitel über die rechte Opferbereitschaft¹⁶⁰ oder – mit scharfer Mißbilligung – in der Bemerkung über die Sendung der heiligen Elisabeth zu den *unseligen vrouwen, die in den burgen sassen*, und des heiligen Franziskus zu den *girigen pfaffen und den homuetigen leien*¹⁶¹. Allerdings wäre es falsch anzunehmen, daß Mechthild die Laien generell der dem Unheil verfallenen *welt* zurechnete. Auch der Laie kann seine *edelkeit* behalten und sich in einem rechtschaffenen Leben bewähren¹⁶²; es ist für ihn aber sehr viel schwerer als für den geistlichen Menschen, weil der Laie der *welt* viel unmittelbarer ausgesetzt ist.

Dies vorausgeschickt, sei in den folgenden Abschnitten nurmehr von den geistlichen Menschen im Sinne von Angehörigen des geistlichen Standes die Rede.

Um die jeweils wichtigen Gesichtspunkte deutlicher hervorheben zu können und die einzelnen Gliederungspunkte nicht zu überfrachten, werden Mechthilds kritische Äußerungen gegenüber den Priestern zunächst ausgespart und in einem eigenen Punkt (zusammen mit der Frage nach der Stellung der Mystikerin zum kirchlichen Amt) behandelt. Dabei ist selbstverständlich zu bedenken, daß die Aussagen über den *geistlichen menschen* generell ebenso für den Weltklerus wie für Ordensleute und Beginen gelten.

160 IV. 10 (M 102f).

161 V. 34 (M 166, 7–12. 15f). – Zu der zeitkritischen Tendenz des Kapitels vgl. Rinaldi, 100ff.

162 Vgl. dazu z. B. die Bemerkungen über die Eheleute in III. 1 (M 60, 16ff).

3.2.1 Der positive Maßstab: Dominikus und sein Orden als Leitbild des geistlichen Lebens

Was Mechthild über die Vorbildlichkeit und das Eintreten der Heiligen für den geistlichen Menschen weiß und lehrt, sieht sie insbesondere in der Gestalt des heiligen Dominikus verwirklicht. An seinem persönlichen Beispiel und an der ursprünglichen Gestalt des Predigerordens nimmt die Begine Maß für Weisung und Kritik, die sie in Fragen des geistlichen Lebens an ihre Zeitgenossen richtet.

Das bedeutet freilich nicht, daß Mechthild in ihren didaktischen und kritischen Äußerungen ständig auf das Vorbild des Heiligen Bezug nähme – als eines von vielen möglichen Gegenbeispielen sei das »allegorische Portrait« des geistlichen Menschen in Kapitel IV. 18 genannt. In Mechthilds Bild des heiligen Dominikus findet jedoch ihr Ideal des geistlichen Lebens seine dichteste Konkretion und eine Verankerung in der Wirklichkeit¹⁶³; deshalb soll es hier als positiver Maßstab der Kritik vorangestellt werden.

Mechthilds besondere Liebe zum heiligen Dominikus muß auf dem Hintergrund der Beziehung gesehen werden, in der die Mystikerin vor allem durch ihren Beichtvater und Seelenführer, den Dominikaner Heinrich von Halle, zum Orden der Predigerbrüder gestanden hat¹⁶⁴.

Sie nennt Dominikus, den sie mehr als alle anderen Heiligen liebt¹⁶⁵, ihren *lieben vater*¹⁶⁶ und hebt besonders jene zwei Aspekte seines Wirkens, die – biographisch begründet – von Anfang an in der Literatur über den Ordensgründer als zentral galten¹⁶⁷, hervor.

163 Das gilt unbeschadet der Vermutung, daß das Bild des Heiligen, der nur knapp 13 Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen wurde (1234), bereits in der offiziellen Ordenslegende, die für Mechthild wenigstens indirekt eine Quelle ihres Dominikusbildes gewesen sein dürfte, eine gewisse Idealisierung erfahren habe.

164 Neben Heinrich von Halle kommt vielleicht auch Mechthilds Bruder Balduin OP als Vermittler in Frage. Auch sonst scheint die Begine Beziehungen zu Angehörigen des Ordens gehabt zu haben – man denke hier z. B. an die Gebete für bestimmte verstorbene Dominikaner und an die Gesichte über deren jenseitiges Schicksal (vgl. z. B. III. 17; IV. 22; VII. 41; VII. 49). – Über das Zustandekommen und die nähere Art dieser Beziehungen, auch über das Ausmaß des vermittelnden Einflusses Heinrichs ist jedoch nichts Näheres bekannt.

165 Vgl. IV. 20 (M 115, 28f).

166 II. 24 (M 47, 26).

167 Hier sind (neben den Kanonisationsakten) die frühen, im Orden entstandenen Schriften über Dominikus zu nennen, die bereits vorlagen und im Orden verbreitet waren, als Mechthild im Jahr 1250 ihre Aufzeichnungen zu schreiben begann: Der zur Unterweisung der jungen Brüder und deshalb als Chronik verfaßte *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum* Jordans von Sachsen, des zweiten Großmeisters der Predigerbrüder, dürfte vor der Kanonisation (3. Juli 1234) vollendet gewesen sein (so Scheeben, MOPH XVI, 22). Die im

Zum einen betont sie seine ekklesiale Berufung und Sendung im Sinne einer tendenziell universalen Sorge und Verantwortlichkeit für das Heil der Menschen¹⁶⁸. An diesem Punkt verifiziert sich für Mechthild das Bewußtsein einer »geistlichen Verwandtschaft« mit dem verehrten Heiligen¹⁶⁹. In der Gottesrede über die Sendung der neuen Heiligen heißt es zu Dominikus: *Sant Dominicum sante ich den ungeloebigen ze botten und den tumben ze lere und den betruetzten ze troste*¹⁷⁰. – In dieser summarischen Charakterisierung ist neben der Tätigkeit des missionarischen Predigers auch die des Lehrers und Trösters angesprochen. Damit erscheint der Missionsauftrag – über seine Konkretionen in Heidenmission oder Ketzerbekehrung hinaus – in seinem ursprünglichen und weitesten Sinn als Geschickt-Sein, damit *min volk selig und heilig werde*¹⁷¹, worin dann auch Lehre und Trost ihren selbstverständlichen Platz haben.

Erst auf dieser Basis läßt sich der Vorbildlichkeit des Heiligen wirklich auf die Spur kommen. Denn wenn Dominikus als Leitbild für den geistlichen Menschen gelten soll, kann seine »Idealität« nicht allein und nicht in erster Linie im Aufbau eines Missionswerkes und in der damit zusammenhängenden Gründung eines Ordens wurzeln. Ja, sie kann überhaupt nicht auf das sichtbare Werk allein zurückgeführt werden, so sehr es sein Bild mitgeprägt hat, sondern ist in der diesem zu Grunde liegenden und es allererst ermöglichenden Haltung zu suchen und zu finden.

Deshalb führt die Suche – und damit ist der zweite konstitutive Aspekt von Mechthilds Dominikusbild eröffnet – zu der Rolle des Heiligen als »Gründer, Meister und Bruder« der Predigerbrüder¹⁷², in deren Dienst er sich als wahrhaftiger »Mann Gottes« erwiesen hat. Als solcher hat er mit dem Predigerorden eine vorbildliche geistliche Gemeinschaft ins Leben gerufen und erscheint selbst als Idealbild des Priors. Diese beiden im »Fließenden Licht« betonten Gesichtspunkte dominikanischer Vorbildlichkeit sind nun darzustellen.

Auftrag Jordans für die Liturgie geschriebene *Legenda* des Petrus Ferrandi ist zwischen 1235 und 1239 entstanden (Laurent, nach Scheeben, a. a. O., 204), und die zweite, für den gleichen Zweck vorgesehene, aber ausführlichere *Legenda* des Constantin von Orvieto datiert aus den Jahren 1246/47 (Scheeben, a. a. O., 284).

168 Vgl. dazu V. 24 über den Auftrag der Bettelorden (das Zitat der entscheidenden Stelle findet sich unten S. 136). – Für Dominikus konkretisiert sich diese Sendung in der missionarischen Tätigkeit »verbo et exemplo«, von den Anfängen im Languedoc über die Gründung des Ordens und durch diesen immer weiter ausgreifend auch in noch heidnische Regionen (vgl. dazu Bedouelle, 135–140).

169 Vgl. dazu die Passage aus II. 24: *Dominice lieber vater min, ich habe enwenig teiles mit dir, wan ich habe es gegert manigen tag, das noch muesse min sündiges herzebluot vliessen under der ungeloebigen ketzeren fuessen.* (M 47, 26–29)

170 V. 34 (M 166, 13–15).

171 V. 24 (M 156, 35f).

172 Jordan von Sachsen nennt seinen Ordensvater *venerabilem servum Christi magistrum Dominicum, primum religionis huius institutorem, magistrum et fratrem [...]* (Libellus, n. 2, 25).

3.2.1.1 Das Bild des Predigerordens im »Fließenden Licht«

In ihrer großen Himmelsvision zu Beginn des dritten Buches sieht Mechthild in prophetischer Vorausschau¹⁷³ den himmlischen Lohn der Predigerbrüder, die in einer Dreiergruppe mit den heiligen Märtyrern und den *geistliche(n) minnere(n)* beziehungsweise den *minnenden megede(n)* erscheinen¹⁷⁴. In der Verherrlichung werden ihre *minne*, ihre heilige Vorbildlichkeit und lautere Absicht, der auf Erden geübte strenge Gehorsam und die Entbehnungen des Predigerdaseins ebenso wie die Predigtworte selbst in Zierde und Lohn gewandelt sein. In ihrem Lied bringen die seligen Brüder dem Herrn ihren Weg der Nachfolge zum Lobe dar:

O userwelter herre, wir han gevolget diner milten guetin in willeklichem armuote, und haben dinú wizelosen schaf ingetriben, die dine gemieteten hirten liessen gan usser dem rehten wege.¹⁷⁵

Freiwillige Armut und Sorge für die »verlorenen Schafe« – das biblische Bild ist hier auf die Ketzerpredigt als die ursprüngliche Aufgabe der ersten Mitarbeiter des heiligen Dominikus bezogen – stehen exemplarisch für Lebensform und kirchliche Sendung des Ordens. Beides kommt noch einmal und in größerer Ausführlichkeit zur Sprache in einer Gottesrede, in der Mechthild den Grund der besonderen Liebe Gottes zum Predigerorden erfährt. Einleitend heißt es:

Zwoei ding minne ich also sere in der Bredier orden, das inen min goetlich herze zuo lachtet ane underlas. Das eine ist dú helikeit irs lebens. Das ander ist der grosse nutz der heligen cristanheit.¹⁷⁶

Die Heiligkeit ihres Lebens äußert sich in sieben Dingen:

Crefteklischen súfzen, herzeclichen weinen, lebendige gerunge, herten twang, kumberlich ellende, getruewi demuetikeit, vroelichú minne.¹⁷⁷

Weisen die ersten drei Kennzeichen auf die Wirkungen der *minne*-Beziehung unter den Bedingungen des Daseins im *ellende* hin, so bezeichnen das vierte und fünfte die entsprechende Lebensführung – die Askese in *willeklichem armuote*¹⁷⁸ –, und die beiden letzten charakterisieren zusammenfassend die

173 Vgl. dazu Tax, 118.

174 III.1 (M 58, 17ff; 59, 7ff u.ö.). – Zu Tax' Vermutung, Mechthild unterscheide hier zwischen Virgines männlichen und weiblichen Geschlechts s. o. Abschnitt 2, Anm. 74.

175 Zum vorigen Abschnitt vgl. M 58, 20–59, 31. Zitat: M 59, 28–31.

176 IV.21 (M 116, 10–12).

177 M 116, 15–17.

178 S. o. Anm. 142. – Am Schluß der Gottesrede von IV.21 wird die Gott wohlgefällige und heiligende Armut der Predigerbrüder noch einmal hervorgehoben: Wer von ihnen Almosen empfängt, erfährt Nachlaß der Sünden, und die Gegenwart des Teufels wird gebannt (M 116, 21–26).

Grundhaltung, durch die der Predigerbruder seiner geistlichen Berufung entspricht.

Auch der Nutzen des Predigerordens für die Kirche wird siebenfach belegt:

an lobelichen sange, mit warer predeunge, mit rehter losunge, mit minneklicher troestunge, mit früntlicher helfe, mit heiligem bilde, und ouch sint si ein heilsam bant des heiligen Cristan gelouben.¹⁷⁹

Alle diese Merkmale beziehen sich auf das apostolisch-pastorale Wirken des Ordens: auf Liturgie und Predigt, Sakramentenspendung (Bußsakrament) und caritative Dienste. Die letzten beiden Elemente der Aufzählung bezeichnen erneut die Vorbildlichkeit in Lebensführung und Dienst unter konkreter Bezugnahme auf die Bekehrungsarbeit unter den Ketzern, die als Dienst an der Einheit der Kirche herausgestellt wird.

Die hier skizzierte Sendung des Ordens faßt Mechthild an anderer Stelle zusammen, wenn sie von den Bettelorden (hier werden die Franziskaner ausdrücklich einbezogen) sagt, Gott habe sie in besonderer Weise ausgezeichnet, damit

si umbe sich selber nit me sorgen, denne alleine das si die sünde lassen; mere alle ir sorge und arbeit, sprach unser herre, solte darumbe geschehen, das min volk selig und heilig werde.¹⁸⁰

Diesem Idealbild, in dem der neutestamentliche Aufruf »Sorget nicht ängstlich«¹⁸¹ verwirklicht zu sein scheint, stehen freilich auch vereinzelt Ansätze zur Kritik am gegenwärtigen Zustand des noch jungen Ordens gegenüber. Nur etwa eine Generation nach dem Tod des Gründers glaubt Mechthild dem *krankor* werdenden Orden die Idealität des Anfangs vorhalten zu müssen und beklagt die Trägheit der jetzigen Brüder: *O ir predier, wie regent ir úwer zungen nu so ungerne und neigent úweri oren so noete vor des súnders munt!*¹⁸²

Dem kritischen Vergleich des gegenwärtigen Zustandes mit der – möglicherweise idealisierten¹⁸³ – ursprünglichen Kraft und Begeisterung der ersten Brüder folgt in Kapitel V.24 einerseits der Ruf nach dem Endzeitorden¹⁸⁴, andererseits ein Portrait des heiligen Dominikus als des vorbildlichen und daher bleibend maßgeblichen Lehrers und geistlichen Leiters seiner Brüder.

179 M 116, 18–20.

180 V.24 (M 156, 33–36).

181 Mt 6,25–33 par.

182 III.1 (M 58, 35f). – Die kritische Anmerkung, die hier im Zusammenhang mit der Beschreibung der künftigen Verherrlichung der Brüder fällt, dürfte auch als Ansporn für deren irdisches Wirken zu verstehen sein. – Zur Kritik vgl. auch V.24 (M 156, 1f).

183 Vgl. Anm. 163.

184 Vgl. M 156, 2–4.

3.2.1.2 Die Vorbildlichkeit des heiligen Dominikus

Als Mechthild am Festtag des heiligen Dominikus für dessen Orden bittet, läßt Gott sie den Heiligen sehen und belehrt sie, daß jener *in ertriche vier ding an im hatte, die solten alle prior an in haben*¹⁸⁵:

Das erste ist seine Liebe zu den Brüdern, die stärker ist als der Eigenwille; er hätte es nicht ertragen, *das er si betruebete mit den sachen, die von sinem eignen muotwillen kamen*¹⁸⁶. – Bekanntlich übte Dominikus selbst freiwillig eine wesentlich härtere Askese, als es die Regel vorschrieb und als er es – der Regel gehorsam – von seinen Brüdern verlangte¹⁸⁷.

Bei aller Strenge der Regel war Dominikus darauf bedacht, die Brüder nicht durch starre Anwendung der Vorschriften an ihrer Berufung irre werden zu lassen oder ihre Kräfte über das rechte Maß hinaus zu strapazieren. Ein Beispiel dafür, wie Dominikus als Ordensoberer die Tugend der »discretio« übte, gibt das zweite in Kapitel IV. 20 genannte Moment seiner Vorbildlichkeit – die Sorge für hinreichende Verköstigung der Brüder, damit die Jungen nicht aus Mangel am Notwendigen in die Welt zurückstreben und die Alten nicht ihrer Schwäche erliegen sollten¹⁸⁸.

Wie eine Ergänzung zum letztgenannten liest sich das dritte Element der Aufzählung:

[...] das er inen mit heliger wisheit das bilde gab, das si dazuo dur got solten messig sin in allem irem wesende und an allen iren sitten und an aller irer notdurft.¹⁸⁹

Es stellt den Heiligen als Vorbild der Maßhaltung in den Sitten und Bedürfnis-

185 IV. 20 (M 115, 30f). – Zu Mechthilds Schau des heiligen Dominikus in der himmlischen Verherrlichung vgl. auch IV. 22 (M 117, 24–118, 21), wo er den verstorbenen Bruder Heinrich im Himmel empfängt.

186 M 115, 31–33. – Eine solche Liebe hat ihren Ermöglichungsgrund in der Haltung des »de Deo vel cum Deo semper loqui«, das als Maxime des Heiligen in den Kanonisationsakten bezeugt ist (vgl. Acta canonizationis S. Dominici, ed. A. Walz, in: MOPH XVI, Rom 1935, 91–94, S. 161 n. 41) und – auf den ausdrücklichen Wunsch des Gründers – als Forderung an den Prediger als »vir evangelicus« auch in die Fundamentalkonstitutionen des Ordens Eingang gefunden hat (Dist. II, c. 31, Thomas, 363).

187 Vgl. dazu Bedouelle, 103–106.

188 Vgl. M 115, 33–36; zur Textkritik s. den Hinweis bei Schmidt, FL, 412f, Anm. 202. – Die Passage dürfte sich – direkt oder indirekt – auf die Abschnitte V. ff der Konstitutionen beziehen, in denen die strengen Speise- und Fastenvorschriften sowie die möglichen Ausnahmen davon festgelegt sind. So heißt es dort zu der vom Fest Kreuzerhöhung bis Ostern dauernden Fastenperiode, in der nur eine tägliche Mahlzeit vorgesehen ist, wobei für Advent und Quadragesima sowie für alle besonderen Fasttage nur die Fastenspeise (»cibus quadragesimalis«) erlaubt ist: »[...] nisi cum aliquo propter laborem dispensetur, vel in locis in quibus aliter comederetur, vel nisi precipuum festum fuerit [...]« (Dist. I, c. 6, a. a. O., 317).

189 M 115, 36–39.

sen und in seinem ganzen Wesen vor. Darin äußert sich die Weisheit, als deren Lehrer Mechthild ihn an anderer Stelle charakterisiert¹⁹⁰.

Als viertes wird schließlich seine Barmherzigkeit hervorgehoben, die sich darin offenbart, *das er sine lieben bruoder nie wolte besweren mit dekeiner buosse, die im der orden nit wisete nach der schulde.*¹⁹¹

Was hier zur Vorbildlichkeit des Heiligen für die Leiter geistlicher Gemeinschaften gesagt wird, läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß er, von der Liebe zu den Brüdern bestimmt, jede mögliche Regung des Eigenwillens durch den Gehorsam gegenüber der alle Brüder im Gewissen verpflichtenden Regel schon im Keim überwand und diese mit der monastischen Tugend der »discretio« anwandte.

Die Gottesrede schließt mit einem Blick auf das affektive Moment im geistlichen Leben des Heiligen:

Swenne Dominicus lachete, so lachete er mit warer suessekeit des heligen geistes, so er aber weinete, so weinete er mit so grosser trüwe, das er iemer alle sine bruoder zevorderste an siner gerunge truog vor minen ougen, und dazuo mit aller maht die helige cristanheit.¹⁹²

Lachen und Weinen stehen für das angenehme und heitere Wesen des Heiligen und für die »Gabe der Tränen«, die ihn nicht nur regelmäßig bei der täglichen Eucharistiefeier, sondern auch oft während des Predigens überkam¹⁹³. In den Kanonisationsakten wird beides als Zeichen dafür gerühmt, wie sehr Dominikus von der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt war. Jordan von Sachsen spricht von seiner »mentis equalitas« und wendet das biblische Wort »cor gaudens exhilarat faciem« auf den Heiligen an¹⁹⁴.

Mechthild steht also in guter dominikanischer Tradition, wenn sie – mit Bezug auf die *kranken und siechen* – von Dominikus sagt:

190 Vgl. V.24 (M 156, 5–17).

191 M 116, 1f. – Vgl. dazu wiederum die Konstitutionen, Dist.I, c. 21–23 mit einem detaillierten Katalog der Verfehlungen, die als *levior*, *gravis* bzw. *gravior culpa* zu bestrafen sind. Zum richtigen Verständnis dieser Listen muß man berücksichtigen, daß nach der ausdrücklichen Überzeugung des Dominikus die Regel nicht unter Sünde verpflichtete, so daß »es umgekehrt die Brüder [sind], die sich an dieses streng innere Recht eines anspruchsvollen Gemeinschaftslebens gebunden wissen« (Bedouelle, 118). – Auf dem Hintergrund dieses hohen ethischen Anspruchs ist die Haltung des Ordensvaters zu sehen: »Er ›tröstete‹ sogar jene Brüder, die er pflichtgemäß zu tadeln hatte. Er tat das nie im Augenblick des Vorfalles, sondern ließ zuerst ein wenig Zeit verstreichen, um ihnen dann in Ruhe und Milde gutmütig zureden zu können. Sicher, ›er bestrafte ihre Übertretungen schwer, aber das geschah mit solch demütigen Worten, daß sie getröstet von ihm weggingen‹« (Bedouelle, 101; die Zitate im Text stammen aus den Kanonisationsakten).

192 M 116, 3–7.

193 Vgl. Bedouelle, 102f.

194 Spr 15,13; vgl. Libellus, n. 103, 74.

Si froeweten sich alle gemeine siner langen gegenwirtekeit, und sin suessú geselleschaft machte inen senfte alle ir kumberliche erbeit.¹⁹⁵

Die äußere Erscheinungsweise dessen, der innerlich ganz von Gott erfüllt ist, wirkt tröstend und ermutigend auf seine Umgebung.

Nicht die Ausstrahlung, die von der Persönlichkeit des Heiligen ausgegangen sein muß, kann freilich zur Nachahmung empfohlen oder gar als verbindlicher Anspruch den geistlichen Menschen vorgestellt werden, geht es doch hier letztlich um eine charismatische Begabung, die nicht durch Frömmigkeit oder asketische Anstrengung zu gewinnen ist.

Wohl aber können die in der Regel dokumentierten Leitlinien des geistlichen Lebens, denen Dominikus selbst beispielhaft folgte und durch die er seinen Orden prägte, für die Unterweisung der geistlichen Menschen auch über den Predigerorden hinaus fruchtbar gemacht werden.

3.2.1.3 Die Umsetzung des Vorbildes in konkrete geistliche Weisung

In ihrem »Lehrstück« zum Thema *Wie ein prior oder priorinne oder ander prelaten sich soellent halten gegen iren undertanen*¹⁹⁶ gibt Mechthild dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf das Vorbild kommen dort die charakteristischen Züge des Dominikus-Portraits, wie Mechthild es in den Kapiteln IV.20 und V.24 gezeichnet hat, sämtlich wieder zum Vorschein und werden gleichsam farbig ausgemalt, indem die Begine die Aufgaben der Oberen einer geistlichen Gemeinschaft ausführlich schildert¹⁹⁷.

Als Leitmotiv der Unterweisung läßt sich die Überwindung des Eigenwillens durch die Liebe herauskristallisieren. Die Gottesliebe ist Richtschnur der Amtsausübung¹⁹⁸:

195 V.24 (M 156, 14–16).

196 VI.1 (M 171–176); Zitat: M 171, 1f (Kapitelüberschrift). Auf die Parallelen zwischen dem in IV.20 gegebenen Dominikus-Bild und den Weisungen von VI.1 weist auch Rinaldi, 84f hin.

197 Signifikant für Mechthilds Orientierung am Modell des Predigerordens sind die mehrfachen Abweichungen von dem Programm, das sie in der Kapitelüberschrift gibt: Sie will eine Weisung für Frauen und Männer in geistlichen Leitungsämtern geben, spricht aber dann wiederholt nur vom *prior* und von den Brüdern – und zwar nicht nur, wo es der sachliche Zusammenhang gebietet, wie etwa bei der Aussendungsrede, mit der der Obere die Brüder auf Missionsreise schickt. – Mechthild kannte Dominikus und seinen Orden durch die Vermittlung von Männern, und sie übernimmt hier offenkundig deren Perspektive. Wenn sie etwas von dominikanischen Frauenklöstern gewußt hat, so ist davon jedenfalls nichts in ihr Bild des Ordens und in dessen didaktische »Auswertung« eingegangen.

198 Dementsprechend gilt ein längerer Abschnitt des Kapitels der »deiformitas« als Aufgabe und Ziel der geistlichen Lebensführung (M 174, 5–33); vgl. dazu im zweiten Kapitel Abschnitt 3.5.

So solt du denne din herze verwandelen in heliger gottesliebin, also das du ein jeglichen bruoder oder swester, die dir bevolhen sint, sunderlich minnest in allen sinen noeten.¹⁹⁹

Mit einem durch die Gottesliebe geläuterten Herzen wird der Prior oder die Priorin den ihnen Anvertrauten in der Haltung der *minne* – und das bedeutet konkret: mit der jedem das Seine gewährenden »discretio« – begegnen können. Alles Tun steht unter dem Anspruch Christi. Der Obere sendet die Brüder [...] *in denselben namen als Jesus gieng von sinem vatter, do er suochte das eine verlorne schaf also lange, das er von minne starb.*²⁰⁰

Der Prior oder die Priorin bekleiden ein Amt des Dienens; sie erfüllen ihre Aufgabe in Demut und Liebe und bestimmt von der *vorhte* gegenüber den Versuchungen, die die Leitungsaufgabe mit sich bringen kann – insbesondere gegenüber dem Streben nach Macht und weltlicher Ehre²⁰¹.

In dieser Grundhaltung sorgen sie nach dem Vorbild Christi für die Gäste und die Kranken und für das leibliche Wohl der Brüder – letzteres mit der vor allem in dem Hinweis auf das Studium unverkennbar dominikanisch gefärbten Begründung: *Wan ein verhungertes pfaffe, der singe niemer schoene; darzuo ein hungereg man mag nit tieffe studieren*²⁰².

Indem sie auf den Konvent hören, entgehen sie der Gefahr, durch eigenwilliges Pochen auf ihre Amtsautorität den *heligen gotzvriden* zu brechen²⁰³. Selbst wachsam gegen die Anfechtungen weltlicher *ere*, verstehen der Prior oder die Priorin hochfliegende (irdische) Pläne der Brüder oder Schwestern ins Geistliche zu wenden:

Wellent dine bruoder hoch buwen, das soltu heileklich wenden und sprich alsus: Eya vil lieber bruodere, wir wellen der heligen drivaltekeit buwen einen wunderlichen palast in unser sele mit dem zimber der heligen schrift und mit den steinen der edelen tugenden.²⁰⁴

Denn auf dem Grundstein der Demut wird der Palast der Seele²⁰⁵ erbaut, *da*

199 M 171, 7–10.

200 M 172, 7–10; vgl. Lk 15,3–7. – Vgl. auch III.1 (M 59, 5f).

201 Vgl. M 171, 3–7. 21–172, 2. – Das Thema liegt Mechthild sehr am Herzen; am Schluß des Kapitels greift sie es in einer eindringlichen Mahnung erneut auf (vgl. M 176, 21–34), nachdem sie es bereits in V.24 im Anschluß an die Dominikus-Charakteristik, jedoch ohne direkte Bezugnahme auf den Heiligen, angesprochen hatte, vgl. M 156, 22–31.

202 M 173, 2f; zum Dienst an Gästen und Kranken: M 172, 19–40. – Zu dem Verweis auf (Chor-)gesang und Studium vgl. den Hinweis auf das tägliche Stundengebet in IV.27 (M 123, 11f) und die Forderung nach Vertrautheit mit der Heiligen Schrift bei den Priestern in V.24 (M 155, 31–34). Darin deutet sich – modern gesprochen – die Forderung eines intellektuell verantworteten und praktisch gelebten Glaubens an.

203 Vgl. M 173, 5–15.

204 M 173, 20–24.

205 Bereits hier findet sich das Bild der *Seelenburg* vorgeprägt, das Teresa von Avila später zur vollen Entfaltung bringen wird.

