

**Gott zur Sprache bringen –**  
Über die Wirklichkeit des Unaussagbaren in den deutschen  
Predigten Meister Eckharts

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

**Doktor der Philosophie (Dr. phil.)**

des Fachbereichs II  
Sprach-, Literatur- und Medienwissenschaft  
der Universität Trier

vorgelegt von: Harald Müller-Baußmann  
Höhenweg 14  
54497 Morbach

im WS 2011/12

Erstgutachter: Prof. Dr. Martin Przybilski  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerhard Krieger

Tag der Disputatio: 15. Juni 2012

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. Einführung</b> .....	5
1.1 Fragestellung und Erläuterung des Themas .....	5
1.2 Stand der Forschung .....	11
1.3 Methodik der Arbeit .....	27
<b>2. Meister Eckhart und seine Zeit</b> .....	30
2.1 Biographie – Das Leben als Verkündigung .....	30
2.2 Europa an der Schwelle zum 14. Jahrhundert .....	34
2.3 Der Predigerorden .....	36
2.3.1 Kultureller Primat der Dominikaner .....	36
2.3.2 Intellektualität und Spiritualität im Zeichen der Predigt .....	45
2.3.3 Die mystische Komponente und der <i>grunt</i> .....	59
2.4 Eckharts Denken .....	66
2.4.1 Die weiblichen Vordenkerinnen .....	66
2.4.2 Der Begriff des Intellekts bei Dietrich von Freiberg .....	86
2.4.3 Eckhartsche Denkstrukturen .....	85
<b>3. Von welchem Gott die Rede ist</b> .....	97
3.1 Begriffsambivalenz und Ineffabilitas .....	97
3.2 Gottesredner .....	103
3.2.1 Der Gott der Philosophen .....	104
3.2.2. Der Gott der Theologen .....	116
3.2.3 Der Gott des christlichen Glaubens .....	131

<b>4.</b>	<b>Macht und Ohnmacht der Sprache</b> .....	139
4.1	Wie man von Gott reden kann.....	139
4.1.1	Philosophisch-theologische Grundüberlegungen.....	139
4.1.2	Das unausgesprochene Wort und das Beiwort.....	150
4.2	Die Predigt im Mittelalter .....	157
4.3	Das metaphorische Sprechen von Gott .....	166
4.3.1	Urbild – Abbild .....	166
4.3.2	Die Metapher des Tempels.....	172
4.3.3	Die Metapher des Lichts und das Nichts.....	175
4.4	Das Wort im Wort: Neue Zusammenhänge denken .....	182
<b>5.</b>	<b>Verkündigung und Sprache</b> .....	200
5.1	Eckharts Lebensthemen.....	200
5.2	Der Zyklus der Gottesgeburt-Predigten .....	203
5.3	Durchbruch in die Sphäre Gottes .....	216
5.4	Das Sein Gottes in Frieden und Barmherzigkeit.....	227
5.5	Zum Problem der Subjektwerdung .....	236
<b>6.</b>	<b>Gottes Sein als Wirken</b> .....	252
6.1	Gottes Wirklichkeit und Realitäten der empirischen Welt .....	252
6.2	Elementarisierung von Gottes Wirklichkeit.....	254
<b>7.</b>	<b>Gott zur Sprache bringen im Kontext sozialen Handelns</b> ....	265
7.1	Vita activa und vita contemplativa.....	265
7.2	Diskurs: Erotik versus Pflicht .....	277
7.3	Kommunikatives Handeln als gläubige Haltung .....	282
7.4	Wege zur Gott .....	286

<b>8.</b>	<b>Ausblick</b> .....	289
	<b>Literaturverzeichnis</b> .....	298
I.	Abgekürzt zitierte Literatur.....	298
II.	Quellen .....	299
	<i>Werke Meister Eckharts</i> .....	299
	<i>Andere</i> .....	300
III.	Forschungsliteratur.....	302

# 1. Einführung

## 1.1 Fragestellung und Erläuterung des Themas

„Die ursprüngliche Form, in der sich die Wirklichkeit dem Menschen offenbart, ist die einer vollständigen Okkultation, einer radikalen Verhüllung; denn die erste Wirklichkeit, die sich dem Menschen verhüllt, ist er selbst. Der Mensch – das verborgene Geschöpf – sehnt sich danach, aus sich herauszugehen, und er fürchtet sich davor, und selbst wenn die ganze Wirklichkeit keinen jemand umhüllte, niemanden, der ihn beobachten könnte, dann würde er diesen Blick projizieren; den Blick, über den er verfügt und den er sozusagen nicht anwenden kann. Und so sieht er sich von seiner Umgebung aus, er, der sich noch nicht selbst schauen kann. Und alles beobachtet ihn, die Bäume und die Steine, und vor allem das, was über seinem Kopf schwebt und jeder seiner Schritte begleitet, wie ein Gewölbe, aus dem er nicht entweichen kann: das Firmament und seine strahlenden Bewohner. Und dasjenige, dem er sich nicht entziehen kann, darauf gründet er seine Hoffnung.“<sup>1</sup>

Die Frage nach der Wirklichkeit, die uns umgibt, in der wir leben und aus der wir leben, wird nicht nur immer wieder von Geisteswissenschaftlern, Sozialwissenschaftlern, Schriftstellern oder Essayisten wie María Zambrano beschrieben und durchdacht. Auch Naturwissenschaftler sind gebannt von der Frage nach der Wirklichkeit und dem Prinzip, das diese Wirklichkeit trägt.

„Das Fundament unserer Wirklichkeit ist nicht die Materie, sondern etwas Spirituelles, das gar nicht begreifbar ist. Schon der Ausdruck Fundament ist falsch, denn `Fundament` ist an die Vorstellung von `Substanz` gebunden. Besser sollte man sagen: Im Grunde unserer Wirklichkeit ist kein Fundament, sondern eine Quelle, etwas Lebendiges. Deshalb ist unsere Aufgabe, diese Lebendigkeit zu erkennen, um wieder den Freiraum zu gewinnen, in dem wir unsere Probleme suchen und lösen können.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> MARÍA ZAMBRANO, *Der Mensch und das Göttliche*, Wien 2005, 29. Maria Zambrano Alarcón (1904-1991) war eine spanische Philosophin, Lyrikerin und Essayistin. Ihr Werk ist stark beeinflusst von dem spanischen Philosophen José Ortega y Gasset. 1988 erhielt sie als erste Frau den Cervantespreis.

<sup>2</sup> HANS-PETER DÜRR, *Vom Greifbaren zum Unbegreiflichen. Neue Wege der Physik*, in: *Aufgang, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 2009, 179.

Dies schreibt der Kulturhistoriker Hans-Peter Dürr und zollt damit einer Entwicklung Attribut, die auch die Naturwissenschaften erfasst hat. Die in der großen Frage gipfelt: Was ist der Grund alles Wirklichen?

„Aber die Wirklichkeit [...] ist weder ein Attribut noch eine Eigenschaft, die gewissen Dingen entsprechen und anderen nicht. Sie ist etwas, das den Dingen vorausgeht, eine lebendige Strahlung, die von einem geheimnisvollen Grund ausgeht; sie ist die verborgene, geheime Wirklichkeit; kurz, das, was wir heute als 'heilig' bezeichnen.“<sup>3</sup>

Diese Wirklichkeit war immer wieder das Thema von Meister Eckharts insbesondere deutschen Predigten. Wenn diese Wirklichkeit auch nicht immer explizit so genannt wurde, war sie doch stets mit eingeschlossen und grundlegend für so typisch Eckhartsche philosophisch-theologische Schlüsselbegriffe wie Gottesgeburt, Grund und Seelenfünklein oder Neologismen wie Gelassenheit und Abgeschiedenheit.

Wirklichkeit und Realität sind zwar semantisch ähnliche Begriffe, sind jedoch bei der Beschäftigung mit den Predigten Meister Eckharts differenzierter zu behandeln.

So weist Dietmar Mieth mit Recht darauf hin, dass „die Unterscheidung 'Realität'/'Wirklichkeit' [...] grundlegend zum Verständnis von Eckharts Theologie“ sei. „Unter 'Realität' versteht auch Mieth bloßes zeitliches Bestehen, bloßes Da-Sein im Sinne von 'Es gibt' (Faktizität) [...] das was uns empirisch vorgegeben ist [...] was man auch 'Realität' nennt. Den Begriff 'Wirklichkeit' versteht er jedoch in der vom Verb 'wirken' abgeleiteten Bedeutung, als, wie es heißt, 'dynamisches Ereignis'. Gott ist Wirklichkeit, damit ist gemeint: Gott ist Kraft, Gott ist Tätigkeit, Gott ist Energie. Entscheidend ist nach Eckhart jedoch [...], nicht das man 'wirkt', sondern allein dass man écht', 'rein' wirkt.“<sup>4</sup>

Um zu fassen, was Eckhart mit Gottes Wirklichkeit meint, ist es notwendig, diese zu deutende Wirklichkeit in ihrer ganzen Ambivalenz näher zu betrachten und sie in Beziehung zu setzen mit Eckharts Denken und seiner Sprache. Auf den ersten Blick scheint sein Opus in zwei Hälften aufgeteilt – das Werk in lateinischer

---

<sup>3</sup> Zambrano, a.a.O.

<sup>4</sup> ANDRES QUERO SANCHES, Sein als Absolutheit, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch, 2, 2008, Anm. 2, 190.

Sprache und seine Predigten und Traktate in deutscher Sprache, womit er scheinbar auch ganz unterschiedliche Hörer ansprechen wollte.

Einen solchen Spagat kann man sich aber ebenso ersparen wie feinsinnige Unterscheidungen, dass im einen Falle Eckhart für die Gelehrtenwelt in lateinischer und im anderen Falle für das wissens- und glaubenshungrige Volk in deutscher Sprache seine Werke verfasst habe. Dabei ist noch nicht geklärt, inwieweit seine lateinischen Predigten als Lesepredigten für ein akademisches Fachpublikum gedacht waren und seine deutschen Predigten zur Erbauung und Belehrung der dominikanischen Nonnen – deren Seelsorge eine seiner Aufgaben war – und der Volksmissionierung, worauf seine plastische Alltagssprache hindeutet.

Die Dichotomie in Lese- und Lebemeister ist ebenso wenig nützlich wie sinnvoll. Denn Eckhart – er ist und bleibt schließlich Kind seiner spätmittelalterlichen Zeit – ist beides und nicht das eine oder andere. Typisch für Eckhart ist seine scheinbare Widersprüchlichkeit, die er selbst oft genug aufhebt in einer gedanklichen Dialektik und einem sprachlichen Sowohl-als-Auch.

Keine Frage: Eckharts Denken, Sprechen und Schreiben muss im Kontext der theologischen, philosophischen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge an der Schwelle zum 14. Jahrhundert interpretiert werden. Aber der Mensch des 21. Jahrhunderts denkt nun mal die geisteswissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten 700 Jahre mit; sie sind von niemandem einfach auszublenden. Eine Untersuchung über das Werk Meister Eckharts ist natürlich – neben dem heuristischen Bemühen – stets davon getragen, Lehrreiches für unsere eigene Gegenwart und Zukunft im Lebensgepäck mitzunehmen. Das gilt ins besonderem Maße auch für den wissenschaftlichen Aspekt, der den banalen Lebensalltag nicht einfach ausklammern kann.

Außen vorlassen will auch Eckhart den Alltag nicht – würde er sonst gerade in seinen deutschen Predigten so oft Beispiele aus der Lebensumwelt des einfachen Menschen zur Verdeutlichung seiner philosophisch-theologischen Überlegungen aufgreifen? Eckhart gilt bekanntlich als Vorreiter, wenn es um die Einführung der Volkssprache in die Verkündigungswelt des Spätmittelalters geht. Es geht ihm immer um die Erfahrung, die jeder Einzelne für sich machen muss und die Schlüsse, die er dann für sein Leben zieht.

Wollte man Eckharts Anliegen auf einen Punkt bringen, so könnte man durchaus sagen: Es geht ihm in seinem Gesamtwerk darum, die Problematik des Verhältnis-

ses von Mensch und Gott in Beziehung zum Glaubensleben in einer tiefen geistig-geistlichen Durchdringung fruchtbar werden zu lassen. So verstanden ist Eckhart Lese- und Lebemeister.

Spricht man von Eckhart, so muss man auch von der sogenannten deutschen – oder rheinischen oder auch dominikanischen – Mystik sprechen. Die Frage, ob Eckhart nun Mystiker war oder nicht, erscheint sekundär und belanglos, wenn es nur darum geht, sein Denken in eine Begrifflichkeit zu packen, damit sie handlicher wird.

In der christlichen Spiritualität – ebenso wie in der jüdischen Kabbala – ist der Begriff Mystik polemisch aufgeladen. Mit Kees Waaijman<sup>5</sup> ist folgende Einschätzung zu teilen: „Das Grundwort ‘Mystik’ deutet das Wirklichkeitsgebiet der Spiritualität als ein Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das seine eigene Sprache und Logik besitzt und sich dem objektivierenden Blick der Ratio entzieht. Die Intimität der mystischen Liebe reinigt den Verstand, den Willen und das Gedächtnis, bis diese vollkommen auf Gott abgestimmt sind. Spiritualität, die als Mystik verstanden wird, steht in einem Spannungsverhältnis zur Rationalität, wie diese sich in der westlichen Kultur entwickelt hat.“

Joseph Dan – israelischer Gelehrter des jüdischen Mystizismus und erster Amtsinhaber des Lehrstuhls für Mystizismus an der Hebräischen Universität von Jerusalem – schreibt in seinem Aufsatz *Definition of Mysticism*<sup>6</sup>, dass das Adjektiv ‘mystisch’ von Wissenschaftlern, die das Phänomen der Religion untersuchen, in zwei verschiedenen Kontexten benutzt wird: zum einen zur Beschreibung des Charakters eines Textes und zum anderen zur Beschreibung eines religiösen Phänomens.

Bei der Textuntersuchung geht es um die Interpretation sprachlicher Äußerungen im Hinblick auf die darin zur Sprache gebrachte Erfahrung. Versucht man eine Beziehung herzustellen zwischen der Literaturwissenschaft und der zugrunde gelegten Mystik, so sind drei verschiedene Ebenen zu sehen: die Edition des Werkes, seine Übersetzung und die Hermeneutik.<sup>7</sup>

Während auf der Ebene der Textedition Probleme auftreten können wie das Wiederfinden der Autographen, die Wiederherstellung beschädigter Passagen, die

---

<sup>5</sup> KEES WAAIJMAN, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, Mainz 2000, 62.

<sup>6</sup> JOSEPH DAN, In Quest of a Historical Definition of Mysticism, in : Studies in Spirituality 3 (1993), 59; zitiert nach Waaijman, 114.

<sup>7</sup> Waaijman, a.a.O., 114 ff.



Orthographie, die Syntax diktierter Texte oder die breite Rezeption der Handschriften, müssen auf der Ebene der Übersetzung hohe Anforderungen an die Sprache, in die übersetzt wird, gestellt werden. Denn: Ziel der Übersetzung ist nicht alleine die Übertragung von Gedanken; die entstehende Textstruktur muss dieselbe Wirkung haben wie das Original. Im Vordergrund steht folglich nicht die verweisende Funktion, sondern die Poetik der Textstruktur. Dies gilt umso mehr für mystische Texte. Zu berücksichtigen gilt darüber hinaus auch, dass die spirituellen Prozesse adäquat wiedergegeben werden und die spirituellen Texte in der Regel einen stark intertextuellen Charakter haben.

So ist nun der Blick auf die ganz entscheidende Ebene der Hermeneutik zu lenken. Denn ohne Hermeneutik misslingen Texteditionen und Übersetzungen in entscheidenden Punkten. Textkritische Probleme und Übersetzungsprobleme treten immer dann verstärkt auf, wenn die Logik des Herausgebers bzw. Übersetzers nicht der Logik des Textes folgen kann. Herausgeber und Übersetzer stehen dann vor einem Dilemma: Sollen sie dem Text folgen und damit eventuell etwas Unverständliches publizieren? Oder sollen sie ihrer eigenen Logik folgen und den Text ihr anpassen?

Ganz entscheidend ist, welches Verständnis Herausgeber und Übersetzer haben und inwieweit „ihr“ Text dann mehr ihrer Auffassung von Frömmigkeit entspricht und ihrem poetischen Geschmack. Texteditionen und Übersetzungen sind folglich in Gänze von der entsprechenden Interpretation abhängig.

Hinzu tritt ein weiteres Problem: Zur Vermittlung von Gedanken, Denkmodellen und menschlicher Erfahrung sind wir auf unsere Sprache angewiesen. Selbst Kritik an der Sprache und dem Sprechen lässt sich nur durch Sprache und Grammatik äußern. Unser kommunikatives Zeichensystem stößt damit an die Grenzen dessen, was überhaupt noch sagbar ist – bis hin zum mystischen Verstummen.

Der Konflikt des Sprechers und Denkers mit seiner Sprache verschärft sich aber noch dadurch, dass der Mystiker eine Erfahrung vermitteln will, für die die Sprache eigentlich nicht ausreicht. Aber genau in diesem Spannungsfeld von Sprechen und Unaussprechlichkeit setzt mystische Erfahrung ein. Ein nicht zu lösender Widerspruch, für den es weder Ausweg noch Lösung gibt.

Es sei denn – der Widerspruch wird als mögliche Perspektive genutzt, diese Innenseite der spirituellen Form in die mystische Erfahrung hineinzunehmen; indem

der Widerspruch dann ausgehalten wird, womit allerdings das Feld der Wissenschaft und ihrer möglichen Vermittlung von Erfahrung überschritten wird.

Wer sich mit Meister Eckhart beschäftigt, befindet sich stets an den Grenzen des Sagbaren, weil seine Sprache für die Verbalisierung des Unaussprechlichen sich immer nur im Rahmen des textuell überhaupt Mitteilbaren bewegt.

In dieser Arbeit ist zu klären, vor welchem Hintergrund von Wirklichkeit sich Meister Eckhart gedanklich und sprachlich bewegt. Zu zeigen ist, dass der Begriff der Wirklichkeit im Hinblick auf Eckharts Versuch, in seinen deutschen Predigten, den Unausagbaren zu Wort kommen zu lassen, einen doppelten Resonanzboden hat. Eckharts mystisches Denken beinhaltet zum einen die Wahrnehmung der Wirklichkeit wie sie de facto sinnlich existiert. In diese an die jeweilige Zeit gebundene Wirklichkeit spricht Gott sein Wort, in dieser Zeit wird es von den Menschen rezipiert und mit Leben gefüllt in der Realität und im Alltag widergespiegelt. Diese Zeit ist heute historisch zu fassen unter den besonderen Aspekten der philosophischen und theologischen Fragestellungen wie wir sie heute vorfinden. Neben einer Analyse der spätmittelalterlichen Zeit und ihren Denkstrukturen ist zu klären, welches Gottesbild maßgebend war und wie Eckhart sprachlich seine Theologie vermittelt hat. So stellt sich auch die Frage, inwieweit die Verkündigungssprache des Predigers Eckhart mit seinem mystischen Anliegen verknüpft ist.

Das gottmenschliche Beziehungsgeschehen<sup>8</sup>, das immer wieder thematisiert wird, lässt sich aus drei Perspektiven näher beschreiben: aus der göttlichen Wirklichkeit, der menschlichen Wirklichkeit und der Beziehung zwischen beiden.

Wie diese Wirklichkeit sich im dynamischen Miteinander von Sprache und Rezeption entwickelt, welche philosophischen und theologischen Voraussetzungen diesen Prozess beeinflussen und an welche hermeneutische Grenzen im Kontext von mystischen und sprachlich-metaphorischen Paradigmen die Verkündigung gerät, soll hier untersucht werden.

---

<sup>8</sup> Waaijman, a.a.O., 129-158.

## 1.2 Stand der Forschung

„Eckhartisten“<sup>9</sup>, sofern man diesen Ausdruck benutzen möchte, gibt es seit der Zeit, dass Meister Eckharts Schriften rezipiert werden. Es waren anfangs Personen, die seine Schriften redigierten und verbreiteten und ihn gegen den Häresieverdacht in Schutz nahmen, und es ist kein geringerer als der Eckhart-Apologet Johannes Tauler, der Eckhart mit den Worten *Er sprach aus der Ewigkeit und ihr versteht es nach der Zeit*<sup>10</sup> in fast unerreichbare geistige Sphären entrückte. Doch an Taulers Satz ist viel Wahrheit, wenn man Eckharts Predigten und Traktate in Verbindung mit seinen provokanten Äußerungen beispielsweise zum Verhältnis von Gott und Mensch sieht und ihn einzuordnen versucht als Theologe, Mystiker, Prediger und Sprachneuschöpfer.

Forschungsgeschichtlich gibt es ein weites Feld, auf dem sich namhafte Wissenschaftler bis heute ernsthaft bemühen, Eckharts Schriften nicht nur der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, sondern seine Persönlichkeit in seiner Zeit an der Schwelle zum 14. Jahrhundert zeigen zu wollen, nicht ohne seine Bedeutung für die Menschen des 21. Jahrhunderts herauszuarbeiten.

Im Folgenden soll keine Chronologie der Rezeptionsgeschichte referiert werden. Vielmehr wird der Versuch unternommen, darzulegen, in welchem Licht die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen Eckhart sehen, wo es Gemeinsamkeiten in der Einschätzung seines geistig-geistlichen Oeuvres gibt, aber auch, wo es divergierende Positionen gibt.

Niemand sollte dem Irrtum verfallen, den wahren Eckhart in seinen Werken gefunden zu haben. Alois M. Haas hat es so formuliert: „Eine Deutungshoheit über Meister Eckhart gibt es nicht. Die Deutungsmacht über sein Werk steht bei ihm selbst. Ihn müssen wir hören, lesen, deuten.“<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Loris Sturlese, Die Kölner Eckhartisten. Das *studium generale* der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts, in: Die Kölner Universität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln Band 20), Berlin-New York 1989, S. 192-211.

<sup>10</sup> KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker, 11.

<sup>11</sup> ALOIS M. HAAS, Durchbruch zur ewigen Wahrheit, in: Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt, hg. v. Andrés Quero-Sánchez und Georg Steer (Meister Eckhart Jahrbuch Bd. 2) Stuttgart 2008, 171-187, hier 171.

Nirgends ist man einem Autor so dicht auf den Versen wie in den Schriftquellen. Daher wird auch in dieser Arbeit stets ein Rückbezug auf Eckhartsche Quellentexte erfolgen.

Bevor die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen in ihrer Einschätzung vorgestellt werden, sei zuerst noch ein Blick auf ein Ereignis zu richten, das der Eckhart-Forschung eine ganz neue publizistische Dimension beschert hat. Als Datum ist festzumachen der 24. April 2004 – der Gründung der Meister-Eckhart-Gesellschaft in Würzburg. Danach sollte nicht unerwähnt bleiben, wie der Dominikanerorden mit seinem Ordensmitglied umgegangen ist und welche Erkenntnis in neuester Zeit zu seiner Rehabilitation geltend gemacht werden.

Georg Steer<sup>12</sup> sagte in seinem Einführungsreferat bei der Gründung der Meister-Eckhart-Gesellschaft, Vorbild der neuen Meister-Eckhart-Gesellschaft sei die wissenschaftliche Arbeitsgruppe um Josef Koch und Josef Quint, die mit der Schaffung der Kritischen Gesamtausgabe, der Textedition, der Textkommentierung und der Übersetzung der edierten Texte ins Neuhochdeutsche, die Eckhartforschung und Eckhartdeutung auf eine neue, auf die eigentliche Grundlage gestellt hätten. Hervorgegangen ist die Eckhart-Gesellschaft aus der bis 1980 bestehenden Eckhartkommission, in der die verschiedenen Wissenschaftler der einzelnen Disziplinen nebeneinander her gearbeitet, aber nie so recht zusammen gefunden haben. Die neu gegründete Eckhart-Gesellschaft versucht nun aus der Stärke der methodischen Ansätze eines jeden Faches hinaus mit Philosophen, Theologen, Literatur- und Sprachwissenschaftlern, Historikern und Mystikforschern zusammen zu arbeiten.

Ingeborg Degenhardt sieht die künftige Aufgabe darin, das Interesse an Meister Eckhart auf die Ebene streng wissenschaftlich orientierter Forschung zu verlagern. Eine intensivere und Fächer übergreifende Eckhart-Forschung hatten sich wohl auch die Mitglieder der damaligen Eckhart-Kommission gewünscht, die die Herausgeber der lateinischen und mittelhochdeutschen Werke Eckharts gedrängt hatten, eine Übersetzung mit der Edition zu verbinden, damit auch interessierte Laien Zugang zu den Schriften und zum Denken Eckharts finden könnten. Dies ent-

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu [http:// www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm](http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm)

spricht nicht zuletzt auch der Absicht Eckharts, dass besonders seine deutschen Predigten ein breites Publikum fänden.