*der ewige got ane ende sine minnelustlichen brut inne truten sol nach siner creftigen wollust und nach ir smekende gerunge.*²⁰⁶

Bei aller Nähe zum dominikanischen Ideal kommt hier wieder die für die Mystikerin charakteristische, individualisierende Akzentsetzung zur Geltung: Aufgabe und Ziel der Oberen muß es letztlich sein, die ihnen anvertrauten geistlichen Menschen auf ihrem je persönlichen *minne*-Weg zu unterstützen – durch eine vorbildliche geistliche Lebensführung und durch Unterweisung und Warnung angesichts der möglichen Gefährdungen und Abwege²⁰⁷.

Folglich gibt es für die Oberen keine inhaltlich anderen Weisungen als für die geistlichen Menschen im allgemeinen. Allein ihre exponierte Stellung, in der eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Verantwortung und die »Gefahrenzonen« des geistlichen Lebens geboten ist, erfordert die gesonderte Ermahnung der Gruppe der *prelaten*, wie Mechthild sie in Kapitel VI.1 gibt.

Sie wurde hier im Überblick vorgestellt, um die konkrete didaktische Umsetzung des Vorbildes, das die Begine in der Gestalt des heiligen Dominikus gefunden hat, zu verdeutlichen.

Jetzt ist es an der Zeit, den Blick auf die Gesamtheit der geistlichen Menschen zu richten, insofern in ihren Reihen der Adressatenkreis von Mechthilds Kritik zu finden ist. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern die bisher aufgewiesenen Orientierungslinien der geistlichen Weisung, gleichsam die Gesichtszüge des geistlichen Menschen, die im Portrait des heiligen Dominikus freigelegt wurden, auch in der Kritik erkennbar werden, sei es auch im Negativ oder in einem Zerrbild.

3.2.2 Die Unvollkommenheit geistlicher Leute als Gegenstand von Mechthilds Kritik

Nach allem, was bisher über Mechthilds geistliches Leben und über ihre Bereitschaft zur Übernahme spiritueller Verantwortung in der und für die Heilsgemeinschaft gesagt worden ist, kann die Klage, die ihre Schrift durchzieht, nicht auf das Topische reduziert werden, das den Worten gewiß auch anhaftet:

Zwoei ding kan ich niemer verklagen, das eine, das gotz so sere vergessen ist in der welte, das ander, das geistlich lúte so unvollekomen sint.²⁰⁸

Nicht zufällig spricht Mechthild hier in der ersten Person Singularis, denn was sie beklagt, verursacht ihr selbst geistliches Leid.

206 M 173, 25–27.

207 Ob Mechthild selbst ein Leitungsamt bekleidet hat oder nicht – diese Bestimmung entspricht im wesentlichen den Verantwortungsbereichen, die sie als für ihr eigenes Leben maßgeblich erkannt und denen sie sich gestellt hat, wie im vorigen Abschnitt ausführlich dargelegt wurde.

208 IV. 16 (M 110, 6–8); vgl. II.24 (M 46, 14–16; 47, 10–15).

Im folgenden Abschnitt soll der zweite Teil der Klage unter der Fragestellung aufgenommen werden, was sich näherhin hinter dem Urteil *unvollekomenheit* verbirgt.

Der bedrängende Ernst der Klagen und Mahnungen Mechthilds wird vielleicht nirgends so deutlich wie in dem bereits zitierten Kapitel V.8, in dem Mechthild (in der Rolle des *guoten mensche*) als Mutter über ihre *drú kint* spricht²⁰⁹. Die Diagnose, die sie ihrem ärgsten Sorgenkind stellt, faßt die wesentlichen Elemente ihrer Kritik zusammen: Indem sich die *unvollekomen geistlich lúte* dem Zug der *uswendigen sinne* überlassen, verlieren sie sich an die Welt der vergänglichen Dinge und verraten die besondere Erwählung, mit der Gott sie in seine *heimlicheit* hineinziehen will²¹⁰. Infolge dieser Preisgabe ihrer eigentlichen Berufung werden sie ganz und gar verkehrt und deuten, was sie sehen und hören, in böser Absicht. Mögen sie auch *uswendig wise* erscheinen, sie *sint doch alle leider inwendig toren*²¹¹.

Diesem Kind verheißt Mechthild schlechte Aussichten auf Gesundung, denn die innere Verkehrtheit evoziert eine unheilvolle Kettenreaktion:

Dis kint mag allerwirst genesen, wan es vallet allererst in muotwilligen krieg, darnach in tragheit, danach in valschen trost, danach in missetrost, danach wirt es leider aller gnaden los.²¹²

Was mit dem Streit des Eigenwillens beginnt, führt zur Trägheit (der alten »acedia«) und schließlich zur Verzweiflung, dem Gegenteil der christlichen Grundhaltung der Hoffnung, und so gerät der Mensch in den Zustand der Gnadenlosigkeit, unter die Herrschaft des Bösen. Einmal in diesen Sog hineingezogen, kann er aus eigener Kraft kaum mehr umkehren – nur ein Machtwort Gottes kann ihm noch helfen²¹³.

Weil Mechthild auf Grund ihrer eigenen Erfahrungen im spirituellen Leben um die Gefahren und Versuchungen weiß, denen der geistliche Mensch zu widerstehen hat, kann sie zu den Mißständen, die sie beobachtet und zum Teil selbst erleidet, nicht schweigen²¹⁴.

209 Vgl. M 135f.

210 Vgl. VI.13 (M 187f).

211 Vgl. M 136, 40–137, 3; vgl. V.19 (M 144, 1–6).

212 M 137, 3–6. – V.19 enthält einen ähnlich strukturierten, aber weit ausführlicheren Lasterkatalog (M 143, 21–37); vgl. auch III.7 (M 67, 19–32). Als positives Paradigma eines solchen Kettenreaktionsschemas vgl. Röm 5,3–5.

213 Vgl. V.19 (M 143, 21–23); VI.7 (M 183, 9–15) – dort erscheint die von Gott geschickte Krankheit als Mittel zur Bekehrung der in die Verkehrtheit des Eigenwillens heillos verstrickten Begine.

214 Vgl. dazu II.26 (M 54, 16–23).

Was sie anklagend und Weisung gebend über die *geistlichen lúte*²¹⁵ und an deren Adresse gerichtet sagt, soll nun im einzelnen dargestellt werden, geben diese Äußerungen doch näheren Aufschluß über die Schwerpunktsetzung und Zielrichtung ihrer geistlichen Lehre.

Zwei Konstanten scheinen die kritischen Auslassungen Mechthilds über die geistlichen Menschen zu bestimmen: die *valscheit* und der *eigen wille*. Beide hängen zusammen; sie sind teuflischen Ursprungs und deshalb geeignet, den Menschen in seinem Innern zu verderben und seinen Umgang mit anderen Menschen zu vergiften.

Wie die wahren geistlichen Menschen vom Licht des Heiligen Geistes erfüllt sind, weil Gott *sinen heligen geist den reinen geisten bútet, die hie lebet in getrúwer heliger meinunge alles irs wesens*²¹⁶, so erwächst *geistlicher lúte valscheit* aus *lucifers geist*, denn *der túfel bútet ouch sinen geist den geisten, die mit hasse und mit hochmuetiger girekeit zu den ergsten sint bereit*²¹⁷.

Da zu dem luziferischen Wirken im Menschen die Täuschung gehört – auch der Teufel kann sich ja in Engelsgestalt präsentieren²¹⁸ –, tritt die im Zitat ange-deutete Bosheit nicht unbedingt offen zu Tage: Unter dem Einfluß des Teufels paaren sich Falschheit und Eigenwille zur Schein-Heiligkeit:

Dis ist vil sere wider die lúte, die sich hie geistlichen also sere uswendig zierent mit so heligem gelasse und mit so tiefer boeunge, und behenkent sich vor den offenbaren lúten mit schoenen worten, das man rehte wenen mag, das si inwendig haben des heligen geistes vluot, der es alles also hervúr tribe. Nein, es ist etswenne leider ein vil gros geswinde bekorunge, die der mensche von muotwillen an sich nimmet, das er ane arbeit hatte ein guot wort, und empfindet doch in sinem herze nit des heligen geistes volle geburt. Dis wirt an der stat wol schin, da er wirt ein grimmig bere und ein bruemende loewe bi sinen heimlichosten genossen, da er ein lamp an der sanftmuetekait und ein tube an den tugenden solte sin.²¹⁹

Die falschen geistlichen Leute sind also solche, die *coram publico* alle Kennzeichen geistlichen Lebens sehen lassen, sich fromm und demütig zeigen, so daß es scheinen mag, sie seien vom Heiligen Geist gänzlich erfüllt²²⁰.

215 Wenn in diesem Abschnitt des öfteren auch ohne wertendes Beiwort von den *geistlichen Menschen* gesprochen wird, so sind jeweils die von Mechthild gemeinten »unvollkommenen geistlichen Menschen« darunter verstanden, sofern aus dem Zusammenhang nicht etwas anderes hervorgeht. Daß Mechthild nicht den ganzen geistlichen Stand pauschal kritisiert, versteht sich aus dem Gesamtkontext des *FL* von selbst.

216 III. 24 (M 89, 5–7).

217 M 89, 3. 17–19.

218 Vgl. IV. 2 (M 92, 8f); II. 24 (M 47, 31ff); II. 19 (M 40, 8–10).

219 V. 11 (M 138, 23–34). – Ähnliche Töne über die verblendete Geistlichkeit hört man schon in Hildegards Mahnschreiben, vgl. z. B. ihren Brief an den Domdekan Philipp und den Klerus von Köln, Führkötter, 170.

220 Vgl. dazu auch die Charakterisierung der *valschen cristanheit* in Kapitel V. 34, die Mechthild im Zusammenhang mit der Sendung des Petrus Martyr in Form einer Gottesrede gibt:

Bei einem solchen Befund stellt sich notwendigerweise die Frage nach der Möglichkeit, die Falschheit als solche zu entlarven. Mechthild nennt zwei Kriterien:

Das erste dürfte allerdings schwer »von außen« anzuwenden sein und ist, isoliert genommen, auch nicht unproblematisch: Mechthild spricht von der Versuchung, *ane arbeit [...] ein guot wort* zu haben – will heißen: Anerkennung von anderen Menschen zu empfangen wegen des (prätendierten) geistlichen Lebenswandels, ohne doch die Geburt des Heiligen Geistes im Herzen zu erfahren bzw. erfahren zu haben²²¹.

Aus der Bemerkung spricht Mechthilds geistliches Erfahrungswissen, daß die Gottesbegegnung zwar nur gnadenhaft, nicht aber »umsonst« zu haben ist, daß sie den Menschen die *arbeit* des geistlichen Lebens kostet. Diese tiefe Einsicht kann allerdings leicht mißverstanden werden, und auch davon weiß die Mystikerin: Ebenso wie der Eigenwille zum wohlfeilen geistlichen Schein verleiten kann, kann er auch versuchen, Gott durch ein Übermaß asketischer Leistung zu zwingen. Solche *arbeit* führt jedoch nicht zum Guten, wie das Beispiel einer Begine zeigt, die sich – taub für menschlichen Rat – aus Liebe zu Gott mit *unmenschlicher arbeit* zu Tode kasteit hat und dafür im Jenseits in großer Finsternis vergeblich nach dem ewigen Licht begehrt: *Das was der eigen wille ane rat, der disen vollekomenen menschen also sere gehindert hat*²²².

Zwar kann der Mensch nicht *ane arbeit* zu Gott kommen bzw. ihn in seiner Seele empfangen, er darf aber auch nicht eigenmächtig Maß und Art seiner Mühsal festsetzen wollen: Die den Eigenwillen heilende Demut unterwirft sich dem Maß, das mit dem Weg Christi gesetzt ist, und öffnet sich geistlichem Rat, um auf dem Weg der Nachfolge die Hilfe der Kirche zu erfahren²²³. Die Ein- bzw. Un-

Si sprechent alle, si sint reine und si sint vor minen ougen unküsch. Si sprechent si sint getrüw, und si sint doch vor minen ougen valsch. Si sprechent si haben mich lieb, und si hant ir vleisch michels lieber (M 166, 18–21). – Da Petrus Martyr als Dominikaner gegen die katharischen Ketzer in der Lombardei gepredigt hat, stellt sich die Frage, ob Mechthild in diesem Fall auf die Katharer anspielt – vgl. die Hinweise auf den Anspruch der Reinheit; nachweisen läßt sich eine solche (vorsichtige) Vermutung jedoch nicht.

221 Die lateinische Version – *frandulenta tentatio, qua homo cupit esse sine labore famosus [...]* (Rev V.2, 591, 18f) – bestätigt die von mir vorgeschlagene Deutung des Ausdrucks. Anders interpretiert hingegen Schmidt, wenn sie in ihrer Übersetzung schreibt: »[...] eine ganz große listige Versuchung, die der Mensch aus Eigenwillen zuläßt, wobei er ohne Anstrengung ein gutes Wort sagt [...]« (FL 229). – Diese Deutung entspricht jedoch m. E. nicht der durch den Kontext eindeutigen Aussageabsicht Mechthilds, derzufolge es hier um das (auf Täuschung gegründete) Streben nach menschlicher Anerkennung und Bestätigung geht. Eben dieses ist mit der Wendung *ein guot wort haben* zum Ausdruck gebracht. Auf die wegen des Begriffes der Gottesgeburt umstrittene Deutung des Textes braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; zum Motiv der Gottesgeburt in der Seele vgl. vor allem Rahner, Gottesgeburt.

222 V.5 (M 134f), Zitat: M 134, 18f; vgl. II.1 (M 26, 7–11).

223 Vgl. dazu die Vision vom Fegefeuer eines *geistlichen menschen* (offenbar eines Dominikaners), der seinen Eigenwillen über *der prelaten lere* gestellt hatte (III.17 M 79), sowie

terordnung in einer geistlichen Gemeinschaft und das Hören auf den Rat des Seelenführers, geistlichen Beraters oder Beichtvaters sind Vollzüge der »discretio« als Grundtugend des geistlichen Menschen; sie erhebt nicht das eigene Gutdünken zum Maßstab, sondern sucht ihn dort, wo er nach dem Willen Christi verbürgt sein soll: in der Gemeinschaft der Kirche. So gesehen, ist der *eigen willene rat* eine antikirchliche, eine häretische Strebung.

Das zweite Kriterium der Echtheit oder Falschheit geistlichen Betragens in der Öffentlichkeit sieht Mechthild darin, ob das entsprechende Verhalten auch dort, wo äußerer Anschein nicht mehr zählt, durchgehalten wird. Wer sich *bi sinen heimlichosten genossen* als Wolf im Schafspelz entpuppt und seine Frömmigkeit nicht auch im persönlichen und privaten Umgang in Sanftmut und Tugendhaftigkeit bewährt, der straft selbst sein öffentliches Verhalten Lügen: Es ist Betrug vor der Welt, eine schädigende und ihren Urheber beschämende Lüge vor Gott und den Menschen²²⁴.

Menschen, die ihrem Eigenwillen gemäß und in der Lüge leben, öffnen dem Einfluß des Bösen Tür und Tor²²⁵. Bei ihnen findet man *heimliche unküschheit*, was für Mechthild bedeutet, daß sie *grob und las [werden] und wirt verkaltet dú ware gotzminne*, weil sie ohne Not leibliches Wohlbehagen suchen und darauf ihre Sinne richten²²⁶. Haß und Hochmut finden bei solchen Menschen Eingang – Eigenschaften, die Zwietracht säen, und die Zwietracht, die *beschlafen ungewandelt* gefunden wird, *ist ein fundament langer bosheit und verlust aller heilikeit*²²⁷.

Die Symptome der *unvollekomenheit* und *Verdorbenheit* geistlicher Menschen ließen sich vermehren; doch aus dem Gesagten dürfte der Schwerpunkt von Mechthilds Kritik schon hinreichend deutlich zu erkennen sein: Grund allen Übels ist der Eigenwille – nicht schon deshalb, weil der Mensch ihn besitzt, sondern weil er ihn gegen den Willen Gottes setzt, während es ihm zu seinem eigenen Heil aufgetragen ist, die Einheit mit Gott in der Übereinstimmung der Willen zu suchen²²⁸.

Mechthilds Klage über *ein geistlich mensche* (*quaedam femina religiosa*, Rev 526, 7), unter der sie sehr leidet *dur ire boesen siten, also das mir der mensche an keinen dingen volgen wil* (VI.7 M 182, 12f); der Grund des Übels ist wiederum der Eigenwille, der dem Teufel Macht über die Schwester gibt.

224 Vgl. M 138, 31–139, 2.

225 Vgl. VI.7 (M 182, 21ff).

226 IV.2 (M 93, 36–39); vgl. den gesamten Abschnitt über den zweiten Teufel *der ist ein fridenbrecher und ein meister der heligen* (= heimlichen) *unküschheit* (M 93, 14–94, 4).

227 M 94, 2–4. – Das Säen von Zwietracht gilt auch in den Konstitutionen des Predigerordens als schwere Schuld.

228 Vgl. im zweiten Kapitel Abschnitt 2.2. und 3.1.

Deshalb mahnt Mechthild eindringlich zur Wahrnehmung auch der *kleinen sünde*; denn *das hindert geistliche lüte allermeist an rechter vollekomenheit, das si der kleinen sünde also wenig abtent*²²⁹.

Die Mystikerin illustriert ihre Warnung mit einer Schilderung ihres eigenen, aufs höchste sensibilisierten Sündenbewußtseins, das ganz unabhängig von der Frage, ob ihr für sündhaft erachtetes Verhalten von anderen Menschen bemerkt worden sei oder nicht, in den inneren Sinnen funktioniert und sie zur Klage, zum Bekenntnis und zur demütigen Bitte um das Erbarmen Gottes anhält, ehe *mir armen dú gnade mag geschehen, das ich wider krieche als ein geslagen hunt in die küchin*²³⁰.

Allein solche äußerste Aufmerksamkeit kann verhindern, daß die *kleine sünde* zum Einfallstor des Teufels wird und die Seele aus dem *suesse(n) paradys der minne*²³¹ herausfällt.

Was Mechthild hier mit durchaus kritischem Akzent schildert (vgl. den zitierten Eingangssatz des Kapitels), ist der Kampf gegen jede Gedankenlosigkeit im religiösen Leben, die zur Verdunkelung der Gottesbeziehung führen muß. Das wird deutlich, wenn Mechthild die *vil torehligen beginen* einer gedankenlosen Frömmigkeit anklagt, indem sie mit harten Worten deren Praxis des Kommunionempfangs geißelt:

[...] wie sint ir also vrevele, das ir vor unserm almehtigen rihter niht bibenent, wenne ir gotz lichamen so dikke mit einer blinden gewonheit nement!²³²

Scharf tadelt die Mystikerin, die selbst eine lebendige eucharistische Frömmigkeit pflegt und ein hohes Bewußtsein der Realpräsenz des gekreuzigten und auferstandenen Herrn im Sakrament besitzt²³³, einen zur bloßen Gewohnheit verkommenen häufigen Empfang der heiligen Kommunion. Angesichts der Gleichgültigkeit, die einer Mißachtung des göttlichen Wirkens im Menschen gleichkommt, verweist sie auf Gott als den endzeitlichen Richter – ein Hinweis darauf, daß Mechthild den angemahnten Mißbrauch in eschatologischer Perspektive für gravierend hält.

Dem Kampf gegen ein bloß gewohnheitsmäßiges religiöses Leben gilt auch das bereits früher zitierte Streitgespräch zwischen der *minne* und der *stumpfen*

229 V. 33 (M 165, 12f).

230 Vgl. M 165, 13–22. Zitat: Z. 20–22.

231 M 165, 31.

232 III. 15 (M 76, 20–22).

233 Vgl. die Fortsetzung des Kapitels III. 15, außerdem II. 4; VI. 37; VII. 6; VII. 21. – Die Wirkung des Sakraments im Menschen beschreibt Mechthild folgendermaßen: *Swenne wir gotz lichame enpfân, so vereinet sich die gotheit in unser unschuldige sele, und mischet sich gotz menscheit mit unserm grüwelichen lichame, und so machet der belig geist sine wonunge in unsere gelouben. Dis selig einunne soellen wir mit grosser huote behalten.* (IV. 8 M 102, 17–21).

sele in Kapitel II. 23²³⁴. Bezeichnenderweise wird die *sele* wie die Beginen in Kapitel III. 15 *torchtig* genannt²³⁵. Die Seele hat sich *dur got begeben*, sie lebt in einem *heligen orden* und beugt sich den frommen Übungen ihres Standes: *ich vaste, wache, ich bin ane houptsünde, ich bin gnuog gebunden*²³⁶. Dennoch befindet sie sich in einem »Zustand der selbstgenügsamen Gottesferne«²³⁷, denn sie gehorcht ihrem eigenen Willen und lebt beruhigt *in der welte mines lichamen*²³⁸. Das bedeutet aber Verweigerung gegenüber dem Anruf der *minne*, willentliches Verharren in einem Dunkel, das das zugleich schmerzende und beseligende Licht der Nähe Gottes nicht einläßt²³⁹. – Gegen eine solche Haltung zieht Mechthild englisch zu Felde, auch in ihrer Auseinandersetzung mit dem Weltklerus.

3.3 Mechthilds Verhältnis zum kirchlichen Amt und ihre Kritik an der *verboeseten pfaßheit*

Mechthild richtet ihre mahnenden und kritisierenden Worte nicht nur an die Gruppe der geistlichen Menschen im allgemeinen; einige Male prangert sie auch konkret Mißstände in den Reihen der Priester an. Sie tut es in scharfem Ton und ohne irgendwelche Rücksichtnahme, darin den Predigten und Mahnschreiben Hildegards verwandt.

Mechthilds Kritik an Amtsführung und Lebenswandel der Priester ist aber nur im Rahmen ihres Verhältnisses zum kirchlichen Amt und ihrer Ansichten über den *guoten priester* angemessen einzuschätzen. Deshalb wird die Darstellung ihrer kritischen Äußerungen von diesen beiden Gesichtspunkten ausgehen.

3.3.1 Das Verhältnis der Mystikerin zum kirchlichen Amt

Es gibt im »Fließenden Licht« verschiedene deutliche Anzeichen dafür, daß Mechthild eine grundsätzlich positive und loyale Einstellung gegenüber dem kirchlichen Amt und der Kirche als Institution bewahrt, obwohl sie mit gespannter Aufmerksamkeit deren innere Schwächen und Perversionen nicht nur wahrnimmt, sondern auch furchtlos beim Namen nennt: Die an die Weihe gebundenen und folglich dem Priester vorbehaltenen Funktionen stellt Mechthild nicht in

234 Vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 3.3.1.

235 M 43, 34.

236 M 44, 5–7; 45,1.

237 Küsters, 331.

238 M 44, 21. 25.

239 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mechthilds Kritik an der *blintheit* geistlicher Menschen, die sich im Dünkel ihrer weltlichen Weisheit *huetent vor der goetlichen innekeit* (VI. 13 M 187f). – Das Kapitel wurde im Rahmen der Überlegungen zur Grundlegung der Tugendethik bereits besprochen (Zweites Kapitel, Abschnitt 3.2).

Frage. Er ist der bestellte Verwalter des Altarssakramentes, und ihm ist die Binde- und Lösegewalt überantwortet²⁴⁰. Freilich ist ihm damit auch ein besonderes Maß an Verantwortung für die Wahrung der dem Dienst entsprechenden Würde auferlegt²⁴¹.

Aus der Mahnung an die Laien, das Opfer für die Priester bereitwillig und *mit einer lachenden sele got in sin milten hant*²⁴² zu geben, erhellt: Was dem Priester für sein Auskommen gegeben wird, damit er in Ausübung seines Amtes ganz und ungeteilt Gott dienen kann, wird Gott selbst gegeben. Eine solche Aussage ist nur auf dem Fundament einer grundsätzlich positiven Sicht des kirchlichen Priestertums möglich.

3.3.1.1 Kritische Loyalität: Mechthilds Entwurf des Endzeitordens²⁴³

Noch in ihrer herben Kritik bestätigt sich Mechthilds grundsätzliches Festhalten an der Legitimität des kirchlichen Amtes, insbesondere des Papsttums. Dem Papst selbst soll die Erneuerung der Kirche, welche mit dem Auftreten des Ordens der *jungesten bruoder* in der Endzeit Platz greifen soll, anheimgestellt sein. In dem Visionsbericht des Kapitels IV.27 heißt es dazu, der erste Meister des endzeitlichen Ordens werde sein Amt vom Papst empfangen: *Dem sol der Babest sinen nehsten gewalt geben, und danach kúset er selber und enpfát von dem Babest dis leben*²⁴⁴. Der Ordensmeister wird also nächst dem Papst die meiste *gewalt* innehaben, nicht aber dessen Autorität suspendieren.

Aufgabe der Brüder des Ordens wird es sein, die Kirche während der letzten, 30jährigen Friedenszeit vor dem Kommen des Antichrist auf die Not des Endkampfes vorzubereiten, indem sie *die cristanheit so sere erlúhten und leren, das von ungelerter einvaltekeit nieman darf von cristangelouben keren*²⁴⁵. Vom Papst autorisiert, soll der Endzeitorden die Erneuerung der Kirche vor dem Weltende tragen.

240 Vgl. zu IV.3 oben Abschnitt 2.1.

241 Vgl. die Ausführungen zu III.8, unten im Abschnitt 3.3.2.

242 IV.10 (M 103, 2f).

243 Im Zusammenhang dieses Kapitels kann keine ausführliche Erörterung von Mechthilds eschatologischen Vorstellungen (der Themengruppe Endzeit – Endzeitorden – Antichrist – Wiederkunft von Henoah und Elia) geboten werden. Die Thematik, deren traditionsgeschichtliche Aufhellung den Bearbeiter vor nicht unerhebliche Schwierigkeiten stellt, ist in der Mechthild-Forschung bisher praktisch nicht berücksichtigt worden und bedürfte einer gesonderten gründlichen Untersuchung. Da dies hier nicht geleistet werden kann, beschränke ich mich auf eine knappe Darstellung der für die Frage nach Mechthilds Stellung zum kirchlichen Amt wesentlichen Aspekte ihrer Skizze des Endzeitordens.

244 M 123, 15f; vgl. VI.21 (M 198, 26–199,2). Zum Versuch, den verschlüsselten Namen des Prinzen, der der erste Ordensmeister sein soll, zu klären, vgl. Ancelet-Hustache, 289f.

245 IV.27 (M 124, 14–16; vgl. auch Z.28–30).

Obgleich also Mechthild keineswegs die päpstliche Autorität antastet, wagt sie mit der Skizze des Endzeitordens dennoch einen kritischen Gegenentwurf zu den bestehenden Verhältnissen: Der Orden verwirklicht in vollkommener Weise die *Vita apostolica* – darin die Vorbildlichkeit des Predigerordens noch überbietend. Zwar wird der Endzeitorden die Söhne des heiligen Dominikus nicht verdrängen, denn dem Predigerorden gilt – so erfährt Mechthild in ihrer Vision – die Verheißung *untz an das ende der welte* zu bestehen. Wohl aber heißt es von den *jungesten bruoder(en)*, daß sie *wiser soellent sin und gewaltiger und armer von irdenscher notdurft und füriger von dem heligen geiste dur die ellendige not die der heligen cristanheit denne zuogat*.²⁴⁶ Die Nähe zu Mechthilds geistlichem Vorbild, dem Orden des heiligen Dominikus, kommt in der Beschreibung von Lebensweise und Auftreten der letzten Brüder zum Ausdruck: Die Aussagen zur Besitzlosigkeit, zu den Fastenregeln und zum Verhalten der Brüder unterwegs scheinen sich deutlich am Modell des Predigerordens zu orientieren²⁴⁷.

Bedeutsam erscheint aber vor allem, was Mechthild über die theologische Qualifikation und über das pastorale Wirken des Ordens sagt. Ausdrücklich wird der Endzeitorden als ein Orden von theologisch gebildeten Priestern beschrieben: Um seinen Heilsauftrag in der endzeitlichen Kirche zu erfüllen, schart der Ordensmeister *alles hohe meister* um sich: *Si enpfant ouch nieman, er si denne gesunt und habe ze hoher schuole gelernet, und si muessent alle priester, bihter und hohe userwelte lerer wesen*.²⁴⁸

Der hier ausdrücklich hervorgehobenen theologischen Bildung der Brüder entsprechen – und darin bricht sich das eigentlich kritische Moment in Mechthilds Darstellung Bahn – nun auch die ihnen zugeschriebenen innerkirchlichen Kompetenzen:

Ir gewalt ist vil gros, wan kein bischof ist ir genos. War si komen, da ist inen predien, bihte hoeren und messe singen und lesen unverboden.²⁴⁹

Keiner bischöflichen Autorität untergeordnet, werden die Brüder ungehindert predigen, lehren und die Sakramente spenden können. Diese »Vision« steht in klarer Opposition zu den Bedingungen, unter denen die Bettelorden tatsächlich arbeiten: Die Repressionsversuche seitens des Weltklerus erreichen in dem

246 M 121, 20–22.

247 Vgl. IV.27 (M 122f). – Auffällig ist die Beschreibung, die Mechthild vom Gewand sowie von den (nur bei Frost zu tragenden) Schuhen und dem Pilgerstab der Brüder gibt: Die dominierende, christologisch gedeutete Symbolik der Farben weiß und rot – *nach der reinen menschheit unsers herren und nach sinem heligen tode* (M 121, 25f) – paßt nicht zu der sonst wohl eindeutigen Orientierung am Vorbild des Predigerordens. Die Frage nach möglichen Quellen dieser Vorstellung und speziell, ob hier vielleicht das äußere Erscheinungsbild der Ritterorden eine Rolle gespielt haben mag, wie es etwa Herbert Kolb in seinem Aufsatz »Ein Kreuz mit drei Enden« für Wolframs »Willehalm« nachweisen konnte (vgl. Kolb, Kreuz, pass.), muß offen bleiben.

248 M 123, 17–20. – Vgl. dazu Neumann, Textgeschichte, 208f.

249 M 123, 24–27.

mit der Person Wilhelms von St. Amour verknüpften Pariser Professorenstreit der Jahre 1255/56 einen unrühmlichen Höhepunkt. Mechthild spielt zu Beginn des Kapitels auf diese Ereignisse an und bezieht mit ihrem Entwurf eines neuen endzeitlichen Ordens deutlich Stellung; der zeitkritische Ton ihrer Ausführungen ist nicht zu überhören²⁵⁰.

Die Begine geht aber keineswegs so weit, die Ablösung der kirchlichen Struktur im ganzen zu fordern; ihre Utopie zeigt vielmehr einen Raum freier Entfaltung der reformerischen Kräfte innerhalb der weiterhin unter der Leitung des Papstes stehenden Kirche. Damit ergreift Mechthild in dem aktuellen Streit eindeutig Partei für die Politik Papst Alexanders IV., der gegen die Bestrebungen der Weltkleriker-Partei die Position der Bettelorden an der Pariser Universität stärkte. Unklar bleibt jedoch die Aussage über die *grosse gewalt* der Meister im Orden, *wan kein bischof ist ir genos*: Man kann darin einen Hinweis auf die Unabhängigkeit des Ordens, dessen Meister vom Papst selbst installiert wird, von der bischöflichen Jurisdiktion sehen. Andererseits läßt sich hier tatsächlich auch eine Ablösung der Bischöfe durch die *bueter* des Ordens herauslesen, wie es zum Beispiel Dick-Abraham tut²⁵¹. Letztere Deutung findet eine gewisse Stütze in Kapitel VI.21, in dessen Überschrift Mechthild davon zu sprechen verheißt, *wie predier alleine predien soent und bischoeve sin und von den jungesten predieren*²⁵². Bedauerlicherweise fehlen im Text des Kapitels jedoch einschlägige Hinweise, wenn man nicht schon Mechthilds Rückverweis auf IV.27²⁵³ als Bestätigung für die genannte Deutung beanspruchen will. Da eine sichere Basis im Text selbst nicht ausfindig zu machen ist, tut zumindest gründliche Besinnung auf Mechthilds unleugbare Kirchlichkeit not, ehe der Mystikerin pauschal die Verwerfung der amtskirchlichen Struktur unterstellt wird.

3.3.1.2 Mechthilds Umgang mit ihren geistlichen Beratern

Einem letzten Argument kommt meines Erachtens die stärkste Aussagekraft zu; denn es betrifft unmittelbar das persönliche Verhältnis der Mystikerin zur Kirche beziehungsweise zu deren offiziellen Vertretern. Freilich ist auch hier ein kritischer Akzent zu erkennen.

250 *Der predierorden wart sere angevohten in valschen meistern, darzuo von manigem girigen sinder.* (M 121, 12f). Vgl. dazu Neumann, a. a. O., 207–209.

251 Vgl. Dick-Abraham, 143f. – Dick-Abraham geht entschieden zu weit mit ihrer unbekümmerten Behauptung, Mechthild konzipiere mit dem Endzeitorden eine »antistructure«, die die gegenwärtige Struktur völlig ersetzen solle und in der Papst und Klerus keinerlei Autorität mehr auszuüben hätten. Zumindest für den Papst trifft dies eindeutig nicht zu, über den Episkopat und die übrigen Kleriker lassen sich definitive Aussagen, wie gezeigt, kaum rechtfertigen.

252 M 198, 1 ff.

253 M 198, 29.

Die Mystikerin hat für ihre eigenen außerordentlichen Erfahrungen Rückversicherung und Bestätigung von seiten ihrer geistlichen Begleiter gesucht. Bei der Wiedergabe einer Vision beruft sie sich auf das Urteil ihrer *bibther* – *wa ich der schrift ungeleret bin*²⁵⁴. Als ihr die Last der Begnadung über den Kopf zu wachsen scheint, vertraut sie sich ihrem Seelenführer an und leistet seiner Weisung, ihre Erfahrungen aufzuschreiben, Folge, weil sie darin die Vermittlung eines an sie gerichteten göttlichen Auftrages sieht²⁵⁵. Nicht zuletzt also – das wird hier deutlich – ist die Niederschrift des »Fließenden Lichtes« ein Werk religiösen Gehorsams, mit dem Mechthild selbst Wert und Tragfähigkeit glaubwürdiger geistlicher Weisung, auch über lange Zeit hinweg, exemplifiziert.

Daß diese Bereitschaft, ja das Bedürfnis, sich in geistlichen Dingen von beruener Seite raten zu lassen, bei Mechthild nichts mit blindem Gehorsam zu tun hat, zeigt sich an der Art und Weise, wie sie kritische Reaktionen auf Teile ihrer Schrift beantwortet, und an der Entschiedenheit, mit der sie theologische Meinungen zurückweist, die nach ihrem der spirituellen Erfahrungswirklichkeit verpflichteten Maßstab nicht richtig oder gar verwerflich sind.

So antwortet die Begine in einem Brief an Heinrich von Halle auf Bedenken, die ihr Seelenführer offenbar gegen bestimmte Äußerungen Mechthilds angemeldet hat: *Meister Heinrich, úch wundert sumelicher worten, die in disem buoche gescriben sint. Mich wundert wie úch des wundern mag*²⁵⁶.

An Stelle einer theologischen Rechtfertigung verweist Mechthild auf biblische Vorbilder (die Apostel, Moses, Daniel), die zeigen, wie Menschen unter dem Einwirken der Gegenwart Gottes unvermutet die Gabe geisterfüllter Rede empfangen²⁵⁷. Darin darf man einen deutlichen Ausdruck ihres besonderen, in der Gotteserfahrung gründenden Selbstbewußtseins sehen, dem gemäß sie Heinrich auch nicht in eigenem Namen, sondern in Form einer Gottesrede antwortet²⁵⁸.

Mechthilds Reaktionen auf die theologische Kritik, die sie wegen der Vision von der Meßfeier Johannes des Täufers (II. 4 / VI. 36) und wegen ihrer Aussage, Gott sei ihr *vatter von nature* (I. 44 / VI. 31), erfahren hat, wurden bereits an anderer Stelle besprochen²⁵⁹. Auch ihre ablehnende Stellungnahme zu der Auffassung der Ekstase als Entfernung von der Materie – und zu deren Alibi-Funktion in manchen Kreisen geistlicher Menschen – kam schon zur Sprache²⁶⁰. Ein weiteres, sehr signifikantes Beispiel eigenständiger Kritik bildet Mechthilds Auseinandersetzung mit dem Satz, *es si menschlich das man sündet*, den sie *semli-*

254 III. 1 (M 56, 36f).

255 Vgl. IV. 2 (R 12, 33–13, 6); dazu im vierten Kapitel Abschnitt 3. 1.

256 V. 12 (M 140, 11–13). Der Text ist so wiedergegeben bei Neumann, Textgeschichte, 189 (gegenüber M: *sin menlicher worten*). – Aus dem Brief geht nicht hervor, auf welche Passage(n) des Textes Heinrichs nicht näher präzisierete Einwände Bezug genommen haben.

257 Vgl. dazu im vierten Kapitel Abschnitt 2. 2.

258 Vgl. M 140, 17–22.

259 Vgl. dazu im ersten Kapitel Abschnitt 2. 1 (Anm. 11) und 3. 2.

260 Vgl. im zweiten Kapitel Abschnitt 3. 2.

che(n) lüte(n), die geleret sint, zuschreibt (V. 16). Die stringente christologische Argumentation, mit der sich Mechthild dieser Ansicht widersetzt, wurde im Rahmen der Grundlegung einer Tugendethik im zweiten Kapitel der Arbeit dargestellt.

Als Ergebnis der Übersicht bleibt festzuhalten: Mechthild stellt weder die institutionelle Struktur der Kirche noch das priesterliche Amt grundsätzlich in Frage. Trotz ihrer Loyalität gegenüber der Lehre der Kirche und ihren Vertretern sind aber gewisse Spannungen im Verhältnis der Mystikerin zu dieser Autorität nicht zu verkennen. Verwurzelt in der Gewißheit ihrer als unmittelbar begriffenen Gottesefahrung – und durch diese subjektiv autorisiert –, wahrt Mechthild eine kritische Distanz zu den Lehrmeinungen der Theologen und zum Auftreten der amtlich bestellten Vertreter der Kirche.

So steht die Mystikerin mitten in der Kirche zugleich in einem Gegenüber zu ihr, in einer Distanz, die nichts weniger als »distanziert«, eher prophetisch engagiert, ist. Aus diesem Engagement heraus macht sie – im Namen Gottes – ihren Anspruch an die Träger des Amtes geltend. Positiv bringt sie ihn in vereinzelt Hinweisen auf die notwendige bzw. der Würde und Verantwortung des Amtes adäquate Qualifikation des Priesters zur Geltung; negativ mahnt sie ihn an in der Kritik an den Amtsträgern, deren Lebenswandel dem Bild des »guten Priesters« hohnspricht.

3.3.2 Weisung und Kritik gegenüber den Priestern

Nur an wenigen Stellen gibt Mechthild positive Weisungen hinsichtlich des priesterlichen Amtes. Alle einschlägigen Textstellen sind ausdrücklich als von Gott geoffenbart ausgewiesen und erhalten dadurch besonderes Gewicht.

Eine Äußerung bezieht sich auf die Ausbildung der Priester. In einem Abschnitt über die Sendung der Heiligen Franziskus und Dominikus, die das *an dem rechten gelouben und an der latern bihte* irre gewordene *gemeine volk* auf den geraden Weg zurückführen sollten, schaltet Mechthild scheinbar unvermittelt folgende Bemerkung ein:

Dis sprach ouch unser herre:
 Man solte nieman ze priester wihen, er koende denne beide,
 die alten ê und die nûwen ê.
 Wan uf einem fuosse mag nieman ze hove gan,
 und ouch nit lange ze diensten stan.²⁶¹

261 V. 24 (M 155, 31–34).

Sodann nimmt sie das Thema Bettelorden wieder auf. Ich verstehe den Zusammenhang so: Der Aufgabe, welche die beiden Heiligen und ihre Brüder im Anfang ihrer Orden vorbildlich für alle Priester erfüllt haben, kann nur gerecht werden, wer mit der biblischen Heilsgeschichte von Anfang bis Ende, von der Schöpfungsgeschichte bis zu den Verheißungen der Johannes-Apokalypse vertraut ist und also um den Heilsplan Gottes mit den Menschen weiß. Deshalb sollte gründliche Bibelkenntnis eine unabdingbare Voraussetzung für die Zulassung zum Priesteramt sein. Eine solche Forderung – das ganze Mittelalter hindurch immer wieder erhoben – weist auf die generell mangelhaften Bildungsverhältnisse im Klerus hin²⁶².

Eine zweite, etwas ausführlichere Passage bezieht sich auf die Feier des eucharistischen Opfers, die hier als der priesterliche Dienst schlechthin erscheint: Mechthild kündigt eine Gottesrede an über *siben ding* [...], die ein jeglich gotz priester an im haben sol; der darauf folgende Text handelt ausschließlich von den Bedingungen einer gültigen und würdigen Eucharistiefeier²⁶³. Zunächst formuliert Mechthild eine Doppelbedingung: *Si* [i.e. die Priester] *sollent unschuldig an in selben wesen, und das gezeuge sol vollekommen wesen*²⁶⁴.

Es geht um die persönliche Integrität des Priesters und um die Tadellosigkeit des Rüstzeuges (gemeint ist das Altargerät); ist eine der beiden Voraussetzungen nicht zweifelsfrei erfüllt, *so sol man es lassen und nit tuon*²⁶⁵. In den folgenden Sätzen erläutert Mechthild das Gesagte, indem sie weitere Präzisierungen des rechten Verhaltens gibt und die Folgen einer Mißachtung der genannten Bedingungen beschreibt:

Si soellent alle vorhte von in legen und soent der judeschen ê vergessen und soent min lamp lebendig essen und soent min bluot süfzende trinken, so moegen si siner grossen sere reht gedenken. Ist er aber schuldig an im selben, so essent minú kint das himelbrot und judas vert zuo der helle. Und ist das gezüge, das da hoert zuo der messe, nit vollekommen, so stat der gotz tisch ital und den kinden wirt ire spise benomen.²⁶⁶

Die Priester sollen in der Freiheit der Kinder Gottes²⁶⁷ zum Altar treten und das Opfer Christi so feiern, daß sie in rechter Weise sein »großes Leiden« verge-

262 Vgl. dazu die Ausführungen bei Oediger, 46–57.

263 III. 8 (M 68). – In der besonderen Hochschätzung der Eucharistiefeier als prominenter Aufgabe der Priester stimmt Mechthild wiederum mit Hildegard von Bingen überein; v. a. in der *Scivias-Vision* II. 6 wird deutlich, daß das kirchliche Priestertum im Vollzug des eucharistischen Opfers »zosuzagen die sakramentale Vergegenwärtigung des Hohenpriestertums Christi, aber zugleich auch seines Propheten- und Hirtenamtes« ist (Müller, *Charisma*, 285).

264 III. 8 (M 68, 3–5).

265 M 68, 5f.

266 M 68, 6–12. (Der noch folgende letzte Satz des Kapitels steht nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit der Doppelbedingung).

267 Vgl. zur Deutung des Satzes über das Vergessen der *judeschen ê* Schmidt, FL, 429, E 80.

genwärtigen. Feiert der Priester die Eucharistie in unwürdigem Zustand, so beeinträchtigt das nicht die Gültigkeit und Heilswirksamkeit des Sakramentes, aber dem sündigen Priester gereicht es zum Unheil. Mechthild steht hier fest auf dem Boden der kirchlichen Lehre von der Wirkung des Sakraments »ex opere operato«²⁶⁸. – Ist das Altargerät nicht tadellos, so kann das Opfer nicht gültig vollzogen werden: Der Tisch Gottes bleibt leer.

Bedenkt man die große Bedeutung, die Mechthild dem Sakrament der Eucharistie für die Gläubigen zuerkennt (als »Ort« der persönlichen Begegnung mit Gott wie als Realisierung der »communio sanctorum«), dann ist aus dem kleinen Kapitel über die Feier der Eucharistie ein wichtiger Appell an die priesterliche Verantwortung, vor allem an die persönliche Integrität des Geweihten, herauszuhören.

Selbstverständlich muß sich seine würdige Haltung auch ad extra manifestieren, zum Beispiel im Umgang mit den Opfergaben, die dem Priester für seinen Lebensunterhalt zukommen. Davon handelt Mechthild im neunten und zehnten Kapitel des IV. Buches. Zunächst benennt sie die Gelegenheiten, zu denen der Priester berechtigt ist, Opfer anzunehmen: *Von dem altar, von der buosse, mit getz lichamen, von den siechen*²⁶⁹.

Mechthild bezieht sich hier auf Meßstipendium und Stolgebühren, die für bestimmte geistliche Handlungen entrichtet wurden; hier werden der (jährliche) Sakramentenempfang (Beichte und Kommunion) sowie die Sakramentenspendung an die Kranken genannt. Die Begine behandelt diese Opfergaben, die für den Seelsorgsklerus zur Bestreitung des Lebensunterhalts oft unerlässlich waren, gemäß der ursprünglichen Praxis als freiwillige Oblationen. Sie besteht darauf, daß der Priester die Gaben *von gnaden und nit von rehte* empfängt, daß er, dessen eingedenk, nicht wählerisch sein, keine Forderungen stellen und sich vor der *geswinden girekeit* in acht nehmen soll²⁷⁰. Wie der Laie gern und großzügig sein Opfer *got in sin milten hant* geben soll, so soll der Priester es

mit diemuetigen vorhten und bibenden herzen us gotz henden nemen und sol es in allen (!) sinem tuonde got lobelich widergeben, wan dis guot ist schalkhaft, so man es nimet; es ist aber harte frî, so man es gibet.²⁷¹

Mit ihrer Weisung liegt Mechthild auf der Linie des IV. Laterankonzils, das gegen die vielfältigen Mißstände erstmals eine einheitliche Regelung getroffen hatte, derzufolge jene Kleriker verurteilt wurden, die die Vornahme geistlicher

268 Vgl. als erstes lehramtliches Dokument dazu die »professio fidei« für die bekehrten Waldenser aus dem Jahre 1208, DS 793f.

269 M 102, 24f.

270 Vgl. IV. 9 (M 102, 28–30); IV. 10 (M 103, 4–7).

271 IV. 10 (M 103, 4–7).

Handlungen von der Abgabenleistung abhängig machten, ebenso aber jene Laien, die sich unter dem Einfluß häretischer Ideen der »laudabilis consuetudo« der freiwilligen Abgaben widersetzen²⁷².

Der zitierte Text, zunächst ein Appell an die Freiheit gegenüber den Dingen und eine Warnung vor Habsucht und Gier, offenbart noch einmal, welcher Grundton Mechthilds Priesterbild, ihre Mahnungen und – wie sich zeigen wird – ihre Kritik bestimmt: Der priesterliche Dienst ist Gottesdienst nicht nur am Altar, sondern in allem, was der Geistliche tut. Damit ist ein Maßstab gesetzt, an dem er sein Verhalten auszurichten hat: Was er empfängt, empfängt er von Gott; durch sein gottesdienstliches Leben soll er es ihm *lobelich* zurückgeben.

Eine sehr konkrete Weisung, wie ein solches Leben zu gestalten sei, gibt Mechthild, von Gott entsprechend belehrt, an den Magdeburger Domdekan Dietrich²⁷³. Der Anlaß dafür ist aus dem Kontext zu erschließen: Der hochgestellte Kleriker möchte offenbar sein Amt, in das er erst kurze Zeit zuvor berufen worden ist, aufgeben und sich aus der unerfreulichen Umgebung des Magdeburger Domkapitels²⁷⁴ zurückziehen, um sich ganz einem geistlichen Leben zu widmen. Er fragt deswegen Mechthild um Rat und erhält die folgende Belehrung:

Sein Verlangen nach einem demütigen Leben und sein heiliger Wille werden gutgeheißen, aber er soll *rehte beliben da er ist*²⁷⁵. In seinem Amt als Dekan soll er *mit diemuetigem herzen guot bilde wider geben wider ein boese leben*²⁷⁶. Er wird ermahnt, das immerwährende Gebet zu pflegen, wie es dem Geistlichen geziemt²⁷⁷, und empfängt die Verheißung, er werde *in dem einoete sines herzen* die göttliche Süßigkeit verkosten²⁷⁸. Wenn er in Anfechtung bei Gott Hilfe suche, werde er sie finden.

Dem Kleriker wird hier bedeutet, den Wunsch *ze diemuetigem lebene* in seinem Innern zu verwirklichen, indem er ganz auf Gott setzt. Seine äußeren Lebensumstände soll er – allerdings in seiner bisherigen Umgebung – danach ausrichten, indem er eine bescheidene Wirtschaft führt, sich im Maße des Notwendigen mit unbescholtenen Menschen umgibt und von der Verwandtschaft Ab-

272 Vgl. Plöchl, 385f.

273 VI.2 (M 177f). – Informationen über Dietrich, der vom 12. Juni 1262 an als Theodericus decanus urkundlich erscheint, hat bereits Ancelet-Hustache aus den Urkunden der Stadt Magdeburg zusammengetragen, vgl. a. a. O., 264f; s. weiterhin Neumann, Textgeschichte, 199ff.

274 Vgl. dazu VI.3 und die darauf bezogenen Ausführungen unten in diesem Abschnitt.

275 M 177, 14.

276 M 177, 32f.

277 *Er sol betten jemer, alsemer als ane underlas nach pfaeflicher ordenunge* (M 177, 15f); vgl. 1Thess 5,17; Lk 18,1.

278 Vgl. M 177, 16–18. – Zu dem Bild vom *ainoete des herzen* bzw. *der sele* vgl. auch II.23 (M 45, 11) und VII.53 (M 267, 3f); es bezeichnet den »Ort« der Begegnung Gottes mit dem Menschen in der Seele.

stand hält. Wenn aber jemand seinem Beispiel zu folgen wünscht, soll er ihm helfen. Seine Kleidung soll er wie bisher gepflegt halten, jedoch darunter auf der Haut ein Bußgewand tragen; sein bescheidenes Lager²⁷⁹ soll am gleichen Platz bleiben wie bisher und tagsüber mit einer schönen Decke überzogen sein. Davor soll er ein Betpult aufstellen und Ruten bereitlegen, um morgens die Disziplin zu üben²⁸⁰.

Keine für damalige Verhältnisse extreme asketische Leistung also, sondern Vorbildlichkeit unter den für einen Angehörigen des höheren Klerus »normalen« äußeren Umständen wird dem Dekan Dietrich zur Aufgabe gemacht. Was ihm zur Verfügung steht, soll er nicht preisgeben, sondern in demütiger Haltung gebrauchen²⁸¹, um damit ein Beispiel zu geben in einer Umgebung, die von einer solchen Haltung weit entfernt zu sein scheint.

Daß dieser Auftrag weitaus schwerer zu erfüllen sein mußte als ein radikaler Bruch mit dem Bisherigen – etwa durch Eintritt in einen Bettelorden oder Rückzug in eine Einsiedelei²⁸² –, war Mechthild wohl bewußt; denn sie wendet sich mit der Frage an Gott: *Herre, wie sol er sich halten ane sünde in der irdenschen ere?*²⁸³ Die Antwort Gottes, die – über den konkreten Einzelfall hinausweisend – in einem allgemeinen didaktischen Ton gehalten ist, gibt einen Verweis auf die *vorhte* und vergleicht den geistlichen Menschen, der in der Welt ernstlich nach der Begegnung mit Gott verlangt, mit einer Maus, die in der Falle gefangen sitzt und ihren Tod erwartet²⁸⁴. Die nachfolgende Erklärung des Bildes hebt vor allem auf die Achtsamkeit vor der Begierde, dem »Funken des Fleisches«, ab – ein erster Hinweis auf den Situationsbezug der Weisung.

Den bisher nur angedeuteten Hintergrund des Rates an Dietrich erklärt Mechthild im folgenden Kapitel näher: Mit Gottes Willen sei Dietrich zum Dekan in Magdeburg bestellt worden, damit *eine spise sol wesen der boeken*. Dazu gibt sie folgende Erläuterung:

279 Die Beschreibung des Lagers – einer Strohschütte mit zwei Laken und Kissen – gleicht der, die Mechthild vom Schlafplatz der Brüder des Endzeitordens gibt, vgl. IV.27 (M124, 4–7). Diese wiederum entspricht im wesentlichen der Vorschrift *De lectis* in den dominikanischen Konstitutionen (Dist.I, c. 10, Thomas, 320).

280 Vgl. zu dem ganzen Abschnitt M 177, 19–35.

281 Vgl. dazu auch das Gebet, das Dietrich täglich sprechen soll, M 178, 1–8.

282 Als Beispiele für solch eine »radikale« Lösung im Magdeburger Klerus nennt Neumann, a. a. O., 200 den Mystiker und Propst des Magdeburger Praemonstratenserklosters, Wichmann von Arnstein, sowie den Domherrn Elger von Honstein: Beide traten dem Predigerorden bei.

283 M 178, 9f.

284 Vgl. M 178, 10–21. – Zur *vorhte*, die den geistlichen Menschen gegenüber der Welt schützt, s. o. im ersten Kapitel Abschnitt 3.3. 1.

Das got die tuomeherren heisset boeke, das tuot er darumbe, das ir vleisch stinket von der unküschheit in der ewigen warheit, vor siner heligen drivaltekeit. Des bokes hüt ist edel, also ist es umb ir herschaft und umb ir pfruonde. Mer, swenne dise hüt mit dem tode abegat, so hat si verlorn alle ir edelkeit.²⁸⁵

Haltung und Lebenswandel der Kleriker liegen offenkundig sehr im argen. Wie Mechthild hier vom Gestank der *unküschheit* spricht, so sieht sie an anderer Stelle das scheußliche Fegefeuer der *boesen priester*, die in diesem Leben *hatten geswebet in der girekeit aller wollust und [...] gebrant in der verwassenen unküschikeit*, so daß sie von allem Guten abgekommen waren²⁸⁶. Später spricht Mechthild von der *verboeseten pfasheit*, an der man sehen könne, *wie rehte ir weg zuo der helle gat, mit wiben und mit kinden und mit anderen offenbaren sünden*²⁸⁷.

Das Hirtenamt ist in sein Gegenteil verkehrt, denn die Schafhirten *sind mordere und wolfe* geworden, und sie enthalten ihrer Herde die gesunde Nahrung vor, *das ist gotlichú liebi und heligú lere*²⁸⁸.

Angesichts einer solchen Amts- und Lebensführung, die der Berufung des Priesters gänzlich widerspricht, bleiben die geistliche Gewalt und die Pfründe das einzig »Edle« an ihm. Aber kann, was dem Geistlichen zur Erfüllung seines Amtes übertragen ist, noch edel sein, wenn der eigentliche Auftrag so grob vernachlässigt wird? – Mechthild sagt es selbst: Die geistliche Gewalt wird mißbraucht, denn die *pfasheit* kämpft damit gegen *got und sine userwelten vründe*²⁸⁹. So wird das diesseitig edel Scheinende im Jenseits auch nichts mehr nützen²⁹⁰.

Gegen diese Mißstände, die nicht auf Magdeburg beschränkt sind und die auch schon andere vor Mechthild beklagt haben²⁹¹, soll Dietrich als Domdekan

285 VI.3 (M 178, 26–31). Vgl. zum letzten Satz das Gegenbild in der großen Tierallegorie, die vom wahren geistlichen Menschen handelt: Die *unedle Haut* des Tieres – das gering geachtete Leben wahrer geistlicher Menschen – wird *nach sinem tode [...] also edel und sin hâr so manigerleie schoeni, das alle die hoehisten, die es moegent haben, sine hüt für die edelsten zobeale tragent*. (IV.18 M 113, 32–114, 1).

286 V.14 (M 141); Zitat: Z.6 – 9; vgl. VI.21 (M 196, 6–11).

287 VI.21 (M 198, 23–25).

288 VI.21 (M 198, 18–22).

289 VI.21 (M 198, 12–14). – Die »auserwählten Gottesfreunde« sind – der Terminologie der religiösen Armutsbewegung entsprechend – insbesondere Mitglieder der Laiengemeinschaften, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts mehr und mehr dem Widerstand des Klerus ausgesetzt waren und zumal durch die Wiederholung des Verbotes neuer Ordensgründungen und durch die Auflösung aller seit dem IV. Lateranense entstandenen Bettelorden durch das Konzil von Lyon (1274) getroffen werden sollten (vgl. Grundmann, Bewegungen, 340ff; Neumann, Textgeschichte, 203).

290 s. o. Anm. 285.

291 Vgl. zum 12. Jahrhundert außer den Briefen Hildegards von Bingen an den Trierer und Kölner Klerus sowie an Werner von Kirchheim (Führkötter, 167 pass.) die Zusammenstellung der Kritiken Ruperts von Deutz, Gerhochs von Reichersberg und Honorius' Augustodunensis bei Beinert, *Die Kirche*, 398ff.

durch seine Lebensführung und mit Gottes Hilfe²⁹² ein Zeichen setzen; er soll bewirken, daß die *boeke lamber mochten werden*²⁹³. Freilich ist dazu die Bereitschaft der Domherrn nötig, *getrúwen rat in der bibte* anzunehmen und Buße zu tun. Dann könnten die »stinkenden Böcke« *widder* werden – *lamber mit hornen*, denn die Hörner bezeichnen die *geistliche gewalt, der si heilecliche gebrochen zuo gottes lobe*²⁹⁴.