Die bisher umfangreichste Bibliographie zu Meister Eckhart ist der 1989 von Niklaus Largier im Universitätsverlag Fribourg erschienene Band mit 1490 Einträgen, die seit 2005 auch im Internet<sup>13</sup> einsehbar ist: Largier<sup>14</sup> hat diese Bibliographie 1995 ergänzt.

Die Bibliographie der Meister Eckhart Gesellschaft verzeichnet Literatur, die seit 1997 erschienen ist. Der letzte Stand der Eintragungen erfolgte am 1. September 2011<sup>15</sup>.

Zum Forschungsstand bis 1981 sei auf die noch immer bedeutsame Studie von Wolfram Malte Fues verwiesen.<sup>16</sup> Hier sind insgesamt 52 Forschungsberichte seit 1889 verzeichnet.

Auf die Gründung der Meister-Eckhart-Gesellschaft erfolgte drei Jahre später die Herausgabe des Meister-Eckhart-Jahrbuchs.<sup>17</sup> Zur Begründung der Edition dieses Periodikums unterstreicht Georg Steer die geistesgeschichtliche Bedeutung von Meister Eckhart, der „keine Lobby“<sup>18</sup> hat. Es kümmere sich kein Orden um ihn, so dass die Wissenschaft gefordert sei. So verstehe sich die Meister Eckhart Gesellschaft als kompetente, wissenschaftlich und kulturphilosophisch ausgewiesene Sachwalterin dieses Erbes. Die Meister-Eckhart-Gesellschaft publiziert neben dem Jahrbuch auch die Beihefte, in denen umfangreichere wissenschaftliche Arbeiten zugänglich gemacht werden. Mit dem ersten Band des Jahrbuchs im Jahre 2007 – mittlerweile sind bis zum Jahr 2011 drei weitere Bände erschienen – „ist ein wichtiger Schritt zur Neubesinnung der theologischen Eckhart-Forschung und für die Kontinuität der Eckhart-Forschung selbst getan.“

Einen bemerkenswerten Forschungsbericht jüngsten Datums hat Georg Steer vorgelegt<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> <http://www.german.berkeley.edu/people/files/nlargier/meb/mebmai05.html>

<sup>14</sup> NIKLAUS LARGIER, Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung 1980 – 1993, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 114. Band, Schmidt Berlin 1995, 29-98.

<sup>15</sup> <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/Bibliographie.htm>

<sup>16</sup> WOLFRAM MALTE FUES, Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung, Bonn 1981, 440-443.

<sup>17</sup> Meister Eckhart-Jahrbuch, hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Andreas Speer und Georg Steer, Kohlhammer Verlag 2007 ff.

<sup>18</sup> a.a.O., VIII.

<sup>19</sup> GEORG STEER, Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert, in: Theologische Revue, 106. Jahrgang, Nr. 2, 2010, Sp. 89 –100.

Dass 17 Sätze aus seinen Schriften für häretisch und weitere 11 für häresieverdächtig in der päpstlichen Bulle Johannes' XXII. *In agro dominico* am 27. März 1329 erklärt wurden, hat Meister Eckhart nicht mehr erlebt, weil er bereits am 28. Januar 1328 verstarb. Dabei ist zu unterstreichen, dass Eckhart nicht als Häretiker gebranntmarkt wurde, sondern Lehrsätze von ihm als für das Volk gefährlich bezeichnet wurden.<sup>20</sup>

Sein Angriff auf ihn bereits zu seinen Lebzeiten konterte Eckhart damit, dass er nicht seine Lehre widerrief, sondern nur deren missverständliche Deutung.<sup>21</sup>

So räumt er durchaus ein, dass einige Sätze von ihm irritierend und falsch sein können, jedoch nicht häretisch. Zudem müsse man seine Aussagen im Kontext bewerten und sehen.<sup>22</sup>

Zu Eckharts glühenden Verteidigern gehörten seine Mitbrüder im Predigerorden Heinrich Seuse und Johannes Tauler und im 15. Jahrhundert kein geringer als Nikolaus Cusanus.

Einen Vorstoß zur Ehrenrettung Eckharts – nicht zuletzt wegen der vernichtenden Bewertung des Ordenspaters Heinrich Denifle in seiner Eckhart Rezeption im 19. Jahrhundert – hatte 1980 eine vom Generalkapitel des Predigerordens eingesetzte Meister-Eckhart-Kommission unternommen. Ein „erfreuliche(s) Ergebnis“, so Stirnimann<sup>23</sup>, sei, dass eine `Rehabilitierung` sich im juristischen Sinne erübrige, da er ja nicht verurteilt wurde.

Das Generalkapitel des Ordens beschloss als Reaktion auf eine Petition der englischen Provinz, die Verurteilung einige seiner Thesen zurückzunehmen und die Einsetzung einer wissenschaftlichen Kommission<sup>24</sup>, der angehörten: Alois M.

---

<sup>20</sup> Acta Echaradiana, hg. v. Loris Sturlese (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 5 [=LW V], Stuttgart 2006, 149-617), Processus magistrum Echaridum n. 65 (Bulle *In agro dominico*) LW V, 596-600, hier 597: *Sane dolenter referimus, quod quidam hiis temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, dotcorque, ut fertur, sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobritatem neque secundum mensuram fidei [vgl. Rom. 12,3] [...] dogmatizavit multa fidem veram in cordius multorum obnubilantia, qui docuit quam maxime coram vulgo simplice in suis predicationibus, quae etiam rededit in scriptis.* Neuhochdeutsche Übersetzung: Meister Eckhart. Deutsche Predigte und Traktate, hg. u. Übers. v. Josef Quint, München 1979, 449-455, hier 449.

<sup>21</sup> Vgl. auch HEINRICH STIRNIMANN/RUEDI IMBACH (Hg.), *Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Fribourg 1992, 7-30.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Acta Eckhardiana n.48, LW V, 341.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Anm.19

<sup>24</sup> Archiv der Eckhart Gesellschaft Großbritannien, siehe Anm. 41 bei Sturlese, *Aufbruch*, 96. *Committimus Magistro Ordinis ut quaerat a Sacra Congregatione pro Doctrina Fidei utrum, scriptis Magistri Eckhard diligenter examinatis, aliqua abrogatio condemnationis eius a com-*

Haas, Ruedi Imbach, Loris Sturlese, Fr. Fidouard Weber OP, Fr. Willehad Eckert OP, und Fr. Heinrich Stirnimann als Vorsitzender der Kommission.

Die Kommission kam in ihrem Bericht aus dem Jahre 1992 zu folgendem Ergebnis, der mit einem Begleitschreiben vom damaligen Ordensmeister Damian Byrne an den Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger weitergeleitet wurde. Danach bekundete der Predigerorden direktes Interesse an Meister Eckharts Leben und Werk. Es wird darin erinnert, dass Eckharts moralische Integrität nicht in Zweifel gezogen wird und – besonders wichtig – : Es bedarf insoweit keiner Rehabilitierung Eckharts im kanonischen Sinne, da er ja nie wirklich *in persona* verurteilt worden war, sondern nur einige Propositionen.

Byrne verweist im Übrigen auf den Parallellfall des Galileo Galilei, bei dem Papst Johannes Paul II. zur einer Revision des Prozesses beigetragen habe. Dieser Position, dass es einer Rehabilitierung Eckharts in der Tat nicht bedurfte, schloss sich die Glaubenskongregation in wesentlichen Punkten an. Bestätigt wird, dass Eckharts Lehre rechtgläubiger Tradition entspricht.<sup>25</sup>

Das besondere Interesse Ratzingers an Eckhart ist auch herauszulesen in seinem Buch *Salz der Erde*<sup>26</sup>.

In der auf mittlerweile 14 Bände angewachsenen Reihe *Dominikanische Quellen und Zeugnisse* würdigt im Band 5<sup>27</sup> über Meister Eckhart der damalige Ordensmeister Timothy Radcliff seinen Ordensbruder in seinem Geleitwort: „Verschiedene Akzente in Eckharts Predigtwerk sind auch jene der dominikanischen Spiritualität. Da ist einmal der Sinn für die Größe Gottes, seine Herrlichkeit und Barmherzigkeit. ‚Prediger der Gnade‘, sagte man vom heiligen Dominikus, für den das Antlitz Gottes, das sich in Jesus offenbarte, vor allem jenes der *compassio* Gottes ist. Für Eckhart bleibt Gott, der vergibt und die Menschen zutiefst respektiert, uns immer nahe, auch wenn wir uns entfernen. [...] Um sich zu entfalten,

---

petenti auctoritate fieri possit; item Magistro Ordinis committimus ut, respensionem huius Sacrae Congregationis accepta, pro sua prudentia, communionem peritorum constituat ad necessaria studia facienda.

<sup>25</sup> STEER, Aufbruch, a.a.O., Sp. 97f.

<sup>26</sup> JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Salz der Erde*. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 280f. *Es deutet sich am Anfang des dritten Jahrtausends ein neues religiöses Verständnis an. Es ist durchdrungen von Inhalten und Facetten der großen Kulturen, von Elementen des Buddhismus, Atheismus, Kulturen der Naturvölker. Kann es auch für die Kirche eine neue Befruchtung geben durch aktuelle Weltströmungen oder andere Religionen?*

<sup>27</sup> SUZANNE ECK, *Werft euch in Gott*. Einführung zu Meister Eckhart, in: THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL (Hg.), *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, Leipzig 2004, 11f.

braucht sie (die Würde des Anderen; Anm. des Autors) Freiheit. Alle diese Züge finden wir in der Art und Weise, wie Eckhart die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen darlegt; er lehnt jeden religiösen Kuhhandel und jeden unterwürfigen Götzendienst ab. [...] Wir können das geistliche Leben unseres Mitbruders Eckhart nicht von seiner Suche nach Wahrheit mit Hilfe der philosophischen und theologischen Reflexion trennen. Für unsere Tradition ist dieses Anliegen, kontemplatives und intellektuelles Leben zu verbinden, zentral. Heute ist die Gefahr groß, das Eine auf Kosten des Anderen zu wählen, was zu einer verdorrten oder unvernünftigen Spiritualität führt. Gott lässt sich mit unserem ganzen Wesen, mit all unseren vernunftmäßigen und gemütvollen Kräften finden. Das Gemüt allein, und wäre es auch das großzügigste, genügt nicht. Auch die Vernunft allein, selbst wenn sie die subtilste wäre, führt nicht zum Ziel. Eckhart hat den geistlichen Weg, den er und andere gegangen sind, ausführlich dargelegt, um dem Ganzen einen fest Grund zu geben. Als Menschen brauchen wir es, unseren Weg verstehen und benennen zu können. Diese Aufgabe ist schwierig und muss zu jeder Zeit neu angegangen werden. Auch Eckhart ist manchmal an die Grenzen der Sprache gestoßen. Jede geistlichen Erfahrung widerstrebt es, in Kategorien eingeschlossen zu werden, doch kann sie nicht wachsen, ohne sich frei in Bildern und Ideen zum Ausdruck zu bringen, auch wenn sie oft zerbrechlich sind.“

Deutlicher kann wohl nicht Partei für Eckhart und sein Werk ergriffen werden.

Für den Verlauf der vorliegenden Untersuchung ist es sinnvoll, sich auf die wissenschaftlichen Einzeldisziplinen von Theologie, Philosophiegeschichte, Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft zu konzentrieren. Welchen Rahmen die Theologie absteckt, soll am Beispiel von Dietmar Mieth aufgezeigt werden. In der Untersuchung am Beispiel von Kurt Flasch soll der philosophische und philosophiegeschichtliche Hintergrund ins Licht gerückt werden. Welchen Ansatz die Geschichtswissenschaft vertritt, zeigt das Beispiel von Bernard McGinn. Schwerpunktmäßig ist jedoch der Blick zu schärfen für die Einschätzungen der Literaturwissenschaften. Als deren Protagonisten seien Kurt Ruh und Alois Maria Haas benannt, die ihrerseits wiederum eine unterschiedliche Bewertung von Eckhart aufweisen. Dass die Einzeldisziplinen nicht als hermetisch geschlossen anzusehen sind, versteht sich von selbst. Übergänge sind oft fließend zwischen



den Disziplinen, aber auch in innerhalb eines Wissenschaftsgebietes existieren wiederum unterschiedliche Forschungsrichtungen, wie noch zu zeigen sein wird.

In seiner jüngsten Monographie<sup>28</sup> unternimmt Kurt Flasch den Versuch, Meister Eckhart „auf eine Intellektphilosophie zu reduzieren wie sie Eckharts Zeitgenosse und Ordensbruder Dietrich von Freiburg lehrt“, wie Christine Büchner<sup>29</sup> treffend feststellte.

Seine Absicht präzisiert Flasch, indem er zum einen vorgibt mit seinem Buch „eine Bilanz“<sup>30</sup> der Forschungen der letzten Jahrzehnte zu ziehen, zum anderen verdeutlicht er, dass er damit „keinen neuen Entwurf“ vorlege, auch „keine Spezialuntersuchung“, sondern den „Versuch eines Gesamtbildes“. Er wendet sich strikt dagegen „den individuellen Denker in ´Strömungen“<sup>31</sup> zu ertränken“. Was er aber beabsichtige – und damit bleibt Flasch seiner Auffassung treu –, ist, „zu prüfen, ob vielleicht der Ausdruck ´Eckhart als Philosoph des Christentums´ näher an Eckharts Denken heranführt als das Etikett Mystiker.“ Und so bittet er in eigener Sache darum, „das Mystik-Konzept probeweise zu suspendieren und es damit zu versuchen, Eckhart zu lesen als Philosophen des Christentums“.

Sein Philosophie-Programm umschreibt Flasch mit einem Methodenkonzept und dessen Einhaltung. Wer heute über Eckhart schreibe, müsse Leser bedienen, die erfahren möchten, was er „gesagt hat und da er ein Denker, nicht nur ein Prediger war, wie er es begründete.“<sup>32</sup>

Und er konstatiert, sein Buch sei ein historisch-philosophisches Buch, das sich um „Textnähe“ bemühe und „philosophisches Nachdenken mit dem Gang der philologisch-historischen Forschung“ verbinde.

Bernard Mc Ginns abendländische Mystikgeschichte<sup>33</sup> ist das Standardwerk zum Thema neben der etwas älteren Darstellung von Kurt Ruh.

---

<sup>28</sup> KURT FLASCH, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010

<sup>29</sup> CHRISTINE BÜCHNER, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beiheft 1, hg. v. GEORG STEER, Stuttgart 2007, 14.

<sup>30</sup> KURT FLASCH, a.a.O., 11 f.

<sup>31</sup> a.a.O., 31.

<sup>32</sup> a.a.O., 187.

<sup>33</sup> BERNARD Mc GINN, Die Mystik im Abendland, Bd. 1 Ursprünge, Bd. 2 Entfaltung, Bd. 3 Blüte, Bd. 4 Fülle, Sonderausgabe Freiburg 2010.

Im Unterschied zu Ruh beschreibt Mc Ginn eine Geschichte der Mystik, in der die verschiedenen Ausprägungen auf historisch-gesellschaftliche Prozesse bezogen sind. In der Darstellung der Geschichte der Mystik<sup>34</sup> geht Kurt Ruh von einem wirkungs- und traditionshistorischen Schema aus, während Mc Ginn einen Zusammenhang feststellt von gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung.

Gemeinsam wiederum ist beiden die immense Bedeutung, die den christlichen Orden im Entwicklungsprozess der Mystik zukommt. Ruh sieht den eigentlichen Ort der Mystik in den Ordensgemeinschaften selbst, und so folgt er in seinem vierbändigen Standardwerk<sup>35</sup> der Geschichte der abendländischen Mystik den einzelnen Ordentypen und ihrer jeweiligen Spiritualität. Für Mc Ginn steht und fällt die abendländische Mystik mit dem Mönchtum, also der Spiritualität, die auf Benedikt von Nursia und Bernhard von Clairvaux basiert.

„Unter historischem Gesichtspunkt eröffnet der Ansatz die Möglichkeit, die wechselnden Spannungsverhältnisse, in die das Mönchtum mit den verschiedenen Sphären der Gesellschaft, der ‚Welt‘ gerät als Epochalisierungsperspektive zu wählen. So werden die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsweisen der Mystik nicht chronologisch aufgereiht, sondern können in eine ‚diskursive Ordnung des historischen Wissens‘ gebracht werden, die eine Entwicklung erkennen lassen.“<sup>36</sup>

„Unsere Zeit verlangt nach einem umfassenderen und kritischeren Wissen um die Geschichte der christlichen Mystik; genauso dringlich ist eine adäquate und zeitgemäße theologische Bewertung des Phänomens.“<sup>37</sup> So beschreibt Mc Ginn, nach dessen Auffassung es zu wenig zusammenfassende Darstellungen der Mystik gibt, sein Unterfangen für sein vierbändiges Opus. Eine gute historische Rekonstruktion sei zudem mehr als eine bloße Beschreibung. Sie sei vielmehr geleitet von „zumindest implizit systematischen Gesichtspunkten“. So betrachtet er sein Werk als „gleichermaßen eine Geschichte wie eine geschichtlich orientierte Theologie der abendländischen Mystik“.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> vgl. OTTO LANGER, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004, 41 f.

<sup>35</sup> KURT RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990ff.

<sup>36</sup> LANGER, 42.

<sup>37</sup> Mc GINN, a.a.O., 9.

<sup>38</sup> ebd., a.a.O., 10.

Hier sei auf die Dissertation von Sigrun Jäger<sup>39</sup> verwiesen, die Gemeinsamkeiten der Forschungspositionen von Mc Ginn und Kurt Ruh ausmacht in einer „Einheit von Glaube und Denken, Philosophie und Theologie, Denken und Praxis“. Eckhart wird von diesen beiden Forschern „als Theologe, Philosoph, Prediger und Mystiker situiert“. Damit stehen sie – ebenso wie im Übrigen auch Alois M. Haas – konträr zur Position Flaschs, der in Eckhart in erster Linie einen Philosophen erkennt. Eine Einschätzung, die die sogenannte Bochumer Schule favorisiert, zu der neben Kurt Flasch auch Loris Sturlese und Burkhard Mojsisch gerechnet werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der philosophische Zugriff auf Eckhart gänzlich in Frage gestellt wird.

Ein „Lagerdenken“ wird keinem wirklich gerecht, wenn es auch Positionen schärfer konturiert und im dynamischen Werkprozess Schwerpunkte ausmacht. So muss auch die Auffassung Sigrun Jägers, die „das Forschungslager“ im „Großen und Ganzen in zwei ungleiche Hälften“<sup>40</sup> geteilt sieht, als vernünftigen Versuch gewertet sehen, die verschiedenen Strömungen in der Eckhart Rezeption kanalisieren und handhabbarer zu machen. Jäger sieht „eine kleinere Gruppe von philosophischen ‘Hardlinern’ und eine größere Gruppe von kompromissbereiteren Forschern mit einer Sowohl-als-auch-Mentalität, die Eckhart als Mystiker sehen, ohne deswegen den Anteil der Philosophie und Theologie leugnen zu wollen“. Zu den Forschern, die Flaschs Position kritisch gegenüberstehen, zählen neben Haas und Ruh auch Niklaus Largier und Bernard McGinn.

Nun ist aber eine Lanze für Jägers Sowohl-als-auch-Mentalität zu brechen, denn sie besagt nicht eine Beliebigkeit nach dem Motto: Irgendwie ist alles richtig. Vielmehr erscheint ihre Position als die Verständlichere, da sie eine Vereinnahmung Eckharts und das Schubladendenken im Prinzip ausschließt. So gesehen, ist ihre Auffassung zu teilen, weil sie Raum gibt für die Entfaltung des Eckhartschen Denkens; Raum gibt aber auch für sein – zugegebenermaßen – eigenwilliges Verständnis von der Beziehung zwischen Gott und Kreatur.

Sigrun Jägers Vorschlag, bei der disparaten Forschungssituation „die Bezeichnung Mystik aus dem wissenschaftlichern Sprachgebrauch zu eliminieren“ ist zwar wegen seiner Eindeutigkeit zu loben, bringt aber keinen wirklichen Gewinn. Denn: Eine Auseinandersetzung gerade mit dem mystischen Gedankengut lässt

---

<sup>39</sup> SIGRUN JÄGER, Meister Eckhart – Ein Wort im Wort, Berlin 2008, 80f.

<sup>40</sup> Ebd., a.a.O., Anm. 22.

die Eckhartforschung nach wie vor nicht auf geraden und ebenen Gleisen fahren, aber Eckhart selbst hat sich auch nie damit begnügt, nur auf flachem Gelände zu denken und zu glauben.

Erwähnt werden sollten noch Ergebnisse von Christine Büchner<sup>41</sup>, auch einer jüngeren Eckhart-Forscherinnen, deren Untersuchung ebenso wie Sigrun Jägers im Feld der theologischen Forschung angesiedelt sind. Sie macht zwei Tendenzen in der Forschung aus: „eine, die Eckhart in große Nähe zum neuplatonischen Monismus rückt, und eine andere, die in seinem Denken ein Vordenken der neuzeitlichen Subjektphilosophie sieht“<sup>42</sup>. Ihre eigene Position sieht sie in einer dritten Interpretationslinie in Arbeiten von Dietmar Mieth, Werner Beierwaltes oder Nikolaus Largier. Dem „hochreflektierten Einheitsbegriff Eckharts“ versuchen sie gerecht zu werden, indem sie „die Einheit Gottes in Richtung von Freiheit und Beziehung zu denken“. Damit wiederum grenzen sie sich ab von jenen Wissenschaftlern, die Eckhart „entweder in die Nähe östlichen Einheitsdenkens oder des deutschen Idealismus sehen“. Abgrenzungen ihrerseits gibt es aber auch zur Intellektphilosophie wie es Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch vertreten.

Dass sich das Forschungswissen über Eckhart ständig erweitert, hängt auch damit zusammen, dass einer der „großen Geister“<sup>43</sup> maßgebliche Vorarbeit auf diesem Gebiet geleistet hat. Kurt Ruh hat einen Klassiker<sup>44</sup> geschrieben, den bis heute kein ernst zu nehmender Eckhart Forscher ignorieren kann. Ruh geht es um die Entwicklung Eckharts und vor allem um seinen Perspektivenwechsel und zwar nicht nur zwischen dem Theologen und dem Spiritualen. Er wendet sich strikt gegen den einseitigen Blick auf das Gesamtwerk und er betont, „dass es mir um ein ‚geschichtliches‘ Eckhartbild zu tun ist“<sup>45</sup>.

Scharf wendet er sich gegen die totalitären Vereinnahmungen Eckharts durch Nationalsozialisten und Marxisten, die ihn lediglich für ihre Zwecke präparierten und gewaltsam adaptierten. Ruh geht es immer auch um Poesie der Eckhartschen Sprache, deren Ästhetik er bewundert, beschwört und folglich Eckhart im „mittelhochdeutschen Original“ zu Wort kommen lässt.

---

<sup>41</sup> CHRISTINE BÜCHNER, Transformation, 13-17.

<sup>42</sup> Ebd., 13.

<sup>43</sup> GEORG STEER, Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert, in: Theologische Revue, Jahrgang 106, Nr. 2, 2010, Sp. 99 f.

<sup>44</sup> KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, 2. Aufl., München 1989.

<sup>45</sup> RUH, Meister Eckhart, 8.

Eckhart – ein Mystiker? Für Ruh keine Frage, aber er warnt auch davor, Begriffe zu überstrapazieren und macht deutlich: Solche „Oberbegriffe“ werden „erst sprechend, wenn sie auf ihren Bedeutungskern eingegrenzt werden. Was ‚Mystik‘ betrifft [...] so dürfte die Sinnmitte des Begriffs eindeutig sein; je weiter man ihn ausdehnt, umso unschärfer werden seine Konturen“<sup>46</sup>. Zur begrifflichen Klärung führt er weiter aus, Mystik nicht mit Mystagogik – also der reflektierte religiöse Erfahrungsbereich mit einer Anleitung zu mystischer Erfahrung – gleichzusetzen, die immer auch als „Lehre“ auf das menschliche Subjekt, das religiöse Ich, zu meist ‚Seele‘ genannt, bezogen bleibt. So ist Eckharts Lehre von der Analogie und der Univozität oder die *intellectus agens*-Lehre keine Mystik, wenn auch eine entscheidende Voraussetzung ihrer lehrhaften Ausformung.<sup>47</sup> Diese begriffliche Klärung hält Ruh für erforderlich, „weil schon immer, und verstärkt in der jüngsten Forschungsgeschichte, die Frage aufgeworfen wurde, ob Meister Eckhart überhaupt ein Mystiker war“.

Ein wirkliches Problem indes sei die Frage nach der mystischen Erfahrung Eckharts. Sie werde in Abrede gestellt, weil er selbst nicht davon spricht. Aber: „Es lassen sich auch positive Antworten auf die Frage nach Meister Eckharts mystischen Erfahrungen geben. Vor allem muss gefragt werden, ob das, was Eckhart predigte, das ‚Stehen‘ in Gottes Güte und Gerechtigkeit, die Gottesgeburt im Seelenfünkeln, die Abgeschlossenheit, die Freiheit ohnegleichen der geistig Armen, und wie er darüber predigte, im emphatisch-charismatischer Sprechweise, nicht gerade die von ihm verschwiegene mystische Eigenerfahrung voraussetze. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen, wenn man Eckharts Predigten nicht die innere Wahrheit absprechen will.“<sup>48</sup>

Der Schlüssel zu Eckharts Erfahrungsbereich ist danach sein Begriff der Wahrheit.

Mystik Eckharts ist „ausschließlich Mystik in der Volkssprache“<sup>49</sup>. Mystik steht – als Vermittlung der Verkündigung – zur Sprache in einem ganz besonderen Verhältnis. „Dieses ist kein beliebiges ‚Gefäß‘ für ihre Inhalte, sondern geht mit ihnen ein eigentliches *conubium* ein. Denk- und Sprachgestalt werden eins – wie

---

<sup>46</sup> RUH, a.a.O., 188.

<sup>47</sup> Ebd., 189.

<sup>48</sup> Ebd., 190.

<sup>49</sup> Ebd., 193.

vergleichsweise im lyrischen Gedicht.“<sup>50</sup> Betont wird hier der spirituelle Eigenwert der Sprache der Mystik.

Nach Auffassung von Dietmar Mieth<sup>51</sup>, der Eckhart „christlich-theologisch“ liest, kann dessen Theologie als eine „Art Mitte zwischen der Bindung an die Quellen der Heiligen Schrift, des Neuen und Alten Testaments, und unserer Zeit, in der diese Schrift nur noch als eine historische Erzählung oder auch als eine Ansammlung von Gedanken auftritt, verstehen“<sup>52</sup>. Eckhart habe die Schrift als ein Ganzes gesehen, das die Ursprache des Menschen verschriftlichte und daher Sprache überhaupt repräsentierte.

Eckhart habe sich als Exeget verstanden, genauer gesagt als „Exeget und Philosoph mit theologischem Impuls“. Sein Projekt sei gewesen: die Bibel für die Höchstform naturwissenschaftlicher Erkenntnis geschmeidig machen und mit der sublimsten Art des philosophischen Denkens erschließen. „Man kann nämlich der Ansicht sein, dass es darauf ankomme, die subtilste Form philosophischen Denkens und die weitesten Formen menschlichen Wissens über die Lebenswelt, in der wir uns bewegen, als Explikationsformen der Sprache des Glaubens zu erfassen.“ Meister Eckhart könne als Vermittler einer philosophisch erschlossenen Glaubenserfahrung rezipiert werden.

Ein Forschungsdesiderat – trotz der Vielzahl von neueren theologischen Untersuchungen – ist nach wie vor das große Feld der Erlösungs- und Opfertheologie sowie der Ekklesiologie.

Alois Maria Haas, der die Forschungsansätze von Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch und Loris Sturlese als „außerordentlichen Beitrag zur Eckhartdeutung“<sup>53</sup> be-

---

<sup>50</sup> Ebd., 194.

<sup>51</sup> DIETMAR MIETH, Meister Eckhart. Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst, in: Meister-Eckhart- Jahrbuch 1, 2007, 71-95, hier 72.; dazu auch DIETMAR MIETH, Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004, bes. das sechste Kapitel: Religiöses Erleben ohne Erlebnis. Eckharts Offenheit für nichtchristliche Annäherung; Wegweisend für die Forschung war und ist noch heute DIETMAR MIETH, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15), Regensburg 1969.

<sup>52</sup> Ebd., 73.

<sup>53</sup> ALOIS M. HAAS, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt 2007, 396 f. insbes. Anm. 26-33.

zeichnet, stellt zwar fest, dass es Eckhart nicht um Theologie, nicht um Mystik, sondern um Denken ging, räumt allerdings ein: „Meister Eckhart als Prediger wird in dieser philosophiehistorisch ausgerichteten Forschung praktisch kaum wahrgenommen, es sei denn, dass man – methodisch wohl zulässig – Belege aus den deutschen Predigten und Traktaten unbesehen als Philosopheme vereinnahmt. Dem widerspricht in aller Schärfe Eckharts eigenes Predigtprogramm.“<sup>54</sup>

Für Haas liegt der „Zauber“ Eckharts „darin begründet, dass er in seinem Werk eine christliche Denk- und Lebensform vorstellt, deren Vorbildlichkeit und Normativität in ihrer Kompromisslosigkeit – sowohl hinsichtlich der denkerischen als auch der religiösen Option – besteht.“<sup>55</sup> Und er lobt Kurt Ruh dafür, dass er diesen Aspekt „besonders glücklich“ herausstellt.

Hinsichtlich der Diskussion darüber, ob Eckhart als Philosoph oder Theologe, respektive als Mystiker, zu deuten ist, merkt Haas an: „Dass die Zielrichtung von Eckharts Argumentation von seinem Beruf und seiner innersten Absicht her eine theologische ist, dürfte eigentlich kaum Gegenstand eines Zweifels mehr sein. Dass er dabei methodologisch auf philosophische Verfahren und Denkweisen keinesfalls verzichtet, das haben Flasch und seine Schule mit aner kennenswerter Deutlichkeit klargestellt.“<sup>56</sup>

Den Ausgangspunkt einer jeden Eckhart-Forschung formuliert Haas so: „Wir haben also Texte. Und was tun wir damit? Wir versuchen, sie mit philologisch-germanistischen, theologie-, philosophie-, spiritualitäts-, kultur-, wissenschafts- und theoriegeschichtlichen [...] Methoden möglichst allseitig zu erforschen. Klar, dass bei so breit aufgefahre nem wissenschaftlichen Geschütz methodologische Spannungen entstehen, Kontroversen und Deutungskonflikte [...] Die Deutungsmacht über sein Werk steht bei ihm selbst. Ihn müssen wir lesen und hören.“<sup>57</sup>

Weiterhin stellt er nüchtern fest: „Der Trend zur historisch eingestellten Forschung in den wissenschaftlichen Bemühungen um Meister Eckhart, den Kurt Ruh praktisch und Kurt Flasch theoretisch begründet haben, ist offensichtlich und

---

<sup>54</sup> HAAS, Aussage, 397, Anm. 33.

<sup>55</sup> Ebd., 386.

<sup>56</sup> Ebd., 434, Anm. 132.

<sup>57</sup> Jahrbuch 2, 2008, XI.

hat unsere offene Sympathie.“<sup>58</sup> Was Haas anmahnt, ist eine historische Sichtweise der Sprache Eckharts.<sup>59</sup>

Freimut Löser hat ganz neue Erkenntnisse über die Arbeitsweise Eckharts gewonnen, man denke nur an seine bedeutenden Aufsätze „*Augustinus spricht*“<sup>60</sup> und „Was sind Meister Eckharts deutsche Straßburger Predigten?“<sup>61</sup>. Bei *Augustinus spricht* interessierten ihn Fragen nach „Eckharts eigener philologischer Genauigkeit“ und wie er überhaupt mit Augustinus Zitaten umgeht.<sup>62</sup> Eine immens wichtige Forschungsarbeit, weil dies auch „Folgen für die Interpretation“ Eckhartscher Texte nach sich zieht. Gleiches gilt für den Aufsatz „Was sind Meister Eckharts deutsche Straßburger Predigten?“, in den er den „Mut zu einem ‘neuen’ Eckhart-Bild“<sup>63</sup> postuliert.

Löser resümiert hier folgerichtig besonders im Hinblick für weitere Untersuchungen: So gelte es, sich vom „Modell der ‘Lebensstationen’ Eckharts zu verabschieden“; sein Werk müsse „re-liturgisiert“ werden, denn nur „die liturgische Ordnung wird die Predigten lesbar machen“. Des weiteren müsse sein Werk „re-philologisiert“ werden, wobei die Zurodnung zum frühen oder späten Eckhart „streng(e) philologische Beweise“ erfahren müsse. Sein Werk muss auch „re-manuskriptisiert“ werden. Nicht unsere Vorstellung von Eckhart darf das Bild prägen, sondern der Eckhart, der uns überliefert werde. „In jeder Handschrift ein anderer, eigener, ernst zu nehmender“. Schließlich müsse das Werk „re-manuskriptiert“ werden. „Ein Schlüssel für die Überlieferung liegt in ihrer regionalen Distribution“.<sup>64</sup>

Als grundsätzliche methodische Hinweise für den Umgang mit Eckharts Predigten sind die folgenden Anregungen Löasers zu verstehen<sup>65</sup>:

„1. *Close reading* eröffnet einen ersten Zugang insbesondere zum Aufbau einer Einzelpredigt, zu sprachlichen und gedanklichen Verfahren, zur Rolle des Prediger-Ichs und zum impliziten Leser/Zuhörer, zur Struktur des Textes.

---

<sup>58</sup> Ebd., 171.

<sup>59</sup> Ebd., 187.

<sup>60</sup> Jahrbuch 3, 2009, 87-136

<sup>61</sup> Jahrbuch 2, 2008, 37-64.

<sup>62</sup> Jahrbuch 3, 89.

<sup>63</sup> Jahrbuch 2, 60f.

<sup>64</sup> Ebd., 60.

<sup>65</sup> Freimut Löser zu Predigt 19 *Sta in porta*, in : LE I, 149.



2. Als unverzichtbar für die Beurteilung insbesondere des Aufbaus der Predigt erweist sich die Beachtung des intertextuellen Bezuges zum grundlegenden Bibeltext als ganzem.
3. Bezüge der Einzelwerke Eckharts untereinander entschlüsseln schwierige Stellen, eröffnen den Zugang zu den zentralen Themen und lassen [...] die konkreten Entstehungs- und Wirkbedingungen eines Textes deutlich werden [...].
4. Die Berücksichtigung der handschriftlichen Varianz des Textes führt häufig zu einem verborgenen Autortext, der in die kritische Edition nicht aufgenommen wurde; mindestens aber können Handschriftenlesarten im Einzelfall 'Brüche' im Text verstehen helfen, wenn nicht gar heilen. Zudem lassen sie die Vernetzung der Einzeltexte oft besser erkennen.
5. Die verschiedenen Methoden führen zur selben Erkenntnis: Eckharts Predigten sind als Gesamtwerk, als vernetztes System, als innere Einheit zu betrachten.“

Unbedingte Aufmerksamkeit verdient der Aufsatz von Georg Steer und Heidemarie Vogl<sup>66</sup>, der textgenau die Beziehung zwischen Eckhart und Augustinus am Beispiel der *bürgelîn*<sup>67</sup>-Predigt in kritischer Weise beleuchtet. Steers und Vogls Untersuchungen sind für die Eckhart-Rezeption auch insoweit von großer Bedeutung als Eckhart und Cusanus in folgendem übereinstimmen: „Schriftlich verfasste Predigten sollten gelehrt sein. Auch das einfache Volk sollte nicht platten, primitiven Vulgärpredigten ausgesetzt werden. Die verwendete Sprache scheint dabei von zweitrangiger Bedeutung zu sein. Eckhart konnte lateinische und deutsche Predigten verfassen, denen selbst die Pfaffen geistig vielfach nicht gewachsen waren. Cusanus hat sich von vornherein auf die lateinische Sprache beschränkt, obwohl er auch deutsche Predigten, die denen Eckharts ebensbürtig gewesen wären, hätte schreiben können.“<sup>68</sup>

Die Frage, ob Eckhart eher als Theologe oder als Philosoph anzusehen sei, wird in der Forschung zwar unterschiedlich beantwortet und ist zweifellos eine Frage der interpretatorischen Betrachtungsweise. Niklaus Largier argumentiert, dass bei

---

<sup>66</sup> GEORG STEER und HEIDEMARIE VOGL, Die *bürgelîn*-Predigt Meister Eckharts. Mutmaßungen zur Entstehung der Predigt und ihrer Beziehung zu Nikolaus von Kues. Neue textgeschichtliche Ausgabe der Predigt und der lateinischen Übersetzung aus der Koblenzer Handschrift, in: Jahrbuch 4, 2010, 139-259.

<sup>67</sup> Pr 2, EW I, 24-37.

<sup>68</sup> Jahrbuch 4, 2010, 185.

Eckhart „durchaus von einer philosophischen Perspektive“ gesprochen werden kann, was der dominikanischen Lehrtradition gemäß vor allem darauf abziele, „das Verhältnis von Vernunft und Freiheit zu bedenken“. <sup>69</sup> Er räumt aber auch ein, dass die Vernunft der Ort sei, „wo die Vervollkommnung des Menschen“ stattfindet. „Vervollkommnung meint denn auch zunächst ein ‚vernunfthaftes Leben‘, das heißt ein Leben der ‚naturhaften Vernunft‘. Dies besteht darin, dass der Mensch die Dinge erkennt und sich einen Begriff von der Welt und sich selbst bildet.“ <sup>70</sup> Largier betritt hier eine erkenntnistheoretische Brücke, die auf Anzeichen einer Subjektwerdung des Menschen hinweist, wie unter 5.5. (Zum Problem der Subjektwerdung) dieser Untersuchung versucht wird auszuführen.

Die Mainzer Germanistin Uta Stömer-Caysa <sup>71</sup>, die sich unter anderem intensiv mit der Frage der Einordnung von Texten in den Bereich der Mystik beschäftigt, schreibt: „Was ein Mystiker wollte oder dachte, [...] lässt sich nur erschließen, wenn er es aufgeschrieben hat. Allein dass er auch erlebt hat, was er als erlebt aufschrieb, kann man nicht mehr mit gutem Gewissen behaupten, denn es könnte ja einem Vorbild entlehnt und eine reine Formel sein.“ Ob Mystiker in die Kategorie von weltfremden Schwärmer einzuordnen sind, ob sie überhaupt an der Wirklichkeit und dem Alltag interessiert sind, beantwortet Caysa unmissverständlich, denn sie stellt fest: „Die historischen Zeugnisse und die Texte der Mystiker zeigen jedoch das genaue Gegenteil. Eine spezifische Lebens- und Charakterprägung durch Mystik zu vermuten ist offenbar falsch. Sich einzumischen, besonders wenn es um Bildungs- und Kulturpolitik ging, schien auch Mystikern nötig; mit Kirchenpolitik waren sie unter Umständen ohnehin amtlich befasst. Diese ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ konnte durchaus in ein Spannungsverhältnis zur Aussage der mystischen Texte geraten.“ <sup>72</sup>

Bekanntlich hatte Eckhart keine Scheu, ungewöhnliche Denk- und Interpretationswege zu gehen, wie am Beispiel der Maria-Martha Predigt 86 in dieser Untersuchung aufgezeigt wird. Das Tätigwerden aus der mystischen Versenkung heraus formuliert Caysa treffend so: „Tätig an die Grenzen des Menschenmöglichen zu gehen, das ist für Eckhart der vorbildliche Typ menschlichen Lebens. Nicht nur

---

<sup>69</sup> Niklaus Largier zu *Sermo XXV Gratia die sum id quod sum*, in: LE II, 201.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> UTA STÖRMER-CAYSA, Einführung in die mittelalterliche Mystik, 8ff.

<sup>72</sup> Ebd. 10f.

für das Bild der Persönlichkeit Eckhart, sondern auch für das Verständnis der deutschen Mystik der Dominikaner insgesamt ist wichtig, dass Eckhart sein ethisches Ideal der *vita activa* metaphysisch herleitet – und das nicht in einer gelehrten Schrift, nicht gegenüber einem universitären Publikum, sondern in deutscher Sprache von der Kanzel hinunter vor Laien. Solche lebensweltliche Verbindlichkeit einer philosophischen Anschauung hatte es jahrhundertlang nicht gegeben: Eine Lehre für Wissenschaft und Leben für alle und auch für den Denkenden selbst. So wollte [...] Eckhart das Ideal der *vita activa* auf die Gelehrtenexistenz angewandt sehen.<sup>73</sup>

Angesichts der Forschungslage ist abschließend die Frage berechtigt, inwieweit man einem globalen Blick auf Meister Eckhart gerecht werden kann. Wenig hilfreich ist, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen gegeneinander auszuspielen oder die Deutungshoheit der einen gegenüber der anderen Wissenschaft zu reklamieren.

### 1.3 Methodik der Arbeit

Grundlage jeder Beschäftigung mit Meister Eckhart sind seine Texte. Die im Buchhandel verfügbaren Teilausgaben, die einzelne Predigten und Abhandlungen oder Aphorismen und Sentenzen nachdrucken, sind wenig geeignet für all jene, die sich wissenschaftlich mit Eckhart auseinandersetzen wollen. Zwar gibt es die gut edierte kritische Gesamtausgabe,<sup>74</sup> die man in Bibliotheken meist vorfindet,

---

<sup>73</sup> Ebd., 106.

<sup>74</sup> Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer Stuttgart 1958 ff. Die deutschen Werke [mittelhochdeutscher Text mit Übertragung in modernes Deutsch] enthalten die Bände: Band 1: Predigten, hrsg. Josef Quint 1958, Nachdruck 1986 [Predigten 1-24]; Band 2: Predigten, hrsg. Josef Quint 1971, Nachdruck 1988 [Predigten 25-59]; Band 3: Predigten hrsg. Josef Quint 1976 [Predigten 60-86]; Band 4/1: Predigten hrsg. Georg Steer, 2003, [Predigten 87-105]; Band 4/2: Predigten hrsg. Georg Steer, 2003 ff.; Band 5: Meister Eckharts Traktate hrsg. Josef Quint 1963, Nachdruck 1987. Die lateinischen Werke [lateinischer Text mit deutscher Übersetzung] enthalten die Bände: Band 1, Hauptteil 1: *Magistri Echardi prologi, exposition libri Genesis, liber parabolarum Genesis*, hrsg. Konrad Weiß 1964, Nachdruck 1988; Band 1, Hauptteil 2: *Magistri Echardi prologi in opus tripartitum et exposition libri Genesis et libri Exodi secundum recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud. Misc. 222 (L.) Liber parabolarum Genesis, edition altera*, hrsg. Loris Sturlese, 1987 ff. [bisher erschienen: Lieferung 1-4]; Band 2: *Magistri Echardi expositio libri Exodi, sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, exposition libri Sapientiae, expositio Cantici Candidorum cap. 1,6,*

zur persönlichen Anschaffung aber teuer ist. Sehr hilfreich, leider auch sehr teuer, sind die *Lectura Eckhardi*.<sup>75</sup> Für diese Untersuchung ist die Entscheidung zugunsten der zweibändigen Werkausgabe von Largier gefallen.<sup>76</sup>

Hierzu kann man sich den Ausführungen von Claudia Altmeyer anschließen, die sich in ihrer Dissertation für die Largier-Ausgabe entschieden hat, weil sie „in puncto Vollständigkeit, Kommentierung und Verfügbarkeit, die beste ist“.<sup>77</sup> Folgende Vorgehensweise scheint sinnvoll: Die Untersuchung besteht aus sieben Kapiteln und dem Ausblick. Während Kapitel 1 der Hinführung und Erläuterung des Themas dient sowie einer Würdigung des derzeitigen Forschungsstandes, sollen im 2. und 3. Kapitel weitere Grundlagen als Basis der eigenen Überlegungen geklärt werden. Wie also ist Eckhart in seiner Zeit zu verorten: persönlich, als Geistlicher, als Prediger, als Denker, als Lehrender? Welches Gottesbild liegt seinem Denken und Predigen zugrunde? Wo liegen die Wurzeln dieses Denkens? Was ist neu?

Die Kapitel 4 bis 7 führen ins Zentrum der Untersuchungen. Sprache, Grenzen der Sprache und des Sagbaren und Wort-Verkündigung sind die Oberbegriffe. Dominikaner sein bedeutete damals wie heute, das Leben als eine einzige Verkündigung zu sehen, wobei auch Formen der Non-Verbalen-Verkündigung Gottes aufzufinden sind. Angesprochen ist die dominikanische Haltung und ihre Definition von Predigt im engeren Sinne, womit die Homilie gemeint ist; aber auch im weiteren Sinne, aufgefasst als das Glaubens- und Lebenszeugnis des Dominikaners. Ein wichtiges Anliegen im 5. Kapitel sind die Untersuchungen zum Problem der Subjektwerdung. Hier ist der Disput in den Wissenschaften noch immer virulent, inwieweit Eckhart als Vorläufer des modernen Subjektbegriffs gelten kann. Neueste wissenschaftliche Aufsätze werden hier zu Rate gezogen.

---

hrsg. Heribert Fischer u.a. 1992; Band 3: *Magistri Echardi expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, hrsg. Karl Christ u.a., 1994; Band 4: *Magistri Echardi sermones*, hrsg. Bernd Benz u.a., 1956, Nachruck 1987; Band 5: *Magistri Echardi opera Parisiensia. Tractatus super oratione dominica. Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis. Acta Echardiana*, hrsg. Bernhard Geyer, Loris Sturlese u.a., 2006.; Band 6: *Indices* [Registerband noch nicht erschienen].

<sup>75</sup> *Lectura Eckhardi*. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hrsg. Georg Steer und Loris Sturlese, 3 Bände, Kohlhammer, Stuttgart 1998-2008 [lateinische und mittelhochdeutsche Predigten mit Übersetzungen in modernes Deutsch].

<sup>76</sup> Meister Eckhart: Werke, 2 Bände, hrsg. Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1993 [lateinische Werke und mittelhochdeutsche Predigten mit Kommentar und Übertragung in modernes Deutsch].

<sup>77</sup> CLAUDIA ALTMAYER, Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart, Würzburg 2005, 53.

Kapitel 6 beschäftigt sich mit der grundsätzlichen Frage, wie Gottes Wirklichkeit zu deuten ist. Gemeint ist, wie bereits grundgelegt, dass mit der Wirklichkeit Gottes nicht der Begriff der Realität Gottes in der Welt gleichzusetzen ist, sondern sein Wirken als Trinität in die Welt hinein. Ausgelotet werden die verschiedenen Aspekte, die sich bei der Elementarisierung des Begriffs von Gottes Wirklichkeit ergeben.

Dass Gott im Eckhartschen und damit auch im dominikanischen Sinne dann am reinsten zur Sprache gebracht wird, wenn die Rede von und mit Gott in soziales Handeln mündet, wird am Beispiel der Predigt 86 detailliert aufgezeigt.

Da in der Untersuchung der Schwerpunkt auf den deutschen Predigten liegt, ist es naheliegend, dass sein lateinisches Opus nur insofern berücksichtigt und zitiert wird, als es für das Verständnis der Beurteilung der deutschen Werke erforderlich ist.

Betont werden soll nochmals, dass das methodische Vorgehen sich immer an der kontextualen Rezeption der damaligen Zeit orientiert. So oft wie möglich soll Eckhart in seinem Predigtwerk daher selbst zu Wort kommen. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass die von anderen Autoren angedachten Überlegungen durchaus aufgegriffen, aber auch weiter entwickelt werden. Der eigenen Interpretation wird somit Raum geschaffen, insbesondere in den Kapiteln, in denen es um die Elementarisierung von Gottes Wirklichkeit geht und die kontextbezogene Interpretation der Predigt 86 einer kritischen Würdigung unterzogen wird.

Im achten und letzten Kapitel soll weniger die Wiederholung von Ergebnissen dieser Untersuchung im Vordergrund stehen, als vielmehr der Blick darauf gelenkt werden, wie das Eckhartsche Gedankengut sich weiter entwickelt hat und für unsere heutige Zeit fruchtbar zu nutzen ist.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen also die deutschen Predigte Eckharts, die „das Schönste und Persönlichste [sind], was wir von Eckhart haben. Sie sprechen direkt an. Sie bringen seine Absicht auf den Punkt. Sie zeigen ihn vor seinen Zuhörern: Wie er darum ringt, verständlich zu reden und wie er anfängt, von sich zu reden. Sie gehören zum Wertvollsten der mittelalterlichen deutschen Literatur, die an Schätzen nicht arm ist, wenn wir an das *Nibelungenlied*, an *Tristan und Isolde* und Wolfram von Eschenbach denken.“<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> KURT RUH, *Philosoph des Christentums*, 232.

Eine Analyse ausgewählter Predigten Meister Eckharts soll darüber hinaus auch dazu beitragen, das Verständnis seines Denkens und die Intention seiner Verkündigung als einem der wichtigsten Repräsentanten des Dominikanerordens im Mittelalter und in der deutschen Mystik zu schärfen und zu vertiefen.

## 2. Meister Eckhart und seine Zeit

### 2.1 Biographie – Das Leben als Verkündigung

Über Meister Eckharts Vita<sup>79</sup> ist wenig bekannt. Um das Jahr 1260 wurde er als Eckhart von Hochheim in einem Dorf in der Nähe von Gotha geboren. Anders als beim Ordensgründer des Predigerordens, dem Heiligen Dominikus<sup>80</sup>, ranken sich um seine Geburt keine Legenden.