Der Kreis schließt sich: Mechthilds Kritik, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, richtet sich nicht gegen die geistliche Gewalt als solche, nicht gegen die Autorität der Amtsträger. Ihr geht es um die Wiederherstellung der persönlichen Integrität der Geistlichen durch innere Umkehr, um Übereinstimmung zwischen Lebensführung, geistlichem Auftrag und Amtsgewalt des Priesters. Dieser Intention entspricht der umsichtige und kluge Rat, den die Begine dem Domdekan Dietrich gibt. Angesichts ihrer eigenen, frei gewählten Lebensform und in Anbetracht ihrer Geneigtheit zu den Bettelorden, insbesondere zu den Dominikanern, scheint mir diese Weisung alles andere als selbstverständlich. Sie zeigt einerseits, daß Mechthild sehr stark situationsbezogen denkt und rät²⁹⁵, wobei es wesentlich um eine das geistliche Leben ermöglichende und sichernde Grundordnung des Alltags geht²⁹⁶. Andererseits läßt die Weisung beispielhaft erkennen, daß die Begine sich – gerade auch in ihrer Rolle als Ratgeberin in Fragen des geistlichen Lebens – wirklich radikal an dem Willen Gottes, wie sie ihn erfahren hat, orientiert: Die offenbaren Mißstände im Magdeburger Domkapitel stehen in eklatantem Widerspruch zu dem universalen Heilswillen Gottes. Soll seinem Wirken dort wieder Raum geschaffen werden, so muß »vor

292 Vgl. M 179, 5–7.

293 M 178, 32f.

294 M 179, 1–5; vgl. zum Bild des Horns IV. 18 (M 113, 1f). – Dort, in der großen Tierallegorie, fungiert das Horn positiv als Symbol der Stärke, die – gepaart mit Weisheit – dem (geistlichen) Wohl zugute kommt. Hier erscheint es in ähnlicher, aber speziellerer Bedeutung, wenn es ausdrücklich als Symbol geistlicher Macht gedeutet wird. Im Kontext der Kritik an den Domherrn, die im Blick auf ihren unwürdigen Lebenswandel »Böcke« genannt werden und denen der »Widder« als anzustrebendes Idealbild gegenübergestellt wird, klingt implizit der ambivalente Sinngehalt des Bildes an, kann doch das Symbol der Stärke negativ auch Hochmut und Gewaltherrschaft versinnbildeln. In der positiven Lesart spielt demgegenüber auch der Aspekt des von Gott kommenden Heils eine Rolle, der den biblischen Gehalt des Bildes bestimmend prägt (vgl. 1Sam 2,1 Vulg.; 2Sam 22,3; Ps 17,3; Lk 1,69) und der sich im Bild der Apokalypse von dem »wie geschlachtet« aussehenden Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen mit dem Gesichtspunkt der (göttlichen) Macht verbindet (Apk 5,6).

295 Dabei ist ein gewisser Einfluß der umlaufenden eschatologischen Vorstellungen nicht unwahrscheinlich. Neumann, Textgeschichte, 201 macht z.B. darauf aufmerksam, daß im Jahr 1261 in Magdeburg die ersten Flagellanten als Vorboten des – nach den Prophezeiungen Joachims von Fiore erwarteten – Endes auftraten.

296 Angesichts der bis ins Detail der täglichen Lebensgestaltung gehenden Anweisungen liegt die Vermutung nahe, daß Mechthild hier auf sehr konkret gestellte Einzelfragen antwortet.

Ort« ein Zeichen gesetzt werden. Deshalb darf Dietrich, der durch seine aufrichtige geistliche Lebensweise das im wahrsten Sinn des Wortes heilsnotwendige Zeichen setzen kann, sein Amt nicht niederlegen, sei es auch in reinster geistlicher Absicht. Denn ein solcher Schritt käme in der gegebenen Situation einem Rückzug aus der Heilsverantwortung gleich, die – wie gezeigt – immer mehr umfaßt als die Sorge um das je persönliche Seelenheil.

4. Die *verboesete cristanheit* und der kirchliche Auftrag der Mystikerin

Abschließend bleibt nach den Konsequenzen zu fragen, die sich für Mechtild aus dem Bild der realen Kirche, wie es sich ihr präsentiert, ergeben. Sie selbst spricht ja – gegenbildlich zu der strahlenden Vision der *heiligen cristanheit* in Kapitel IV.3 – davon, wie sie im Gebet versucht habe, die *verboesete cristanheit* Gott als Braut vorzustellen²⁹⁷, und bekennt, sie habe *freventlich* gehandelt; denn die *arme cristanheit*, die zwar *glich einer jungfrowen* vor Gott steht, ist seiner und seines ewigen Brautbettes nicht wert, entstellt und unrein, wie sie ist: »Triefäugig in ihrer Erkenntnis« und »lahm an ihren Händen«²⁹⁸ erscheint die Jungfrau vor Gott; an die bei den Kirchenvätern geläufige Lea-Rachel-Typologie anschließend, besagt das Bild nichts weniger, als daß die Christenheit weder die *Vita contemplativa* noch die *Vita activa* verwirklicht hat²⁹⁹.

Diese im ursprünglichen Sinn des Wortes peinliche Erkenntnis läßt Mechtild nach Rat und Rettung für die Kirche fragen:

Do sprach unser herre: Ich wil si weschen in min³⁰⁰ selbes bluote und all die seligen, die da warhaftig unschuldig sint, die wil ich beschirmen und nemen sie verborgen zuo mir in eime heiligen tode.³⁰¹

Im Blut Gottes wird die unreine Christenheit reingewaschen³⁰²; es ist zugleich das Blut, das die Gerechten zu allen Zeiten der Heilsgeschichte um Gottes

297 V.34 (M 166, 24–167, 15); vgl. dazu 2 Kor 11,2.

298 *Do sprach unser herre: Nu sich, gezimet mir, dise jungfrowe in minem ewigen brütbedte ze minnende und mit minen keyserlichen armen zuo mir ze nemende und mit minen gotlichen ougen anzesehende, wan si surougge ist an ir bekanntnisse und si ouch lam ist an iren henden, wan sie noete guotú werk tuot? Si ist ouch hufhaltz an den fuessen irer gerunge, wan sie min selten und treglich gedenket. Sie ist ouch unvoletig an der hûte, wan si ist unreine und unku-sche.* (M 167, 4–11).

299 Vgl. Schleusener-Eichholz, Bd.1, 394–403.

300 Mit Schmidt, Fl, 417 Anm 318 wurde *ir* (M) sinngemäß in *min* verbessert; vgl. auch die Überschrift des Kapitels.

301 M 167, 12–5.

302 Vgl. dazu das Bild Christi, dessen Wunden bluten werden, solange es auf Erden Sünde gibt: II.3 (M 29, 20–26).

willen vergossen haben und noch vergießen werden, wie Mechthild in der Fortsetzung des Kapitels erklärt³⁰³.

So klingt in der Rede vom Sühneblut und von der Bewahrung der Seligen zugleich mit dem Trost der immer je größeren und deshalb rettenden Liebe Gottes implizit auch der Gedanke des Gerichts an, das schon im irdischen Streit des »Heeres Christi« gegen das »Heer Satans« seinen Anfang nimmt. Die schärfste Zuspitzung dieses ständigen Entscheidungskampfes erwartet Mechthild – in Übereinstimmung mit den Vorstellungen ihrer Zeit – mit dem Kommen des Antichrist³⁰⁴, auf das die Kirche durch den Orden der *jüngsten bruoder* vorbereitet werden wird³⁰⁵.

303 Vgl. dazu M 167, 23–168, 2. – Diese Passage wurde verschiedentlich als Beleg für die Vermutung joachitischer Einflüsse im *FL* herangezogen, vgl. Ancelet-Hustache, 279ff; Schmidt, *FL*, 438, E 142; de Lubac nimmt die Hypothese auf, modifiziert sie jedoch und faßt die wesentlichen Elemente, die auf einen indirekten Einfluß joachitischer Ideen schließen lassen, wie folgt zusammen: »[...] on n'y peut reconnaître guère plus qu'un écho lointain de cette doctrine, non seulement affaibli, mais transformé. Il n'est d'ailleurs pas certain que Mechthilde ait jamais lu un écrit soit de Joachim lui-même soit du Pseudo-Joachim. Cependant, elle a sirement entendu parler du »prophète«. Elle se réjouit à la pensée du nouvel ordre monastique qu'il a annoncé et qui va bientôt surgir. [...] Elle reprend aussi le symbolisme des deux grandes figures de Moïse et d'Elie, prototypes de l'ordre des clercs et de celui des moines. Chose plus caractéristique, elle prédit que ces »Frères des derniers jours« mèneront d'abord une existence sainte et pacifique durant une brève période, puis qu'ils prendront une part active aux combats des derniers jours en luttant contre l'Antichrist aux côtes d'Enoch et d'Elie. Ils sont à la veille d'être institués par le fils du roi de Rome (il s'agit probablement de Conradin, petit-fils de Frédéric II, qui devait tenter en 1268 de restaurer sa dynastie et de régner à Rome), qui tiendra lui-même son pouvoir du pape. Mechthilde alliée de la sorte ingénieusement son loyalisme catholique à son loyalisme envers la maison des Staufens; elle réconcilie dans son cœur le Sacerdoce et l'Empire, et le discret reproche qu'elle adresse en outre aux derniers papes de s'être montrés hostiles à Frédéric II et à ses successeurs nous offre un nouvel exemple de ces combinaisons qui se sont opérées très vite au cours du siècle entre le courant spirituel issu de Flore, les soubresauts apocalyptiques et les passions ou les fidélités politiques de chaque peuple, de chaque milieu, de chaque génération.« (de Lubac, 90f). – Die letztgenannte Vermutung de Lubacs, die sich nur auf Kapitel VI. 21 (bzw., da der Autor sich auf die französische Übersetzung des lateinischen Textes stützt: Rev. III. 7) beziehen kann, ist jedoch mit Vorsicht zu behandeln: M. E. gibt es für die von ihm behauptete prostaufische Tendenz in Mechthilds Wort über die kurzen Amtszeiten der letzten Päpste keinen Anhaltspunkt: *Sun babest, dis soltu vollebringen, so mahtu din leben lengen. Das nu din vorvare also unlange lebent, das kumt davon, das si mines heimlichen willen nit vollebringen* (M 198, 30–32). Der etwas ausführlichere lateinische Text lautet: *Tu ergo filium (!), Pater Patrum summus Pontifex, in terris vices meas gerens, his perficiendis studiosè intendito, ut protelentur dies vitæ tuæ, et gratia augeatur; antecessores tui breviter transierunt, quia voluntatis meæ secretum consilium non impleverunt* (Rev. 524, 26–31).

304 Zu Mechthilds Antichrist-Vorstellung, die ganz auf der Linie der Tradition liegt, vgl. die Ausführungen bei Schmidt, *FL*, 434f, E 118. Zur Antichrist-Tradition allg. vgl. Rauh.

305 IV. 27 (M 124, 14–16; vgl. auch Z. 28–30). – Zu Mechthilds Entwurf des Endzeitordens und dessen zeitkritischer Funktion vgl. die entsprechenden Überlegungen in Abschnitt 3.3.1.1.

Ist die lebendige Erwartung und Ankündigung der eschatologischen Entscheidung die eine Konsequenz aus der Beobachtung der gegenwärtigen heilswidrigen Zustände, so ist andererseits daran zu erinnern, daß Mechthild die Sendung, die sie dem Orden der Endzeit zuweist, schon in ihrer eigenen Zeit in einzelnen beispielhaften Gestalten verwirklicht sieht. Nicht von ungefähr steht die Konfrontation der *verboeseten cristanheit* mit ihrem Herrn im Kontext des Kapitels über die Sendung der »neuen Heiligen«: Ihr Exempel ist lebendige Kritik an den *boese(n) lúte(n)*, um derentwillen sie gesandt sind, und an den Zeitzuständen, denen die Kirche in der Vielzahl ihrer Glieder verfallen ist.

In diesem Zusammenhang des Kapitels V.34, in dem die Mystikerin »die jüngsten und die künftigen Werkzeuge zur Bekehrung der Menschheit darstellt«³⁰⁶, finden sich schließlich Hinweise auf Mechthilds Selbst- und Sendungsbewußtsein, die im Zusammenhang mit der Frage nach den Konsequenzen, welche die Begine aus ihrer »Bestandsaufnahme« kirchlicher Zustände zieht, von höchstem Interesse sind.

Den Spuren folgend, die Mechthilds Wissen um ihren gottgegebenen kirchlichen Auftrag in diesem Kapitel und in dem gesamten Text des »Fließenden Lichtes« hinterlassen hat, soll im nächsten Kapitel der Versuch unternommen werden, das Selbstverständnis der Mystikerin im Spiegel ihres Werkes zu skizzieren. Das bedeutet vor allem, der schon verschiedentlich berührten Frage nach der – keineswegs unbestrittenen – Legitimation ihres Sprechens und Schreibens nachzugehen; erst vor dem spannungsvollen Hintergrund vielfacher Widerstände – von außen kommender Vorbehalte und (dadurch geförderter) innerer Zweifel – klärt sich Mechthilds Selbst- und Rollenverständnis in der doppelten Konfrontation mit ihren tatsächlichen oder potentiellen Kritikern einerseits und dem letztlich bestimmenden göttlichen Auftrag andererseits.

306 Neumann, Textgeschichte, 207.

Viertes Kapitel: Mechthilds Selbstverständnis im Spiegel ihres Werkes

1. Einführung

Wenn Mechthild sich als Zeugin der göttlichen *minne* zu Wort meldet, wenn sie aus der Dynamik ihrer mystischen Erfahrung heraus Weisung gibt, mahnt und freimütig Kritik übt, kann sie sich auf keinerlei menschlich vermittelte, kirchlich-offizielle Autorität berufen, die sie vor dem Urteil der *irdischen wisheit* legitimieren und qualifizieren würde. Selbst die Rückendeckung einer sie schützenden Institution – wie sie etwa ein etabliertes, angesehenes Kloster darstellte – fehlt ihr, die als Begine kirchenrechtlich »zwischen allen Stühlen sitzt« und in der Ungesicherheit ihres Daseins weitestgehend auf sich gestellt ist¹.

Freilich hat Mechthild vor allem von den Dominikanern, unter deren seelsorgerlicher Betreuung sie stand, Unterstützung erfahren. Auch die Tatsache, daß die Begine offenbar als Ratgeberin gesucht wurde, läßt auf Anerkennung ihrer Autorität in gewissen Kreisen des Klerus und der von den religiösen Aufbrüchen der Zeit erfaßten Laien schließen.

Wenn es aber um die Rechtfertigung ihrer Rede geht, beruft sich die Mystikerin niemals auf eine menschliche Autorität, sondern ausschließlich auf den ihr von Gott zugegangenen Auftrag, obwohl sie den Befehl zur Niederschrift ihrer Erfahrungen durch ihren Beichtvater erhalten hat: Der Priester, dessen Anordnung sie sich unterwirft, ist für Mechthild nichts anderes als der Mittler göttlicher Weisung². Deshalb bezieht sie sich zu ihrer Legitimation nie auf den menschlichen Vermittler, sondern immer direkt auf Gott als den Urheber und Auftraggeber ihrer Schrift. Darin deutet sich ein bestimmtes Sendungsbewußtsein an, das die Mystikerin in die Nähe der großen Prophetengestalten der jüdisch-christlichen Tradition und damit zugleich in eine unaufhebbare Spannung zu der ihr zugewiesenen, gesellschaftlich und anthropologisch-theologisch definierten Frauenrolle rückt.

Dieser Zusammenhang soll im Folgenden untersucht werden. Dabei ist zunächst zu fragen, wie Mechthild mit den Rollenmustern und -erwartungen, die ihr als Frau vorgegeben waren, umgeht. In einem weiteren Schritt ist sodann

1 Zu der Zwitterstellung des Beginentums, das sich in das kirchliche Ständesystem der Zeit nicht integrieren ließ, und zum Wandel seiner Beurteilung im Lauf des 13. Jahrhunderts vgl. Grundmann, *Bewegungen*, 319–354.

2 Vgl. IV.2 (R 12, 33–13, 6); dazu ausführlicher unten Abschnitt 3.1.

aufzuzeigen, wie die Mystikerin, auf dem Fundament ihrer Erfahrungstheologie aufbauend, das Vorgegebene auf ihre eigene Situation hin umwertet und neuformuliert. Als Ergebnis dieser »Konfrontation« soll schließlich Mechthilds prophetisches Selbstbewußtsein anhand einiger besonders aufschlußreicher Texte aus dem »Fließenden Licht« dargestellt werden.

2. Mechthilds Rolle im Gegenüber zur *welt*

2.1 *were ich ein geleret geistlich man ...*

Das Sprechen der Begine, das – weil ausschließlich auf göttliche Beauftragung gegründet – nach außen hin ungesichert und ganz in die persönliche Verantwortung der Sprecherin gestellt blieb, mußte Skepsis und Argwohn provozieren.

Mechthild war sich dieser Tatsache wie auch der Gründe dafür durchaus bewußt. Sie wußte sehr genau um die möglicherweise gefährlichen Implikationen ihrer unmittelbaren Kommunikation mit Gott, wobei das Ensemble ihrer Lebensumstände schon hier mitzusehen und als Moment der potentiellen Gefährdung in Betracht zu ziehen ist³.

Verschiedentlich äußert die Begine Furcht vor übelwollenden oder unverständigen Lesern – sie nennt sie bezeichnenderweise »Pharisäer« – und bittet Gott, das Buch vor dem Zugriff solcher Menschen zu bewahren⁴.

Daß Mechthild persönlich unter Anfeindung und Bedrohung zu leiden hatte, geht zum Beispiel aus den immer wiederkehrenden Bemerkungen über die ihr zusetzenden »Feinde«, insbesondere über die falschen geistlichen Menschen, hervor⁵. Bildhaft bringt sie die dauerhafte Angefochtenheit ihrer Position zum Ausdruck, wenn sie ihr Leben mit einer Zielscheibe vergleicht, *da die lüte zu louffent, werfent und schiessent und lange miner eren hant geramet mit geswinder arbeit*⁶. Die letzte, perfektive Verbform des Zitats läßt jedoch ahnen, daß Mechthild, als sie solches schreibt, sich dem unmittelbaren Zugriff ihrer Widersacher bereits entzogen hat: Das VI. Buch, dem das Zitat entnommen ist, gehört ja nicht mehr in die Magdeburger Zeit, so daß die Mystikerin auf die Bedrängnisse ihres Beginenlebens zurückzusehen scheint.

In Kapitel II.26 berichtet Mechthild von einer Warnung, die sie wegen des Buches erhalten habe: *Woelte man es nit bewaren, da moehte ein brant überva-*

3 Vgl. Bynum, 235.

4 Vgl. II.26 (M 54, 4f); III.1 (M 62, 2); VI.36 (M 210, 23): hier in diesem späteren Buch mit Bezug auf die Kritik an dem in II.4 niedergelegten Visionsbericht.

5 Vgl. z. B. I.25 (M 14, 6ff); II.24 (M 47, 10–15); III.16 (M 78, 28ff); IV.2 (M 93, 17f).

6 VI.38 (M 213, 15f).

ren⁷ – ein deutlicher Hinweis darauf, daß Mechthild auf Grund gewisser Aussagen in ihrer Schrift in den Verdacht der Ketzerei geraten war oder zu geraten drohte.

Daß einzelne Sätze aus dem »Fließenden Licht«, zumal wenn sie – aus dem Gesamtzusammenhang von Mechthilds mystischer Erfahrungstheologie isoliert – dem kirchlichen Dogma gegenübergestellt wurden, häretisch oder wenigstens häresieverdächtig erscheinen mußten, wurde bereits an anderer Stelle gezeigt⁸. Die Gefährdung, der Mechthild sich und ihre Schrift ausgesetzt sieht, wird aber erst dann vollends plausibel, wenn die vereinzelt dogmatischen Streitpunkte auf dem Hintergrund der persönlichen Voraussetzungen der Mystikerin, ihrer Lebensweise und ihres »Standes«, betrachtet werden: Mechthild bringt die entscheidenden Argumente für die Angefochtenheit ihrer Position selbst zum Ausdruck. Sie muß ihr Reden gegen den – potentiellen oder tatsächlichen – Vorwurf der Inkompetenz angesichts ihres Mangels an schulmäßiger Gelehrsamkeit, an geistlicher (priesterlicher) Autorität und angesichts ihres Frauseins überhaupt verteidigen.

In weltlicher Umgebung und also ohne klösterliche Erziehung aufgewachsen, die ihr den Zugang zu lateinisch-theologischer Bildung eröffnet hätte, ist die Begine »illitterata«. Diesen Status, vor allem aber die nach allgemeiner Lehre und Überzeugung der Zeit naturgemäße Unfähigkeit der Frau zum Empfang priesterlicher Würde und Autorität⁹ wertet Mechthild in erster Linie als Mangel und

7 M 52, 20f.

8 Hier ist an die strittigen Aussagen in I. 44 und II. 4 und an Mechthilds Reaktionen auf die diesbezügliche Kritik in VI. 31 und VI. 36 zu erinnern. Vgl. im ersten Kapitel Abschnitt 2.1 und 3.2.

9 Das Problemfeld kann hier nur skizzenhaft angedeutet werden; dabei stütze ich mich vor allem auf den diesbezüglichen Beitrag von Gössmann (Anthropologie).

Auf Grund des mittelalterlichen Wissens über den biologisch-sexuellen Unterschied der Geschlechter gilt der Mann als die Hochform, die Frau aber nur als eine mindere Verwirklichungsgestalt des Menschseins. Obwohl diese Anschauung in der scholastischen Theologie eine grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau im religiös-geistlichen Bereich nicht ausschließt – und darin das rezipierte antike Erbe qualitativ in bemerkenswerter Weise überschritten wird –, weil innerhalb der Erlösungsordnung kein geschlechtsspezifisches Mehr oder Weniger der Gnadenmitteilung angenommen werden kann, wirkt sich nur die biologisch begründete Unterordnung auf die Rechtsstellung der Frau im kirchlichen wie im profanen Bereich aus.

Zu deren Rechtfertigung dient in den Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts jeweils der Versuch einer Harmonisierung der biblischen Schlüsseltexte Gen 1,27 und 1 Kor 11,7 mit Hilfe der immer stärker gewichteten Ursprungsanalogie: Wie alle Geschöpfe ihr Sein von Gott haben, so leitet sich das Sein aller Menschen vom Sein des ersten, männlichen Menschen ab. Folglich ist allein der Mann als der unmittelbar von Gott geschaffene im vollen Sinn »imago Dei« und zugleich Ursprung der Frau, woraus sich für die mittelalterlichen Theologen fraglos auch seine Herrscherlichkeit ergibt und legitimiert (vgl. Gössmann, a. a. O., 283ff). Im Zusammenhang mit Gen 3 wird die Lehre von der Unterordnung der Frau

als gravierendes Hindernis, wenn es darum geht, den göttlichen Auftrag zu erfüllen und der zu verkündenden *minne*-Botschaft Gehör zu verschaffen: Wenn Gott sein Wunder nicht an einem *geleret geistlich man*, sondern an ihr, dem *unfletigen phuol*, wirkt, kann ihn die *irdische wisheit* darin nicht finden¹⁰. Als *snoces* und *sündig wip* weiß Mechthild um ihre *unwirdekeit*; weil sie eine Frau ist, steht es ihr nicht an zu lehren¹¹.

Ihre Äußerungen zeigen ein ausgeprägtes Bewußtsein der Inferiorität als Frau, in dem sich der starke Einfluß der zeitgenössischen Anschauung über die soziale Stellung der Frau und deren anthropologisch-theologische Begründung niederschlägt.

Die Lebensweise als Begine eröffnete Mechthild ja keinen schützenden Freiraum zur Entwicklung eines unangefochtenen weiblichen Selbstbewußtseins, wie dies etwa – nach dem Zeugnis der Schriften Mechthilds von Hackeborn und Gertruds der Großen – im Kloster Helfta der Fall war; das Denken und Urteilen der Begine steht deutlich unter dem in der »Welt« vorherrschenden maskulinklerikalen Bewertungsmaßstab, dem sie viel unmittelbarer ausgesetzt war als ihre späteren Helftaer Mitschwestern¹².

Vordergründig betrachtet, kann Mechthild sich diesem Maßstab nicht entziehen. Sie stellt die gesellschaftlich festgelegte und theologisch sanktionierte Inferiorität der Frau an keiner Stelle in Frage und beweist ihre Loyalität durch gehorsame Unterordnung unter die kirchlich legitimierten geistlichen Autoritäten¹³: »Obedience to the clerical hierarchy becomes to Mechthild, in her exposed and persecuted position, a final test of her religious intention«¹⁴.

Im Zusammenhang mit der Frage nach Mechthilds Stellung zum kirchlichen

dadurch ausgeweitet und verschärft, daß neben die schöpfungsgemäße Unterlegenheit eine zweite »subjectio mulieris« als Sündenstrafe tritt. »Aus dieser zweifachen Unterordnung der Frau ist zu erklären, daß alle ihre Beziehungen zum Leben der überfamiliären Gesellschaft durch den Mann vermittelt sind« (Gössmann, ebd., 294).

In dieser Konsequenz liegt auch der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Thomas begründet ihn mit dem »status subjectionis«, in dem es der Frau nicht möglich ist, (dem Mann gegenüber) die Funktion einer Sachwalterin Christi zu übernehmen, da sie keine »eminentia gradus« besitze (STH Suppl. q 39, a 1; vgl. auch II–II, q 177, a 2).

Zu den systematischen Begründungsansätzen innerhalb der Scholastik vgl. neben der zitierten Studie von Gössmann: Balthasar, DTA 23, 422–424; van der Meer, 131ff; Hauke, 443ff (die knappe theologiegeschichtliche Darstellung dient in Haukes Arbeit dem hier nicht zu diskutierenden Ziel einer dogmatischen Festschreibung des Ausschlusses als Glaubenswahrheit mit dem Gewißheitsgrad einer »Sententia fidei proxima« [474]); Cardman; zur kirchenrechtlichen Lage: García.

10 II. 26 (M 53, 4–12).

11 Vgl. IV. 2 (R 13, 1–4); III. 12 (M 74, 11ff).

12 Zu den in diesem Zusammenhang charakteristischen Unterschieden zwischen dem positiven weiblichen Selbstbewußtsein der beiden Helftaer Nonnen und Mechthilds ambivalenter Selbstsicht vgl. die Studie von Bynum.

13 Vgl. dazu im dritten Kapitel Abschnitt 3.3.1.

14 Bynum, 239.

Amt hat sich jedoch bereits gezeigt, daß ihr Gehorsam keineswegs Ausdruck einer furchtsamen oder unselbständigen Anpassungshaltung ist; von daher legt sich die Vermutung nahe, daß auch das Selbstverständnis der Begine und die Rolle, die sie als Basis ihres (autoritativen) Sprechens beansprucht, noch nicht hinreichend charakterisiert sind, solange nur von der Übernahme des gängigen Unterordnungsschemas – einem »äußeren« Kriterium – ausgegangen wird.

2.2 Der *ungelerte munt* als Autorität

Wenn Mechthild in offenbarem Widerspruch zu der definierten Frauenrolle dennoch redet und lehrt, weiß sie, daß sie auf Skepsis, Mißtrauen und Kritik stoßen wird. Sie entschuldigt sich gleichsam mit dem Verweis auf die göttliche Beauftragung: Zwar fürchtet sie unverständige Menschen, wenn sie redet, aber mehr noch fürchtet sie Gott, wenn sie schweigt¹⁵.

In dieser und ähnlichen Bemerkungen im »Fließenden Licht« deutet sich an, daß Mechthilds Selbstsicht nicht ausschließlich und nicht in erster Linie von dem Bewertungsmaßstab bestimmt ist, den Gesellschaft und Kirche ihr anbieten oder eher aufnötigen. Vielmehr gewinnt sie ihr charakteristisches Selbstverständnis aus der übermächtigen Erfahrung der unmittelbaren Kommunikation mit Gott, aus der ihr der Auftrag zum Zeugnis und damit die Rolle der prophetischen Kunderin zuwächst¹⁶. Gegenüber diesem Sendungsbewußtsein, das Mechthild mit starker Sicherheit trägt, lassen auch die ausdrücklich betonte weibliche Mangelhaftigkeit und Machtlosigkeit keinen grundsätzlichen Zweifel zu.

Wohl aber erhebt sich aus der vordergründig sichtbaren Spannung zwischen Inferioritäts- und Erwählungsbewußtsein fast zwangsläufig die Frage nach der Rechtfertigung, dem Warum der Sendung: Hat Gott die ungelehrte¹⁷ Begine unbegreiflicherweise trotz ihrer mangelhaften Konstitution erwählt, oder erweisen sich Ungelehrtheit und Machtlosigkeit in den »Augen Gottes« gerade als Kriterien besonderer Eignung für den Auftrag, der an sie ergeht? Diese Frage führt ins Zentrum des – literarisch dokumentierten – Selbstverständnisses der Mystikerin:

In der Antwort treffen Mechthilds Gottesbild und ihre im mystischen Nachvollzug der Heilsereignisse gewonnene Sicht der Heilsgeschichte mit ihrem Frauenbild, sofern es dem landläufigen Be- und Abwertungsmuster verpflichtet ist, zusammen: Die als naturgemäß verstandene Inferiorität der Frau, die sie gegenüber dem Mann als dem alleinigen Träger klerikaler Würde und Autorität von vornherein disqualifiziert, steht für Mechthild als Faktum zwar nicht zur Debatte; in der Konfrontation mit der mystischen Erfahrung des sich selbst er-

¹⁵ Vgl. III.1 (M 56, 37–57, 1; s. auch M 61, 23–27).

¹⁶ Vgl. dazu den folgenden Abschnitt über den Sendungscharakter des *FL*.

¹⁷ »Ungelehrt« ist hier selbstverständlich im Sinne von »illiterat« zu verstehen.

niedrigenden Gottes wird diese Vorgabe aber radikal umgewertet: Wie sich in der *pine* als dem sinngebenden Vergleichsmoment zwischen Gott und der Seele die Nachterfahrung der Gottesfremde für die Mystikerin als notwendige Dimension der Nachfolge Christi erschließt¹⁸, so läßt das Heilsgeschehen von Inkarnation und Passion Christi als paradoxer »Höhepunkt« der göttlichen Selbstmitteilung in der »von Natur aus zu Tal fließenden« *minnevuot*¹⁹ die Unterordnung fordernde Niedrigkeit der Frau in einem völlig neuen Licht erscheinen. Wenn Gottes Weg zum Menschen ein Weg der Erniedrigung, der Selbstentäußerung ist, dann erweist sich die zwar unfreiwillige, aber bewußt wahr- und angenommene Subordination der Frau als Disposition zu besonderer Empfänglichkeit für das Angebot der Selbstmitteilung Gottes und darüber hinaus zur Weitergabe der in dieser Kommunikation empfangenen Botschaft.

Die Umwertung des fraulichen Inferioritätsbewußtseins als besondere, der klerikalen Würde wenigstens ebenbürtige Qualifikation für den Gottes-Dienst geht, wie Bynum in der bereits zitierten Studie herausgearbeitet hat, von der Erfahrung der Ambivalenz der Macht aus.

Denn bei aller Anerkennung und Hochschätzung der recht verwalteten – will heißen: dem Lob Gottes dienenden²⁰ – geistlichen Autorität hat Mechtild ein ausgeprägtes Gespür für die Gefahr, die der Besitz jeglicher Amtsgewalt, sei es im geistlichen, sei es im weltlichen Bereich, bedeutet. Immer wieder warnt sie vor der Versuchung des Machtmißbrauchs, vor Hochmut und Eigenwille und dem daraus erwachsenden Unfrieden²¹. Der Zustand des Magdeburger Domkapitels, den die Mystikerin in Kapitel VI.3 so drastisch schildert²², mag ihr als besonders krasses Beispiel für die Gefahren, denen die Kleriker als die prädestinierten Träger geistlicher Autorität ausgesetzt waren, vor Augen gestanden haben.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die vorausgesetzte Machtlosigkeit der Frau eine neue, positive Qualität: »The disqualification of gender becomes itself a qualification. Exactly because she lacks masculine and clerical authority, Mechtild sees herself as denuded, base, suffering in union with the suffering Christ, and yet also as a purged channel by which God may speak to others.«²³

Die Niedrigkeit der weiblichen Natur erscheint als bevorzugter »Ort« für die Ankunft der göttlichen *minne*, für das Einfließen des Heiligen Geistes; die Gabe des Heiligen Geistes aber befähigt zur Lehre. Dieser Begabung gegenüber verliert das Kriterium der Gelehrsamkeit seine entscheidende Bedeutung, denn:

18 Vgl. dazu im ersten Kapitel Abschnitt 3.4.

19 II.26 (M 53, 23f).

20 VI.3 (M 179, 4f).

21 Vgl. v.a. V.24 (M 156, 22–31); VI.1 (M 171, 1ff; M 176, 21–34).

22 Vgl. dazu im dritten Kapitel Abschnitt 3.3.2.

23 Bynum, 242.

(Gott spricht:)

Man vindet manigen wisen meister an der schrift,
 der an im selben vor minen ougen ein tore ist.
 Und ich sage dir noch me,
 das ist mir vor inen ein gros ere
 und sterket die heligen cristanheit an in vil sere,
 das der ungelerte munt
 die gelerte zungen von minem heligen geiste leret.²⁴

Die Geistbegabung, für welche die Mystikerin in besonderer Weise offen ist, weil und insofern sie ihre »natürliche« Niedrigkeit aus der *minne*-gemäßen Demuthaltung heraus annimmt und folglich dem göttlichen Wirken in ihr kein Hindernis entgegengesetzt, erscheint als das eigentliche Kriterium der wahren, bevollmächtigten Lehre.

Die Aussagen und Selbstbezeichnungen im »Fließenden Licht«, die Mechthilds Bewußtsein der Niedrigkeit und Schwäche in bezug auf ihr Frausein zum Ausdruck bringen, sind also nicht aus dem Erfahrungszusammenhang der *minne*-Beziehung zu isolieren, innerhalb dessen sich das angedeutete Selbstverständnis als Moment besonderer »Gottfähigkeit« erweist. Mechthilds Niedrigkeitsbewußtsein wurzelt letztlich in dem Ergriffensein von der *minne* als der übermächtigenden, ihre ganze Existenz durchwaltenden göttlichen Lebens-, Liebes- und Leidenskraft, welche die Mystikerin befähigt, den göttlichen Weg der Kenosis nachzugehen und alles Leiden der Erniedrigung auf sich zu nehmen²⁵.

Wenn, wie in obigem Zitat bezeugt, die Geisterfahrung zum entscheidenden Legitimationsgrund des Lehrens zu Nutzen der Christenheit wird, verliert die Frage nach dem Bildungsstand – »litterata« oder »illitterata« – ihre Bedeutung als positives Eignungskriterium; es wird klar, daß der aus der Erfahrung des Geistes zum Reden befähigte und genötigte *ungelerte munt* der *gelerten zunge* eine Botschaft eigener Art zu künden hat; daß die Mystikerin mit einer Verkündigung betraut ist, deren Inhalt den gelehrten Theologen nicht – jedenfalls nicht via Gelehrsamkeit – zugänglich ist.

Auf die grundsätzliche Unterschiedenheit ihrer Botschaft von der Weisheit der Theologen spielt Mechthild selbst an, wenn sie – sei es an die Adresse der (theologisch gebildeten) Mitschwester im Helftaer Konvent, sei es an von außerhalb des Klosters auf sie zukommende Fragesteller gerichtet – in Kapitel VII.21 sagt: *Ir wellent lere haben von mir, und ich selber ungeleret bin. Des ir je gerent, das vindet ir tusentvalt in úweren buochen*²⁶.

Mit dieser Einleitung zu einem Kapitel, in dem die Mystikerin über die rechte

24 II.26 (M 53, 18–31; Zitat: Z.25–31).

25 Dieser fundamentale Zusammenhang zwischen *minne*-Erfahrung und Inferioritätsbewußtsein kommt bei Bynum nicht angemessen zur Geltung. Vgl. dazu Schmidt, Eros, 72 Anm.3.

26 VII.21 (M 237, 7f).

innere Vorbereitung einer jeden Seele auf die Teilnahme am Tisch des Herrn und über die im mystischen Nachvollzug des Heilsopfers Christi erfahrene Einung mit Gott spricht, grenzt sie ihre Worte gegen falsche Erwartungen ab. Was sie zu sagen hat, steht nicht auf einer Ebene mit den Inhalten theologischer Buchgelehrsamkeit und ist deshalb auch nicht mit den Kräften der Vernunft allein zu begreifen.²⁷ Ihr Wissen und ihre »Lehre« fließen aus einer anderen Quelle und haben von daher ihr eigenes Recht und ihre besondere Bedeutung als Zeugnis einer Begegnungserfahrung mit Gott, die der spekulativen Vernunft verschlossen bleibt.

Aus der Gewißheit ihrer unmittelbar erfahrenen und zur Weitergabe drängenden Kommunikation mit Gott empfängt Mechthild die Kraft, dem Sendungsbewußtsein, das sie treibt, zu folgen und ihr – nach dem Maßstab der *irdischen wísheit* unziemliches – Sprechen zu verteidigen.

Das wird besonders deutlich in ihrem Brief an Meister Heinrich, in dem sie auf die »wohl ein wenig ängstlich zum Maßhalten drängende Kritik«²⁸ ihres Seelenführers reagiert: Die Bedenken des Beichtvaters lassen Mechthild in ihrer Sicherheit, reden zu müssen, keineswegs wanken. Auch der Vorbehalt, den sie gegenüber ihrem Schreiben-Müssen äußert, ist nur scheinbar ein Zugeständnis an Heinrich:

[...] mich jamert des von herzen sid dem male, das ich sündig wip schriben muos, das ich die ware bekantnisse und die heligen herlichen anschowunge nieman mag geschriben, sunder dise wort alleine, si dunken mich gegen der ewigen warheit alzekleine.²⁹

Mit der Sorge, als *sündig wip* nicht die Worte zu finden, die der Erhabenheit ihrer Botschaft angemessen sind, scheint Mechthild Heinrichs Kritik zwar zunächst zu bestätigen. Unter Berufung auf Gott, den *ewigen meister*, verweist sie dann aber auf biblische Vorbilder: An den Aposteln, an Moses und Daniel ist zu erkennen, daß Menschen unter dem Einwirken der Gegenwart Gottes unvermutter die Gabe geisterfüllter Rede empfangen; diese – allesamt männlichen – Gestalten führt Mechthild ihrem Beichtvater vor Augen, um ihr eigenes Schreiben, das einer Frau, zu rechtfertigen³⁰.

Damit erscheint der Vorbehalt, den Mechthild aus der Einsicht in die Diskrepanz zwischen dem Auftrag, um dessentwillen sie nicht schweigen kann, und ihrer *sündigen* Disposition ableitet, gar nicht in erster Linie auf ihr Frausein bezogen; es handelt sich vielmehr um einen dem sündigen Menschen generell, der Frau freilich in besonderem Maße anhaftenden Mangel, der nur durch das Einwirken des Gottesgeistes »ausgeglichen« werden kann³¹.

27 Vgl. auch Margetts, 127.

28 Neumann, Textgeschichte, 189.

29 V. 12 (M 140, 17–22).

30 Vgl. M 140, 17–22. – Vgl. dazu auch Schmidt, Elemente, 151, Anm. 86

31 Vgl. dazu III. 1 (M 61, 23–30).

Allerdings bedarf der Mensch, um angesichts der göttlichen Wahrheit seine Unwürdigkeit, ja Nichtigkeit zu erkennen, eines von allem Dünkel eigener Mächtigkeit ungetrübten Blickes³². Die Voraussetzung dazu mag eher den Frauen, die auf Grund ihrer minderen Stellung den Versuchungen der Macht ferner stehen, gegeben sein. Dieses Argument darf jedoch nicht überstrapaziert werden. Mechthild weiß ja durchaus auch von Gegenbeispielen, die zeigen, daß Frauen nicht per se gegen die Versuchung von Macht, weltlicher Ehre und Eigenmächtigkeit gefeit sind³³.

In dem Bewußtsein der Niedrigkeit, die nicht nur als Unterlegenheit gegenüber den das »volle Menschsein« für sich beanspruchenden Männern, sondern – im Licht der *minne*-Erfahrung – auch und vor allem als geschöpfliche Niedrigkeit vor Gott verstanden wird, gewinnt Mechthild das ihr eigene, erstaunliche Selbstbewußtsein, das gerade nicht im Vertrauen auf eigene Mächtigkeit, sondern in der Gewißheit der Erwählung durch Gott gründet.

3. Mechthilds Buch als Erfüllung einer prophetischen Sendung

Die bisherigen Überlegungen zu Mechthilds Selbstverständnis, das sich auf der Grundlage ihrer mystischen Erfahrung des Nachvollzugs der Heilsereignisse in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen anthropologischen Vorgaben und dem dadurch festgelegten gesellschaftlichen »Erwartungshorizont« herausbildete, haben bereits wesentliche Elemente einer als prophetisch zu charakterisierenden Existenz und Selbstsicht zu Tage treten lassen.

Dazu gehört vor allem der aus unmittelbarer Kommunikation mit Gott an den Menschen ergangene Auftrag, im Namen Gottes – und durch Seinen Geist ermächtigt – zu sprechen, woraus die Notwendigkeit folgt, in eigener Verantwortung zu reden und zu schreiben und ein Leben zu führen, das in keiner Weise institutionell abgesichert ist, vielmehr in seiner Ungesicherheit selbst noch Zeichencharakter trägt. Aus dieser Sonderstellung und aus dem (kritischen) Inhalt der Botschaft resultiert die dauerhafte Angefochtenheit und Gefährdung einer solchen Existenz³⁴.

Im folgenden Abschnitt soll der prophetische Charakter von Mechthilds Schrift unter dem Aspekt der das gesamte Werk fundierenden Rückbindung an Gott als Auftraggeber und Gegenstand der Verkündigung explizit dargelegt wer-

32 Vgl. dazu den Abschnitt 2.3 über die Selbsterkenntnis in der *minne* im ersten Kapitel.

33 Vgl. z. B. IV.17; V.5.

34 Zu den Kriterien prophetischer Existenz vgl. die Überblicke bei J.M. Schmidt, *Prophetie*, in: Boecker, 116ff; Füglistner, Art. »Prophet«, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd.2; K. Rahner, Art. »Prophetismus«, SM III, 1315–1321; Neher, *essence*.

den. Schlüsseltexte sind hier insbesondere der Prolog zum ersten Buch und der autobiographische Rückblick in Kapitel IV. 2.

Im Anschluß an den Passus der Gottesrede über die »neuen Heiligen« als »Boten« für die Kirche ihrer Zeit in Kapitel V. 34 und an Mechthilds peinlich-desillusionierenden Versuch, die *verboesete cristanbeit* Gott als Braut zuzuführen³⁵, gibt die Fortsetzung der Gottesrede Aufschluß über den Sendungscharakter des Buches:

Dis sprach ouch unser herre: Dis buoch sende ich nu ze botten allen geistlichen lüten, bedú den boesen und den guoten. Wan wenne dú súle vallent, so mag das werk nüt gestan. Ich sage dir werlich, sprach unser herre, in disem buoch stat min herzebluot geschriben, das ich in den jungesten ziten anderwarbe giessen wil.³⁶

Durch ihre Schrift erscheint die Mystikerin in die Schar der Gottesboten eingliedert; ihre Sendung ist gebunden an, ja konstituiert durch das Wort, das sie in göttlichem Auftrag für einen bestimmten Adressatenkreis prophetisch in ihre Zeit hineinbringen soll. Damit setzt Mechthild die Reihe der »neuen Heiligen« fort, die als Boten und Mahner in die vom Verfall bedrohte und erfaßte Kirche gesandt waren und deren Schar durch die Brüder des Endzeitordens vollendet werden wird³⁷.

Die sprachliche Gestaltung des Satzes läßt den aktuellen Zeitbezug, die Sendung in das »hic et nunc« der konkreten kirchlichen Situation, deutlich werden: Die präsentische Aussage »ich sende« wird durch das nachfolgende *nu* unterstrichen, wodurch die Dringlichkeit der Beauftragung ebenso wie die Beziehung zu den vorher erinnerten Sendungen der zeitgenössischen Heiligen hervorgehoben wird. Zugleich mit dem unmittelbaren Gegenwartsbezug wird aber auch die dem aktuellen Wirken immanente eschatologische Perspektive betont, wenn es heißt, in dem Buch sei das göttliche »Herzblut« niedergeschrieben, das in der Endzeit noch einmal vergossen werden solle: Diese Bemerkung stellt die Sendung in den Kontext der Vorbereitung auf das erwartete Ende und qualifiziert sie damit als Spätzeitenprophetie³⁸. So stellt Mechthild, die zur Rechtfertigung ihrer Sendung auf biblische Vorbildgestalten – sowohl der alten Zeit als auch der nachinkarnatorischen Epoche – zurückgreift, ihre Sendung in den großen Zusammenhang einer die Heilsgeschichte bis an ihr Ende durchziehenden Reihe von Zeugen, die jeweils in göttlichem Auftrag als kritische Boten auftreten, um das herrschende

35 Zu Kapitel V. 34 vgl. im dritten Kapitel Abschnitt 4.

36 M 167, 18–23.

37 Vgl. IV. 27 (M 124, 14–16).

38 Mechthild deutet ihre eigene Epoche im Horizont der Endzeit-Erwartung bzw. im Blick auf die dem Ende der Zeiten vorausgehenden Verwirrungen und Bedrängnisse; vgl. dazu besonders die Texte zum Auftreten des Endzeitordens, zur Wiederkunft des Henoch und Elia und die Schilderungen der Greuel, die der Antichrist anrichten wird (IV. 27; VI. 15; VI. 21; dazu im dritten Kapitel Abschnitt 3.3.1.1). – Zu der Frage nach eventuellen joachitischen Einflüssen s. im dritten Kapitel Abschnitt 4, Anm. 303.

Unheil anzuklagen und die Christenheit neu auf ihre eigentliche Berufung zu verpflichten.

Insbesondere gilt die Sendung der Mystikerin den *geistlichen lüten* – seien sie gut oder böse – als den »Säulen der Kirche«, auf daß das Gebäude nicht einstürze³⁹. Die Verwendung der Gebäude-Metapher verweist auf die »Auferbauung« der Kirche – seit Paulus Leitmotiv und Kriterium allen echten charismatischen Handelns⁴⁰ – als Ziel und Inhalt der Beauftragung.

Schreibt Paulus den Dienst an der Auferbauung der Gemeinde in besonderer Weise dem Propheten zu, dem die Gabe der Auslegung der Offenbarung gegeben ist (vgl. 1Kor 14,1-5), so ist auch »das freie Charisma als Auftrag in und für die Kirche [...] vom Begriff her prophetisch«, dient es doch »der dauernd neuen Aktualisierung der Botschaft Jesu in den immer wechselnden Zeitsituationen«⁴¹.

Mechthilds Mystik als subjektive Aneignung der Heilsereignisse in der gnadenhaften Erfahrung der *minne* ist nur unter Einbeziehung dieses Anspruches prophetischer Zeugenschaft angemessen zu deuten⁴².

3.1 *Alsus ist dis buoch minnenklich von gotte bar komen*

Bezeichnend für den Sendungscharakter der Schrift erscheint in der Gottesrede des Kapitels V.34 vor allem die Formulierung *dis buoch sende ich [...]*, in der die Mystikerin als Trägerin des göttlichen Auftrags ganz hinter dem Buch, in dem sich ihre Sendung manifestiert, zurücktritt.

Darin ist vorausgesetzt, daß Mechthild sich über alle möglichen Zweifel hinweg dem göttlichen Auftrag vorbehaltlos stellt. Aneignung und Bejahung finden ihren programmatischen Ausdruck im Vorspruch zum ersten Buch, dessen Aussage durchaus auf das Werk im ganzen⁴³ zu beziehen ist:

39 Das Bild vom Fallen der Säulen findet sich ähnlich schon im Hohelied-Kommentar Wilhelm von Auxerre: *Cadentes ipsi, qui columnae esse debuerant, non solummodo demum ecclesiam non fulciunt sed etiam deruunt [...]* (nach einer ungedruckten Pariser Handschrift zit. bei Riedlinger, *Makellosigkeit*, 251).

40 Zu dem paulinischen Motiv der Oikodomè vgl. z.B. Röm 14, 19; 15,1f; 1Kor 8,1; 10,23; 14,3-5.26; 2Kor 10,8; 12,19; 13,10. – Vgl. auch Balthasar, *DTA* 23, 259ff.

41 Rahner, a.a.O., 1319.

42 Zur theologischen Relevanz des Prophetischen in der Kirche vgl. Rahner, *Visionen*; vgl. auch die in diesem Zusammenhang höchst bedeutsamen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Teilnahme des gesamten Gottesvolkes am Prophetenamt Christi in *LG* 12; 34f.

43 Der Vorspruch wurde – den textkritischen Untersuchungen Neumanns zufolge – vom Sammler der zwischen 1265 und 1270 als Mechthilds Gesamtwerk bekannten Bücher I – V geschaffen und galt demnach ursprünglich der Bezeichnung des Adressatenkreises jenes wohl ersten, an eine Öffentlichkeit gelangten Mechthild-Korpus (vgl. Neumann, *Textgeschichte*, 182).

Dis buoch sol man gerne enpfan, wan got spricht selber dú wort.
 Dis buoch, das sende ich nu zebotten allen geistlichen lúten: beidú, boesen und guoten;
 wand wenne die súle vallent, so mag das werk nüt gestan, und ez bezeichent alleine mich und
 meldet loblich mine heimlichkeit. Alle, die dis buoch wellent vernemen, die soellent es ze
 nún malen lesen.⁴⁴

Der zitierte erste Abschnitt des Prologs stellt den Interpreten vor eine Schwierigkeit, die Alois Haas mit dem Hinweis auf die »widersprüchliche Schilderung der Sprechsituation« kennzeichnet⁴⁵: Wer ist das sprechende Ich, das sich als Sender des Buches, verantwortlicher Kúnder und Gegenstand der Verkündigung in einem zu erkennen gibt?

Die Überschrift, die Gott als den eigentlichen, die Aufmerksamkeit des Rezipienten beanspruchenden autoritativen Sprecher benennt, legt es nahe, die folgenden Sätze, die aus Zitaten der Gottesreden in den Kapiteln V.34 und II.26 komponiert sind, wiederum als Gottesrede zu deuten⁴⁶. Diese durch den Gesamttext des Werkes gestützte Interpretation des Prologs unterstreicht erneut das bewußte Zurücktreten der Mystikerin als Autorin hinter dem bindenden göttlichen Auftrag: Das Ich der menschlichen Sprecherin kommt nicht vor; Sprecher und Gegenstand der Verkündigung, aber auch »auctor« und »auctoritas« des Buches, das geschrieben ist, um die göttliche *heimlichkeit* zu melden, ist Gott selbst.

Mit dieser Zweckbestimmung kommt nun aber doch einschlußweise das menschliche Ich, das dank besonderer Begnadung in die *heimlichkeit* Gottes hineingenommen ist, als Sprecher und Zeuge in den Blick. Denn vom Geheimnis Gottes kann menschlich nur gesprochen werden, sofern es schon zum Geheimnis des Menschen geworden ist. – So ist der Prolog gleichsam in zweiter Lesung als Selbstaussage der Mystikerin zu verstehen, mit der sie ankündigt, ihre »*heimlichkeit*« zum öffentlichen, für die Geistlichkeit bestimmten Geheimnis« zu machen⁴⁷ und damit ihren heilsbedeutsamen-kirchlichen Auftrag zu erfüllen. Denn mit der Kundgabe ihrer Erfahrung der göttlichen *minne* – eben das ist ja mit ihrer *heimlichkeit* gemeint⁴⁸ – bezeugt Mechthild den unbedingten Heilswillen des trinitarischen Gottes, seine *gerunge*, mit der er dem Menschen entgegeneilt, sofern dieser sich nicht eigenwillig verweigert. Zugleich zieht sie damit diejenigen zur Rechenschaft, die sich *allerwisost* dünken, indem sie sich der *goetlichen innekeit*

44 R 7, 2–8.

45 Sermo, 107.

46 Der erste Satz entspricht annähernd wörtlich der zitierten Gottesrede aus V.34, der zweite nimmt Formulierungen aus Kapitel II.26 auf, in dem Mechthild angesichts der Gefährdung des Buches eine göttliche Trostrede über den dreifaltigen Charakter der Schrift empfängt. Dort heißt es: *Das buoch ist drivaltig und bezeichent alleine mich [...] Nu sich in allú disú wort, wie loblich si mine heimlich(k)eit melden und zwifel nit an dir selben* (M 52, 35f. 45–53, 2).

47 Haas, a. a. O., 107; vgl. auch Schmidt, Elemente, 124f.

48 Zur *heimlichkeit* als dem *minne*-Geheimnis zwischen Gott und der Seele vgl. z. B. II.19 (M 39, 16–18); III.1 (M 61, 4f).

entziehen und ihre geistliche Berufung durch einen unwürdigen Lebenswandel verraten⁴⁹.

Mechthilds Botschaft von der göttlichen *minne* gewinnt so durch ihren Zeugnischarakter die eigentümliche Schärfe des Prophetenwortes, das seinen Adressaten eine kritische und fordernde Deutung ihres geschichtlichen Standortes vorhält und damit die jeweilige Gegenwart als heils- oder unheilsträchtige Situation in eschatologischer Perspektive erhellt⁵⁰.

Zu solchem Zeugnis weiß Mechthild sich ausdrücklich berufen. Sie berichtet zwar in ihrer Schrift nicht von einer expliziten Initiation in das prophetische Leben, wie sie etwa für die Geschichte der großen Propheten des Alten Testaments charakteristisch ist⁵¹. In dem autobiographischen Rückblick in Kapitel IV.2, mit dem die Mystikerin ihr Buch aus der Geschichte ihrer Gotteserfahrung rechtfertigt, bindet Mechthild ihre Bereitschaft zur Niederschrift ihrer Erfahrungen – und damit wenigstens implizit zum öffentlichen Zeugnis⁵² – an eine

49 Vgl. VI.13 (M187).

50 »Das Gute an aller Prophetie ist [...] dann gegeben, wenn sie in uns den Ernst glaubender und wagender Entscheidung weckt, wenn sie uns klarmacht, daß die Welt im argen liegt [...], wenn sie ausdauernde Geduld weckt und den Glauben, daß Er schon gesiegt hat, auch wenn wir in der Welt noch Trauer haben, wenn sie uns erfüllt mit Zuversicht auf den einen Herrn auch der noch unenthüllten Zukunft, wenn sie uns zum Gebet und zur Bekehrung des Herzens bringt und zum Glauben, daß uns nichts von der Liebe Christi trennen kann.« (Rahner, Visionen, 107).

51 Vgl. neben Jes 6; Jer 1; Ez 1-3 vor allem die Erzählung von der Berufung des Mose: Ex 3f. – Die je einmalige Berufungserfahrung, durch die der Träger von Gott in Dienst genommen und mit der Verkündigung einer je neuen, weil in eine bestimmte Zeitsituation zu sprechenden Gottesbotschaft betraut wird, ist konstitutiv für jede echte prophetische Existenz (s. o. Anm. 1).

52 Die Formulierung des Adressatenkreises in der Gottesrede des Kapitels V.34 und zahlreiche andere Stellen, in denen Mechthild sich an ein konkret bezeichnetes Gegenüber wendet, legen m. E. die Annahme einer durchaus auf Öffentlichkeit gerichteten Wirkungsabsicht nahe. Ob sie die Veröffentlichung ihrer Aufzeichnungen jedoch selbst betrieben hat, ist eine andere Frage (Ruh, Beginenmystik, 271, bestreitet dies ausdrücklich). – Mechthilds wiederholt geäußerte Sorge, ihre Niederschriften könnten in die Hände unverständiger Menschen geraten, läßt zumindest zögern, hier eine positive Antwort zu geben. Eher ist an eine vermittelnde Tätigkeit Heinrichs von Halle (und vielleicht weiterer Kleriker aus dem dominikanischen Umkreis Mechthilds) zu denken, nachdem Heinrich ja auch als Initiator der Niederschrift zu gelten hat. – So scheint Mechthild die Unterscheidung des Aquinaten zwischen einem den prophetisch begabten Frauen zugestandenem »private colloqui« (Kundgabe) und dem »publice alloqui totam Ecclesiam« (Predigt), welches – qua öffentliches Amt – den Frauen als den Untergebenen in der Kirche untersagt ist (II-II, q 177, a 2 resp.), zu bestätigen. – Eindeutig auf der Linie des Thomas liegt der »Prologus Fratris Henrici Lectoris« zur lateinischen Ausgabe des *FL*, in dem Mechthild durch den Vergleich mit Deborah und Hulda als Prophetin vorgestellt wird, wobei aber ausdrücklich die Zurückgezogenheit der alttestamentlichen Vorbildfiguren betont wird, die nicht von sich aus gelehrt, sondern auf Anfrage der Abgesandten des Volkes Auskunft über die ihnen zuteil gewordene göttliche Offenbarung gegeben hätten (vgl. Rev. 435f.).