Als erstes verifizierbares Datum gilt der 18. April 1294, dem Ostertag, an dem der Dominikanermönch *frater Eckhardus* als *lector sententiarum* der Theologischen Fakultät in Paris die Festpredigt hielt. Dies geht aus einer Sammlung von Predigten und Tischlesungen hervor, die heute im Cod. 83 – geschrieben vor 1298 – der Stiftsbibliothek Kremsmünster in Oberösterreich aufbewahrt wird<sup>81</sup>.

Bekannte Lebensdaten beziehen sich auf seine Funktionen, die er im Dominikanerorden bis zu seinem Tode im Jahre 1328 innehatte.<sup>82</sup>

Hier einige Eckdaten seines Wirkens im Predigerorden.

Wahrscheinlich um das Jahr 1275 trat er in Erfurt dem Dominikanerorden bei, wo er vermutlich auch seine Grundausbildung erhielt. Wie damals üblich, absolvierte

---

<sup>79</sup> Siehe SIGRN JÄGER, Meister Eckhart – Ein Wort im Wort, Diss., 2008. Tabellarisch gibt sie gut übersichtlich seinen Lebenslauf von ca. 1260 bis 1313 wieder; hier: 49-62.

<sup>80</sup> Der Heilige Dominikus, lat. *Dominicus*, mit bürgerlichem Namen *Domingo de Guzmán*, wurde um 1170 in Caleruega bei Burgos in Altkastilien, Spanien, geboren, und starb am 6. August 1221 in Bologna, Italien. Vor seiner Geburt hatte seine Mutter einen Traum, worin sie einen Hund mit einer Fackel im Maul durch die Welt laufen sah, um diese zu erhellen. Besonders während der Zeit der Inquisition, an der die Dominikaner unrühmlich beteiligt waren, nannte man die Dominikaner – ans Lateinische *domini canes* angelehnt – die Hunde des Herrn.

<sup>81</sup> KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, 19.

<sup>82</sup> Zur Vertiefung sei hingewiesen auf: JOSEF KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: Kleine Schriften, Bd. 1, Rom 1973, 247-437; LORIS STURLESE, Meister Eckhart. Ein Portrait, Regensburg 1993; KURT FLASCH – RUEDI IMBACH, Meister Eckhart in seiner Zeit, Düsseldorf 2003.

er an einer Hochschule das Studium der *artes*, der *naturalia* und der *theologia* und empfing im Anschluss daran die Priesterweihe. Es ist möglich, dass er ein oder mehrere Jahre in Köln verbrachte.

Von 1294 bis 1298 ist er Prior des Klosters in Erfurt und Vikar der Ordensprovinz Thuringia mit sieben Männerkonventen. In den folgenden Jahren entstanden die *Reden der Unterweisung* oder *Reden der Unterscheidung* und vermutlich ab 1298 der Predigtzyklus *Von der ewigen Geburt*.

In den Jahren 1302/03 finden wir Eckhart zum ersten Mal als Theologieprofessor in Paris. Als solcher führte er den Titel Magister. Dieser akademische Grad entspricht dem heutigen Dokortitel. Seine Hauptaufgabe ist die Auslegung der Bibel. Im Anschluss an diesen Aufenthalt wird er Provinzial in der neu gegründeten Provinz Saxonia, die von Holland bis nach Pommern reichte. Eckhart ist einer der wenigen Dominikaner, die gleichzeitig Professoren und Höhere Obere ihres Ordens waren, wie auch Albert der Große und Dietrich von Freiberg, zwei Provinziale der Provinz Teutonia.

1310 wird Eckhart Provinzial der Teutonia. Die Wahl wird aber nicht bestätigt. 1311 bis 1313 ist er zum zweiten Mal Magister in Paris.<sup>83</sup> Hier entwarf er sein dreiteiliges lateinisches Werk *Opus tripartitum*.

Es folgt das Jahrzehnt in Straßburg und am Oberrhein in Töss, Katharinental, Ötenbach und um 1323 in Colmar. In diese Zeit fallen seine Schriften *Liber benedictus*, der Traktat *Buch der göttlichen Tröstungen* und die Lesepredigt *Vom edlen Menschen* für die Königin Agnes, der Gemahlin des 1301 verstorbenen Königs Andreas III. von Ungarn.

Um 1324 war Eckhart in Köln als Leiter des *Studium generale* tätig, hatte also den Lehrstuhl des Albertus Magnus inne. Dies wird allerdings in der neueren Forschung bezweifelt.<sup>84</sup> In Köln wurde er 1325 vermutlich durch seine Ordensbrüder Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke, die im Jahr darauf auch offiziell als Ankläger in Erscheinung treten, beim Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg der Häresie bezichtigt, der darauf hin einen Inquisitionsprozess gegen Eckhart einleitete. Im Verlauf des Herbstes 1326 kam es dann zu mehreren Unter-

---

<sup>83</sup> LAMBERT SCHMITZ, Meister Eckhart – Glanz und Elend einer großen Berufung, in: Wort und Antwort. Zeitschrift für Fragen des Glaubens, Heft 2, 1997, 51f. (im Folgenden abgekürzt zitiert mit WuA).

<sup>84</sup> Siehe dazu SIGRUN JÄGER, Meister Eckhart – ein Wort im Wort, Berlin 2008, S. 58; UDO KERN, „Gottes Sein ist mein Leben.“ Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin 2003, S. 8 und Anm. 40.

suchungsverhandlungen, in denen Eckhart zwei Listen seiner beanstandeten Aussagen vorgelegt wurden. Die erste enthielt 49 Auszüge aus seinen lateinischen Werken, dem Trostbuch und den deutschen Predigten in lateinischer Übersetzung, die zweite Liste 59 Auszüge aus seinen deutschen Predigten. Am 26. September 1326 überreichte Eckhart den Inquisitionskommissaren Reinher Friso und Petrus de Estate seine schriftliche Antwort, die *Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis*, bekannt als *Processus Coloniensis I. und II.* Am 24. Januar 1327 bestritt er die Kompetenz des Gerichts und rief den apostolischen Stuhl an. Am 13. Februar 1327 ließ er seinen Sekretär, Konrad von Halberstadt, einen schriftlichen Widerruf seiner Glaubensirrtümer verlesen.

Anschließend ging Eckhart an den päpstlichen Hof nach Avignon, wo – wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1327 – bei einer Anhörung vor einer päpstlichen Theologenkommission ein Gutachten erstellt wurde, in dem 28 seiner verdächtigen Aussagen als häretisch bezeichnet wurden. Eckhart starb 1328 vor dem Abschluss des Verfahrens in Avignon.

Fast genau ein Jahr später, am 27. März 1329, veröffentlichte der Papst die Bulle *In agro dominico*, in der 17 der 28 verdächtigen Thesen als häretisch verurteilt, die restlichen elf kritisiert wurden. Noch im gleichen Jahr wurde die Bulle in der Kölner Kirchenprovinz bekannt gegeben.

Neue spirituelle Wege beschritten im 13. Jahrhundert die Mendikantenorden, die Bettelorden. Als erster Ordentypus dieser Art wurden die Franziskaner von Papst Innozenz III. 1209/10 anerkannt, die Regel der Dominikaner wurde 1215 approbiert; später kamen mit einem gleichen Ordensaufbau die Augustiner-Eremiten (1244) und die Karmeliten (1247/53) hinzu. Im Vergleich zu den traditionellen monastischen Orden wie Benediktiner und Zisterzienser verzichteten die Mendikantenorden auf die *stabilitas loci*, hatten die Augustinusregel angenommen und lebten in einem Personenverband unter einem auf Zeit gewählten Prior. Sie lebten nicht in abgeschiedenen Gegenden wie die traditionellen Orden, sondern mitten in den im 13. Jahrhundert aufstrebenden Städten. Neben ihrem Armutsideal, das sich sowohl auf die einzelnen Mitglieder des Ordens als auch – zumindest in der Frühphase der Orden – auf die Ordensgemeinschaft selbst bezog, waren sie in den Städten als Seelsorger, Lehrer und Prediger tätig.



Wie ein Magnet zogen sie durch ihre Lebensweise junge Männer an, die sich in die Nachfolge des armen Jesus begeben wollten.

Es war in erster Linie die Authentizität der Ordensmänner, die für eine rasche Ausbreitung und rasant wachsende Mitgliederzahl sorgte.<sup>85</sup>

Glaubwürdigkeit in Leben und Lehre ließen die Amtsträger der Kirche in jener Zeit vermissen, so dass sich die Menschen nach in sich stimmigen Glaubenszeugnissen sehnten. Kein Wunder, dass insbesondere religiöse häretische Bewegungen wie die Kathararer und Albigenser regen Zulauf hatten.<sup>86</sup>

Die Begeisterung für die Ideale der Mendikanten ist allerdings auch in der Persönlichkeit der Gründergestalten von Franziskus und Dominikus zu sehen. Zwar waren beide zutiefst charismatisch, unterschieden sich aber erheblich in der Ausrichtung ihrer Ordensziele.<sup>87</sup> Im Mittelpunkt von Franziskus stand die Armut um ihrer selbst willen. Der Orden sollte arm sein und bedürftig wie Jesus Christus, der als Wanderprediger mit seinen Gefährten übers Land zog. Leben sollten die Franziskaner neben dem Betteln von ihrer Hände Arbeit. Franziskus blieb stets in kritischer Distanz zu kirchlichen Ämtern. Die Mitglieder seiner Lebensgemeinschaft sollten einfache Brüder sein, keine Kleriker. Geistige Arbeit galt zumindest in der Anfangszeit als verpönt. Ganz anders der Spanier Dominikus. Durch seinen Kontakt mit häretischen Bewegungen in Südfrankreich war für ihn klar, dass zur Verteidigung des christlichen Glaubens gut ausgebildete Prediger wichtig waren. So stand und steht noch heute das Studium und die lebenslange Fort- und Weiterbildung für die Predigerbrüder an erster Stelle. Selbst liturgische Dienste und die Pflege des Stundengebets werden diesem Ordensideal untergeordnet.

Das Selbstverständnis des Predigerordens ist ein zweifaches: Predigen bedeutet im engeren Sinne die Auslegung des Wortes Gottes aus der Bibel, das Transpa-

---

<sup>85</sup> Eine nach wie vor ausgezeichnete Darstellung der wichtigsten Orden und ihrer Sozialgeschichte ist: PETER DINZELBACHER, JANES LESTER HOGG (Hg.), Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1997.

<sup>86</sup> Ausführliche Darstellung auch im Hinblick auf die Entstehung des Predigerordens: MEINOLF LOHRUM, Dominikus, Leipzig 1992, insb. 19-27; VLADIMIR J. KOUDELKA (Hg.), Dominikus, Olten 1983, 29-42;

<sup>87</sup> Eine interessante Analyse der Ordentypen von Benediktinern, Franziskanern, Dominikanern, Jesuiten und Karmeliten unterbreitet ANTON ROZETTER, Spirituelle Lebenskultur für das dritte Jahrtausend, Herder 2000. Er unterscheidet eine umbrische Seinspolarität im Gegensatzpaar von Stabilität und Mobilität am Beispiel der italienischen Ordensgründer Benedikt von Nursia und Franz von Assisi einerseits (49-81) und eine spanische Funktionspolarität im Gegensatzpaar von Erschließung und Vermittlung am Beispiel von Dominikus und Ignatius von Loyola (83-101). Für die Ordensgemeinschaften des Karmel entwirft er die Theorie einer ästhetischen Dimension des Christentums (107-120).

rentmachen des Ewigen in der jeweiligen Zeit. Neu war, dass dazu in der Volkspredigt weitgehend auf Latein verzichtet wurde und in der Sprache des Volkes gepredigt wurde. Zum Zweiten bedeutet die Predigt das Einstehen als ganze Person mit seinem Glauben, Wissen und Leben. Je glaubwürdiger die Lebensführung von den Menschen gesehen wurde, desto glaubwürdiger waren die Prediger.

Die Dominikaner hatten die päpstliche Erlaubnis, dem gemeinen Volk zu predigen, was bislang nur dem Weltklerus vorbehalten war – sehr zum Unmut der Geistlichen, die ihre Monopolstellung dadurch – zu Recht – gefährdet sahen, ging dadurch doch auch ein beträchtliches Stück an Macht und Einfluss verloren.

Predigt, Predigtstil und Lebensstil wurden von den Menschen zunehmend als eine unverbrüchliche Einheit gesehen. Der Erfolg der Predigerbrüder gab ihrem Ordensideal recht. Nicht nur waren sie intellektuell hervorragend ausgebildet, sie verstanden sich auch auf die Sprache der einfachen Menschen.

## 2.2 Europa an der Schwelle zum 14. Jahrhundert

Meister Eckhart wurde in die Zeit des Interregnums<sup>88</sup> hineingeboren mit den Versuchen das Kaisertum wieder herzustellen, was auch Rudolf von Habsburg nicht gelang. Ein großes Problem der Könige war ihr Verhältnis zu den politisch erstarkten Kurfürsten; dies galt sowohl für Adolf von Nassau als auch für Albrecht

---

<sup>88</sup> Gemeint sind die Jahre ohne Kaiser zwischen 1250, dem Tod von Friedrich II., und der Königswahl Rudolfs von Habsburg im Jahre 1273. Zwischen diesen beiden Regentschaften wurden zwar mehrere Könige gewählt, aber keiner von ihnen konnte sich als Herrscher durchsetzen. Den Reichsfürsten und freien Städten brachten die zum Teil heftigen politischen Auseinandersetzungen in diesen Jahren einen nachhaltigen Machtgewinn.

Einführende und weiterführende historische Werke, die die Zeit Eckharts im späten 13. und im 14. Jahrhundert beleuchten, sind: PETER HILSCH, *Das Mittelalter – die Epoche*, Konstanz 2006; MARTINA HARTMANN, *Mittelalterliche Geschichte studieren*, Konstanz 2004; HANS-WERNER GOETZ, *Proseminar Geschichte, Mittelalter*, Stuttgart 2000; GABRIELA SIGNORI, *Das 13. Jahrhundert. Eine Einführung in das spätmittelalterliche Europa*, Stuttgart 2007; ELKE GOEZ, *Papsttum und Kaisertum im Mittelalter*, Darmstadt 2009 (mit weiterführender Literatur); JÜRGEN MIETHKE, ARNOLD BÜHLER, *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf 1988 (mit Quellentexten in Übersetzung); MICHAEL BORGOLTE, *Die mittelalterliche Kirche. Enzyklopädie deutscher Geschichte 17*, München 1992; BARBARA TUCHMANN, *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*, München 2010 (dient als gut lesbare Gesamtdarstellung der Zeit); HARTMUT BOOCKMANN, *Stauferzeit und spätes Mittelalter*, Berlin 1998; HERBERT GRUNDMANN, *Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte (als Taschenbuch zum Spätmittelalter die Bände 5-7)*, Stuttgart 1970 ff.; MALTE PRIZEL, *Das Heilige Römische Reich im Spätmittelalter. Geschichte kompakt*, Darmstadt 2004.

Eine sorgsam recherchierte Chronologie der historischen, politischen, sozialen und kulturellen Ereignisse bietet die Homepage: „[www. Meister Eckhart und seine Zeit.de](http://www.MeisterEckhartundseineZeit.de)“

I. Als dieser 1308 von seiner eigenen Familie getötet worden war, wurde mit Heinrich VII. ein König aus der Luxemburger Linie gewählt. Mit ihm wurde nach 92 Jahren erstmals wieder im Jahre 1312 ein Kaiser gekrönt.

Die Zeit und Umwelt Meister Eckharts war bestimmt von drei großen Konflikten<sup>89</sup> : 1. Die religiöse Laienbewegung und ihre Gefährdungen, 2. Die Bettelorden und die Armutfrage und 3. der Streit zwischen Kaiser und Papst.<sup>90</sup>

Bereits zu Beginn des 12. Jahrhunderts entstanden nach und nach religiöse Laienbewegungen, die die radikale Christusnachfolge buchstäblich auslegte. Dies zeigte sich nicht nur in der Gründung neuer Ordensstypen, sondern auch in der wachsenden Schar von Männern und Frauen, die neue Formen und Ausdrucksmöglichkeiten für das geistliche Leben suchten und ausprobierten. Das führte zwangsläufig auch zu häretischen Zirkeln am Rande der Kirche. Oft waren die Unterschiede und die Kriterien dieser Gemeinschaften schwer voneinander zu unterscheiden. Sie alle einte aber eine asketische und strenge Lebensführung, die gelebte Armut im Sinne des armen Christus, der von Dorf zu Dorf mit seiner Anhängerschar durch Galiläa und Judäa zog. Ihm galt es nachzueifern.

Zudem wuchs in weiteren Teilen der Bevölkerung der Wunsch, ein geistliches Leben in der Welt zu führen und sich nicht in abgelegene Abteien zurückzuziehen, wo die Mönche und Nonnen – meist aus wohl begüterten Familien – ein nicht immer bescheidenes Leben führte, wie es das Evangelium eigentlich verlangte.

„Der religiöse Drang nach einer gemeinschaftlich gelebten Christusnachfolge ohne Bindung an eine Ordensregel und ohne feierliche Gelübde hatte auch demographische und gesellschaftliche Mitursachen. Auffällig ist, dass der `dritte Weg` zwischen Kloster und Welt vor allem von Frauen beschritten wurde; das Semireligiosentum war unter quantitativen Gesichtspunkten zweifellos ein weibliches Phänomen. Gründe hierfür sind in dem starken Bevölkerungswachstum seit dem 12. Jahrhundert, dem hohen Frauenüberschuss und der gestiegenen sozialen wie intellektuellen Mobilität der Frauen innerhalb der sich ausbreitenden städtischen Gesellschaft und Kultur zu suchen.“<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> WILHELM JANSSEN, Zeit und Umwelt Meister Eckharts, in: WuA, Heft 2, 1997, 56-61.

<sup>90</sup> Ausführlich dazu in Kapitel 2.4.1 dieser Untersuchung.

<sup>91</sup> WuA, a.a.O., 58.

Dass die neuen Bettelorden von der Bevölkerung wohlwollend akzeptiert wurden, teilte der Pfarrklerus indes nicht. Die weltlichen Kleriker sahen in ihnen eine Konkurrenz, zumal das Predigtmonopol bislang allein bei den Priestern und Bischöfen lag. Bereits 1248 hatte sich Erzbischof Konrad von Hochstaden gezwungen gesehen, die Rechte des Pfarrklerus gegen allzu weitgehende Übergriffe der Mendikanten abzusichern. Ein Grund war sicherlich auch die Tatsache, dass durch das Auftreten der Bettelmönche der hierarchische Aufbau von Pfarreien und Dekanaten mit den auf ihnen ruhenden Kirchen- und Seelsorgeorganisationen zu zerstören drohte. Die materielle Sicherheit des Klerus schien in Gefahr.

Die Armutfrage war zugleich auch ein Nebenkriegsschauplatz des Streites zwischen Papst und Kaiser.

Die Welt, in der die Menschen zuhause waren, reichte meist nur bis an die Grenzen ihres Dorfes und ihrer Stadt. Entsprechend eng war auch ihr geistiger Horizont. Sie hatten keine Schulbildung genossen, konnten folglich weder Lesen noch Schreiben. Ihren Glauben hatten sie von ihren Vorfahren vererbt bekommen. Nichts wurde in Zweifel gezogen. Das Glaubenswissen wurde mündlich weitergegeben. Der Glaube war gebunden an die Lehren des Pfarrers, der die Kirche repräsentierte; Glaube hatte zu tun mit Ge- und Verboten, mit liturgischen Ritualen, mit Vollzügen, die das Kirchenjahr und die Volksfrömmigkeit prägten.

## **2.3 Der Predigerorden**

### **2.3.1 Kultureller Primat der Dominikaner**

In den Jahren 1203 und 1205 reiste Dominikus, der seit 1196 Mitglied der Augustinerchorherren in seiner Heimatdiözese Osma war, mit seinem Bischof Diego de Acebo im Auftrag König Alfons' VII. nach Norddeutschland, um einen Heiratsvertrag für den spanischen Infanten Ferdinand abzuschließen und dessen Braut nach Kastilien zu geleiten. Zwei häretische Bedrohungen lernte Dominikus kennen, die sein Leben komplett ändern sollten. Es handelte sich um die heidnischen Kumanen in Norddeutschland und die Katharer in Südfrankreich. Papst Innozenz III. (1198 – 1216) bat die beiden Kleriker um Erlaubnis, diese Heiden missionieren zu dürfen. Der Papst stimmte dem nicht zu. Auf ihrem Rückweg nachhause

lernten sie unterwegs drei Zisterzienser kennen, die als päpstliche Legaten unterwegs waren, die Katharer und Waldenser zu bekehren. Da sie keinen Erfolg hatten, wollten sie ihr Mandat zurückgeben.

Die einfachen Menschen schenkten den Predigten der bettelarmen Katharern und Waldensern mehr Glauben als den Legaten, die hoch zu Roß und zudem autoritär das Volk belehren wollte.

Diese Begegnung war für Dominikus und Bischof Diego ausschlaggebend, eine andere Form der Mission einzuschlagen. Zu Fuß wie Jesus und seine Jünger waren sie von nun an unterwegs, erbettelten sich ihren Lebensunterhalt und versuchten auch die Häretiker von der richtigen Lehre der Kirche zu überzeugen. Die Geburtsstunde des Predigerordens war dies, noch bevor sich eine Gemeinschaft als Orden konstituierte mit dem Ziel, das Evangelium zu verkünden, zu predigen und zu lehren. Durch die Selbstverpflichtung zur Armut und zum lebenslangen Studium – weil nur dadurch eine wahrheitsgemäße Verkündigung garantiert war – führte der neue Orden der Predigerbrüder eine Veränderung in der seelsorglichen Arbeit der Kirche ein. Bisher hatte nur ein Bischof das Recht zu predigen, der wiederum die ihm untergebenen Priester mit einem begrenzten Predigtauftrag ausstattete. Exklusiver Auftrag und auch ein Ziel des neuen Ordens, der durch eine Bulle vom 11. Februar 1218 die Bezeichnung Predigerorden erhielt, war von nun an die Predigt und die Verkündigung von Gottes Wort immer und überall, ohne dass dafür eine gesonderte Genehmigung durch den Ortsbischof erforderlich war.

Den Brüdern war klar, dass eine sinnvolle und kompetente seelsorgliche Arbeit nur möglich sein würde, wenn sie den intellektuell gewandten Katharern auf einem hohen Reflexionsniveau begegneten. Ein bescheidenes und armes Leben reichte auf Dauer nicht, die Mitglieder des Ordens mussten theologisch gut ausgebildet sein. Dominikus schickte seine Mitbrüder in kleinen Gruppen in die intellektuellen Zentren und aufstrebenden Städte Europas: nach Madrid, Bologna und Paris mit ihren damals vorbildlichen Universitäten.

Diese Städte waren die Keimzellen für die rasche Verbreitung der Predigerbrüder. Das erste Generalkapitel war im Mai 1220 in Bologna, wo der Orden eine Verfassung erhielt. Bereits beim zweiten Kapitel war Dominikus nicht mehr zugegen, weil er am 6. August 1221 in Bologna verstarb.

In diesen beiden Generalkapiteln wurden unter anderem „die Grundlagen für das demokratische Leitungssystem im Orden geschaffen. Dies war für mittelalterliche Verhältnisse einigermaßen überraschend, entsprach aber durchaus den sich verändernden politischen Strukturen des aufstrebenden Städtewesens. Mit der Betonung des Wahlsystems setzten sich die Städte vom traditionellen Feudalgefüge ab. Die Predigerbrüder wünschten sich eine Verfassung, die nach dem Mehrheitsrecht erstellt und verändert werden sollte.“<sup>92</sup>

Im Jahre 1337 zählte der Orden bereits 12.000 Brüder.

Die Spiritualität des Predigerordens ist theozentrisch und intellektuell ausgelegt.

„Denn sie geht nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, der die in Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit ist. Diese Wahrheit ist mit Hilfe des Verstandes zu suchen, zu betrachten und zu verkünden.“<sup>93</sup>

Für den Dominikanerorden gilt der Wahlspruch von Thomas von Aquin „*Contemplari contemplata aliis tradere*“.<sup>94</sup> Die bis heute gültige spirituelle Verhaltensregel soll verhindern, dass der Orden, der zwar apostolisch ausgerichtet ist, sich im reinen Aktivismus zerreibt; dass vielmehr gilt, vor einem Tätigwerden – genauer gesagt vor der Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes – sich ins betrachtende Gebet zurückzuziehen, um dann gestärkt aktiv handelnd werden zu können.

„Charakteristisch für das dominikanische Leben ist das ständige Studium. Für den Orden, dessen Charisma die Predigt ist und der sich der Kontemplation widmet, ist das Studium zusammen mit der Feier der Liturgie ein wesentliches Element seiner Spiritualität.“<sup>95</sup>

Eine Besonderheit von Dominikus ist: Bevor er den männlichen Zweig des Predigerordens gründete, hat er 1206/07 das erste Frauenkloster im südfranzösischen Prouilhe gegründet. Es ist das dominikanische Ursprungskloster schlechthin.