Schlüsselsituation zurück, in der sie sich unausweichlich in die Entscheidung für Gott und vor die uneingeschränkte Beanspruchung durch ihn gestellt sah:

Diese Erfahrung ist als Unterredung mit Gott berichtet⁵³, in der Mechthild sich schließlich bedingungslos unter die Verfügung Gottes begibt – selbst um den Preis des *ze nihte*-Werdens – und daraufhin die Zusage erhält, Gott werde ihr in allen Prüfungen der Nachfolge das je Notwendige gewähren.

Die Einforderung der ganzen menschlichen Existenz und die Zusage der helfenden Präsenz Gottes in dem von ihm in Anspruch genommenen Leben weisen in die Richtung einer Berufung im Sinne der alttestamentlichen Propheten⁵⁴; sie konkretisiert sich für Mechthild jedoch erst in der Weisung ihres Beichtvaters, dem sie sich offenbart und dessen Rat sie erbittet:

Do sprach er, ich soelte froelich vollevarn; got, der mich hette gezogen, der soelte mich wol bewarn. Do hies er mich das, des ich mich dikke weinende schemme, wan minú grossú unwirdekeit vor minen ougen offen stat: das was, das er eim snoeden wibe hies us gottes herzen und munt dis buoch schriben.

Alsus ist dis buoch minnenklich von gotte har komen und ist us menschlischen sinnen nit genomen.⁵⁵

In den Worten des Geistlichen findet die Begine zunächst eine Bestätigung ihrer Erfahrung; der affirmativen Einleitung folgt dann die Mitteilung des Auftrags an Mechthild, durch die Niederschrift ihrer Erfahrungen ein Zeugnis der mystischen Kommunikation mit Gott abzulegen.

Darin gewinnt die Beanspruchung durch Gott für Mechthild konkrete Gestalt: Im Befehl des Beichtvaters, *us gottes herzen und munt dis buoch (zu) schriben*, erkennt die Mystikerin die Einforderung ihrer zuvor erklärten Verfügbarkeit für den Willen Gottes⁵⁶. Damit steht der unbedingt bindende Charakter des Auftrags für sie ebenso außer Frage wie die Autorität der Botschaft, zu deren Instrument Mechthild sich berufen sieht.

Dem entspricht die häufige Darbietung von Erfahrungen und Weisungen in der Form der Gottesrede ebenso wie die Berufung auf Gott bzw. den Heiligen Geist als Lehrmeister, dem Mechthild verdankt, was sie niederschreibt⁵⁷. – Nachdrücklich weist vor allem der Schlußsatz des Zitats auf den übernatürlichen Ursprung des Buches hin, und in der Gottesrede des Kapitels II.26 wird das *buoch* geradezu mit der göttlichen *warheit* identifiziert, wenn der Bedrohung, die Mechthild für ihre Schrift fürchtet, die Zusage Gottes entgegengehalten wird, die Wahrheit könne niemand verbrennen, und niemand, der nicht stärker sei als Gott selbst, könne das Buch seiner Hand entreißen⁵⁸.

53 R 12, 20–31.

54 Vgl. z.B. Jer, 1,7; Ez 2,6; Ex 4,10–17.

55 R 12, 33–13, 6.

56 Vgl. II.26 (M 52, 27f), wo Mechthild den Auftrag zur Niederschrift ausdrücklich als von Gott gegeben deklariert.

57 Vgl. z.B. II.3 (M 28, 1f); IV.9 (M 102, 23); IV.11 (M 103, 9); VII.3 (M 223, 15f).

58 M 52, 32–34.

In den Worten des Buches, das selbst das »Stigma der göttlichen Dreifaltigkeit« trägt⁵⁹, offenbart sich die *heimlichkeit* Gottes; denn die Worte kommen von Gott in Mechthilds Seele⁶⁰, in ihnen ist der lebendige Gottesgeist wirksam, durch den die *warheit* zu Gehör gebracht wird. Diese Wahrheit ist das Geheimnis der sich dem Menschen mitteilenden göttlichen *minne*. Ihr gegenüber wird Mechthild jeder Zweifel an ihrer Rolle als Kündlerin verwiesen.

In der Reflexion auf die Berufungserfahrung, die Mechthild rückschauend gleichsam als Probe auf die Unbedingtheit ihrer *minne* darstellt, ergibt sich die Ambivalenz der Rolle des Ichs, die schon in der *mehrschichtigen* Deutung des Prologs sichtbar wurde, aus dem Wesen der Botschaft selbst.

In dem Höchstmaß persönlicher Beanspruchung, das sich in der Kundgabe der *minne*-Erfahrung durch den menschlichen Partner der gott-menschlichen Kommunikation ausdrückt, ist das Zeugnis gebende Ich Instrument, Sprachrohr Gottes und tritt deshalb als der »gleichzeitig [...] alles entscheidende, aber auch ganz unwichtige Aspekt des Geschehens«⁶¹ hinter seiner Botschaft zurück. Darauf weist sehr deutlich der zweite Teil des Prologs hin, der – bezeichnend für den Inhalt – in dialogischer Form über Herkunft und Titel des Buches Auskunft gibt:

Dis buoch heisset ein vliessendes licht der gotheit.

»Eya, herre got, wer hat dis buoch gemachet?«

Ich han es gemachet an miner unmaht, wan ich mich an miner gabe nüt enthalten mag.«

»Eya, herre, wie sol das buoch heissen alleine ze dinen eren?«

»Es sol heissen ein vliessende licht miner gotheit in allú dú herzen, dú da lebent ane valscheit.«⁶²

Auch hier bleibt die menschliche Stimme auffallend anonym, zurückgenommen in die Haltung des Fragens, während allein Gott in seinen Antworten als »Ich« hervortritt.

Dem entspricht es, wenn Gott in Kapitel III.2 die *minnende sele* als *ein stimme miner worten* lobt, kommt darin doch das instrumentelle Selbstverständnis der Mystikerin, die zuvor den Herrn *die stimme aller worten* genannt hat, zum Ausdruck⁶³: Gott, der schlechthin aller Worte Stimme ist, bestellt Mecht-

59 Haas, a.a.O., 94. – *Das buoch ist drivalentig und bezeichent alleine mich. Dis bermint, das hie umbegat, bezeichent mîn reine, wisse, gerehte menscheit, die dur dich den tot leit. Dú wort bezeichent mine wunderliche gotheit, dú vliessent von stunde zu stunde in dine sele us minem goetlichen munde. Dú stimme der worte bezeichent minen lebendigen geist und vollebringt mit ir selben die rehten warheit.* (II.26 M 52, 35–44)

60 M 52, 41f; vgl. IV.2 (R 7, 25f).

61 Haas, a.a.O., 107.

62 R 7, 9–15. – Neumann, Textgeschichte, 218, weist diesen Abschnitt der von Mechthild selbst durchgeführten nachträglichen Redaktion der Bücher I – V zu.

63 M 62, 12f. 18f. – Haas, a.a.O., 94 und 107 bezieht beide Aussagen auf Christus und »überspringt« dadurch, soweit ich sehe, die textnächste Stufe der Deutung. In der Sprechsituation des Kapitels – ein litaneartiger, wechselseitiger Lobpreis Gottes und der Seele – gewinnt die

hild, seinem Wort ihre menschliche Stimme zu geben und es so in ihrer Hörweite vernehmlich zu machen.

3.2 Die Niederschrift des »Fließenden Lichtes« als Mechthilds *minne*-Werk

In dem Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Stimme kommt die dynamische Abhängigkeit zum Ausdruck, die zwischen Mechthilds Zeugnenschaft in ihrem Werk und der aktuellen Erfahrung dessen, was sie künden muß, besteht: Die Worte *vliessen von stunde zu stunde in dine sele us minem goetlichen munde*, heißt es in Kapitel II. 26⁶⁴. Das *buoch*, Zeugnis des *vliessende(n) lieht(es)* der Gottheit, muß deshalb selbst als Element der in ihm exemplarisch bezeugten dynamischen Partizipation des Menschen an dem göttlichen *minne*-Fluß begriffen werden; als solches ist es Mechthilds besonderes *werk*, in das hinein sich ihre Erfahrung der *minne* auswirkt⁶⁵.

Der Prozeß des Schreibens ist engstens mit der geistlichen Erfahrung verknüpft, so daß Mechthild mit geradezu zwingender Ausschließlichkeit betont:

Ich enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ougen miner sele und hoere es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen geistes.⁶⁶

Die Niederschrift scheint ursächlich an die Wahrnehmung der geistlichen Sinne gebunden, denn »Gottes ureigener trinitarischer Schöpfungs- und Liebesprozeß im immerwährenden Fließen des göttlichen Wortes vollzieht sich auch während ihrer Niederschrift mit drängender Gewalt in ihrem Innern, die sie in übersinnlicher Sinnlichkeit empfindet.«⁶⁷

Die Abhängigkeit des Schreibens von der übernatürlichen Erfahrung unterstreicht noch einmal den Zeugnischarakter von Mechthilds Schrift. Dem entspricht das unbedingte persönliche Einstehen der Mystikerin für ihre Botschaft, ja deren Identifizierung mit ihrer eigenen Existenz: *Ich muos mich selber melden, sol ich gottes güete werlich moegen verbringen*⁶⁸. Weil die göttliche Wahrheit, die Mechthild mit ihrer Schrift bezeugt, nichts anderes ist als die überfließende, sich dem Menschen mitteilende trinitarische *minne*, läßt sich diese Botschaft nicht ablösen von dem höchst persönlichen Zeugnis der Mystikerin, die das *minne*-

Bezeichnung der Seele als *ein stimme miner worten* durch Gott gerade durch das Zusammenspiel von Parallelität des Gesamtbildes und Differenz im Detail gegenüber dem korrespondierenden Lobwort an Gott ein eigenes Profil als Aussage über den prophetischen Auftrag der Mystikerin.

64 M 52, 41f (N, zit. nach Schmidt, Elemente, 147, Anm. 3).

65 Vgl. dazu im zweiten Kapitel Abschnitt 3.3.

66 IV. 13 (M 107, 16–19; N, zit. nach Schmidt, Elemente, 148, Anm. 28).

67 Schmidt, a. a. O., 124; vgl. auch ebd., 130.

68 III. 15 (M 76, 31ff; N, zit. nach Schmidt, a. a. O., 147, Anm. 6).

Geschehen in allen Dimensionen an sich selbst erfahren, verkostet und erlitten hat.

Schreibt Mechthild folglich nichts, das nicht aus ihrer Erfahrung hervorgeht, so drängt das, was sie erfährt, von seinem Wesen her zur Mitteilung: *Ich muos sprechen got ze eren und ouch durch des buoches lere*, bekennt die Begine zu Beginn des autobiographischen Kapitels IV.2⁶⁹. Ihr Sprechen als »Sich-selber-Künden« erwächst als innere Notwendigkeit aus der Dynamik der *minne*-Erfahrung, die einen Rückzug in die eigene Innerlichkeit weder von ihrer Struktur noch von ihrem Inhalt her zulässt. Mechthild steht unter dem gleichen »Muß« einer tendenziell öffentlichen Zeugenschaft wie die Apostel Petrus und Johannes, die im Verhör vor dem Hohen Rat bekennen: »Wir können unmöglich schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben«⁷⁰.

Schreiben oder Schweigen unterliegen nicht der persönlichen »autonomen« Willensentscheidung der Mystikerin, sondern dem göttlichen Auftrag, der Mechthild bis an ihr Lebensende in Anspruch nimmt. Auch nach ihrem Eintritt in das Kloster Helfta wird Mechthild nicht aus der Verantwortung, *durch des buoches lere* zu sprechen, entlassen⁷¹. Trägt sie auch schwer daran, so hält sie doch im Gehorsam gegen Gott an ihrer Sendung fest⁷².

3.3 Das Vorbild des Mose – abschließende Überlegungen zum prophetischen Charakter des »Fließenden Lichtes«

Gleichsam zur Bestätigung und »Objektivierung« des als Beanspruchung erfahrenen Zusammenhangs zwischen der gnadenhaften Hineinnahme in die *minne*-Kommunikation mit Gott und dem Auftrag zum prophetischen Wirken durch das *buoch* beruft Mechthild sich vor allem auf das Beispiel des Mose, der einer langen, biblisch begründeten theologischen Tradition zufolge als der Prophet schlechthin gilt⁷³.

Mechthild nennt ihn als ersten von fünf Propheten, die – nach göttlichem Bescheid – ihr Buch erleuchten sollen⁷⁴:

69 R 7, 29f.

70 Apg 4.20; vgl. auch 1Kor 9,16.

71 Vgl. VII.21 (M237, 7f); VII.36 (M249, 31–39).

72 Vgl. VII.8 (M228, 10–13).

73 Vgl. dazu Balthasar, DTA 23, 365f; Beumer, Gottesschau; Daniélou, 131–200; P.-M. Guillaume, Art. »Moïse«, DSAM X (1980), 1453–1471; Neher, expérience.

74 III.20 (M 81); vgl. auch V.12 (M 140) und dazu oben Abschnitt 2.2. – Die anderen in III.20 genannten Propheten sind: David mit dem Psalter, *da inne er uns leret und klaget, bittet, manet und got lobet* (M 81, 17f) – die Parallelität dieser durchaus umfassend treffenden Charakterisierung des Psalters mit den Funktionen von Mechthilds Sprechen im *FL* liegt auf der Hand; Salomo mit dem Hohelied als dem Paradigma der bräutlichen *minne*; ferner Jeremia: Mechthild nimmt Bezug auf Jer 31,22, jenen Vers, der vor allem in der antiariani-

Moyses grosse heimlichkeit und sin helig arbeit und sin sunderliche smacheit und sine erlich zeichen und sin suesse lere und das userwelte minnereden, das er dikke gegen dem ewigen gotte uf dem hohen berge tet. Das sol alles ein licht wesen [...].⁷⁵

Mose, dessen Vorrang vor allen anderen Propheten in der Tradition damit begründet wird, daß er »facie ad faciem« mit Gott wie mit einem Freunde reden durfte⁷⁶, erscheint hier als der in besonderer Vertrautheit mit Gott »auf den hohen Berg« in die Unio Entrückte und in dieser Erhebung Beauftragte: Mit den »herrlichen Zeichen« und der »süßen Lehre« steigt Mose vom Berg hinab, um von der Gottesbegegnung Zeugnis abzulegen⁷⁷.

Die Weise, wie Mechthild in diesem Kapitel die Deutungstradition von der Gottesschau des Mose aufnimmt und zu ihrer eigenen Schrift in Beziehung setzt, bestätigt noch einmal die Ergebnisse der »Spurensuche« nach Indizien für das Selbstverständnis der Mystikerin in ihrem Werk: Sie hat die mystische Begnadung als Beauftragung zur prophetischen Kundgabe erkannt und in der Niederschrift des »Fließenden Lichtes« das mit innerer Notwendigkeit aus der Erfahrung hervorgehende Zeugnis von Gottes *heimlichkeit* – und von ihrer eigenen Rolle als deren Kündlerin – abgelegt.

So bestätigt Mechthild auf eigenständige und originelle Weise, was die theologische Tradition über das Wesen der Kontemplation, den mystischen Aufstieg und dessen Folgen bei der Rückkehr in die Normalität der leiblich gebundenen Existenz zu sagen weiß: Einerseits bekräftigt nämlich das Zeugnis über die mystische Erfahrung die schon von Gregor dem Großen angesprochene Aporie, in die notwendigerweise geraten muß, wer sich um die Versprachlichung mystischer Erfahrung müht: In seinem Ezechiel-Kommentar benennt der Kirchenlehrer die grundlegende Differenz zwischen der »contemplatio quae tantum videt quantum dicere non valet« und der »scientia atque doctrina, quae tantum videt, quantum exprimere per linguam possit«⁷⁸. – Man erinnere sich nur der Emphase, mit der Mechthild ihre »Lehre« von der Buchgelehrsamkeit der Theologen absetzt, und der Deutlichkeit, mit der sie die Grenze des sprachlich Mitteilbaren benennt⁷⁹.

Zum anderen aber entspricht Mechthild mit der Einlösung ihres prophetischen Auftrags in der Niederschrift ihres Werkes der Aufforderung Hugos von Sankt Viktor, ein Zeugnis »aus dem Lande des Lichts« mitzubringen: »Sed ecce,

schen patristischen Christologie als Vorhersage der Inkarnation gedeutet wurde; schließlich Daniel, den Gott in den Nachstellungen der Feinde auf wunderbare Weise bewahrte.

75 M 81, 3–7.

76 Ex 33,11; vgl. dazu Thomas von Aquin, STh II–II, q. 174, a. 4 resp. (zu der früheren Auslegungstradition zu dieser Stelle Balthasar [Anm. 73]).

77 Vgl. dazu Schmidt, Elemente, 144.

78 Gregor d.Gr., In Ezech. II, Hom. VI,1 (PL 76, 998B).

79 Zur Distanzierung von der Buchgelehrsamkeit der Theologen vgl. neben II.26 (M 53, 26ff) auch VII.21 (M 237, 7ff); zur Grenze des sprachlich Mitteilbaren vgl. II.3 (M 30, 1–4); II.19 (M 39, 16ff).

dum de illo intimo divinae contemplationis secreto revertimur, quid nobiscum afferre poterimus? quid nisi lucem de regione lucis venientes?«⁸⁰ Wer, so fährt Hugo fort, könnte denn wissen, daß wir dort gewesen sind, wenn wir nicht als Erleuchtete (»illuminati«) zurückkehren? So also, wie Gott sich in der Schau offenbart, muß auch das Zeugnis sein, das der begnadete Mensch von diesem Widerfahrnis ablegt⁸¹.

Von dieser Überlegung des Viktoriners läßt sich eine Brücke zu Mechthild und ihrer Zeugnisschrift bauen, und zwar nicht nur, weil Mechthild den Gedanken des Zeichens, das der »Erleuchtete« aus dem »Lande des Lichts« mitbringen soll, in ihrer zitierten Aussage über Mose aufnimmt, sondern vielmehr deshalb, weil sie mit der Unterwerfung unter den Befehl zur Niederschrift ihrer Erfahrungen selbst »wie ein zweiter Moses (handelt)«, der, »wenn er aus der Gesellschaft Gottes in Leib und Seele zurückkehrt, ... irgendein Zeichen oder Zeugnis (mitbringt), daß er in dem Lande des Lichts gewesen war«⁸²: Durch ihr Werk gibt Mechthild jenes geforderte Zeichen ihrer Begegnung mit Gott, wie sie selbst sehr deutlich zur Sprache bringt in dem Bekenntnis *ich muos mich selber melden, sol ich gotz guete werlich moegen verbringen*⁸³. In der dauerhaften Bereitschaft gegenüber diesem die ganze Existenz einfordernden Auftrag wird Mechthild durch ihre Schrift zur Botin der göttlichen *minne* für die Kirche und insbesondere für deren »Säulen«, die geistlichen Menschen⁸⁴.

Aus dem Zentrum ihrer geistlichen Erfahrung heraus legt sie Zeugnis ab von der Wirkkraft der göttlichen *minne* als Bewegerin der innertrinitarischen Liebeskommunikation und Initiatorin des schöpferischen und Heil schaffenden Wirkens Gottes »ad extra«. Maßgebend erweist sich dabei die im mystischen Nachvollzug des Heilsgeschehens gewonnene Erfahrung, daß das vom göttlichen Eros getragene Heilshandeln gerade in der Kenosis des Gottessohnes kulminiert und daß daher ein Leben in der Nachfolge Christi eben dieser Grunddynamik zu entsprechen suchen muß. Daraus resultiert Mechthilds Konzept der »sinkenden Demut«, das die Dialektik von Einungs- und Entfremdungserfahrung nicht nur zu versöhnen, sondern den Weg einer »existential-ethischen« Umsetzung der komplexen mystischen Erfahrung zu eröffnen vermag. Über die Vermittlungsstufen der Grundlegung einer Tugendethik und der Analyse von Mechthilds Sicht der Kirche – als dem Horizont ihres Denkens, Erfahrens und Handelns – ließ sich zeigen, daß damit das Fundament für die Befähigung der Mystikerin zu dem jeder Beliebigkeit entzogenen prophetischen Zeugnis bereitet ist. In Erfül-

80 Didascalion VII, 26 (PL 176, 835D).

81 »Appareat ergo quod ibi fuimus, appareat quod ibi vidimus. Si ibi vidimus potentiam, apportemus lucem divini timoris. Si ibi vidimus sapientiam, apportemus lucem veritatis. Si ibi vidimus benignitatem, apportemus lucem dilectionis [...]« (Ebd., 836A).

82 So Rudolf von Biberach mit Bezug auf die bereits zitierte Gregor-Homilie (Die sibem strassen, Prol. d. 5).

83 III. 15 (M 76, 31–33).

84 Vgl. Prolog (M 3, 3ff) und V. 34 (M 167, 19–21).

lung ihrer auf göttliche Beauftragung gegründeten Sendung steht Mechthild unbedingt für ihre Erfahrung und ihr oft kühnes Reden ein.

Dabei weist die eigenartige Koinzidenz von Demut und Selbstbewußtsein, von mutigem Auftreten und persönlichem Zurückstehen hinter dem Auftrag noch einmal in das Zentrum von Mechthilds mystischer Erfahrung hinein: der Bewegungsrichtung der Kenosis folgend, stellt Mechthild sich gänzlich dem göttlichen Anspruch zur Verfügung – als »Instrument« in Gottes Hand und als »Stimme seiner Worte«⁸⁵, die zu Gehör zu bringen sie nichts hindern darf.

Was Mechthild so unter Einsatz ihres ganzen Lebens in ihrer Schrift bezeugt: die stets »zu Tal« strömende, Heil schaffende und jedem einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche angebotene Flut der göttlichen *minne* deutet in metaphorisch verdichteter Gestalt bereits der Titel des Werkes »Ein fließendes Licht der Gottheit« an. Ob Mechthild mit diesem Titel schon auf die Deutung der Schrift als »Zeichen« ihrer Begegnung mit Gott in der mystischen Einung im Sinne der von ihr zitierten Mose-Tradition anspielen wollte, läßt sich aus dem Text freilich nicht erheben. Die Frage soll daher offen bleiben. Gewiß ist jedoch – und dies herauszuarbeiten war ein Hauptanliegen der vorliegenden Studie – der Charakter des »Fließenden Lichtes« als prophetisches Zeugnis der Mystikerin, die von sich selbst bekannte: *Ich muos sprechen got ze eren und ouch durch des buoches lere*⁸⁶.

85 Vgl. III.2 (M 62, 12f).

86 IV.2 (M 91, 1).

Anhang

Abkürzungen

ABäG	Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Amsterdam, 1971 ff.
BGPhThMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1891 ff.
CCCM	Corpus christianorum continuatio mediaevalis, Turnhout-Paris, 1953 ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien, 1866 ff.
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona, ³⁶ 1976.
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fondé par M. Viller et. al., Paris 1932 ff.
DTA	Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln, 1933 ff.
DVjs	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Halle, 1923 ff.
E	Die Einsiedler Handschrift (Codex 278) des <i>FL</i> .
FL	»Das fließende Licht der Gottheit«.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg, 1955 ff.
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik, hg. von U. Müller, F. Hundsnerscher u. C. Sommer.
GL	Geist und Leben. Begründet als Zeitschrift für Ascese und Mystik, Würzburg, 1926 ff.
GR	Germanic Review, New York, 1926 ff.
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus u. a., Freiburg i.Br., 1951 ff.
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Freiburg 1972 ff.
LG	Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«.
LThKE	Ergänzungsbände zum Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, unter dem Protektorat von Joseph Kardinal Frings und Erzbischof Hermann Schäufele, Teil I – III, Freiburg i.Br., 1966.
M	Das <i>FL</i> in der Ausgabe von Gall Morel.
MMS	Münstersche Mittelalterschriften, hg. von H. Belting u. a.
MOPH	Monumenta Ordinis Praedicatorum historica, Louvain-Rom-Paris, 1896 ff.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München, 1951 ff.
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. von der Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1960 ff.
MyGG	Mystik in Geschichte und Gegenwart, hg. von M. Schmidt u. H. Riedlinger, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985 ff.

N	Das <i>FL</i> in der (noch nicht erschienenen) kritischen Ausgabe von Hans Neumann.
OGE	Ons Geestelijk Erf. Studien over de Nederlandsche Vroomheid van af de Beking tot circa 1750, Antwerpen, 1927 ff.
Q	Joseph Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters, I, Bonn, 1929.
QD	Quaestiones Disputatae, hg. von K. Rahner u. H. Schlier, Freiburg i.Br., 1958 ff.
R	Kurt Ruh, Altdeutsche Mystik, Bern, 1950.
Rev	Die lateinische Version des <i>FL</i> in der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes.
SC	Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«.
Schmidt, FL	Die neuhochdeutsche Übersetzung des <i>FL</i> von Margot Schmidt.
SM	Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg, 1967.
THL	Das St. Trudperter Hohelied in der kritischen Ausgabe von H. Menhardt.
TTS	Tübinger Theologische Studien. Hg. von A. Auer und W. Kasper, Mainz, 1973 ff.
ThQ	Theologische Quartalsschrift, Tübingen, 1819 ff; Stuttgart, 1946 ff.
VL ²	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hg. von K. Ruh, Berlin-New York, 1977 ff.
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Leipzig-Berlin, 1841 ff.
ZfdP	Zeitschrift für deutsche Philologie, Halle, 1869 ff; Stuttgart, 1948 ff.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien, 1877 ff.
W	Die Würzburger Handschrift des <i>FL</i> in der Ausgabe von W. Schleußner.