---

<sup>92</sup> ULRICH ENGEL/THOMAS EGGENSBERGER, *Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität*, Ostfildern, 2. Auflage 2010, bes. 13-27.

<sup>93</sup> *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, a.a.O., 126.

<sup>94</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica, Secunda Secundae Partis*, Rom 1894, 188/I ad I, 188,6.

Dazu auch: PAULUS ENGELHARDT, *Thomas von Aquin. Wegweisung in sein Werk* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 6.) Leipzig 2005; OTTO HERMANN PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988; JEAN PIERRE TORELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995

<sup>95</sup> *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, a.a.O., 127.

Dass sich Meister Eckhart verstärkt und intensiv der *cura monialium* widmete, hängt sicherlich auch mit diesem Umstand zusammen, dass die Predigerbrüder sich in die Pflicht genommen sahen, sich um die schnell wachsende Zahl der weiblichen Mitglieder ihres Ordens zu kümmern, was dazu führte, dass für die priesterliche Versorgung der Klausurschwestern eine größere Anzahl von Brüdern freigestellt werden musste.<sup>96</sup> Während die Brüder in der aktiven Seelsorge und in der Predigt ihr Betätigungsfeld sahen, war es den Moniales vorbehalten, die Arbeit der Brüder in der Stille ihres Klosters und im Gebet mitzutragen und somit am gesamten Predigtwerk des Ordens teil zu haben.

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts gab es auf dem Gebiet der Provinz Teutonia und der 1303 davon abgetrennten Provinz Saxonía 74 Dominikanerinnenklöster. Deren Mitglieder waren meist Frauen aus dem Adelsstand oder dem höheren Bürgertum. Vor allem junge Frauen aus diesem Milieu wurden vom Armutsideal der Bettelorden angezogen und traten folglich massenhaft – oft auch um einer von ihren Familien arrangierten Heirat zuvorzukommen – in die Klöster ein.

Die große Zeit des Dominikanerordens war das 13. Jahrhundert. Namhafte Persönlichkeiten brachte der Orden hervor, deren Strahlkraft weit über die Klöster hinausreichte. Männer gehörten dem Orden an, die Geschichte geschrieben haben, die besonders die Wissenschaftsdisziplinen von Philosophie und Theologie bis in unsere Zeit hinein bereicherten; man denke nur an Jordan von Sachsen, Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Meister Eckhart.

Zu Lebzeiten des Dominikus entstanden Ordensniederlassungen in Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland und Skandinavien. 1256 zählte der Orden nicht weniger als 10.000 Patres. Hinzu kamen wahrscheinlich noch 3.000 Novizen, Studenten und Laienbrüder. 1277 existieren zwölf Provinzen mit 404 Konventen.

Die rapide anwachsende Zahl von Brüdern und Konventen machte auch die Verwaltung der Provinzen schwieriger. 1294 erhielt der König von Sizilien die Erlaubnis vom Papst, die Dominikaner innerhalb seines Königreichs von der römischen Provinz abzuspalten und sie als eigene Provinz zu errichten. Zwischen 1301 und 1303 wurde die Provinz von Aragon von der spanischen abgetrennt, Böhmen

---

<sup>96</sup> Der Dominikanerorden – heute spricht man von der weitverzweigten dominikanischen Familie – besteht aus dem männlichen Ordenszweig, den kontemplativen und klausurierten Moniales, den apostolisch tätigen Schwestern in den verschiedenen Kongregationen und der dominikanischen Laiengemeinschaft, dem früheren sogenannten Drittorden.

von der polnischen Provinz, Sachsen als Saxonía von der deutschen Provinz Teutonia.<sup>97</sup>

„Das ausgeprägte Selbstverständnis, das der Orden von Dominikus erhielt, verhalf ihm zu Wachstum und Entwicklung. Die Liebe zur Heiligen Schrift, der Geist des Gebets, das Verlangen nach Heil für die Menschen, die Wertschätzung von Studium und Wissen und ein ausgeprägtes Bewusstsein um den Predigtauftrag und dessen Erfüllung waren die Merkmale dieses Selbstverständnisses, eine ungebrochene Einheit und ein familiärer Geist waren das Resultat. Im Laufe des Jahrhunderts verstärkten zwei neue Elemente diesen Sinn für Einheit und Identität: die vereinheitlichte Liturgie und die Theologie des heiligen Thomas von Aquin.“<sup>98</sup>

Die gute theologische Ausbildung der Brüder führte aber auch zu einem für den Orden unangenehmen Nebeneffekt: Viele Bischöfe wurden aus dem Predigerorden in die Bistumsleitungen berufen, so dass der Orden zu Recht befürchtete, die begabtesten Köpfe zu verlieren. Der nach Dominikus' Tod zweite Ordensmeister, Jordan von Sachsen, versuchte dem entgegenzusteuern, indem er den Brüdern verbot, ohne Erlaubnis Bischofsernennungen anzunehmen. Im Mittelalter gingen aus dem Predigerorden zwei Päpste hervor – Petrus von Tarantaise (Innozenz V.) und Niccolò Boccasino (Benedikt XI.) –, 28 Brüder wurden Kardinäle und viele dienten als Bischöfe.

Auf dem Zweiten Konzil von Lyons 1274 unter Papst Gregor X. waren sogar 30 Dominikanerbischöfe, unter ihnen Albertus Magnus, und einige Theologen des Ordens anwesend.

Folgende Dominikaner des Mittelalters wurden neben Dominikus heilig gesprochen: Hyazinth von Polen, Petrus von Verona, Margareta von Ungarn, Agnes von Montepulciano, Johanna von Aza, die Mutter des heiligen Dominikus, und Märtyrer, die entweder in Gruppen oder einzeln ihr Leben für den Glauben gelassen haben.

1233 ließ Jordan von Sachsen die Gebeine des Dominikus aus dem Ziegelgrab in ein einfaches Marmorgrab umbetten. 34 Jahre danach ließ sie Johannes von Vercelli in einen mit Reliefs geschmückten Sarkophag übertragen. Dieses Grabmal ist ein Beispiel für den Einfluss und die Popularität, die der Orden in jener

---

<sup>97</sup> WILLIAM A. HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens. Dominikanische Quellen und Zeugnisse hgg. von THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL, Bd. 4, Leipzig 2004, bes. 40-68.

<sup>98</sup> Ebd., a.a.O., 41f.



Zeit genoss. Es ist aber auch ein Zeugnis dafür, wie man sich von der Einfachheit, die Dominikus wollte und die in früheren Zeiten an der Tagesordnung war, entfernt hatte. Mit der Zeit erfuhr das Grab zudem viele Veränderungen durch namhafte Künstler wie Michelangelo.

Die Generalkapitel zwischen 1221 und 1229 wurden unter anderem dazu genutzt, den Provinzen eine größere Selbständigkeit zu gewährleisten sowie eine bessere Kontrolle der Amtsträger im Orden. Entwickelt wurde so eine Methode der Ordensgesetzgebung, die dafür Sorge trug, dass ein weitreichender Ordensbeschluss erst dann seine Gültigkeit hat, wenn er auf drei aufeinander folgenden Kapiteln so beschlossen wurde. Dies führte zu einer starken Binnenstruktur des Predigerordens im Hinblick auf legislative, exekutive und juristische Vollzüge. Die Kodifizierung der Gesetze des Ordens ist ein Verdienst des dritten Ordensmeisters (1238 – 1240), Raimund von Penafort.

Das große Werk Humbert von Romans (fünfter Ordensmeister, 1254 – 1263) war es nun, daraus eine Spiritualität entwickelt zu haben. In seinen Büchern setzte er sich mit dem Ordensleben auseinander, stellte Dokumente und Predigtschemata zusammen und schlug Lösungen für kirchliche Probleme seiner Zeit vor. Sein Einfluss auf spätere Generationen beruht auf der ausführlichen Darlegung der Augustinusregel, die bereits Dominikus auf Druck des Papstes angenommen hatte.<sup>99</sup>

Immer schwieriger zu bewerkstelligen war die Nonnenseelsorge. Denn in jedem Frauenkonvent waren einige Brüder für die geistlichen und weltlichen Anliegen der Moniales zuständig. Ordensmeister Raimund von Penafort bat den Papst darum, die Brüder von dieser zeitraubenden Verpflichtung zu befreien, was dieser auch anordnete.

Als die beiden ältesten Klöster, San Sisto in Rom und Sant'Agnese in Bologna, gegen diese Entscheidung Berufung einlegten, wurden sie aus der Regelung herausgenommen. Eine Beschwerde von Kardinal Hugo von St. Cher, wonach die Dominikaner sich um die Schwesterklöster zu kümmern hätten, führte im Generalkapitel 1252 dazu, folgende Prioritäten für den Predigtauftrag der Dominikaner fest zu setzen: Arbeit für das Heil der Seelen, Heidenmission, Studium und

---

<sup>99</sup> Ebd., 44 ff.

Kreuzzugspredigten. Die Seelsorge an den Nonnen wurde fortan nicht mehr als Hauptaufgabe angesehen.

Lebten die Moniales bislang nach den ersten Konstitutionen, die Dominikus den Schwestern von Prouilhe gab, machte sich Humbert von Romans an die Arbeit, die Lebensweise der Klausurschwestern zu vereinheitlichen. Zwischen 1228 und 1232 fügten die Schwestern ihrer „Regel von San Sisto“ Statuten bei, damit die Lebensweise der Brüder und Schwestern weitgehend übereinstimmten. 1259 erließ Humbert schließlich Konstitutionen für die Nonnen, die für alle Klöster bis 1932 verpflichtend waren.

In eine pastorale Krise<sup>100</sup> geriet der Orden ab dem Jahre 1240. Der Weltklerus reagierte immer gereizter auf die große Resonanz und den Erfolg bei den Gläubigen sowie den Privilegien der Predigerbrüder. Der Streit wurde vorwiegend geführt wegen der Exemption der Brüder von der bischöflichen Kontrolle, ihrem Predigtauftrag und ihren Einnahmen. Die Päpste jedoch unterstützten die Prediger – aber auch die anderen Mendikanten –, sahen sie in ihnen doch wertvolle Helfer für die Ziele der Kirche.

Eine andere Auseinandersetzung betraf das Recht der Prediger die Beichte hören zu dürfen.

Der Disput wegen der Erlaubnis zu predigen und die Beichte zu hören, wurde erst im Jahre 1300 durch einen Kompromiss von Bonifaz VIII. gelöst. Die Brüder durften ungehindert predigen, außer bei Anwesenheit des Bischofs. Hinsichtlich der Beichte sollte der Prior eines Konventes dem Bischof Patres vorschlagen, die das Sakrament zu spenden würdig waren. Allerdings durften sie auch dann predigen, wenn der Ortsbischof sie ablehnte, da sie direkt dem Papst unterstanden. Richtig gelöst wurde das Problem erst auf dem Konzil von Trient (1545 – 1563) mit der bis heute gültigen Regelung, wonach der Priester sich vom Ortsbischof die Vollmacht erbitten muss.

In ihrer weiteren Entwicklung erhielten die Bettelorden folgende Privilegien: direkte Unterstellung unter den Papst, die Exemption von bischöflicher Kontrolle in ordensinternen Angelegenheiten, das Recht Kirchen zu errichten, das Privileg, auf ihren eigenen Friedhöfen Gläubige zu beerdigen, die Befreiung von Steuern und Abgaben auf Schenkungen, Beerdigungen und Vermächtnisse sowie das Recht,

---

<sup>100</sup> Ebd., 48 – 50.

sowohl in den eigenen Konventen als auch auf den Universitäten Theologie zu lehren.

Den Grundstein für eine solide Ausbildung des Ordensnachwuchses legte bereits Dominikus. Die 1220 unter seinem Vorsitz erlassenen Konstitutionen verlangten von jedem Konvent theologische Ausbildungsstätten. Mit der wachsenden Zahl der Konvente entstand ein Netz von Konventsschulen, philosophische und theologische Schulen auf Provinzebene und Generalstudienhäuser mit einem ausgefeilten Programm für höhere Studien, die mit den Universitäten eng kooperierten.

Ein Generalstudium war eine Ausbildungsstätte, an der nur ausgewählte Studenten Theologie auf höherem Niveau studierten. Das Fundament eines solchen Studiums wurde 1227 in Paris gelegt. Es folgten entsprechende Generalstudienhäuser in Oxford, Bologna, Montpellier und Köln. Dadurch dass die neuen Studienhäuser auf die theologischen Disziplinen beschränkt waren, wurde ein großer Schritt hinsichtlich der Klassifizierung der Wissenschaften unternommen; die Theologie wurde mithin das erste Mal zu einem eigenständigen Wissensgebiet.

Das Generalkapitel von 1304 verpflichtete schließlich alle Provinzen ein Generalstudium einzurichten. Daraufhin gab es in Europa 15 dominikanische Häuser mit Generalstudium.

Das führte wiederum dazu, dass die Dominikaner – durch die enge Verbindung zwischen diesen Schulen und den Universitäten – über alle intellektuellen Strömungen in Europa auf dem Laufenden waren. Der Papst ordnete schließlich bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts das Studium der Theologie außerhalb von Paris und Oxford auf die Studienhäuser der Mendikantenorden ein.

Die Angriffe auf die Lehrmeinung des Thomas von Aquin nahmen kurz nach seinem Tode zu, bewirkten aber umgekehrt bei den Predigerbrüdern die offizielle Annahme seiner Lehre. Das Band der Einheit unter den Dominikanern wurde dadurch immer fester. 1279 schließlich beschloss das Generalkapitel Maßnahmen, um seinen Ruf und sein Denksystem zu schützen. 1286 wurde den Brüdern angeordnet, die Lehre des Thomas von Aquin zu verteidigen und zu fördern.

„Im Jahre 1313 vergrößerte das Kapitel den Triumph des Thomas von Aquin, indem es seine Lehre als eine `solidere und allgemeinere` bezeichnete. Schon viel früher hatten Brüder nach ihren Studien in Paris seine Werke in ihre Provinzen gebracht, wo sie seine Lehre darlegten und entfalteten. Sie verfassten Kommenta-

re, Konkordanzen, Indizes und Übersichten, um das Eindringen in seine Gedankenwelt zu erleichtern“.<sup>101</sup>

Das Interesse der Dominikaner galt in erster Linie den biblischen und theologischen Studien. Ihre Überzeugung war, dass die Wahrheit verschiedene Erscheinungsformen aufweisen und auch unterschiedlich gelehrt werden könne. Im Laufe der Jahrhunderte verfassten über 5000 dominikanische Schriftsteller Tausende von Werken.

Im 13. Jahrhundert wurde am häufigsten über Theologie, Philosophie und die Bibel geschrieben. In Paris entstanden verschiedene Konkordanzen und Kommentare über die Heilige Schrift. Außerdem gab es Korrekturen an der Übersetzung der Vulgata.

Albertus Magnus verfasste einen enzyklopädischen Kommentar über die Philosophie des Aristoteles und Werke zu Theologie und Bibelwissenschaft und darüber hinaus auch Bücher über Mineralien, Tiere und Botanik.

Auch auf anderen Wissensgebieten leisteten dominikanische Autoren hervorragendes; so entstanden Nachschlagewerke, Summen, Übersichten und Handbücher in der Pastoraltheologie und Geschichte.

---

<sup>101</sup> Ebd., a.a.O., 57.

## 2.3.2 Intellektualität und Spiritualität<sup>102</sup> im Zeichen der Predigt

Der Orden der Predigerbrüder wurde von Dominikus mit dem ganz konkreten Ziel gegründet, das Evangelium zu verkünden und es den Menschen auszulegen. Aufgabe der Predigt war von Anfang das Heil der Menschen und Gottes Namen bekannt zu machen in Wort, Schrift und Beispiel.

In besonderer Weise trifft das für unsere Fragestellung für den Predigtauftrag Meister Eckharts in der *cura monialium* zu. Jedoch bezweifelt Loris Sturlese in seiner Kritik an den Ausführungen Eugen Hillebrands<sup>103</sup>, dass Eckhart in dieser Ausschließlichkeit tatsächlich für die religiöse Unterweisung der Nonnen betraut

---

<sup>102</sup> Eine m. E. gelungene Definition der christlichen Spritualität lautet: „Spiritualität wurzelt in der Taufe und in der Nachfolge. Durch sie sind wir in das Sterben und die Auferstehung Christi hineingenommen, werden Glieder seines Leibes und empfangen die Gaben des Heiligen Geistes, damit wir ein Leben führen, das in den Dienst für Gott und für Gottes Kinder gestellt ist. Spiritualität ist die Feier der Gaben Gottes, Leben in Fülle, Hoffnung in Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, und Verwandlung durch den Heiligen Geist. Spiritualität ist auch das unablässige, oft mühsame Ringen um das Leben im Licht inmitten von Dunkelheit und Zweifel. Spiritualität bedeutet, das Kreuz um der Welt willen auf sich nehmen, an der Qual aller teilhaben und in den Tiefen menschlichen Elends Gottes Antlitz suchen. Spiritualiät – in ihren vielfältigen Formen – heißt lebensspendende Energie empfangen, geläutert, inspiriert, frei gemacht und in allen Dingen in die Nachfolge Christi gestellt werden.“ Aus: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirche. Hrsg. von W. Müller-Römheld. Frankfurt 1991, 116f., hier zitiert nach: GuL (2), 2011, 171.

Nicht unerwähnt bleiben darf der Aufsatz von Marianne Schlosser über die „Theologie der Spiritualität“ in GuL (3) 2011, 228-235, hier: 231: „‘Geistliches Leben` christlich verstanden, ist somit ausgerichtet auf die lebendige Beziehung mit Gott, der sich geoffenbart hat, d.h. selbst ´mit uns´ sein will. Ausgangspunkt ist also nicht ein Gottes-Begriff, sondern der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus. Gott gibt sich zu erkennen, nicht nur, damit wir mehr vom ihm wissen, sondern damit wir mit ihm leben. Nicht nur der Mensch suchte Gott, sondern wichtiger: Gott hat den Menschen aufgesucht.“ Dem würde sicherlich auch Meister Eckhart zustimmend beipflichten, gehört es doch zu seinem spirituellen Selbstverständnis, dass Gott nicht nur darauf wartet, dass der Mensch bei ihm ankommt, sondern dass Gott sich sein Innewohnen im Menschen selbst erwählt. Dass Gott ganz im Sinne Eckharts kein Gott der höheren Sphären ist, irgendwo weit entrückt, sondern dass Gott inmitten des Alltags der Menschen sein irdisches Zelt aufschlägt führt Schlosser weiter aus, indem sie feststellt: „Geistliches Leben umfasst nicht nur alle Kräfte des Menschen, sondern alle Bereiche des Lebens: die Gottesbeziehung in Gebet und Meditation, Sakramente, Leben in und mit der Kirche, eigene Lebensplanung, Umgang mit Widerfahrnissen, dem eigenen Charakter, Erfolgen, Misserfolgen, Anfechtung [...] Den Kernbereich des geistlichen Lebens bildet die Herausforderung: Wie wird die Freundschaft mit Gott gepflegt? Eine solche Beziehung zielt auf ein Leben ohne ´Masken´, auf die ´Selbst´-Werdung im Angesicht Gottes, der uns liebt.“ (232)

<sup>103</sup> LORIS STURLESE, Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos, in : Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd 2, 2008, 1-16, bes. 2 (künftig zitiert mit: Jahrbuch, Bandangabe, Jahr, Seiten), hier: Anm. 3

gewesen sei.<sup>104</sup> Sturlese geht gar soweit zu behaupten, dass Eckhart primär für das ganz normale Volk (*diu liute*) sein Lehrgebäude konstruiert habe.<sup>105</sup>

Wie aber musste man sich einen Bettelmönch des 13. Jahrhunderts vorstellen?

In jener Zeit wurde oft im Freien gepredigt. Predigerkreuze wurden auf Friedhöfen, an Straßenkreuzungen und auf Kirchplätzen errichten. Allerdings predigten die Brüder überwiegend in Klosterkirchen und Pfarrkirchen.

Strukturiert wurde die Predigtarbeit, als die Zahl der Predigerbrüder anwuchs.

„Jeder Konvent arbeitete und erbettelte Almosen in einem ihm zugewiesenen Gebiet. Die Brüder durchwanderten diese Region regelmäßig, vor allem im Advent und in der Fastenzeit. Sie predigten meist in Städten und gingen nur außerhalb der liturgisch geprägten Zeiten in die Dörfer.“<sup>106</sup>

In den Jahren nach 1240 begannen die Mendikantenorden eigene hallenähnliche Kirchen zu bauen, die so groß waren, dass sie viele Zuhörer fassten. Die Kirche gewährte den Predigerbrüdern die Erlaubnis, Ablässe zu gewähren, von vorbehaltenen Sünden loszusprechen, während eines Interdikts Gottesdienste zu feiern und in ihren Kirchen Gläubige zu bestatten.

Die Dominikaner förderten sehr früh die Verbreitung des Dritten Ordens. Es folgten Gründungen von Bruderschaften zu Ehren des Namens Jesu, der Gottesmutter Maria sowie des heiligen Dominikus. Auch neue Andachtsformen entstanden.

---

<sup>104</sup> Ebd., 2: „In der überzeugten Verteidigung seines Standpunktes geht der deutsche Gelehrte [gemeint ist Hillebrand] sogar so weit, die Brüder, die die Rede Eckharts in Erfurt im Refektorium ihres Konvents hörten [...] in Schwestern [...] zu verwandeln. Natürlich handelt es sich um einen *lapsus*, doch um einen insofern signifikativen, als hiermit eine Überzeugung dokumentiert wird, die seit erdenklichen Zeiten in der Eckhart-Forschung verwurzelt ist: nämlich dass Eckhart wenigstens in dem Jahrzehnt zwischen dem Ende seines zweiten Lehrauftrages in Paris (1313) und dem Beginn des Prozesses in Köln (1326) ausschließlich mit der pastoralen Betreuung der dem Dominikanerorden inkorporierten Schwestern beschäftigt war. [...] In dieser Eigenschaft habe er eine eindrucksvolle Strategie entwickelt, die mystische Spiritualität, die in den Frauenkonventen gepflegt wurde, in die scholastische Theologie zu integrieren, und seine deutschen Predigten seien zugleich das Instrument und das Ergebnis dieser Strategie. Der Erwartungshorizont des Publikums seiner Predigten sei also derjenige der Dominikanerinnen.“

<sup>105</sup> „Seine Anthropologie entsteht aus einer Reflexion über die Äußerlichkeit menschlichen Verhaltens, über die Entfremdung des Menschen, der in einer Welt ohne Gott lebt, und der aufgeweckt von der Stimme des Predigers in sich selbst das göttliche Fundament der eigenen Würde entdeckt. Es besteht kein Grund zu bezweifeln, dass Eckhart dieselben Ideen auch den Nonnen predigte und auch den Beginen, in Straßburg und anderswo, wann er die Gelegenheit dazu hatte, und dass Nonnen und Beginen seine Predigten gelesen haben. [...] Aber dass Nonnen und Beginen das Publikum darstellten, vor dem Eckhart die letzten 15 Jahren seines Lebens predigte – und dies in dem fantasievollen Amt eines ‘Sonderbeauftragten’ der *cura monialium* - oder dass er an dieses im Besonderen seine Schriften richtete, und sein Projekt eines Professors und Predigers auf nennenswerte Weise in der Formulierung davon beeinflussen ließ – das ist eine Hypothese, die heute noch darauf wartet, überzeugend bewiesen zu werden.“; ebd. 15 f.

<sup>106</sup> HINNEBUSCH, a.a.O., 61f.

Ausdruck der Volksfrömmigkeit waren Prozessionen an den Sonntagen zur Verehrung Marias, des Namens Jesu und des Allerheiligsten Sakraments. Die marianische Frömmigkeit erlebte einen neuen Aufschwung mit Hymnen an die Gottesmutter und Liedern.

Wie ernst es die Dominikaner mit ihren Predigtauftrag nahmen, zeigt, dass in einer Konventskirche pro Jahr oft bis zu 250 Predigten gehalten wurden.

„Die Brüder predigten an Sonn- und Feiertagen, jeweils morgens und abends, jeden Tag in der Fastenzeit, in den Vigilien vor Weihnachten und Pfingsten, an den Bitt-Tagen und den Samstagen der Quatemberwochen sowie in den Oster- und Pfingstoktaven.“<sup>107</sup>

Der Bußprediger Vinzenz Ferrer predigte gar 40 Jahre lang zwei- bis dreimal am Tag.

Thema der Predigten war die gesamte christliche Lehre; die Glaubwürdigkeit der Dominikaner hatte damit zu tun, dass sie dicht am Evangelium und an den Problemen der Menschen waren, auf bloße Ermahnungen verzichteten und den Alltag ihrer Zuhörer in das Wort Gottes einfließen ließen.

Die Konzentration des Predigerordens ganz auf das Wort, dessen Verkündigung und Auslegung, gab (und gibt auch heute noch) den Dominikanern im Reigen der Ordensgemeinschaften den Status einer besonderen „kommunikativen Verständigungs- und Interpretationsgemeinschaft“<sup>108</sup>

Um das System der inneren und äußeren Kommunikation der Prediger auch im Hinblick auf ihren Anspruch auf Verkündigung von christlichen Wahrheitssätzen transparenter zu machen – zudem führen die Dominikaner den Begriff der *veritas* in ihrem Ordenswappen und der Anspruch auf Wahrheit ist seit nunmehr 800 Jahren Verkündigungsziel des Ordens – , sollen die Reflexionen des dominikanischen Ordenstheologen Ulrich Engel im Anschluss an Jürgen Habermas und seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>109</sup> kurz erläutert werden.

Habermas unterscheidet hinsichtlich der Sprechakte: die Wahrheit der Aussage, die Richtigkeit der interpersonalen Beziehung und die Wahrhaftigkeit des Geäu-

---

<sup>107</sup> Ebd., a.a.O., 63.

<sup>108</sup> ULRICH ENGEL, Konsens und Wahrheit, in: THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL, Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Walberberger Studien, Mainz 1995, 130-148, hier: 130.

<sup>109</sup> JÜRGEN HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bde.), Frankfurt/M. 1981.

berten. Er intendiert eine auf kommunikative Verständigung zielende Rationalität. In ihrem Anspruch als rationale Äußerung unterliegen sie der positiven wie negativen Kritik. In einer Auseinandersetzung bedarf es der Argumentation, und hier unterscheidet Habermas die Argumentationstypen von Diskurs und Kritik. Hier interessiert lediglich der Diskurs, der wiederum zu unterscheiden ist in einen praktischen, theoretischen und explikativen Diskurs. Engel bezieht in seine Überlegungen nur den praktischen und theoretischen Diskurs ein.

Bei dem praktischen Diskurs geht es darum, Handlungsnormen auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen. Alle Betroffenen können ihre Argumentationen in den Diskurs mit einbringen.

Beim theoretischen Diskurs geht es um argumentative Verhandlungen von umstrittenen Wahrheitsäußerungen; diese sollen in ihrem Wahrheitsanspruch intersubjektiv begründet werden, um so einen allgemeinen Konsens zu erzielen.

„Als Vorbedingung hinsichtlich des Erreichens und der Festigung eines solchen Konsenses nennt Habermas die formalen Prämissen des Diskurses. Diese sind die normativ unterstellten Bedingungen der idealen Sprechsituation“, wobei es sich „um eine ‚Idealisierung faktischer Kommunikation‘“ handelt, „sollen doch alle ex- und internen Bedingungen, welche die Kommunikation stören, eliminiert werden.“ Außerdem „hat der Begriff der idealen Sprechsituation normierenden Charakter, insofern er die Bedingungen der Möglichkeit wie auch der Gültigkeit der realen Kommunikation thematisiert.“<sup>110</sup>

Engel untersucht in seinen weiteren Überlegungen die Habermas'sche kommunikative Handlungstheorie darauf hin, welche theologische Bedeutung ihr für den Predigerorden zuwächst. Inwieweit also lässt sich der Wahrheitsanspruch in den Glaubensvollzügen nachweisen? Gefragt ist eine sinnvolle kommunikative Verbindung von Glaube und Praxis, von Glaube und Handeln. Wahrheit muss zur Orthopraxie werden.<sup>111</sup>

Hier nun erschließt sich eine neue Wirklichkeit des Evangeliums, hier führt das Wort Gottes in der kommunikativen Praxis zu einer erfahrbaren Wirklichkeitsdimension Gottes. Gemeint sind „neue solidarische Beziehungen“, die auf eine neue menschenfreundliche Ordnung des Zusammenlebens zielen. Gedacht sind kommunikative Handlungsstrategien, die nach außen durch die Verkündigung in die

---

<sup>110</sup> ENGEL, Konsens und Wahrheit, a.a.O., 133.

<sup>111</sup> ENGEL, Konsens und Wahrheit, 136.



Welt strahlen sollen, aber auch an Prozesse, die innerhalb des Ordens selbst für demokratische Ordnung sorgen. „Das bedeutet, dass Kommunikation und Interaktion im Sinne einer theologischen Handlungstheorie auf befördernde und sichernde Strukturen angewiesen sind. Diesen kommt die Aufgabe zu, die Verständigung der Diskurspartizipanten untereinander wie auch deren gegenseitige und gemeinsame Verantwortung durch verbindlichen Konsens zu ermöglichen, zu festigen und zu verbürgen.“<sup>112</sup>

Für Kommunikationsprozesse innerhalb des Ordens gilt der Grundsatz, den der Ordensvater Dominikus bereits auf dem ersten Generalkapitel in Bologna 1220 formulierte, wonach, was alle angeht, auch von allen behandelt und gebilligt werden müsse.<sup>113</sup>

Durch – wenn man so will Vorwegnahme der Habermas’schen Kommunikations- und Handlungstheorie – diese für das Hochmittelalter frühen demokratischen Ordensstrukturen haben sich die Dominikaner eine bis heute gültige und aktuelle Rechtsordnung gegeben. Hier sei „auf die Tatsache verwiesen [...], nach der eine Kapitelsentscheidung erst nach zweifacher Wiedervorlage und Bestätigung bzw. Verabschiedung auf den folgenden Generalkapiteln als verbindliche Konstitution betrachtet werden kann.“<sup>114</sup>

Der Wahrheitsanspruch des Ordens<sup>115</sup> als Teil der Weltkirche und als Kommunikationsgemeinschaft im ständigen Diskurs mit anderen Subjekten und Wahrheitsträgern, dessen Ziel die Verkündigung der *veritas catholica* ist, führte den damals noch jungen Orden schon bald in eine große Glaubwürdigkeitskrise.

Denn: Die ausgezeichnete theologische und philosophische Ausbildung der Dominikaner wurde dem Orden schon früh zum Verhängnis. Ein dunkles Kapitel in

---

<sup>112</sup> Ebd., 137f.

<sup>113</sup> Ebd., 139 und hier insbesondere Anm. 38.

<sup>114</sup> Ebd., 141 sowie Anm. 51 mit Hinweis auf LCO 276, I: Nur jene Bestimmung soll als Konstitution betrachtet werden, die von drei Generalkapiteln in Folge angenommen worden ist, und zwar als Inchoatio durch das erste Kapitel, als Approbatio durch das zweite Kapitel und als Confirmatio durch das dritte Kapitel. Diese Vorgehensweise ist auch einzuhalten, wenn Konstitutionen abgeschafft oder wesentlich verändert werden sollen.

<sup>115</sup> Und da dieses hohe Wahrheitsideal bis auf den heutigen Tag Gültigkeit besitzt, schließt Engel seinen Aufsatz mit den Worten: „Behaftet mit den tradierten Erfahrungen des Dominikus und seiner Leute der ersten Stunde, mit denen eines Thomas von Aquin und eines Albertus Magnus, einer Katharina von Siena und eines Bartolomé de las Casas, eines Marie-Dominique Chenu und eines Edward Schillebeeckx und derer ungezählter mehr, sucht die Dominikanische Familie – gerade als eine Gemeinschaft von Männern und Frauen – auch heute theoretisch und praktisch ihren genuinen Beitrag zum umfassenden ekklesialen Wahrheitsdiskurs zu leisten.“ ; Ebd., 148.

ihrer Geschichte ist zweifellos ihre Mitwirkung an der Inquisition<sup>116</sup>. Diese kirchliche Organisation existierte allerdings schon vor Gründung des Predigerordens. Die Inquisition stellte ein juristisches Verfahren dar, das häresieverdächtige Elemente aufspüren und verdrängen sollte. Im Allgemeinen datiert man den Beginn der Inquisition in das 13. Jahrhundert. Das hängt unmittelbar mit dem Entstehen und der Verbreitung verschiedener Armutsbewegungen wie der Katharer oder der Waldenser zusammen. Papst Gregor IX. rief im Jahre 1231 die mittelalterliche Inquisition ins Leben. Spezielle Inquisitoren sollten im Auftrag der Bischöfe den Kampf gegen die Ketzer führen. Dazu ausersehen wurden anfangs die Dominikaner, später auch die Franziskaner.

„Obwohl Dominikus ebenfalls die Auseinandersetzung mit den Vertretern der verschiedenen Irrlehren seiner Zeit geführt hatte, hatte er doch zuerst und ausschließlich Bekehrung mit friedlichen Mitteln und durch Überzeugungsarbeit zu erreichen gesucht – eben im Rahmen der Predigt. Seine Nachfolger, die das Inquisitorenamt übernahmen, ersetzten die ursprünglich von Dominikus gewollte, gewaltlose Verkündigungsarbeit durch Kontrollmaßnahmen, die sich mit der Zeit immer mehr ausweiteten.“<sup>117</sup>

War die Inquisition anfangs eine primär bischöfliche Angelegenheit, verselbständigte sie sich aber im Laufe der Zeit und entwickelte sich zu einer Einrichtung mit Sonderbefugnissen, die dem Papst direkt unterstellt waren. Als die Kirche die Inquisition auf Dauer einrichtete, übernahmen meistens Franziskaner und Dominikaner die entsprechenden Ämter.

„Die Inquisition hatte keineswegs nur eine kirchenpolitische Funktion. Auch der Staat spielte eine wichtige Rolle. Obwohl die geistlichen Gerichte sich nicht scheuten, Todesurteile zu fällen, wollte man sich kirchlicherseits damit die Hände nicht schmutzig machen. Also übergab man die Delinquenten dem `weltlichen` Arm, der das Urteil vollstreckte. Staatliche Autoritäten haben sich von Ausnahmen abgesehen nicht gegen die Entscheidungen der Inquisition gewehrt; zu gefährlich konnte die kirchliche Behörde auch den zivilen Herrschern werden. Aus

---

<sup>116</sup> EGGENSPERGER/ENGEL, Dominikanerinnen und Dominikaner, Geschichte und Spiritualität, bes. 91-96; ISNARD FRANK, Dominikaner und mittelalterliche Inquisition, in: Wort und Antwort 19 (1987) 79-87, 97-103; BERNAL PALACIOS (Ed), Praedicatores, Inquisitores. Vol II: Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2 seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004 (Dissertationes historicae vol. 31), Roma 2006.

<sup>117</sup> EGGENSPERGER/ENGEL, Dominikanerinnen und Dominikaner, 92f.

diesem Grund suchten die Könige mit der Zeit – erfolgreich – die Macht der Inquisition einzuschränken [...]. Im 14. Jahrhundert schließlich setzte ein Verfall der inquisitorischen Macht ein.“<sup>118</sup>

Im 14. Jahrhundert gingen aus dem Dominikanerorden interessante Persönlichkeiten hervor, die für die künftige Entwicklung von Predigtwerken und homiletische Schriften von Bedeutung waren.<sup>119</sup>

Jakob Passavanti war beispielsweise Prediger an der Kirche des Konventes von Santa Maria Novella in Florenz. Er war Autor geistlicher Werke und beeinflusste nachhaltig die Entwicklung der italienischen Hochsprache.<sup>120</sup>

Zu den Autoren geistlicher Briefe und Abhandlungen jener Zeit zählt auch Venturino von Bergamo. Er stand nicht nur in regem Briefwechsel mit deutschen dominikanischen Mystikerinnen, sondern war auch befreundet mit Johannes Tauler. Diese beiden sowie Heinrich Seuse und Meister Eckhart arbeiteten eng mit den Nonnen zusammen, bei denen sie die *cura monialium* versahen und demzufolge auch in ihren Konventen predigten.

Der englische Dominikaner Thomas von Wales schrieb ein Buch über Predigtmethoden und sein Mitbruder Johannes von Bromyard verfasste eine homiletische Enzyklopädie, die *summa praedicatorum*. Diese war eine Fundgrube für jeden Prediger. Heute noch nutzen Historiker sie als wertvolle Quelle zum Studium von Predigt und Kultur des 14. Jahrhunderts.

Wie kaum eine andere Ordensspiritualität – mit Ausnahme der Jesuiten vielleicht – ist die dominikanische Spiritualität an das Wort gebunden. Im *Liber Constitutionum et Ordinationum Ordinis Fratrum Praedicatorum*<sup>121</sup>

heißt es: „Die Brüder sollen sich [...] mit allem Eifer ihrer Aufgabe widmen, besonders durch den Dienst am Wort.“ Eine andere Stelle vertieft und erweitert den Ordensauftrag dahingehend: „Es gehört wesentlich zur dominikanischen Beru-

---

<sup>118</sup> EGGENSPERGER/ENGEL, a.a.O., 94.

<sup>119</sup> HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens, a.a.O., bes. 94-96.

<sup>120</sup> Sein Buch „Specchio della vera penitenza“ wird von den Italienern bis heute wegen seines reinen Toskanisch geschätzt. Dieser „Spiegel der reinen Buße“ dokumentiert die Wirren der Zeit nach den Pestjahren.

<sup>121</sup> TIMOTHY RADCLIFF (Hg), Buch der Konstitutionen und Ordinationen der Brüder des Predigerordens, Rom 1998 (im folgenden zit. als „LCO“; die Konstitutionen werden nach Nummern zitiert), hier: LCO 127.

fung, durch Wort und Schrift die Theologie und andere Disziplinen zu lehren, die der Ausbreitung und dem tieferen Verständnis des Glaubens dienen“.<sup>122</sup>

Die Kraft und die Macht des Wortes steht im Dienste der Predigt und Lehre, und die Predigt wiederum ist ausgerichtet auf das Heil der Menschen. Eine klar definierte apostolische Sendung mithin.<sup>123</sup>

Es liegt auf der Hand, dass mit der Ausrichtung des Ordenszieles auf die Verkündigung und das Wort eine Rechtfertigung und Verteidigung des katholischen Glaubens einher ging.

„Unerwartet trat neben die strenge Predigtätigkeit eine andere Aufgabe, die aber der Predigt dienen sollte. In einer Zeit, wo die Philosophie des Aristoteles zu einer ernststen Gefahr für das christliche Denken wurde, sah der Orden eine Aufgabe darin, sich wissenschaftlich damit auseinander zu setzen. Albertus Magnus und Thomas von Aquin waren hier bahnbrechend. Beide übten großen Einfluss auf das Studium und die Lehrtätigkeit des Ordens aus. Die Lehre der Theologie wurde mit der Predigt gleichgestellt. [...] Thomas von Aquin hat vor allem das intellektuelle Leben des Ordens geprägt. Die Generalkapitel verpflichteten den Orden auf seine Lehre.“<sup>124</sup>

Die Kontemplation ist neben der Predigt ein wesentlicher Baustein dominikanischer Spiritualität. Mehr noch: Wahrhaft predigen ist erst möglich, wenn die Predigt eine Frucht der Kontemplation ist; sie muss aus ihr herausfließen. „Der Dominikaner erstrebt die Kontemplation nicht nur aus Liebe zu Gott, sondern auch, weil aus ihr ein um so größeres Gut für das Heil der Menschen hervorfließen kann.“<sup>125</sup>

Wie das Leben eines Dominikaners im Ordensverband geregelt ist, schreibt die Fundamentalkonstitution vor: „Da wir also an der apostolischen Sendung teilhaben, übernehmen wir auch die Lebensweise der Apostel in der Form, die der hl. Dominikus entworfen hat. Wir führen einmütig das gemeinsame Leben, wir ste-

---

<sup>122</sup> LCO 102.

<sup>123</sup> Im LCO 112 heißt es: „In den Missionen sollen die Oberen stärker um die Einrichtung von Konventen bemüht sein als um die Übernahme oder Beibehaltung von Territorien, damit die Brüder möglichst unbehindert den Dienst am Wort erfüllen können, entsprechend dem Charisma des Ordens.“

<sup>124</sup> MEINOLF LOHRUM, Zur dominikanischen Spiritualität, in: ULRICH ENGEL (Hg), Dominikanische Spiritualität (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, hg. von THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig 2000, (im Folgenden zitiert mit der Abkürzung DQZ und der Bandangabe sowie Seitenzahl), hier DQZ 1, 26.

<sup>125</sup> Ebd., 27.

hen treu zu den evangelischen Räten, wir pflegen mit Freude die gemeinsame Feier der Liturgie, vor allem der Eucharistie und des Stundengebets, und das persönliche Gebet, wir widmen uns intensivem Studium, wir stehen zu den klösterlichen Lebensformen. Diese Elemente unseres Lebens fördern nicht nur die Ehre Gottes und unsere Heiligung, sie dienen auch direkt dem Heil der Menschen, das sie miteinander verbunden auf die Predigt vorbereiten und zu ihr hinführen, sie prägen und ihrerseits von ihr geprägt werden. Diese verschiedenen Elemente, die miteinander in engem Zusammenhang stehen, aufeinander abgestimmt sind und sich gegenseitig befruchten, machen als Ganzes das Besondere des Ordens aus, d.h. ein in vollen Sinn apostolisches Leben, in dem Predigt und Lehrtätigkeit aus der Fülle der Kontemplation fließen müssen.“<sup>126</sup> Der Dominikaner muss sich also formen lassen durch Gebet, Liturgie, Studium, Gemeinschaftsleben und monastische Traditionen.

Lenkt man den Blick von den äußeren „Mitteln“ ab und wendet sich dem Innenleben der dominikanischen Spiritualität zu, gelangt man zu den christlichen Quellen bis hin zu Jesus selbst.

Der große belgische Dominikanertheologe des 20. Jahrhunderts, Edward Schillebeeckx (1914-2009), versteht die Ordensgeschichte als ein Teil der Geschichte der Menschen mit Gott, die eine eigene Erzählgemeinschaft<sup>127</sup> bilden.

---

<sup>126</sup> LCO, a.a.O., hier: Fundamentalkonstitution § IV.

<sup>127</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Dominikanische Spiritualität*, in: DQZ 1, 43-69; vgl. auch SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, 101: Interessant ist seine eigenwillige Definition des Begriffs Mystik im Verhältnis von Welt und Theologie: „Mystik ist, christlich gesehen, ihrem Wesen nach Glaubensleben und deshalb nicht nur ein besonderer Sektor im christlichen Leben, zu dem nur wenige oder einzelne berufen wären. Ebenso wenig wie das Glaubensleben lässt sich Mystik auf Ethik reduzieren. Zwar lebt sich die Mystik unter anderem in dem (politisch-gesellschaftlichen und sogenannten persönlichen) Ethos aus, doch ist sie ihrem Wesen nach meta-ethisch, nämlich 'theological'. Mit anderen Worten: Aufgrund seiner mystischen Tiefe übersteigt der christliche Glaube den politischen und persönlichen ethischen Einsatz der Christen; aber es ist ein Übersteigen durch Implikation und nicht durch Ausschaltung. In diesem Sinne darf man das christliche Evangelium nicht in unserer christlichen Verantwortung für eine bessere Welt aufgehen lassen; dann würde man den Glauben an Gott doch wieder auf seine Nützlichkeitsfunktion für diese Welt reduzieren und seine Gratuität verkennen. Das christliche Glaubensleben hat neben seiner ethischen, mitmenschlichen, ökologischen und gesellschaftspolitischen auch eine mystische Dimension, das heißt einen Aspekt kognitiver Vereinigung mit Gott.“ Die Folge davon ist, dass Mystik neben dem philosophischen Erkenntnisprozess ein Lebensweg sein muss. Beim Blick auf die Biographie bekannter Mystiker sieht Schillebeeckx drei Konstanten auf ihrem mystischen Lebensweg: 1. Mystische Erfahrung versteht er als Ursprungserfahrung, denn etwas völlig Grundlegendes hat sich im Leben der Mystiker ereignet. „Seine alte Welt stürzt zusammen, er hat etwas völlig Neues erfahren; 2. „Nach der ersten großen Verliebtheit [...] tritt das ein, was viele Mystiker die Phase der Läuterung nennen; 3. Es bleiben Spuren Gottes im Mystiker. „Es bleibt eine vermittelte 'Unmittelbarkeit', es besteht eine völlige Anwesenheit des Göttlichen, aber auch eine selbstverständliche Anwesenheit des Mystikers bei Gott: 'mystische Vereini-

Einen eigenwilligen, aber sehr interessanten Denkansatz verfolgt Schillebeeckx mit seinem Begriff von der Erzählgemeinschaft, in die sein Orden eingebettet ist. Menschen leben von der Geschichte und schreiben auch Geschichte, vor allem aber könnte niemand seinen Platz in der Welt und der Gegenwart finden, wäre da nicht die Kraft der Erinnerung. Sie ist Weg und Platz weisend, ist unabdingbar für die Identität, folglich auch für die Identitätsfindung der Dominikaner. Die dominikanische Spiritualität ist aber erst dann Sinn stiftend, wenn die eigene Lebensgeschichte als Teil der Menschheits-, Kirchen- und Ordensgeschichte gesehen und verstanden wird.

Die Konsequenz daraus: „Eine endgültige Allround-Bestimmung dessen, was dominikanische Spiritualität ist, kann nicht gegeben werden.“<sup>128</sup> Denn die Geschichte ist noch nicht abgeschlossen, sondern noch im Werden.

Der Beginn der dominikanischen Familiengeschichte beginnt mit Dominikus, der weder Bücher noch etwas Schriftliches hinterlassen hat, aber er hat als „lebendiges Relikt“ die dominikanische Bewegung gestärkt. Doch genau genommen ist auch das noch nicht der Beginn, sondern der reicht wiederum zurück bis zu Jesus, weil die dominikanische Bewegung selbst Teil der Jesusbewegung oder des Christentums ist. Daraus folgert Schillebeeckx: „Die dominikanische Spiritualität ist nur gültig, soweit sie auf eine eigene Weise die Geschichte von Jesus aktualisierend wieder aufnimmt.“<sup>129</sup>

Eine Rückkehr zu den Quellen – und das war und ist auch heute noch die geistliche Grundbestimmung und Intention des Predigerordens – bedeutet ein Andocken an das Evangelium Jesu Christi. Mehr noch: ein Fürwahrhalten der Glaubensbotschaft im Gewande der Kirche in der Welt. Daraus folgert Schillebeeckx: „Die dominikanische Spiritualität ist gültig als besondere Modalität des kirchlichen Auftrags, Jesus nachzufolgen“, vor allem – für uns – in den Fußspuren und im Geist des Dominikus, wie dieser in den besten Momenten der Ordensgeschichte immer wieder viele inspiriert und orientiert hat.“<sup>130</sup>

---

gung', Gegenseitigkeit. Aber stets verbunden mit einem schmerzlichen Gefühl des Mangels: Nicht-Sehen.“ (103f.) Dies ist auch eine Sehnsucht, die Meister Eckhart in seinen Predigten umtreibt, auf der Suche nach göttlicher Vereinigung, nach einer Gottesgeburt im Menschen.

<sup>128</sup> Ebd., 44.

<sup>129</sup> Ebd., 45.

<sup>130</sup> Ebd., 46.

Geschichte alleine ist natürlich noch keine Spiritualität, daher ist diese auch zu messen an der lebendigen Wirklichkeit, der Jetztzeit, in der Dominikaner leben und wirken. Eine solche Definition von Wirklichkeit führt zur nächsten Schlussfolgerung: „Ohne eine aktualisierende Beziehung zur Gegenwart bleibt jedes Reden über dominikanische Spiritualität des Ordens eine bloße Beschäftigung mit der Vergangenheit des Ordens [...] Dominikanische Spiritualität ist eine jetzt von uns zu realisierende lebendige Wirklichkeit.“<sup>131</sup>

Die Konsequenzen, die sich für die dominikanische Spiritualität ergeben sind:<sup>132</sup> Glaube an die absolute Priorität der Gnade Gottes vor jedem menschlichen Handeln (theologale Ausrichtung des dominikanischen Lebens), die *vita apostolica*, die konsequente Jesus-Spiritualität als ein Zurückgehen zu den Quellen, die bewusste Gegenwart in der Welt wie sie ist, dem Studium auch der sogenannten Profanwissenschaften und dem Dispens-Prinzip als Erfurcht vor dem je persönlichen Leben und Charisma des Mitbruders mit Blick auf das Ordensziel.

Der stets kritische Geist<sup>133</sup>, der die Dominikaner seit jeher umtreibt, ist weiteres Merkmal deren Spiritualität. Wohin das in letzter Konsequenz führen kann, mussten einige am eigenen Leibe erfahren; ihnen wurde Ketzerei vorgeworfen, was ihnen den Tod einbrachte (Giordano Bruno) oder andere inquisitorische Verurteilungen, wie der Prozess gegen Meister Eckhart zeigte.