Bibliographie

1. Quellen

1.1 Zu Mechthild von Magdeburg

1.1.1 Mittelhochdeutsche und lateinische Textausgaben

Morel, Gall, Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit: aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln hg. von P. Gall Morel. Unveränderter reprograf. Nachdruck der Ausgabe Regensburg 1869, Darmstadt, 1980. (M)

Schleußner, Wilhelm, Das fließende Licht der Gottheit nach einer neu aufgefundenen Handschrift (Würzburg), Mainz, 1929. (W)

Quint, Joseph, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, Bonn, 1929 (Teilausgabe des *FL* S. 1–20). (Q)

Ruh, Kurt, Altdeutsche Mystik, Bern, 1950 (= Altdeutsche Übungstexte, 11) (Teilausgabe des *FL* S. 6–25). (R)

Neumann, Hans, Das fließende Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von Hans Neumann (vor dem Abschluß). (N)

Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae accedit Sororis Mechthildis eiusdem Ordinis Lux Divinitatis Opus ad codicem fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. Monachorum cura et opera (L. Paquelin), Paris-Poitiers, 1877 (= *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae* II). (Rev)

1.1.2 Übersetzungen

Schmidt, Margot, Das fließende Licht der Gottheit, übersetzt und eingeführt von Margot Schmidt, mit einer Studie von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955. (Schmidt, FL)

Oehl, Wilhelm, Das fließende Licht der Gottheit, in Auswahl hg., Kempten-München, 1911 (= Deutsche Mystiker, II). (Oehl)

Schmidt, Margot, Mechthild von Magdeburg, »Ich tanze, wenn Du mich führst«. Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt, Freiburg, 1988. (Schmidt, Höhepunkt)

1.2 Sonstige Quellen

1.2.1 Mittelhochdeutsche und lateinische Textausgaben

Bernardus Claraevallensis: Sancti Bernardi Opera, 1–8, Editiones Cistercienses, Rom, 1957–1977. (S. Bernardi Opera)

Enchiridion Asceticum. Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascetim spectantes, quos collegerunt *M. J. Rouet de Journal* et *J. Dutilleul*, Freiburg i.Br., 41947. (Enchiridion Asceticum)

Hildegardis Scivias, 2 Bde, ed. Adelgundis Führkötter OSB, coll. Angela Carlevaris, Turnhout, 1978 (CCCM 43/43a). (Scivias)

- Jordan von Sachsen*, *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, hg. von Heribert Christian Scheeben, in: MOPH XVI, Rom, 1935, 1–88. (*Libellus*)
- Petrus Lombardus*: *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae*. Editio tertia ad Fidem codicum antiquiorum restituta, t. 1, Pars II, Lib. I. et II. Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971. (*Sententiae*)
- Richard von St. Viktor*, *Über die Gewalt der Liebe (De quattuor gradibus violentae caritatis, lat. und dt.)*. Ihre vier Stufen. Eingeführt und übersetzt von Margot Schmidt, München-Paderborn-Wien, 1969 (*Münchener Universitätschriften*, Theol. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF 8). (*De gradibus*)
- Rudolf von Biberach*, »Die siben strassen zu got«. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe, hg. und eingeleitet von Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985 (*MyGG* 2). (*Die siben strassen*)
- Thomas, A. H.*, *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum*, in: *De oudste constituties van de Dominicanen, Voorgeschiedenis, bronnen en ontwikkeling (1215–1237)*, Leuven, 1965, 309–369 (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 42). (*Thomas*)
- Menhardt, H.*, *Das St. Trudperter Hohelied*. Kritische Ausgabe, 2 Bde, Halle, 1934 (Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie 21/22). (*Menhardt*)

1.2.2 Übersetzungen

- Eßer, Kajetan/Hardick, Lothar*, *Die Schriften des heiligen Franziskus*, Werl, 2., verb. Auflage 1956 (*Franziskanische Quellenschriften*, hg. von den deutschen Franziskanern, Bd.1). (*Eßer/Hardick*)
- Böckeler, Maura*, *Hildegard von Bingen: Wisse die Wege*. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler, Salzburg, 1954 (1981). (*Böckeler*)
- Führkötter, Adelgundis*, *Hildegard von Bingen: Briefwechsel*. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter OSB, Salzburg, 1965. (*Führkötter*)
- Benz, Richard*, *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Heidelberg o.J., ¹⁰1984. (*Legenda aurea*)

2. Sekundärliteratur

2.1 Zu Mechthild von Magdeburg

- (Monographien und Aufsätze zu Mechthild wurden – nach bestem Wissen – bis 1988 vollständig erfaßt; Lexikonartikel wurden jedoch nicht eigens aufgenommen.)
- Ancelet-Hustache, Jeanne*, *Mechtilde de Magdebourg*. Étude de psychologie religieuse, Paris, 1926.
- Balthasar, Hans Urs von*, *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, in: Schmidt, FL, 19–45. (Balthasar, Auftrag)
- Becker, E.*, *Beiträge zur lateinischen und deutschen Überlieferung des FL*. (Phil. Diss.), Göttingen, 1951.
- Buholzer, Sonja A.*, *Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg*, Bern u. a., 1988 (*Europäische Hochschulschriften* XX, 234).
- Bynum, Caroline Walker*, *Women mystics in the Thirteenth Century: The case of the nuns of Helfta*, in: *dies.*, *Jesus as mother*. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley-Los Angeles, 1982, 170–262.
- Colledge, Eric*, *Mechthild von Magdeburg*, in: *The month* 25 (1961), 325–336.
- Dick-Abraham, Ruth Anne*, *Mechthild of Magdeburg's »Flowing light to the Godhead«*. An autobiographical realization of spiritual poverty. (Diss.), Stanford Univ., 1979.

- Egerding, Michael*, In Beziehung leben. Anmerkungen zu Mechthild von Magdeburg, in: GL 61 (1988), 359–371.
- Egres, Odo*, Mechthild of Magdeburg: The Flowing Light of God, in: Cistercians in the Late Middle Ages, ed. by Rozanne Elder, Kalamazoo, 1981 (Cistercian Studies Series 64), 19–37.
- Erat-Stierli, Ruth*, »Do sprach dú ellende sele«. Die Verwendung von »ellende« in *FL* der Mechthild von Magdeburg, (Phil. Diss.), Zürich, 1985.
- Franklin, James C.*, Mystical transformations: the imagery of liquids in the work of Mechthild of Magdeburg, New York-London, 1978.
- Gooday, Francis*, Mechthild of Magdeburg and Hadewijch of Antwerp. A comparison, in: OGE 48 (1974), 305–362.
- Haas, Alois Maria*, Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik, in: ABäG 2 (1972), 105–156; auch: *Sermo*, 67–103 (nach dieser Wiedergabe wird zitiert). (Haas, Dichtung)
- , Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in: FZPhTh 22 (1975), 3–34; auch: *Sermo*, 104–135 (nach dieser Wiedergabe wird zitiert). (Haas, Struktur)
- , *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg/Schw., 1979 (Dokimion 4). (Haas, *Sermo*)
- Haug, Walter*, Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: K. Stierle/R. Warning (Hg.), *Das Gespräch*, München, 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), 251–279. (Haug, *Gespräch*)
- Howard, John*, The german mystic: Mechthild of Magdeburg. With translated extracts from her writings, in: K.M. Wilson (Hg.), *Medieval women writers*, Manchester, 1984, 153–185.
- Hünicken, Rolf*, Studien über Heinrich von Halle, in: *Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 23 (1935), 102–117.
- Kayser, Rudolf*, Minne und Mystik im Werke Mechthilds von Magdeburg, in: GR 19 (1944), 3–15.
- Kemp-Welch, Alice*, Mechthild of Magdeburg. A Thirteenth-century Mystic and Beguine, in: *dies.*, *Of Six Medieval Women*, London, 1913. (nicht zugänglich)
- Kemper, Hans-Georg*, Allegorische Allegorese. Zur Bildlichkeit und Struktur mystischer Literatur (Mechthild von Magdeburg und Angelus Silesius), in: W. Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart, 1979 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 3), 90–125.
- Lanczkowski, Johanna*, Einige Überlegungen zu Mechthilde von Magdeburg, Mechthilde von Hackeborn und Gertrud der Großen von Helfta, in: *Erbe und Auftrag* 63 (1987), 424–440.
- Largier, Niklaus*, Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse, in: *IKaZ* 16 (1987), 227–237.
- Laubner, Horst*, Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werke Mechthilds von Magdeburg, Göttingen 1975 (GAG 163).
- Lüers, Grete*, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München, 1926.
- Margetts, John*, Latein und Volkssprache bei Mechthild von Magdeburg, in: ABäG 12 (1977), 119–136.
- Meyer, Lothar*, Studien zur geistlichen Bildsprache im Werke der Mechthild von Magdeburg. (Phil. Diss.), Göttingen, 1951.
- Michael, E.*, Zur Chronologie der Mystikerin Mechthild von Magdeburg, in: *ZkTh* 25 (1901), 177–180.
- Michel, Paul*, Durch die bilde über die bilde. Zur Bildgestaltung bei Mechthild von Magdeburg, in: *Ruh, Abendländische Mystik*, 509–526.
- Mohr, Wolfgang*, Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, in: H. Kuhn/K. Schier (Hg.), *Märchen, Mythos, Dichtung*, München, 1963 (FS von der Leyen), 375–399.

- Müller, Ulrich*, Mechthild von Magdeburg und Dantes »Vita Nuova« oder erotische Religiosität und religiöse Erotik, in: Rüdiger Krohn (Hg.), *Liebe als Literatur* (FS Wapnewski), München, 1983, 163–176.
- Neumann, Hans*, *Problemata Mechthildiana*, in: *ZfdA* 82 (1948–50), 143–172. (Neumann, *Problemata*)
- , »Der Minne Spiegel« und Mechthild von Magdeburg, in: *ZfdP* 73 (1954), 217–226. (Neumann, *Spiegel*)
- , *Fragmenta Mechthildiana Inedita*, in: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 84 (1954), Helsinki, 1954 (FS Öhmann), 161–178. (Neumann, *Fragmenta*)
- , Beiträge zur Textgeschichte des *FL* und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1954/3, Göttingen, 1954, 27–80; gekürzt auch in: *Ruh, Mystik*, 175–239 (nach dieser Wiedergabe wird zitiert). (Neumann, *Textgeschichte*)
- , Ein ungedrucktes Mechthild-Fragment aus der Karlsruher Handschrift St. Georgen Nr. 78, mit einem Exkurs über die Stellung der Komparative in mhd. Korrelativsätzen, in: W. Simon u. a. (Hg.), *Festgabe für Ulrich Pretzel*, Berlin, 1963, 316–326. (Neumann, *Fragment*)
- , Mechthild von Magdeburg und die mittelniederländische Frauenmystik, in: *Medieval German Studies* (FS Norman), London, 1965, 231–246. (Neumann, *Mechthild*)
- , Texte und Handschriften zur älteren deutschen Frauenmystik, in: *Forschungen und Fortschritte* 41 (1967), 44–48. (Neumann, *Texte*)
- , Art. Mechthild von Magdeburg, in: *VL VI/1* (1985), 260–270. (Neumann, *VL*)
- Newton-Eveland, Sandra Anne*, *The divine lover of Mira Bei and Mechthild of Magdeburg: a study of two women's literary description of a mystical relationship with God*. (Diss.), Univ. of Texas and Austin, 1978.
- Preger, Wilhelm*, Über das Werk *FL* und dessen Verfasserin, in: *Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1869, 2/2. (Preger, *FL*)
- , *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Bd. I (1874). Reprint der Ausgabe 1874–1893, Aalen, 1962, Teil 1 (zu Mechthild: 91–112). (Preger, *Geschichte*)
- Rinaldi, Mavi*, »... und la mich fürbas sinken dur din ere«. Das Bild des Sinkens im *FL* der Mechthild von Magdeburg. (Phil. Diss.), Zürich, 1986.
- Rotter, Friedrich/Weier, Reinhold*, *Nähe Gottes und »Gottfremde«*. *Mystische Erfahrungen der heiligen Mechthild von Magdeburg*, Aschaffenburg, 1980.
- Ruh, Kurt*, *Beginnenmystik*. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, in: *ZfdA* 166 (1977), 265–277. (Ruh, *Beginnenmystik*)
- Schmidt, Margot*, *Studien zum Leidproblem im FL*. (Phil. Diss.). Freiburg i. Br., 1952. (Schmidt, *Leidproblem*)
- , Art. Mechtilde de Magdebourg, in: *DSAM X* (1980), 877–885. (Schmidt, *DSAM*)
- , *Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn*. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne, in: *Dinzelbacher/Bauer*, 123–151. (Schmidt, *Elemente*)
- , »Die spilende minnevlut«. Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg, in: *Schmidt/Bauer*, *Höhe*, 71–133. (Schmidt, *Eros*)
- , »minne dú gewaltige kellerin«. On the nature of minne in Mechthild of Magdeburg's »fließendes licht der gotheit«, in: *Vox Benedictina* 4 (1987), 100–125. (Schmidt, *nature*)
- Schnell, Bernhard*, Ein neues Exzerpt aus dem *FL* der Mechthild von Magdeburg, in: *ZfdA* 110 (1981), 272–274.
- Schwarz-Mehrens, Elisabeth*, *Zum Funktionieren und zur Funktion der Compassio im FL Mechthilds von Magdeburg*, Göttingen, 1985 (GAG 410).
- Seppänen, Lauri*, *Zur Liebesterminologie in mittelhochdeutschen geistlichen Texten*, Tampere, 1967. (Zu Mechthild: 80–184).
- Sinka, Margit*, *Christological mysticism in Mechthild von Magdeburg's FL: A journey of wounds*, in: *GR* 55 (1985), 123–128.

- Spiess, Emil*, Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz (Codex Wollhusensis), Rorschach, 1935, (297–355).
- Stierling, Hubert*, Studien zu Mechthild von Magdeburg. (Phil. Diss.), Göttingen, 1907.
- Sudbrack, Josef*, Mechthild von Magdeburg, in: P. Imhof (Hg.), Frauen des Glaubens, Würzburg, 1985, 61–74.
- Taigel, Helmut*, »Minne« bei Mechthild von Magdeburg und bei Hadewijch. (Phil. Diss.), Tübingen, 1955.
- Tax, Petrus W.*, Die große Himmelschau bei Mechthild von Magdeburg und ihre Höllenvision. Aspekte des Erfahrungshorizontes, der Gegenbildlichkeit und der Parodierung, in: ZfdA 108 (1979), 112–137.
- Tillmann, Heinz*, Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg. (Phil. Diss.), Marburg, 1933.
- Vitzkelety, Andreas/Kornrumpf, Gisela*, Budapester Fragmente des *FL*, in: ZfdA 97 (1968), 278–306.
- Völker, Paul-Georg*, Neues zur Überlieferung des *FL*, in: ZfdA 96 (1967), 28–69.
- Wainwright-de Kadt, Elizabeth*, Courtly literature and mysticism: some aspects of their interaction, in: Acta Germanica 12 (1980), 41–60.
- Wiethaus, Ulrike*, The reality of mystical experience: Self and world in the work of Mechthild of Magdeburg. (Phil. Diss.), Temple Univ., Philadelphia, 1986. (Wiethaus, reality)
- , Suffering, Love and Transformation in Mechthild of Magdeburg, in: Listening [Oak Park] 22 (1987), 139–151. (Wiethaus, Suffering)
- Winter, Gabriele*, Die Herz-Jesu-Mystik bei Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud der Großen, in: Jahrbuch für Salesianische Studien 17 (1981), 72–83.
- Zinter, Edith*, Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg. (Diss.), Jena, 1931.

2.2 Weitere Sekundärliteratur

(Aufgenommen wurden alle Titel, die in der Arbeit zitiert wurden oder auf die weiterführend verwiesen wurde; ausgenommen blieben wiederum Lexikonartikel.)

- Balthasar, Hans Urs von*, Thomas und die Charismatik. Kommentar zur Summa Theologica (II–II, 171–182). DTA 23, Heidelberg-München, 1954, 256–464. (Balthasar, DTA 23)
- , Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: ders.,/Beierwaltes/Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln, 1974 (Kriterien 33), 37–71. (Balthasar, Ortsbestimmung)
- Bedouelle, Guy*, Dominikus. Von der Kraft des Wortes, Graz-Wien-Köln, 1984.
- Beinert, Wolfgang*, Die Heiligen – Erscheinungen des Christusheiles, in: GL 60 (1987), 172–188. (Beinert, Die Heiligen)
- , Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, Münster, 1973 (BGPhThMA NF 13). (Beinert, Die Kirche)
- Benz, Ernst*, Über den Adel in der deutschen Mystik, in: DVjs 14 (1936), 505–535.
- Berlière, Ursmer*, La dévotion au Sacré-Coeur dans l'ordre de Saint Benoit, Paris, 1923 (Collection Pax 10).
- Bernards, Matthäus*, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln-Graz, 1955.
- Betz, Johannes*, Christus, Petra, Petrus, in: ders./Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960 (FS Geiselman), 1–21.
- Beumer, Joseph*, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühcholastik, in: ZkTh 76 (1954), 411–439. (Beumer, Deutung)
- , Die Gottesschau des Moses, in: GL 21 (1948), 221–230. (Beumer, Gottesschau)
- , Die altchristliche Idee einer präexistenten Kirche und ihre theologische Auswertung, in: Wissenschaft und Weisheit 9 (1942), 13–22. (Beumer, Idee)

- Bihlmeyer, Karl*, Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters, in: ThQ 114 (1933), 504–544.
- Boecker, Hans Jochen* u. a., Altes Testament, Neukirchen, 1983 (Neukirchener Arbeitsbücher).
- Brück, Anton Ph.* (Hg.), Hildegard von Bingen 1179–1979. FS zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz, 1979 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 33).
- Bugge, J.*, Virginitas. An essay on the history of a medieval idea, 's-Gravenhage 1975 (Archives internationales d'histoire des idées. Series minor 17).
- Camelot, Thomas*, Les traites »De virginitate« au IV^e siècle, in: *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon*, o.O., 1952, 273–292.
- Cardman, Francine*, The medieval question of women and orders, in: *The Thomist* 42 (1978), 582–599.
- Charbonneau-Lassay, L.*, Le bestiaire du Christ, Paris, 1940.
- Congar, Yves*, Ecclesia ab Abel, in: M. Reding (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf, 1952, 79–108. (Congar, Ecclesia)
- , Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, Freiburg, 1971 (HDG III/3c). (Congar, Lehre)
- Daniélou, Jean*, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950 (Études de Théologie historique 25).
- Dassmann, Ernst*, Ecclesia vel anima – Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand, in: *Röm. Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 61 (1966), 121–145.
- Dinzelbacher, Peter*, Vision und Visionsliteratur, Stuttgart, 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). (Dinzelbacher, Vision)
- /Bauer, Dieter R. (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern, 1985.
- Fransen, Piet*, The new life of grace, London, 1969.
- García y García, Antonio*, Die Stellung der Laien in der Kirche des Mittelalters, in: *IkaZ* 14 (1985), 418–426.
- Geerlings, Wilhelm*, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz, 1978 (TTS 13).
- Geiselmann, Joseph R.*, Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin, in: ThQ 107 (1926), 198–222; 108 (1927), 233–255.
- Gössmann, Elisabeth*, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München, 1957. (Gössmann, Verkündigung)
- , Die Frau und ihr Auftrag. Gestalten und Lebensformen, Freiburg, 2., veränderte Auflage 1965. (Gössmann, Die Frau)
- , Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts, in: *Miscellanea Mediaevalia* 12,1, Berlin–New York, 1979, 281–298. (Gössmann, Anthropologie)
- , Theologische Frauenforschung: Das Menschenbild des Mittelalters und die Stellungnahme der zeitgenössischen Frau. Hildegard von Bingen. Elisabeth von Thüringen. Mechthild von Magdeburg, in: *Frauenstudien – Frauenforschung*, ed. Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien an der FU Berlin, Berlin, 1983, 64–87. (Gössmann, Frauenforschung)
- , Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der früh-scholastischen Anthropologie, in: *Dinzelbacher/Bauer*, 24–47. (Gössmann, Menschenbild)
- , »Ipsa enim quasi domus sapientiae«. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: *Schmidt/Bauer, Höhe*, 1–18. (Gössmann, Spiritualität)
- Grabmann, Martin*, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, Regensburg, 1903.

- Graham, V. E.*, The pelican as image and symbol, in: *Revue de littérature comparée* 36 (1962), 235–243.
- Grundmann, Herbert*, 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, reprograf. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935 (Historische Studien 267) mit einem Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt, vierte unveränderte Auflage 1977.
- Haas, Alois Maria*, »Trage Leiden geduldig!«. Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden, in: *Zeitwende* 57 (1986), 154–175. (Haas, Leiden)
- , Was ist Mystik? in: *Ruh, Abendländische Mystik*, 319–341. (Haas, Mystik)
- Haug, Walter*, Zur Grundlage einer Theorie des mystischen Sprechens, in: *Ruh, Abendländische Mystik*, 494–508. (Haug, Grundlage)
- Hauke, Manfred*, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn, 1982 (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien 46).
- Herde, Rosemarie*, Das Hohelied in der lateinischen Literatur bis zum 12. Jahrhundert, in: *Studi medievali* 8 (1967), 957–1073.
- Köpf, Ulrich*, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: *Dinzelbacher/Bauer*, 48–77.
- Kolb, Herbert*, Ein Kreuz mit drei Enden. Zu Wolframs »Willehalm« 406, 1–407, 7, in: *ZfDA* 116 (1987), 268–279.
- Küsters, Urban*, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert, Düsseldorf, 1985 (Studia humaniora 2).
- Landgraf, Artur M.*, Dogmengeschichte der Frühscholastik. Erster Teil: Die Gnadenlehre, Bd. 1, Regensburg, 1952; Bd 2, Regensburg, 1953.
- de Lubac, Henri*, La postérité spirituelle de Joachim de Flore, t. 1: De Joachim à Schelling, Paris-Namur, 1979 (Collection »Le sycamore«, sér. horizon 3).
- van der Meer, H.*, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, Freiburg, 1969 (QD 42).
- Meier, Christel*, Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert, 1. Teil, München, 1977 (MMS 34).
- Mieth, Dietmar*, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg, 1969 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15).
- Molinari, Paolo*, Die Heiligen und ihre Verehrung, Freiburg, 1964. (Molinari, Die Heiligen)
- , Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, II, Freiburg, 1966, 435–456. (Molinari, Charakter)
- Mommaers, Paul*, Was ist Mystik? Frankfurt/M., 1979
- Müller, Alois*, Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg/Schw., ²1955 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 5). (Müller, Ecclesia)
- Müller, Gerhard Ludwig*, Schau des Geheimnisses. Die Eucharistie in der prophetischen Theologie Hildegards von Bingen, in: *IkaZ* 8 (1979), 530–542. (Müller, Schau)
- , Charisma und Amt. Die heilige Hildegard von Bingen in der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt, in: *Catholica* 34 (1980), 279–295. (Müller, Charisma)
- , Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg, 1986. (Müller, Gemeinschaft)
- , Der theologische Ort der Heiligen. Überlegungen zum ekklesiologischen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ZkTh* 109 (1986), 145–154. (Müller, Ort)
- Néher, André*, L'essence du prophétisme, Paris, 1955. (Néher, essence)

- , *L'expérience mystique de Moïse*, in: *Lumière et vie* 24 (1975), 36–47. (Néher, expérience)
- Oediger, Friedrich W.*, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, Leiden-Köln, 1953 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2).
- Ohly, Friedrich*, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohelied-Auslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958.
- Petry, Ray C.*, Social responsibility and the late medieval mystics, in: *Church History* 21 (1952), 3–19.
- Plöchl, Willibald M.*, *Geschichte des katholischen Kirchenrechts*, Bd. II: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055–1517, München-Wien, 1955.
- Rahner, Hugo*, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: ders., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964. (Rahner, Gottesgeburt)
- Rahner, Karl*, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 1, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, 377–414. (Rahner, Konkupiszenz)
- , *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg i.Br., 2., unter Mitarb. von P.Th. Baumann ergänzte Auflage, 1958 (QD 4). (Rahner, Visionen)
- Raub, Hans D.*, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster, 1973 (BGPhThMA NF 9).
- Renna, Thomas*, Virginity and chastity in early Cistercian thought. Particularly St. Bernard, in: *Studia monastica* 26 (1984), 43–54.
- Richstätter, Carl*, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn, 1919; München, 1924.
- Riedinger, Helmut*, Die Makellosigkeit der Kirche in den Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster, 1958 (BGPhThMA 38,2).
- , Maria – Kirche in den Hohelied-Kommentaren des Mittelalters, in: *Maria et Ecclesia*, vol. III: De Parallelismo Mariam inter et Ecclesiam, Romae, 1959, 241–290 (Academia Mariana Internationalis).
- Ringler, Siegfried*, *Viten- und Offenbarungsliteratur in den Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, Zürich-München, 1980 (MTU 72).
- Ruh, Kurt* (Hg.), Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in: *ZfdP* 72 (1953), 24 ff. (Ruh, Spekulation)
- , *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964 (Wege der Forschung 23). (Ruh, Mystik)
- , *Le Miroir des simples âmes der Marguerite Porete*, in: *Verbum et Signum*, Bd. 2, München, 1975 (FS Ohly), 365–387. (Ruh, Miroir)
- , *Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*, München 1982 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1982/7), (Ruh, Vorbemerkungen)
- , *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, 1985. (Ruh, Eckhart)
- , *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 7). (Ruh, Abendländische Mystik)
- Schleusener-Eichholz, Gudrun*, *Das Auge im Mittelalter*. 2 Bde, Münster, 1979 (MMS 35, 1.2).
- Schmidt, Margot*, Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. *Speculum als Symbol des Transzendenten*, in: *Brück*, 95–157. (Schmidt, Hildegard)
- , *Die Kirche. »Eine Erde der Lebendigen«*. Zum Kirchenbild bei Hildegard von Bingen, Mainz, 1980 (Aktuelle Information 16). (Schmidt, Die Kirche)
- , *Maria – »materia aurea«* in der Kirche nach Hildegard von Bingen, in: *MThZ* 32 (1980), 16–32. (Schmidt, Maria)
- , (Hg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. Hg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer, Regensburg, 1982 (Eichstätter Beiträge Bd. 4, Abt. Philosophie und Theologie). (Schmidt, Typus)

- , »Discretio« bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: Spiritualität heute und gestern. Internationaler Kongress vom 4. – 7. August 1982, Bd.2, Salzburg, 1983 (Analecta Cartusiana 35). (Schmidt, Discretio)
- /Bauer, Dieter R. (Hg.), »Eine Höhe, über die nichts geht«: spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986 (MyGG 4). (Schmidt/Bauer, Höhe)
- »Deiformis operatio«. Gottförmiges Wirken als Vollendung der »contemplatio«, in: Schmidt/Bauer, Grundfragen, 221–234. (Schmidt, operatio)
- (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.–10. Nov. 1985, hg. von Margot Schmidt in Zus.arb. mit Dieter R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 (MyGG 5). (Schmidt/Bauer, Grundfragen)
- Schmucki, Octavian O.F.M.Cap., Zur Mystik des heiligen Franziskus von Assisi im Lichte seiner Schriften, in: Ruh, Abendländische Mystik, 241–268.
- von Severus, Emanuel, Zur Geschichte der Formel »Mons qui est Christus«, in: Liturgische Zeitschrift 4 (1931/2), 390–392.
- Thekeparampil, Jakob, Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo-Dionysios, in: Schmidt, Typus, 131–145.
- Thier, Ludger, Christus Peregrinus. Christus als Pilger in der Sicht von Theologen, Predigern und Mystikern des Mittelalters, in: K. Amon u. a. (Hg.), Ecclesia Peregrinans, Wien, 1986 (FS Lenzenweger), 29–41.
- Tromp, Sebastian, De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce, in: Gregorianum 13 (1932), 489–527.
- Vagaggini, Cyprien, La dévotion au Sacré-Coeur chez Sainte Mechtilde et Sainte Gertrude, in: Cor Jesu, Bd. 2: Pars historica et pastoralis, Rom, 1959, 31–48. (Vagaggini, dévotion)
- , Initiation théologique à la liturgie, vol. II, Bruges-Paris, 1963. (Vagaggini, Initiation)
- Verdeyen, Paul, Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessaert, in: Revue d'histoire ecclésiastique 88 (1986), 47–94.
- Viller, Marcel/Rahner, Karl, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss, Freiburg, 1939.
- Zapf, Joseph, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart. (Phil. Diss.), Köln, 1966.