Wenn Eckharts Ordensspiritualität angesprochen wird, muss auch ein Blick auf sein Hauptwerk als Prior des Predigerklosters in Erfurt, die *Rede der unterscheidung*<sup>134</sup>, eingegangen werden. Liest man den vollständigen Titel jener Frühschrift, erkennt man leicht, zu welchem Zwecke Eckhart die Reden in seinem Konvent gehalten hat:

„Daz sint die rede, die der vicarius von turingen, der prior von erfurt, bruoder eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, do sie sâzen in collationibus mit einander“<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Ebd., 47.

<sup>132</sup> Ebd., 57-62.

<sup>133</sup> FREI BETTO, Auf den Spuren von Dominikus Jesus nachfolgen, in: DQZ 1, 165-176, hier 170.

<sup>134</sup> im Folgenden abgekürzt und zitiert mit: RdU. Entstanden sind die Reden zwischen 1294 und 1298. Dazu bemerkt KURT FLASCH, Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, 71 „Sie sind das erste größere Werk Eckharts überhaupt und das erste Werk in deutscher Sprache.“

<sup>135</sup> RdU, EW II,334, 3-6.

„Form und Anlass ist das Lehrgespräch (*collatio*), das mit einer Ansprache (*rede*) des Leiters Fragen der Zuhörer auslösen soll. Zuhörende und Fragende sind ‚Kinder‘, d.h. geistliche Kinder, die dem Prior anvertrauten Mönche, vorzüglich, worauf mancherlei hinweist, wenn nicht ausschließlich, die jüngeren Mitglieder, die Novizen wohl eingeschlossen, ‚Kinder, die zu wahren Ordensleuten erzogen werden sollten. Damit ist *collatio* präzisiert: das Lehrgespräch bezieht sich auf das klösterliche Leben – und doch, wie zu zeigen sein wird, keineswegs auf es allein.“<sup>136</sup>

Man kann davon ausgehen, dass Eckhart diese Unterweisungsreden auch selbst niedergeschrieben hat. Mit 44 Textzeugen ist sie besser bezeugt als jede andere Schrift Eckharts. Dass diese Rede aus dem üblichen Rahmen von Eckharts Werken herausfällt, hängt mit ihrem Gebrauchscharakter zusammen. Eckhart hielt bzw. schrieb diese Reden nicht zur geistlichen Erbauung der Konventsmitglieder; vielmehr diente sie der Praxis klösterlicher und christlicher Lebensführung.

Interessanterweise enthalten *die rede der unterscheidunge* bereits alle Grundgedanken von Eckharts theologisch-philosophischem Programm, die in seinen späteren Predigten in den Begriffen Gottesgeburt, Seelenfunke und Bürglein ausgefaltet wurden.

In seinen *reden* geht er auf Fragen und Themen der jungen Konventsmitglieder ein. Der Text ist denn auch eher zwanglos und unsystematisch in seinem Aufbau<sup>137</sup> und hat den Charakter eines Lehrgesprächs, wobei Alltagsthemen des Klosterlebens immer im Vordergrund stehen.

Das Schlusskapitel<sup>138</sup> ‚*Von den innerlîchen und ûzerlîchen werken*‘, ist das umfangreichste seine *rede*. „Die Fragen drängen sich: nach dem Mitwirken des Men-

---

<sup>136</sup> KURT RUH, Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker, 31.

<sup>137</sup> MEISTER ECKHART, Predigten, Traktate, Text und Kommentar, a.a.O., 791 f.  
„Die Abfolge der Themen, die im Laufe des Texts behandelt werden, beginnt mit dem Gehorsam, der zentralen Frage des christlichen Ordenslebens. Bereits hier ist ein Kernbegriff des Denkens Eckharts angesprochen, wenn der Gehorsam mit der Forderung verknüpft wird, das ‚Seine zu verlassen‘ (S. 334,21f.) und den Eigenwillen zu überwinden. In einer ersten Gruppe von Kapiteln, die das Gebet (Kap.2), die Suche in Gelassenheit (Kap. 3), die Verwirklichung der Gelassenheit im Sein (Kap. 4), das Haften an Gott (Kap. 5), schließlich das Leben in der Gelassenheit (Kap. 6), die dabei vorausgesetzte Selbsterkenntnis und Selbstprüfung (Kap. 7) und das Wachsen auf Gott hin bespricht (Kap. 8), wird diese im ersten Kapitel entworfene Perspektive eines asketischen Programms in aufsteigender Folge entfaltet. In einer zweiten Kapitelgruppe (Kap. 9-16) wendet sich Eckhart dem Begriff der Sünde zu. [...] Das Thema der Nachfolge Christi bildet den Hintergrund der nun folgenden dritten Kapitelgruppe (Kap. 17-23). Dabei werden vor allem Fragen der konkreten Lebensführung aufgeworfen, die sich zweifellos im Rahmen der Gespräche stellten [...].

<sup>138</sup> Kapitel 23, RdU, EW II, 418-432.



schen, wo er doch sich selbst entfallen ist, und wie Gott den Menschen in der Erniedrigung erhöht, nach der Armut des Geistes, und was ein wahrhaft armer Mensch ist.<sup>139</sup> Die Frage nach den Werken des Menschen, die sein Sein umhüllen, die den Kern seines Innern frei legen, ist die vordringliche Frage, die nach Antworten sucht.

Eine bietet Eckhart an: *„Ein werk blîbet im billîchen und eigentlîchen doch, daz ist: ein vernihten sîn selbes. Doch ist daz vernihten und verkleinen nimer sô grôz sîn selbes, got envolbringe ouch daz selbe in im selber, sô gebrichet im. Danne ist diu dêmüeticheit allerêrst genuoc volkomen, als got den menschen dêmüetigt mit dem menschen selber, und dâ aleine genüeget den menschen und ouch der tugent und niht ê.*<sup>140</sup>

Aus heutiger Sicht einen Blick über die Klostermauern der damaligen Zeit gewagt, zeigt sich ein wenig romantisches Leben, das alles andere als einfach war, schon gar nicht für die Bettelorden, die sich alles zum Lebensunterhalt erforderliche zusammen betteln mussten. Anders als ihre Mitbrüder der monastischen Orden lebten sie nicht in Sicherheit und Frieden in ihren Konventen; die selbst auferlegte Mobilität zum Zwecke der Verkündigung des Evangeliums stellte hohe Anforderungen an das Leben. Sie waren wirklich arm, die einzelnen Bettelmönche und der Orden selbst – ganz im Gegensatz zu den reichen Abteien, die ihren Mitgliedern – wenn man das überhaupt so sagen darf – mehr Bequemlichkeiten boten.

Und da neben der Armut auch der Gehorsam ein Bestandteil des Ordensgelübdes (natürlich aller Orden) war, musste diese Tugend stets besonders betrachtet und auch thematisiert werden.

Mit Tugend ist keine Eigenleistung gemeint, sondern ein Herausgehen aus sich selbst: *„Swâ der mensche in gehôrsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôt wider îngân; wan sô einez im selben niht envil, dem muoz got wellen glîcher wîs als im selber.*<sup>141</sup>

Leitmotiv der Rede ist ab dem 3. Kapitel die „Gelassenheit“ – ein Form der absoluten Überwindung des Eigenwillens. *„Dar umbe hebe an dir selber an ze dem*

---

<sup>139</sup> KURT RUH, Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker, 42.

<sup>140</sup> RdU, EW II, 420, 11-18.

<sup>141</sup> RdU, EW II, 334,21-24.

*ersten und lâz dich!*<sup>142</sup> Mit Lassen ist sowohl der Verzicht auf persönlichen Besitz gemeint als auch die freiwillige Armut; es ist das Sich-ganz-in-die-Hand Gottes geben. „*Mêr: waz sol er tuon? Er sol sich selber lâzen zê dem êrsten, sô hât er alliu dinc gelâzen. In der wârheit, lieze ein mensche ein künicrîche oder alle die werlt und behielte sich selber, sô enhaete er nihtes gelâzen. Jâ, und laezet der mensche sich selber, swaz er denne beheltet, ez sî rîchtuom oder êre oder swaz daz sî, sô hât er alliu dinc gelâzen.*“<sup>143</sup>

Ohne der Subjektwerdung des Ichs im modernen Sinne das Wort zu reden, kann aber behauptet werden: Es geht Eckhart tatsächlich um das Ich des Menschen, um den ganz persönlichen Menschen und Eckhart schreibt: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich; daz ist daz aller beste.*<sup>144</sup>

Der Eigenwille des Menschen ist hinten an zu stellen, weil er dann erst seine wahre Bestimmung und sein Heil erfährt. Aber es ist auch eine ganz eindeutige Haltung zum Sein, zum Leben und in der rechten Gesinnung, die es anzustreben gilt. „*Jâ, in der wârheit, swaz der mensche laezet und sich des verwiget durch got, jâ, ez sî ouch, daz der mensche groezlîchen beger solches trôstes enpfindennes und innicheit, und tuot dar zuo, waz er vermac, und got gibet ez im niht und er getroestet sich sîn und enbirt sîn williclîche durch got: in der wârheit, er sol in im vinden glîcher wîs, als ob er allez guot haete gehabet, daz ie wart, in ganzer besitzunge und des williclîchen waere ûzgegangen und sich es getroestet und verwegene haete durch got; er sol hundertvalt als vil nemen.*“<sup>145</sup>

Für Eckhart bedeutet die Abtötung des Eigenwillens bzw. die Selbstaufgabe keine Vernichtung der Ich-Person, ist folglich auch alles andere als eine Art Selbstbestrafung oder ein Überdruß an sich selbst. Sie kann aber durchaus als eine Art Ich-Tausch mit der Gottheit bezeichnet werden. Das wiederum heißt: Wenn ich mein kreatürliches und kontingentes Ich abstreife, mache ich einen Raum frei, den Gott füllen kann. Gott tritt dann anstelle des Ichs und beginnt in dem Gott-Raum zu wirken – für mich.

---

<sup>142</sup> Ebd., 338, 32.

<sup>143</sup> Ebd., 340, 10-16.

<sup>144</sup> Ebd., 340, 31-33.

<sup>145</sup> Ebd., 364, 3-11.

### 2.3.3 Die mystische Komponente und der *grunt*

Eine definitorische Eingrenzung des Begriffs<sup>146</sup> der „Mystik“ ist schwierig, da es keine objektiven Kriterien gibt, die als Ausgangsbasis für deren Beschreibung dienen könnten. Darüber hinaus kann aber gesagt werden, dass Mystik einer bestimmten Einstellung zur Wirklichkeit entspricht und auf einer inneren Erfahrung gegründetes Erkennen und Gewahrwerden Gottes beruht. Theologische Positionen werden dabei um die Dimension der Erlebens und der persönlichen Erfahrung erweitert. So betrachtet bildet Mystik eine Einheit von Theologie und religiöser Praxis. Sie ist nicht theoretisch, sondern denkbar in Versenkung, Gebet, Ekstase

---

<sup>146</sup> dazu ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 2007, bes. 15-102, hier: 17, 39, 41 u. 77ff.; ebenso BERNARD MC GINN, *Die Mystik im Abendland*, Bd 1: *Ursprünge*, 9-23, hier: 16, Anm. 9 u. 12; KEES WAAIJMAN, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2, Mainz 2005, bes. 59-63, hier: 62. KURT RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, a.a.O., bes. 188-196, hier: 188 ff.; SUZANNE ECK, *Werft Euch in Gott*, in: *DQZ*, Bd.5, 15.; Einen interessanten Aspekt greift THEO KOBUSCH, *Mystik als Metaphysik des Innern*, in: *Jahrbuch 3*, 2009, 17-36, auf, wenn er Ernst Tugendhat ( *Jahrbuch 3*, 17, siehe auch dessen Anm. 2), zitiert, wonach die Mystik „nicht in den Bereich des Irrationalen“ gehört, „keine Gefühl, keine Erfahrung, kein Erlebnis“, sondern „ein Wissen, eine Haltung“ ausdrückt. Mystik sei „keine weltabgewandte und lebensferne Konzentration auf sich, sondern die besorgte Umsicht auf die Wahrheit des Lebens“ (19). Und er räumt ein: „Die Eckhartsche Mystik, d.h. jene berühmten Themen der Philosophie Eckharts, wie die Gottesgeburt in der Seele, das Fünkeln, die Einigung mit der Gottheit und anderes mehr, was vorwiegend den Inhalt der deutschen Predigten ausmacht, aber doch auch im lateinischen Werk berühmt wird, hat einen besonderen Stellenwert in der Geschichte der Mystik. Obwohl sie viele Vorbereiter und Wegbereiter hat, ist sie das Urbild aller Mystik [...]“ (20). „Metaphysisch ist aber auch jene Betrachtung, die das Innere des sittlichen Aktes, d.h. besonders die Absicht, den alleinigen Grund sittlicher Güte ergründet. Es ist zugleich die göttliche Sicht der Dinge, denn es ist der innere Akt, die Absicht, das Herz, worauf Gott vorrangig, ja allein achtet. Das gute Werk ist dasjenige, das um des Guten willen und ohne äußeren Grund getan wird. Was einen äußeren Grund hat, ein Warum außerhalb seiner selbst, kann daher nicht wirklich gut, d.h. nicht göttlich sein. Das Innere eines Werkes ist das Gute, das um seiner selbst und nicht eines äußeren Zwecks willen gewollt wird. Es ist das *âne warumbe*.“ (27; und Hinweis auf Anm. 39). Vgl auch DIETMAR MIETH (Hg), *Meister Eckhart. Einheit mit Gott*, Düsseldorf 2002, 64-71, hier 66: Zur Verdeutlichung seiner Einschätzung vergleicht Mieth die Rezeption von Eckharts Mystik mit dem Verständnis von Einsteins Relativitätstheorie. Einstein sei demnach nicht zu so großer Berühmtheit erlangt wegen seines Konzeptes eines völlig neuen Bild des Kosmos, sondern dadurch, dass man seine Physik im Grunde gar nicht verstand und deshalb mystifizierte. Mieth spricht stattdessen von „Zeichen einer ‚Antimystik‘“ bei Eckhart. Seine Begründung (68): Eckhart hat „die religiöse Erfahrung nicht einfach negiert, sondern zu reinigen versucht. So wie in seine gegensprachlichen Sprachmotive das negierte Negative eingehen muss, also ‚dialektisch‘ aufgehoben bleibt, so geht in seine ‚antimystischen‘ Motive denn doch die ‚Mystik‘ ein.“ Und weiter unten (70) heißt es: „Es gibt eine Dimension ‚mystischer Erfahrung‘ in seiner Theologie. Aber diese ist nur dialektisch recht zu verstehen: als fortschreitende ‚Aufhebung‘ alles dessen, was man so benennt. Wer zu Eckharts ‚Mystik‘ will, muss durch seine ‚Antimystik‘ hindurch. ‚Mystik‘, so kann man schließen, ist also bei ihm nicht nur objektive Gegenwart des Mysteriums, sondern auch fortschreitend gereinigte Affirmation seiner Erfahrung, so wie das ‚Verneinen des Verneinens‘ fortschreitende Affirmation Gottes ist.“

oder Vision. Sie ist gebunden an eine persönliche Sprache des Erlebenden zur Beschreibung seiner Gotteserfahrung.

Wie aber gelangte der Predigerorden zur Mystik? Was sind die verbindenden Elemente? Hier ist der Blick zunächst auf die Situation des weiblichen Ordenszweiges, die Moniales, zu lenken. Wie bekannt, gründete Dominikus, bevor sich der Orden der Prediger überhaupt konstituierte, als erstes das Frauenkloster in Prouille. Es ist das Mutterhaus des Ordens schlechthin. Die Ordensfrauen – meist aus dem Adelsstand oder dem höheren Bürgertum stammend – sahen ihre Bestimmung darin, ein Leben in Zurückgezogenheit, Gebet und Betrachtung zu führen. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts gab es auf dem Boden der Provinz Teutonia und der 1303 davon abgetrennten neuen Provinz, der Saxonia, 74 Klöster der Moniales – immerhin mehr als die Hälfte aller Schwesternklöster des Ordens überhaupt.

Clemens IV gab 1267 die Anweisung, dass sich die Predigerbrüder auch der Schwesterseelsorge anzunehmen hätten; eine immense Aufgabe für die Brüder, denn Klöster von Klausurschwestern wurden derzeit massenhaft gegründet und jeder Konvent hatte oft nicht weniger als 50 Mitglieder. Was aber „nährte“ im geistlichen Sinne die Nonnen? Ihre Spiritualität wirkte sehr radikal und war es auch.

Die sogenannten „Nonnenviten“, die damals aufgeschrieben und gesammelt wurden, sollten für andere Vorbildcharakter haben: radikale Armut, härteste Askese bis hin zu körperlichen Selbstgeißelungen und Züchtigungen, Schlaf- und Nahrungsentzug. Ziel dieser „Übungen“ war die *unio mystica*, die mystische Vereinigung mit Gott.

Auf diese geistlich-geistige Situation traf Meister Eckhart, als er mit der *cura monialium*<sup>147</sup> – wohl ab dem Jahr 1313, als er von seinem zweiten Paris-Aufenthalt zurückkehrte – begann. Obwohl er eigentlich Mitglied der Saxonia war, schickte ihn der Orden zur Seelsorge nach Süddeutschland, bis ihn der Orden nach Köln berief.

---

<sup>147</sup> Anschließen kann man sich m. E. im Übrigen der Meinung Kurt Flaschs (in: KURT FLASCH, Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, München 2010, hier: 227), dass Eckhart ausschließlich in Nonnenklöstern den Auftrag zu predigen hatte, was bereits Loris Sturlese hat zeigen können.

Meister Eckharts Aufgabe – und die seiner Mitbrüder in der Schwesterseelsorge – war es, die überspannten und extremen Frömmigkeitsübungen<sup>148</sup> wieder auf ein gesundes Maß zurück zu stützen. Einiges war spirituell in Schiefelage geraten: Die einschneidenden Gotteserfahrungen, die die Moniales suchten, basierten nicht auf wissenschaftlich-akademischer Vernunft, sondern speisten sich aus emotionalen Erlebnissen, Visionen, Trancen und Ekstasen.

Diese Art von Mystik findet sich im Werk Meister Eckharts nirgends, war ihm auch gänzlich fremd. Dennoch musste er sich mit dieser pervertierten Art der ich-bezogenen Selbsterlösung auseinander setzen. Verständlich, dass er sich in seinem Seelsorgeauftrag den Ordensfrauen nicht durch Aufgreifen und Beschreiben von Visionen näherte. Er wollte vielmehr Antworten geben, die Frauen von ihrem zwanghaften Verständnis von Gotteseinigung zu befreien. Er wollte einen befreienden Gott verkündigen – ein völlig neuer Aspekt in jener affektbetonten Zeit.

Deutlich wird dies in der Predigt *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes*<sup>149</sup> nach Mt 21,12.<sup>150</sup>

Die menschliche Seele ist vergleichbar einem leeren Gefäß, das Gottes Atem und Lebensstrom in sich aufnehmen kann. Nichts soll den Raum für Gott einengen und belagern.

*„Her umbe will got disen tempel ledic hân, daz ouch niht mê dar inne sî dan er aleine. Daz ist dar umbe, daz im dirre tempel sô wol gevellet, wan er im alsô rehte glîch ist und im selber alsô wol behaget in disem tempel, swenne er aleine dar inne ist.“*<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> EGGENSPERGER/ENGEL, Dominikaner, a.a.O., 46-59, hier:54 ff.

<sup>149</sup> Im Folgenden werden die deutschen Werke Meister Eckharts – wenn nicht anders angegeben – zitiert nach NIKOLAUS LARGIER (Hg.), Meister Eckhart, Bde. I und II, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2008 (= EW I oder II, Seitenangabe, Zeilenangabe), hier: Pr 1, EW I, 10,1-8. Ich schließe mich der Argumentation Claudia Altmeyers an (CLAUDIA ALTMAYER, Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart, Würzburg 2005), wonach die Largier-Ausgabe in puncto Vollständigkeit und Kommentierung die derzeit beste ist; a.a.O. 53 f. Claudia Altmeyer greift im Übrigen in ihrer Untersuchung des Begriffs der mystischen Erkenntnistheorie die immer wieder diskutierte Frage auf, ob Meister Eckhart überhaupt als Mystiker gelten kann. Sie verweist dabei – zu Recht – auf die Untersuchungen Kurt Flaschs und Kurt Ruhs und kommt zu dem Schluss, dass es zumindest keine einzige Textstelle bei Eckhart gibt, in der er von einer mystischen Verzückung spricht. Eckhart wehre sich vielmehr gegen stimmungsmystische Schilderungen. Eine gleiche Argumentation findet sich auch bei Mc Ginn, der konstatiert, dass Eckhart wohl auch kein echtes Interesse gehabt habe an Visionen und Entrückungserlebnissen. Orientiere man sich am textuellen Nachlass Eckharts, so stelle man fest, dass er nie aus eigener Erfahrung spreche. Weder Eckhart selbst noch ein Schüler oder Zeitgenosse habe von ihm behauptet, er habe eine mystische Erlebnisebene je betreten. a.a.O., 78f.

<sup>150</sup> dazu auch KURT RUH, Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker, a.a.O., 192.

<sup>151</sup> Pr 1, EW I, 10,21-25.

Dies schließt die selbstbezogenen Bußübungen der Nonnen mit ein, weil sie letztendlich auf eine Verzweckung Gottes und damit ihres Glaubenslebens führen. Bereits in dieser Predigt findet sich die typisch Eckhartsche Begrifflichkeit, hier die 'Gelassenheit' und das 'Loslassen' von allen fesselnden Lebens- und Glaubensweisen.

*„Ich spriche noch mê: alle die wîle der mensche ihtes iht suochet in allen sînen werken von allem dem, daz got gegeben mac oder geben will, sô ist er disen koufliuten glîch. Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, daz dû vermaht in allen dînen werken, daz soltû lûterlîche tuon gote ze einem lobe und solt des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist.“<sup>152</sup>*

Jesus trieb die Kaufleute aus dem Tempel, weil er in diesem Heiligtum Gottes kein Gewerbe und Gefeilsche, keinen Betrug und nichts duldete, was Gott beleidigen könnte. Der Platz musste rein und frei gehalten werden für Gottes Anwesenheit.

Der katholische Weihbischof von Hildesheim, Nikolaus Schwerdtfeger, schreibt<sup>153</sup>: „Wie kein anderer biblischer Begriff trifft das Wort 'Herrlichkeit' das, was das Wesen Gottes ausmacht. Die Herrlichkeit Gottes mit dem aus ihr hervorbrechenden Lichtglanz kündigt davon, dass Gott nicht in sich verschlossen ist, sondern sich selbst ausstrahlt: Gott ist, indem er sich mitteilt. [...] Der Raum, das 'Zelt' solcher Herrlichkeit sind anscheinend besonders die Nacht, der Mangel, das Kreuz, das leere Grab, das, was nicht zugestellt ist, mit uns selbst – eine Art Hohlraum oder gar eine wunde Stelle, wo Gott sich für Augenblicke zeigen kann [...] Wer eine Leere für Gott in seinem Leben zulässt, wird seine Herrlichkeit sehen.“

Ebenso leer und unbelastet sollten auch die Seelen der Nonnen, denen Eckhart predigte, sein; ebenso wenig sollten sich die Nonnen in ihrem geistlichen Leben verhalten wie die Kaufleute im zitierten Evangeliumstext.

Wie viel Balast kann abgeworfen werden, wenn das Markten des Menschen vor den Türen der Tempel und Heiligtümer Gottes eingestellt wird. Belohnt wird das

---

<sup>152</sup> Pr 1, EW I, 14,5-12.

<sup>153</sup> Nikolaus Schwerdtfeger, Gottes Herrlichkeit, in „Christ in der Gegenwart“ (zitiert künftig mit CIG, Ausgabe, Jahr, Seite), hier: CIG, 1,2011,1f.

mit einer inneren Freiheit und Wahrheit, die den Menschen in seinem Streben nach Gott zu ihm empor trägt.

Eckhart geht es um das Seelenheil der Nonnen. Die Sprache, die er wählt, ist nicht die Sprache der Gelehrten, sondern es ist die Sprache des einfachen Volkes. Eckharts Worte sind für sie der Schlüssel, Gottes Wirklichkeit im ganz konkreten Glaubensleben der Nonnen aufscheinen zu lassen und durchlässig zu machen für ein neues Verständnis von Sein vor Gott. Der Eckhartsche mystische Ansatz knüpft an der Erfahrungswelt der Hörerinnen seiner Predigt an.

Eckhart macht eine totale Kehrtwendung vom traditionellen Mystikverständnis, das auf Erleuchtung, Ekstase und Visionen gründete, wendet sich klar gegen Verletzungen des eigenen Körpers. Eckhartsche Mystik ist eine heilende, den Menschen zugewandte. Sie ist eine Streicheleinheit für alle, die sich wertlos oder gering einschätzen. Eckharts Worte sind Tröstungen und Wundpflaster für ängstliche und bereits vernarbte Seelen.