Personenregister

- Alexander IV. 150
Ambrosius von Mailand 117⁷³, 118⁸¹
Ancelet-Hustache, J. 41¹¹⁰, 42¹¹³, 49, 74³⁰³,
148²⁴⁴, 155²⁷³, 160³⁰³
Angela v. Foligno 75³¹¹
Aurelius Augustinus 94⁵⁵, 100, 102⁹⁰, 117⁷³
- Balduin, Bruder, OP 128, 133¹⁶⁴
Balthasar, H.U. v. 11¹, 14¹⁰, 15¹¹, 16¹⁴, 30⁵⁵,
36⁸⁵, 47¹⁴⁰, 55¹⁹³, 56¹⁹⁸, 65²⁴⁹, 66²⁵⁵, 70²⁸⁴,
81, 93⁴⁷, 94⁵⁴, 165⁹, 172⁴⁰, 178⁷³, 179⁷⁶
Basilius d. Gr. 85⁶
Bedouelle, G. 134¹⁶⁸, 137¹⁸⁷, 138^{191.193}
Beinert, W. 106, 110²⁴, 114^{50.51}, 125¹¹⁷,
157²⁹¹
Benz, E. 87²⁰
Berlière, U. 75³⁰⁸
Bernards, M. 117⁷³, 119⁸¹
Bernhard v. Clairvaux 26, 43¹²³, 86¹⁸, 108¹⁰
Betz, J. 108⁸
Beumer, J. 113⁴⁴, 114⁴⁸, 178⁷³
Bihlmeyer, K. 11²
Böckeler, M. 109¹⁴, 110²⁹, 119⁸³, 120⁸⁵,
131¹⁵¹
Boecker, H.J. 170³⁴
Bugge, J. 119⁸¹
Buholzer, S. 56¹⁹⁷
Bynum, C.W. 21¹¹, 68^{267.274}, 79³²⁸, 114⁴⁸,
163³, 165¹⁴, 167²³, 168²⁵
- Cabassut, A. 108¹⁰
Caesarius v. Arles 118⁸¹
Camelot, Th. 119⁸¹
Cardman, F. 165⁹
Charbonneau-Lassay, L. 131¹⁵⁷
Congar, Y. 106⁴, 115⁵⁹
- Conradin 160³⁰³
Constantin v. Orvieto 134¹⁶⁷
Cyprian v. Carthago 117⁷³, 118⁸¹
- Daniel 71²⁹², 151, 169, 179⁷⁴
Daniélou, J. 108⁸, 178⁷³
Dassmann, E. 113⁴³
David 71²⁹², 178⁷⁴
Deborah 174⁵²
Dick-Abraham, R.A. 11², 150²⁵¹
Dietrich, Magdeb. Domdekan 155–159
Dinzelbacher, P. 13⁷
Dionysios Areopagita 59, 108
Dominikus 23¹⁵, 107, 121, 133–141, 149, 152
- Eckhart s. Meister Eckhart
Elger v. Honstein 156²⁸²
Elia 148²⁴³, 160³⁰³, 171³⁸
Elisabeth v. Thüringen 121, 132
Erat-Stierli, R. 16¹⁷, 45¹²⁹
Eßer, K. 49¹⁵²
- Franklin, J.C. 16¹⁷
Fransen, P. 95⁵⁸
Franziskus v. Assisi 49, 121, 132, 152
Friedrich II. 160³⁰³
Füglister, N. 170³⁴
Führkötter, A. 143²¹⁹, 157²⁹¹
- García y García, A. 165⁹
Geerlings, W. 85⁷
Geiselmann, J.R. 123¹⁰⁶
Gerhoch v. Reichersberg 106³, 157²⁹¹
Gertrud d. Gr. 75³⁰⁸, 165
Gössmann, E. 68²⁷², 71²⁹⁵, 79³²⁷, 164⁹
Grabmann, M. 114⁵¹, 123¹⁰⁶

- Gregor d.Gr. 179
 Grillmeyer, A. 106²
 Grundmann, H. 41¹¹⁰, 127¹³³, 157²⁸⁹, 162¹
 Guillaume, P.-M. 178⁷³
- Haas, A.M. 11¹⁻², 12³, 14¹⁰, 15¹², 16^{14.16.18},
 19¹, 32, 33^{65.66}, 47, 50^{155.159}, 51 f, 54^{181.186},
 55¹⁸⁹, 56^{197.199}, 57²⁰³, 59²¹⁰, 63²³⁵, 65, 70²⁸⁴,
 72²⁹⁷, 77³¹⁸, 103, 173, 176^{59.61.63}
- Hardick, L. 49¹⁵²
 Haug, W. 12³, 43¹¹⁹, 51¹⁶³
 Hauke, M. 165⁹
 Heinrich v.Halle 133, 151, 169, 174⁵²
 Henoeh 148²⁴³, 160³⁰³, 171³⁸
 Herde, R. 113⁴⁴
 Hieronymus 117⁷³
 Hildegard v.Bingen 106³, 108¹⁰, 109¹⁴, 110,
 113⁴⁶, 114⁵¹, 119⁸³, 120, 131¹⁵¹, 143²¹⁹, 147,
 153²⁶³, 157²⁹¹
 Hill, W.J. 130¹⁵⁰
 Honorius Augustodunensis 106³, 157²⁹¹
 Hugo v.St. Viktor 179 f
 Hulda 174⁵²
- Ignatius v. Antiochien 118⁸¹
 Ignatius v. Loyola 108¹⁰
- Jeremia 71²⁹², 178⁷⁴
 Jesus Christus s. Sachregister
 Joachim v. Fiore 158²⁹⁵, 160³⁰³
 Johannes, Evangelist 22¹⁵
 Johannes, Apostel 178
 Johannes Cassian 108¹⁰
 Johannes Chrysostomus 117⁷³, 118⁸¹
 Johannes d. Täufer 21, 99, 110, 121, 151
 Jordan v. Sachsen 133¹⁶⁷, 134¹⁷², 138
 Jutta v. Sangerhausen 121
- Kayser, R. 105¹
 Kemper, H.-G. 16¹⁶, 32⁶⁴, 57²⁰¹
 Kolb, H. 149²⁴⁷
 Küsters. U. 93⁴⁷, 147²³⁷
- Laubner, H. 16¹⁶, 26³¹, 27⁴⁰, 32⁶⁴, 66²⁵⁶,
 100⁸⁰, 109^{13.19}
 Lazarus 131
 Lubac, H. de 160³⁰³
- Lüers, G. 16, 30⁵⁵, 32⁶⁴, 43¹²³, 45^{128.129},
 64²⁴¹, 113⁴³
- Margetts, J. 169²⁷
 Marguerite Porete 41¹¹⁰, 92⁴⁴
 Maria, Mutter Jesu 25 f, 68, 78 ff, 109, 113 ff,
 118⁸¹, 121, 125
 Maria Magdalena 25 f, 44, 45¹²⁸, 122
 Mechthild v. Hackeborn 75³⁰⁸, 165
 Meer, H. v.d. 165⁹
 Meier, C. 109¹⁷
 Meister Eckhart 41¹¹⁰, 50¹⁵⁹, 61, 96⁶⁷
 Menhardt, H. 114⁴⁶
 Metz, J.B. 58²⁰⁷
 Meyer, L. 16¹⁶, 30⁵⁵, 32⁶⁴, 38⁹⁵, 43¹²³, 64²⁴¹
 Michel, P. 16¹⁶, 32⁶⁴
 Mieth, D. 85⁶, 94⁵⁴, 97⁶⁷
 Mohr, W. 11², 16¹⁶
 Molinari, P. 126¹²⁰
 Mommaers, P. 12⁶
 Morel, G. 16
 Mose 71²⁹², 151, 160³⁰³, 169, 174⁵¹, 178–181
 Müller, A. 114⁵⁰
 Müller, G.L. 124^{109.111}, 125^{114.117}, 153²⁶³
- Néher, A. 170³⁴, 178⁷³
 Neumann, H. 16 f, 49¹⁵³, 51¹⁶³, 149²⁴⁸,
 150²⁵⁰, 151²⁵⁶, 155²⁷³, 156²⁸², 157²⁸⁹, 158²⁹⁵,
 161³⁰⁶, 169²⁸, 172⁴³, 176⁷²
- Oediger, F.W. 153²⁶²
 Oehl, W. 46¹³⁵
 Ohly, F. 113⁴⁴
 Origenes 118⁸¹
- Paulus/Saulus 27, 50, 87, 172
 Petrus, Apostel 178
 Petrus Ferrandi 134¹⁶⁷
 Petrus Lombardus 94
 Petrus Martyr 121, 143²²⁰
 Petry, R.C. 94⁵⁴
 Plöchl, W. 155²⁷²
 Ps.-Dionysios s. Dionysios Areopagita
- Quint, J. 16

- Rahner, H. 144²²¹
 Rahner, K. 58²⁰⁷, 95⁵⁸, 118⁸¹, 170³⁴, 172⁴²,
 174⁵⁰
 Rauh, H.D. 160³⁰⁴
 Renna, Th. 119⁸¹
 Richard v. St. Viktor 26, 27³⁶, 64²⁴¹
 Richstätter, C. 75³⁰⁸
 Riedlinger, H. 113⁴⁴, 172³⁹
 Rinaldi, M. 16¹⁷, 63²³⁴, 65²⁵¹, 132¹⁶¹, 139¹⁹⁶
 Ringler, S. 12⁴
 Rudolf v. Biberach 180⁸²
 Ruh, K. 11², 16, 39¹⁰¹, 40¹⁰⁸, 41¹¹⁰, 62²²⁷,
 92⁴⁴, 174⁵²
 Rupert v. Deutz 106³, 114⁵¹, 131, 157²⁹¹
 Salomo 71²⁹², 178⁷⁴
 Scheeben, H.C. 133¹⁶⁷
 Schleusener-Eichholz, G. 30⁵⁵, 110²⁵, 159²⁹⁹
 Schmidt, J.M. 170³⁴
 Schmidt, M. 11², 13⁸, 15¹², 16 f, 19², 20^{5.7},
 26^{31.33}, 28⁴⁴, 30⁵⁵, 32⁶⁴, 34^{69.71}, 35, 37⁸⁸, 39,
 45^{128.129.133}, 47¹⁴⁰, 50^{156.158}, 51¹⁶⁴, 52¹⁶⁶,
 54¹⁸², 55¹⁸⁸, 57²⁰¹, 59²¹¹, 60²²⁰, 61²²¹, 63²³⁶,
 64²⁴¹, 66²⁵³, 67²⁵⁸, 68²⁷⁵, 69²⁸², 71²⁹⁴, 73³⁰⁰,
 80³³⁶, 86^{15.18}, 93^{48.49}, 94⁵⁴, 97⁷⁰, 106³,
 108¹⁰, 109¹², 110²⁷, 111³¹, 114⁴⁸, 120,
 129¹⁴¹, 137¹⁸⁸, 144²²¹, 153²⁶⁷, 159³⁰⁰, 160³⁰⁴,
 168²⁵, 169³⁰, 173⁴⁷, 177⁶⁷, 179⁷⁷
 Schmucki, O. 50¹⁵⁴
 Schwarz-Mehrens, E. 77³¹⁸
 Semmelroth, O. 124¹¹⁰, 125^{114.118}, 126¹²⁵
 Severus, E. v. 108⁸
 Sinka, M. 16¹⁷, 74³⁰⁴
 Spieß, E. 75³⁰⁸
 Stierling, H. 37⁹⁰, 114⁴⁷
 Taigel, H. 30⁵⁵, 40¹⁰⁶, 43^{120.123}, 52¹⁷¹, 56²⁰⁰
 Tax, P.W. 16¹⁷, 30⁵⁵, 45¹²⁹, 69²⁷⁷, 116⁷¹,
 117⁷⁴, 118, 135^{73.74}
 Teresa v. Avila 140²⁰⁵
 Tertullian 117⁷³, 118⁸¹
 Tillmann, H. 11²
 Thekeparampil, J. 108⁹
 Thier, L. 75³¹¹
 Thomas, A.H. 137¹⁸⁶, 156²⁷⁹
 Thomas v. Aquin 91³⁷, 100, 114⁵¹, 123¹⁰⁶,
 130, 165⁹, 174⁵², 179⁷⁶
 Thomas v. Celano 49¹⁵²
 Tromp, S. 114⁵⁰
 Vagaggini, C. 75³⁰⁸
 Verdeyen, P. 92⁴⁴
 Viller, M. 118⁸¹
 Walz, A. 137¹⁸⁶
 Wichmann v. Arnstein 156²⁸²
 Wiethaus, U. 12⁴
 Wilhelm v. Auxerre 172³⁹
 Wilhelm v. Saint-Amour 150
 Zapf, J. 50¹⁵⁹
 Zinter, E. 32⁶⁴

Sachregister

- Abstieg der Seele s.a. Gottesfremde 50–57,
63, 65, 72, 94, 98, 103
Abstiegsmystik s. Mystik
Adel s.a. Ehre 46, 61
– Gottes 28
– der Seele 28, 40, 42, 98
Aktion s. Kontemplation
Amt, kirchliches 107, 110, 147 f, 152, 155,
157, 159, 165⁹
– Amtsautorität s. Macht
Anfechtung 21, 32, 45, 53 f, 140, 155
angest und vorhte s.a. Welt 45 f, 89, 140, 156
Antichrist 148, 160
arbeit 95, 128, 144
Armut s.a. Tugend 89, 101, 135
Askese 78, 135, 137, 139, 144, 156
Auferstehung 76, 124
Aufstieg der Seele s.a. Unio mystica 34, 42,
58, 63, 65, 179
- Barmherzigkeit 68 f, 112, 129, 138
bekorunge 58, 70, 170
Beginen 81, 146 f, 162, 164 f
Begleitung, geistliche 150–152
Beichte, Buße 136, 154, 158
– Beichtvater 145, 151, 162, 169, 175
beitunge s.a. Leiden; Konkupiszenz 57–62
bekantnisse s. Erkenntnis
Bekenntnis 12, 146
Berg s. Christussymbole
Berufung s. Sendung
Berufungserfahrung 174⁵¹, 175 f
beschaidenheit s. Unterscheidungsvermögen
Bettelorden 136, 149 f, 153, 156, 158
Bildung, theol. 149, 164, 167 f
Binde- und Lösegewalt 110, 148
- Braut des Hohenliedes 33, 38, 54¹⁸⁷, 108, 113
buoch (FL.) 172–181
Burg s.a. Kirche 119 f, 140
Buße s. Beichte
- Charisma s.a. Prophetie 172
Christus 19, 29, 35, 38, 41, 54 f, 68, 72–79,
88 f, 101, 107, 114 f, 118, 140, 160
– als Maßstab des Tugendlebens 82 f, 85–87,
144
Christusbild, Mechthilds 76
Christussymbole/-metaphern 109, 131
– Berg, Fels 107–109
– Duft 108 f
– Pilger 75³¹¹, 76
– Spiegel des Gewissens 30⁵⁵, 31
Christus-Werdung s. Gott-Werdung
cristanheit s. Kirche
- Dank s. Gebet
deificatio s. Gott-Werdung
deiformitas s. Gottförmigkeit
Demut 14, 24, 27, 30, 57, 63–66, 72, 94,
102 f, 140, 144, 155 f, 180 f
discretio 59, 108, 137 f, 140, 145
Dominikaner s. Predigerorden
Duft s. Christussymbole
- Ehre, *ere* s.a. Adel 116
– Gottes 35, 51–53, 130
– des Geschöpfes 31, 102
– weltliche 140, 170
Eigenwille s. Wille
Einfalt 22–24
Einung s. Unio mystica
Ekstase 26–28, 31, 37, 40, 65, 93, 151

- ellende* s. a. Entfremdung 45, 48, 62, 103, 135
 Endzeitorden 136, 148–150, 156²⁷⁹, 160f,
 171
 Engel 39, 67f, 110, 117, 119, 123
 Entäußerung s. Kenosis
 Entfremdung, Fremde s. a. *ellende* 14, 32,
 38, 46–48, 52, 57, 61, 81, 130
 –, soziale 81
 – Gottesfremde 19, 47, 50–57, 60, 65, 72f,
 94, 98, 103, 129f, 167
 Erbsünde s. Sünde
 Erfahrung 11f, 14f, 18, 54, 79, 151f
 –, mystische 12, 14f, 18f, 32, 34, 37f, 51¹⁶³,
 52–55, 67–81, 105, 129f, 162, 166, 176f,
 179–181
 – und Offenbarung 13
 – Erfahrungstheologie 11–13, 18, 42, 163f
 Erkenntnis, *bekanntnisse* 20, 25–32, 34, 46,
 94
 – Gottes 19f, 28f
 – Selbsterkenntnis 14, 19f, 28–32, 40
 Erlösung 35, 38, 43, 61, 72, 79, 95, 111f
 Eucharistie 110–112, 114⁵¹, 124f, 138, 146,
 148, 153f

 Falschheit 143–145
 Fegefeuer 85f, 122f, 128f, 157
 Finsternis s. a. Nacht 52, 108, 144, 147
 Franziskaner 136
 Frau 128, 162–170
 – in der ma. Anthropologie 164⁹, 165
 – Inferiorität der – 165–167
 – Subordination der – 164⁹, 167
 Freiheit 48, 82, 84f, 88–90, 96, 155
 Fremde s. Entfremdung
 Fürbitte s. Gebet

 Gebet 12, 15, 29f, 80, 102, 155, 159
 – Dankgebet 48, 73
 – Bittgebet, Fürbitte 11, 15, 74, 90, 107, 123,
 127f
 – Lobpreis 74, 135
gebruchunge, *gustus* 28, 34–37, 59, 94f
 Geheimnis s. *heimlich(k)eit*
 Gehorsam 85, 98, 135, 138, 151, 166
 Geist, Hl. 54, 65, 67, 84, 97, 109, 115, 119,
 143, 167, 175
 – Geistbegabung 168f
 – Geisterfahrung s. Erfahrung
 Gemeinschaft der Heiligen s. Heilige
 Gerechtigkeit Gottes 68–70
 Gericht 112, 115, 160
gerunge, Verlangen 27, 29, 36, 40, 47, 84, 98,
 173
 Geschöpf/-lichkeit 18f, 23, 25, 28, 32, 39,
 47, 50, 52
 – geschöpfliche Niedrigkeit 24, 32, 50, 85,
 170
 – geschöpfliche Schwäche 58
gewalt s. Macht
 Gewissen 138
 – Gewissenserforschung 29, 31, 98
 Glaube 52–55, 109f, 115
 Gnade, Begnadung 19, 41, 65, 81, 92–95,
 99–102, 151, 173, 179
 – Gnadengabe 52, 100f, 151
 Gott 31, 33, 38, 41, 47, 59f, 67, 159,
 166–170, 175–181
 – als Schöpfer 19, 22–25, 45, 47f
 – als Urheber des FL 162, 170, 173
 – als Vater 41, 54, 69, 97
 Gottebenbildlichkeit 28, 39f, 87, 111
 Gottförmigkeit, *deiformitas* 31, 97f
 Gott-Werdung, *deificatio* 77, 82f, 87, 97,
 102–104
 Gottesbeziehung, mystische s. *minne*
 Gotteserfahrung s. Erfahrung
 Gotteserkenntnis s. Erkenntnis
 Gottesfremde s. Entfremdung
 Gottesgeburt in der Seele 71, 144
 Gotteslob s. a. Gebet 47–50, 51¹⁶⁰, 55, 56²⁰¹,
 95, 103, 122f, 125, 135, 167
 – als Motiv der Entfremdung 50
 – als Auftrag der Geschöpfe 47–50, 51¹⁶⁰
 Grundentscheidung, sittliche 87
gustus s. *gebruchunge*

 Häresie/-verdacht 41¹¹⁰, 145, 160
 Heil, Heiligung 35f, 61, 73f, 77, 90, 96, 103,
 110, 125, 127–132, 180
 Heilige 120–126, 133
 –, neue 121, 126, 134, 171
 – Gemeinschaft der Heiligen s. a. Kirche
 106, 120–127

- Heiligentheologie 124–127
- Heilsgeschichte 61, 66–72, 83 f, 105, 112–124, 153, 160, 166, 171
- als *minne*-Geschichte 20, 71, 84
- mystischer Nachvollzug der – 38 f, 66–81, 166, 180
- Heilsverantwortung s. Verantwortung
- heimlich(k)eit*, Geheimnis s.a. *minne* 61, 142, 173, 176, 179
- Herz
 - , offenes 19, 24, 27⁴⁰, 96
 - Jesu 74, 75³⁰⁸
- Himmel 27, 116, 119, 122 f
- Hölle 50, 55, 69, 122

- Individualisierung, Tendenz zur 71, 76
- Inferiorität s. Frau
- Inkarnation 68, 71, 79, 84, 109, 111, 167

- Jesus Christus s. Christus
- Jungfrau, *maget*, *megde* 48, 116–119
 - Ecclesia s. Kirche
 - Maria s. Personenregister
- Jungfräulichkeit 72²⁹⁶, 80, 117⁷⁴, 118 f

- Kenosis 19, 38, 43, 56, 71 f, 89, 103, 167 f, 180 f
- Kirche, *cristanbeit* 11, 14 f, 80, 105, 107, 112, 115, 136, 144, 180
 - als Braut Christi 113 f, 118⁸¹, 159
 - als Heilsgemeinschaft 13, 106, 110, 115 f, 123
 - als Heilsmittlerin / Sakramentalität d. – 105 f, 112
 - als geschichtliche Wirklichkeit 13, 147, 152, 159, 166
 - als Jungfrau 80, 105, 107–113, 120, 159
 - als Lehrerin 111 f
 - als Mutter 112 f, 118⁸¹, 130 f
 - , pilgernde/streitende 106, 119–121, 124 f
 - , himmlische 121, 124 f
- Kirchenkritik 11 f, 15, 132 f, 147–159, 161
- Kirchlichkeit, Mechthilds 13, 107, 150
- Kommunion s. Eucharistie
- Konkupiszenz 58
- Kontemplation 179
 - und Aktion 92–94, 159
- Konzil von Lyon 157²⁸⁹
- Kreatur s. Geschöpf
- Kreuz 77 f, 114 f, 124
 - Geburt der Kirche am – 114
- Krone s.a. Kirche 115, 119 f

- Laie 132, 148, 154
- Laterankonzil, IV. 48, 154, 157²⁸⁹
- Leben, geistliches 29, 36, 62, 76, 84, 91–94, 103, 116, 128, 130, 133, 139, 141, 144, 155, 158 f
- Lehre 167–169, 178 f
- Leib 35, 53 f, 62, 118⁸¹
- Leiden, *pine* 11, 54 f, 56¹⁹⁷, 60 f, 72–79, 81, 101, 107, 129, 167 f
 - Bußleiden 30, 129, 131
 - Entfremdungsleiden 52, 54–56, 73
 - , geistliches 39, 103, 141
 - Christi, Passion 54–56, 57²⁰¹, 61, 71–79, 167
- Leidensmystik s. Mystik
- Lea-Rachel-Typologie 159
- Licht 28, 52, 108, 143 f, 147, 179
 - als Medium der Erkenntnis 27
 - , fließendes 177, 181
- Liebe s.a. *minne* 55, 96, 130, 137–140, 144
 - , göttliche 35, 39, 56, 81
 - , sinkende 32, 57, 65
- Lob s. Gebet; Gotteslob
- Lohn s.a. Verdienst 97, 101, 116, 135
 - der Jungfrauen 119
- Lucifer s. Satan

- Macht, *gewalt*, Autorität 140, 148–150, 166 f, 170
 - , geistliche 110, 148 f, 157 f, 164 f, 167
 - Machtlosigkeit s.a. Frau 166 f
 - Machtmißbrauch 167
- masse*, Maß s.a. *discretio* 33⁶⁹, 58 f, 137, 144
- Mechthild-Forschung 16
- Meßfeier, würdige 153 f
- minne* 12, 14 f, 18, 23–28, 31, 34–36, 40, 42, 45, 48 f, 52–54, 58 f, 63–66, 84, 86, 88–92, 95–99, 102 f, 123, 129, 135, 140 f, 172, 176
 - , göttliche 14 f, 20, 32, 41 f, 57²⁰¹, 96, 162, 167 f, 173 f, 176, 180 f
 - , innertrinitarische 66 f, 82 f, 97, 177, 180

- , als heilsgeschichtliche Wirkmacht 19, 36, 39, 43, 66–72, 84
- , als gott-menschliche Beziehung 11 f, 14, 18–20, 23, 29, 36⁸⁷, 67, 72, 80–82, 95–97, 100–102, 130, 168, 176
- werk* s. Werk
- Mutter, Mütterlichkeit
 - Kirche als – s. Kirche
 - Maria als – der Kirche 80
 - Mechthild als – 130 f, 142
- Mystik 14, 66²⁵⁵
 - Abstiegmystik 19
 - Leidensmystik 75, 111
 - als Nachvollzug der Heilsgeschichte 14 f, 19, 38, 66–81, 169
- Nachfolge 56, 61, 76, 77³¹⁸, 86, 135, 144, 167, 180
- Nacht, mystische 52, 55, 65 f, 167
- Natur
 - , menschliche 68, 70, 86, 111, 117⁷³
 - , weibliche s. Frau
 - der Seele 23, 40, 42, 52, 83 f
 - und Gnade 41
- Nichtigkeit, *ze nihite*-Werden 28, 30, 35⁷⁸, 170, 175
- Niedrigkeit, geschöpfliche s. Geschöpf
- Opfer 154
 - Christi s.a. Eucharistie 80, 111 f, 121, 153, 169
- Osterereignis s. Auferstehung
- Ostertag der Seele s. Sterben
- Papst, Papsttum 127, 148–150
- Passion s. Leiden
- Passionsfrömmigkeit 73–75
- pine* s. Leiden
- Präexistenz
 - der Kirche 106, 114
 - Mariens 113⁴⁶, 114
- Predigerorden 133–136, 139, 149, 158, 162
- Priester 127, 131 f, 147–149, 152–155, 157 f
 - , gute 147, 152
 - , böse 157
 - amt s. Amt
- Prior/in 134, 139 f
- Professorenstreit, Pariser 150
- Prophezie, prophetisches Zeugnis 112, 162, 166, 171 f, 174 f, 178–181
- Rat, geistlicher s. Weisung
- Rechtfertigung des Sünders s.a. Gnade 82, 99–102
- Reue 87, 101, 128
- Satan, Lucifer, Teufel 23, 27, 66 f, 70, 86, 110, 119, 143, 146, 160
- Säulen der Kirche 172, 180
- Schau, Anschauung Gottes 27, 31, 36, 118, 180
- Schöpfung 20, 24, 28, 39, 42, 46–48, 56, 83, 131
 - Schöpfungstheologie 20, 38, 42, 87
- Schreibbefehl s.a. Sendung 151, 162, 175
- Schuld, Schuldhaftigkeit 24, 30 f, 69, 85, 123
 - Schuldkapitel 31
- Schwäche, geschöpfliche s. Geschöpf
- Seele 23, 28, 31–34, 40–46, 60, 67, 80, 129, 131, 146, 167
 - , offene 19, 27⁴⁰, 46
 - , stumpfe 43, 146 f
 - als Subjekt der mystischen Erfahrung 27, 35, 37–39, 40, 42, 50–52, 72, 79 f, 113
- Selbstentäußerung s. Kenosis
- Selbsterkenntnis s. Erkenntnis
- Selbstmitteilung Gottes s.a. *minne* 95, 167
- Selbstverständnis Mechthilds 161, 166–170, 176
- Sendung 62, 90, 122, 134 f, 158–162, 169
 - , göttliche 163, 165 f, 171, 178, 181
 - , prophetische 15, 54, 166, 170, 172
 - der »neuen Heiligen« 121, 126, 134, 161
 - Sendungscharakter des FL 171 f
- Sinken s.a. Demut; Gottesfremde 51 f, 63–66, 94
- Sinne 23, 33, 35, 37, 40
 - , natürliche/äußere 142
 - , geistliche/innere 146, 177
- Spiegel 30⁵⁵
 - der Erkenntnis 28, 30
 - des Gewissens s. Christussymbole
- Spiel, *spil* s.a. Unio mystica 113⁴³
- Stände, kirchliche 117, 119, 132

- Sterben, Tod s. a. Leiden; Erlösung 76
 – in der *minne* 35 f
 Sünde 22, 24, 53, 86 f, 100, 107, 128
 –, aktuelle 81, 123
 –, kleine 146
 – Erbsünde 25
 – Todsünde 131
 – Sündenfall 39, 60, 67 f, 84, 111
- Taufe 110, 112, 114
 Teufel s. Satan
 Theologia negativa 89
 Tod s. Sterben
 Tränen 127, 130, 138
 Treue, *trúwe* 52 f, 69, 98
 Trinität 20, 32 f, 39, 42, 53, 66–68, 79 f, 85,
 97, 102–104, 108, 110 f, 113, 115, 173
 Trost/Trostlosigkeit 18, 32–42, 50, 89
 Tugend 25, 63, 84, 87, 91–98, 102, 118⁸¹
 – Tugendethik 82–87, 152, 180
- Umkehr 43, 73, 88, 158
 Unglaube s. a. Sünde; Anfechtung 24, 53
 Unio mystica 14, 18, 20, 30⁵⁵, 32 f, 37 f, 40,
 42, 43¹²³, 54, 65, 67, 71, 83 f, 93 f, 98, 103,
 113⁴³, 118 f, 179, 181
 Unterscheidungsvermögen, *bescheidenheit*
 s. a. discretio 22, 24
 Unvollkommenheit geistlicher Menschen
 107, 131 f, 141–147
- Vatikanisches Konzil, II. 124–127
 Verantwortung 105 ff, 112, 116, 119, 128,
 130 f, 134, 152, 154, 159
 –, spirituelle 90, 127–132
 –, ekklesiale 105, 120
 Verdienst s. a. Lohn 82, 99–102, 125 f
- Vergöttlichung s. Gott-Werdung
 Verkosten s. *gebruchunge*
 Verkündigung 12, 170
 – als Aufgabe der Kirche 111
 – als Mechthilds Auftrag 12, 168
 Verlangen nach Gott s. *gerunge*
 Versuchung s. *bekorunge*; Anfechtung
 Vollkommenheitsstreben 88, 119
 Vollendung, eschatologische 36, 62, 97–99,
 116, 118
- Wahrheit, göttliche 175–177
 Wechsel, *minne-wechsel* 43¹²³, 49, 88 f
 Weisheit 111, 138, 162, 165, 168 f
 – Sinnen- und Gnaden- 21–25
 –, *ware* 24, 111
 –, *pfeffelichú* 111
 Weisung, geistliche 11 f, 15, 90, 132 f,
 139–141, 144 f, 151–159, 162, 175
 Welt 38, 42 f, 46 f, 60 f, 89, 119, 128, 132,
 156, 165
 – als Fremde 45 f
 – als Schöpfung 46
 Werk 82 f, 95–99, 101 f, 116, 119, 177 f
 Wille 101 f, 155
 –, freier 67, 84, 131
 –, guter 82, 98 f, 126
 – Eigenwille 43, 61, 85, 87, 90, 120, 128,
 137–139, 142–145, 147, 167
 – Gottes 25, 60, 84 f, 87 f, 90, 93, 145, 156,
 175
 – Willenseinkehr zu/ -einheit mit Gott 29,
 82, 87–89, 91 f, 94, 103, 145, 158
- Zeugnis s. Sendung; Prophetie
 – Zeugnisschrift, FL als 12, 54, 174,
 177–181