Meister Eckhart erfüllt ganz den Auftrag seines Ordens im Auftrag für den Dienst am Wort.

„Daher müssen die Prediger vor allem das Evangelium in seiner Ganzheit annehmen und ein lebendiges Verständnis des Heilsgeheimnisses suchen, wie es die Kirche überliefert und auslegt. Der Geist des Evangeliums und eine solide Lehre sollen immer das Kennzeichen dominikanischer Predigt sein. [...] Damit die heilbringende Kraft alle Menschen erreichen kann, müssen wir nicht nur auf die Situationen und Anliegen der Menschen eingehen, die wir ansprechen, wir müssen auch im lebendigen Austausch mit ihnen stehen. [...] So soll unser Sinn sowohl für den Geist Gottes als auch für die Herzen derjenigen, denen das Wort vorgelegt wird, geöffnet sein, damit sich ihnen das Licht, die Liebe und die Kraft des Heiligen Geistes mitteilen. [...] Die Brüder sollen sich um die Pflege des geistlichen Lebens und der menschlichen Tugenden bemühen, damit sie nicht etwa das, was sie mit dem Mund verkünden, durch ihren eigenen Lebensstil um ihre Wirkung bringen.“<sup>154</sup>

Eine Definition seiner Predigtintention gewährt Eckhart direkt und ohne Umschweife. Es sind vier Punkte, die er anspricht, die sich durch sein ganzes Predigtwerk ziehen und seine geistlichen Abhandlungen.

---

<sup>154</sup> LCO 99, § I – III, a.a.O.

„Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngelbilet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an de sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in eine wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlîcher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlîcher sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.“<sup>155</sup>

Diese Begrifflichkeit ist symptomatisch für Eckhart, ebenso wie seine Worte eigenwillig sind.

Das Wort seiner Predigt will den Verstand aufrütteln, an ihn appellieren, handlungsanweisend fürs Leben sein. Stets ist der Intellekt angesprochen. Sind seine Worte doch mit spitzen Pfeilen zu vergleichen. Er selbst bezeichnet seine Worte „*diu nemet vür driu boesiu muscât und trinket dar nâch*“.<sup>156</sup>

Eckharts Predigten sind zu verstehen als „Traktate, in denen größere Sinnzusammenhänge nicht unbedingt syllogistisch, sondern eher aphoristisch, punktuell und inzitativ behandelt werden“<sup>157</sup>.

Versucht man die Grundlagen der Mystik Eckharts zu eruieren, stößt man auf jenen Grund der menschlichen Seele, der auch Gottes Grund ist und den er so beschreibt. „*Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen als got lebet ûzer sînem eigen. Swer in disen grunt ie geluogete einen ougenblick, dem menschen sint tûsent mark rôtes geslagenen goldes als ein valscher haller. Uzer disem innersten grunde solt dû wûrken alliu dîniu werk sunder warumbe.*“<sup>158</sup>

Eckhart geht von der verschmolzenen Identität<sup>159</sup> des Grundes aus. Gott und Mensch haben den einen Grund. Der Begriff des Grundes erfuhr erst durch Eck-

---

<sup>155</sup> Pr 53, EW I, 564,6-19.

<sup>156</sup> Pr 26, EW I, 300, 5-6.

<sup>157</sup> HAAS, *Mystik als Aussage*, a.a.O., 415. Wobei Haas erläuternd hinzufügt, dass die Forschung der letzten Jahrzehnte „mit Nachdruck die inhaltliche Einheit des lateinischen und deutschen Werks Eckharts betont und nachgewiesen“ habe. Und er kommt zu dem Schluss: „Eckhart ist Lese- und Lebemeister, Universitätsprofessor und Seelsorger in ein und derselben Person, die zudem eine bemerkenswerte innere Kohärenz in der Bewältigung religiös-theologischer, metaphysisch-philosophischer und lebenspraktischer Problembereiche auszeichnet.“; hierzu auch seine Anm. 82.

<sup>158</sup> Pr 5b, EW I, 70, 10-16.

<sup>159</sup> dazu BERNARD MC GINN, *Mystik des Abendlandes*, Bd. 4, Fülle, a.a.O., 208-268, hier: 208 ff. In Anlehnung an Pr. 42 EW, I, 456, 3-8: *Nû wizzet: alliu unser volkomenheit und alliu unser saelicheit liget dar ana, daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der gruntlôs ist.,*



hart seine spezifische Eigenart, obwohl er bereits vor ihm von einigen volkssprachlichen Mystikern verwendet wurde.

Der Begriff des Grundes ist Herzstück und Zentrum seiner Mystik. Denn erst dadurch wird Eckharts mystischer Ansatz verständlich, wenn er von den Gottesgeburten in der Seele spricht, da *hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt*.<sup>160</sup>

Dennoch: Zwar gibt es zwischen dem Eintauchen Gottes in den Seelengrund und das In-ihm-sein eine analoge Beziehung. Auf der tiefsten Ebene jener verschmolzenen Identität gibt es jedoch nur einen univoken *grunt*.

In diesem Sinne ist es klar, dass die Rede vom *grunt* eine andere Weise ist vom ungeschaffenen Etwas in der Seele zu sprechen – mit Metaphern oft umschrieben mit *burgelîn* oder *vunkelîn*.

„Da die Geburt des Sohnes – um das Geburtsmotiv Eckharts anzusprechen (dazu mehr in Kapitel 5 dieser Untersuchung) – nur im *grunt* und aus diesem heraus stattfinden könne, sind diese beiden Aspekte der Mystik Eckharts untrennbar miteinander verbunden.“<sup>161</sup>

Jedoch: Für Eckhart erschöpft die Geburt des Sohnes – dies Motiv ist allerdings bereits verwurzelt in der Christenheit – nicht das, was im Grund stattfindet.

Denn er stellt fest: *Ez will in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigsten, dâ nieman heime enist, dâ genüget ez jenem liehte, und dâ ist ez inniger, dan ez in im selben sî; wan dirre grunt ist ein einvaltic stille, diu in ir selben unbeweglich ist, und von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent empfangen alliu leben, diu vernünfticliche lebende in in selben sint*.<sup>162</sup>

Dieser Gedankengang Eckharts ist sowohl typisch für ihn, aber auch schwer nachzuvollziehen, wie es das Beispiel aus Predigt 51 zeigt: *[A]lles, das da bekant wirt oder geboren wirt, das ist ein bild, Vnnt sprechent also: vnnd soelle der vatter seinen eingebornen sun geberen, so muß er geberen sein bild bleibende in im sel-*

---

beschreibt Mc Ginn, dass der *gruntlôse grunt* in verschmolzener Identität sowohl Mensch als auch Gott gehört. Daher sei es vorzuziehen von der „Mystik vom Grund“ statt von der „Mystik vom Seelengrund“ zu sprechen. Denn wesentlich sei, dass *gottes grund vnd der sele grund ain grund* ist. (Pr 15, EW, I, 180, 11-12)

<sup>160</sup> Pr 5b, EW I, 70, 10-11.

<sup>161</sup> MC GINN, a.a.O., 210.

<sup>162</sup> Pr 48, EW I, 508, 21-28.

*ber in dem grund. Das bilde, also als es ewiglich ist gewesen in im (forme illius), daz ist sein form bleybend in im selber.*<sup>163</sup>

## 2.4 Eckharts Denken

Eckharts Persönlichkeit als spätmittelalterlicher Theologe, Philosoph, Ordensmann und Prediger mit einer ungeheuren Sprachgewalt ist nicht aus dem Nichts heraus erfolgt. Schon ein Jahrhundert vor ihm haben insbesondere Mystikerinnen aus Deutschland, Holland und Frankreich den Weg gebahnt für ganz neue Erlebnisweisen der göttlichen Sphäre: Mechthild von Magdeburg, Schwester Hadewijch von Antwerpen und Marguerite Porète. Neben diesen eher visionären Mystikerinnen gilt es aber auch einen Blick auf das Verständnis Gottes durch die intellektuelle Erkenntniskraft zu lenken. Das 2. Kapitel endet mit einer Darlegung und Bewertung der Eckhartschen Denkstrukturen unter Berücksichtigung der Grundaxiome seiner Theologie und Philosophie.<sup>164</sup>

### 2.4.1 Die weiblichen Vordenkerinnen

Das Leben der Frauen im Mittelalter war von großen Einschränkungen gekennzeichnet. Sie galten im Vergleich zu den Männern als minderwertig und hatten kaum Zugang zu den Bildungsgütern jener Zeit. Frauen wurden von ihren Vätern, die sie bevormundeten, nahtlos in die Hände ihrer künftigen Ehemänner übergeben, denen sie ausgeliefert waren; ökonomisch abhängig, sexuell oft ausgebeutet, war ihre Aufgabe das Gebären und Großziehen der Kinder.

Adlige Frauen wurden dabei häufig in die Obhut von Klöstern übergeben. Hier lebten sie als Nonnen ganz unter dem *ordo*.

---

<sup>163</sup> Pr. 51, EW I, 542, 8-13. Dazu auch Pr 69, EW I, 53, 4-32, bes. Zeile 17-19: *Sehet, alsô ist ez hie: vergienge daz bilde, daz nâch gote gebildet ist, sô vergienge ouch das bilde gotes.*

<sup>164</sup> Im Folgenden stützt sich die Untersuchung im wesentlichen auf BERNARD MC GINN, *Mystik im Abendland*, Bd. 3, Blüte, hier: 358-465; sowie den zweiteiligen Aufsatz von HELGA UNGER, *Die Beginnen –Martha und Maria sein*, in: *Geist und Leben, Zeitschrift für christliche Spiritualität*, Heft 3, 2008, 186-201 sowie Heft 4, 2008, 280-298. Dabei geht es nicht darum, die Ausführungen detailliert zu referieren, sondern markante Eckpunkte hervor zu heben, die für das Verständnis von Eckhart wesentlich sind.

Andererseits gab es im späten 12. und im 13. Jahrhundert eine große religiöse Aufbruchsbewegung von Laien. Die Beginnen lebten freiwillig nach dem Armutsideal, ohne sich den damals üblichen Orden der Benediktiner oder Zisterzienser anzuschließen. Zwar gab es im Ordensgefüge besonders zu Beginn des 12. Jahrhunderts Reformansätze, was zu den Gründungen der Ordensgemeinschaften der Prämonstratenser und Zisterzienser führte<sup>165</sup>, sie aber nahmen in der Regel nur Frauen aus dem Adel oder dem Patriziertum auf.

Die entstehende Beginnenbewegung stellte für Frauen – ob adelig oder nicht – eine alternative Lebensform dar. Hauptmotiv dieser oft kleinen lokalen Gruppen war das Streben nach einem Leben in der Nachfolge Christi. Sie bildeten eine Solidargemeinschaft von Frauen verschiedener sozialer Schichten.

Beginnen führten ein Leben zwischen Welt und Kloster, eine *vita semireligiosa*, mit den Idealen der Demut und Keuschheit. Ihnen ging es in der Nachfolge des armen Christus um praktizierte Nächstenliebe aus dem Geist des Evangeliums. Sie unterstanden weder einer Ordensregel noch kirchenrechtlich verbindlichen Gelübden.

Gegenüber dem frühen Mittelalter unterliegt die religiöse Vorstellungswelt des 12. und 13. Jahrhunderts einem radikalen Wandel. Nicht mehr Christus als entrückter Weltenherrscher und Triumphator stand im Mittelpunkt, sondern der Mensch gewordene Sohn Gottes – demütig, arm, geschunden, verachtet. Die Menschwerdung und die Passion Christi stehen im Mittelpunkt der spirituellen Erfahrungswelt, was insbesondere Auswirkungen auf die Frömmigkeitspraxis und Volksfrömmigkeit hatte.<sup>166</sup>

Zu den wichtigsten Tätigkeitsfeldern der Beginnen zählten die Krankenpflege, die Fürsorge für Arme und Notleidende sowie die Betreuung von Kranken und Sterbenden. Sie waren dabei aber mehr als nur die Sozialarbeiterinnen des Mittelalters. Ihr praktisches am Nächsten orientiertes in Christus wurzelndes Handeln war ihre Form, der Wirklichkeit Gottes ein soziales Angesicht zu geben.

---

<sup>165</sup> Die Prämonstratenser sind Chorherren/Chorfrauen, die nach der Augustinusregel lebten. Gründungsvater war Norbert von Xanten, der 1120 das Kloster Prémontré gründete. Robert de Molesmes gründete die Zisterzienser (1075 mit der Grundsteinlegung des Reformklosters Molesmes), die man als einem Reformorden der Benediktiner bezeichnen kann. Sie wollten zu den ursprünglichen Idealen im Sinne der Benediktregel zurück.

<sup>166</sup> Hierzu insb. Anm.2, zitiert nach: KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2, 370 ff.

Unterschiedlich war nicht nur die Herkunft der Beginen, sondern auch ihr Bildungsrad. Da es den Frauen nicht gestattet war, Theologie zu betreiben, suchten sich viele andere Wege, ihre Gottesschau, ihre Visionen, ihr spirituelles Anliegen mitzuteilen. An der Spitze derer, die sich besonders ausdrucksstark zeigten, stehen Hadewijch von Antwerpen, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète. Sie schrieben ihre ersten mystischen Werke in ihrer jeweiligen Volkssprache: Mittelniederländisch, Mittelniederdeutsch und Mittelfranzösisch.

Ihnen eigen ist die Originalität ihrer Sichtweisen und die Tiefe ihrer religiösen Schau. Ihre gemeinsamen Themen waren: die Rolle der Visionen, das Verhältnis von Seele und Leib beim Gottesbewusstsein, die Liebesekstase und das Zunichtewerden. Was sie unterschied, waren ihre Lehren und ihre Ausdrucksweisen, die sich sogar in manchen Punkten widersprachen.

Hadewijch, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts als Begine wahrscheinlich in der Nähe von Antwerpen lebte<sup>167</sup>, bleibt biographisch eine weitgehend Unbekannte, wirkt geheimnisvoll wegen der „Paradoxa und Wirrheit ihrer Schriften“.<sup>168</sup> Indes lassen ihre Bildung und Kenntnisse der höfischen Dichtung auf adlige Abstammung schließen.

Von ihrem Werk, das die Stilkraft jeder anderen mittelalterlichen Mystikerin übertrifft, sind nur fünf Manuskripte erhalten; für ihre visionären Botschaften nutzte sie verschiedene literarische Gattungen. Erwähnt seien ihr 45 *Strophische(s) Gedicht*<sup>169</sup>, die 16 authentischen *Vermischten Gedichte*, Briefe und Hadwijchs *Visionenbuch* – die früheste volkssprachliche Sammlung solcher Visionen. Zentrales und fast einziges Thema ist die Gottesliebe. Ihre „irdisch konkrete und sehr leibhaftige Beschreibungen ihrer Begegnung mit Christus, dem göttlichen Bräutigam, vor allem in ihren Visionen, enthalten Schilderungen exzessiver Ekstasen, welche die Visionen, die anderen [...] Frauen zugeschrieben werden, übertreffen sollen. Ihre Gedichte und Briefe besingen die Macht und die Probleme

---

<sup>167</sup> siehe BERNARD MC GINN, *Mystik*, Bd. 3., 359, Anm. 3. Erwähnenswert hier ist: Ihr Werk ist nur auf Holländisch zugänglich. Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei GERT-RUD JARON LEWIS, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*, 351-410. Bis 1980 werden 452 Titel vorgehalten; auch KURT RUH, *Geschichte*, Bd. 2, 158-225.

<sup>168</sup> MC GINN, *Mystik*, 359.

<sup>169</sup> MC GINN, a.a.O., 360, Anm. 6 und 7 und im Folgenden 361 ff.

der *minne* auf eine Weise, die von keiner der Schriftstellerinnen des Spätmittelalters übertroffen wird.<sup>170</sup>

Da die *minne* in Hadewijchs Schriften allgegenwärtig ist, scheint es angebracht die sieben Namen zu nennen, die sie der *minne* zuspricht. Hierbei handelt es sich nicht um eine Aufzählung von sieben unterschiedlichen Stufen, sondern sie bilden eine Bezeichnung unterschiedlicher Äußerungen der Macht der Liebe.

Der erste Name ist eine Beschreibung der Liebe als *Band* oder *Kette*:

*Alles fügt ihr Band zusammen  
Zu einem Genießen, einem Genügen.  
Das ist das alles verbindende Band,  
Wodurch ein jeder den anderen erkennt  
In Pein, in Rast, in Liebeswut  
Und isst sein Fleisch und trinkt sein Blut.*<sup>171</sup>

Der zweite Name ist *Licht*. Name drei ist *Lebendige Kohle*, Symbol für das Paradox der *minne*, eine Liebe, die in Brand setzt und vernichtet. Der Name vier ist das *Feuer*.

*Erhält dies Feuer Oberhand,  
Ist ihm alles eins, was es verzehrt ...  
Der Trost, mit Gott im Himmel zu sein  
Oder in der höllischen Pein zu weilen.  
Das ist diesem Feuer alles eins.  
Es verbrennt alles, was es erreicht;  
Selbst Verdammnis oder Seligkeit  
Sind eines, das muss ich bekennen.*

Für die letzten drei Namen dringt Hadewijch tiefer in die Liebeserfahrung vor. Sie spricht im Namen fünf von der Liebe als *Tau*; der sechste Name ist der *lebendige(r) Quell*.

---

<sup>170</sup> ebd., 362.

<sup>171</sup> Im Folgenden wird die Zitation von MC GINN, hier 365 ff., übernommen.

Der siebte und letzte ist gleichzeitig auch der Schrecklichste, aber auch für die *minne* bezeichnendste Name: die *Hölle*.

*Der siebte Name lautet Hölle*

*Der Liebe, die mich leiden macht.*

*Verschlingt sich doch alles und verdammt's ...*

*Gleich wie die Hölle alles verdirbt,*

*So erwirbt man auch mit ihr nichts und and'res*

*Als Ungnade und starke Pein ...*

*Ganz verschlungen werden und verzehrt*

*In ihrer grundlosen Natur,*

*In Hitze vergehen, in Kälte erstarren*

*In der Minne Tiefen, in ihrer Höhen Finsternis.*

*Das übertrifft noch, was die Hölle an uns wirkt.*

Beachtenswert im Zusammenhang mit dem spirituell-mystischen Anliegen Meister Eckharts ist bei Hadewijch das Verhältnis von Gott und Seele in der *Minne*. Ihre Lehre über den gegenseitigen Abgrund Gottes und der menschlichen Person stützt sich auf ihre eigene Version des christlichen Platonismus mit seiner Vorstellungswelt der ewigen Urbilder.

Hadewijch greift die vier Paradoxa der göttlichen Natur auf, die im Hymnus über die Dreifaltigkeit *Alpha et Omega, magne Deus*, der als Hymnus sowohl Abälard als auch Hildebert von Lavardin zugeschrieben wird, grund gelegt sind.

Gott ist demnach

*Über allem, unter allem,*

*außer allem und in allem.*

*In allem, aber nicht darin beschlossen,*

*außer allem, doch nicht ausgeschlossen.*

*Über allem, doch nicht aufgehoben,*

*unter allem, doch nicht unterworfen.<sup>172</sup>*

---

<sup>172</sup> MC GINN, a.a.O., 378 f. und Anm. 69.

Die göttliche Natur ist also umschrieben mit *über, unter, außer* und *in allem*. Bei ihrer Erwägung des Paradoxes, dass Gott in allem, aber nicht darin eingeschlossen ist, legt sie die Grundlagen für ihre vom Urbild-Gedanken geprägte Vorstellung von der Beziehung der menschlichen Person zu den drei Personen der Dreifaltigkeit; dabei bewegt sie sich in der traditionellen theologischen Begrifflichkeit, dass Gott unumgrenzt ist.

Grundlage unserer Rückkehr zur Einheit mit Gott sind dabei vier Gaben, mit Hilfe derer die drei Personen Gottes uns Menschen nahe kommen. Zum ersten schenkt uns Gott – der selbst jenseits der Zeit ist – die ewige Zeit; zum zweiten schenkt er der Seele die Natur und haucht ihr die Vernunft ein, was im gut theologischen Sinne der Liebe des Vaters zum Sohne entspricht und der Heilige Geist ist. Das dritte, was uns Gott schenkt, ist der Weg der Erneuerung bzw. Erlösung. Der Gottmensch Jesus Christus selbst hat sein Wesen dem Tode und damit dem Sterblichen ausgeliefert und sich den Menschen selbst hinterlassen, was Christen in der Eucharistie immer wieder feierlich begehen. Die vierte Gabe schließlich ist, dass Gott uns ein Leben lang erwartet, bis wir uns ihm im positiven Sinne ganz ausliefern.

All diese Gaben oder Geschenke Gottes bilden die Grundlage dafür, dass wir als Menschen auf verschiedenen Wegen zu Gottes „innerster Wirklichkeit“ zurückkehren können.

Auf den ersten Wegen dringe man auf unbeschreibliche Art in die Tiefen Gottes ein. Für den zweiten Wege halte man sich an das Geschenk, durch das uns Gott Anteil an seiner Natur gegeben habe: man widmet sich ohne großes Weh der *minne*, was den Weg des Himmels bedeutet. Dann gebe es diejenigen, die den dritten, den Weg zur Hölle, gingen: den Kreuzweg Christi. Schließlich gebe es noch den vierten Weg, der sie als Weg des Fegefeuers beschreibt.

So wird evident, dass Hadewijchs eigener mystischer Weg aus einer Kombination von Elementen des Wegs der Hölle und des Wegs des Fegefeuers bestand.

In den Überlegungen zum vierten Paradox, das darin besteht, Gott als außerhalb von allem, aber nicht davon ausgeschlossen zu denken ist, schließt sich für Hadewijchs ihr Zirkelschluss in der Erläuterung der inneren Dynamik der Dreifaltigkeit. Konkret: Gott ist außerhalb von allem, weil er „in nichts ruht, außer der

stürmischen Natur seiner überfließend fließenden Flut, die alles vor und zurück überflutet“.<sup>173</sup>

Diesen neuplatonischen Denkansatz findet man – wie später noch zu zeigen sind wird – auch bei Meister Eckhart, der dieses Modell aber noch viel weiter entfaltet und tiefer durchdenkt. Gottes innerste Wirklichkeit aber ist schon ein Begriff von Hadewijch, fußend in einem innertrinitarischen Liebegeschehen und ausfließend dann als Geschenk an die Menschen. Die Erfahrung von Gottes Wirklichkeit sind hier in ersten Fußspuren mystisch-theologisch vorgedacht und deutlich zu erkennen.

Hadewijchs dynamische Theologie des inneren Lebens der Trinität mit einem unablässigen und ungestümen Fließen wird in ihrem *Visionenbuch* an vielen Stellen ausgeführt.<sup>174</sup> Sie war sich gewiss, dass ihre eigenwilligen theologischen Gedanken darin begründet liegen, dass sie aus ihrem Selbst in Gott heraus spricht, noch bevor es erschaffen ist. In ihren Briefen<sup>175</sup> ist häufig die Rede vom Dasein der Person des Menschen – verstanden als das Selbst – als Urbild im ewigen Gott und das Einssein. Gleiches gilt auch für das *Visionenbuch*.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Bei Hadewijch gibt es viele Formulierungen, dass das Suchen der Mystikerin darin besteht, das ungeschiedene Einssein neu wahrzuhaben, dessen sich das urbildliche Ich schon immer in den Tiefen der Trinität erfreut habe.

Die niederdeutsche Begine Mechthild von Magdeburg, geboren um 1207/10, ist die erste namentlich bekannte Mystikerin, die in deutscher Sprache schrieb. Um das Jahr 1270 trat sie in das Benediktinerinnenkloster Helfta bei Eisleben ein, das nach den zisterziensischen *consuetudines* lebte. Dort schreiben bereits Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große, die ihre mystischen Erfahrungen in lateinischer Sprache verfassten. Dort starb Mechthild um 1282 oder 1294.

Mechthilds Werk *Das fließende Licht der Gottheit*<sup>176</sup>, das aus sieben Büchern besteht und in drei Arbeitsphasen über Jahrzehnte hinweg entstand, umkreist in „erotischer Sprache, die über die in der Hoheliedtradition geprägten Formen weit

---

<sup>173</sup> siehe dazu Mc GINN, 380, Anm. 74.

<sup>174</sup> ebd., 381 ff. sowie Anm.76 u. 77.

<sup>175</sup> ebd., 383 sowie Anm.82 und im Folgenden Anm. 83-86 ff.

<sup>176</sup> Zitiert wird die Ausgabe: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, zweisprachige Ausgabe. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von GISELA VOLLMANN-PROFE, Insel Verlag, Berlin 2010 (=abgekürzt mit FLG).



hinaus reicht, die vielfältigen Erfahrungen der Liebe zwischen Gott und der Seele, von zarten und leidenschaftlichen Begegnungen bis hin zum 'Entsinken', dem Absturz in die Gottesferne. Trotz zahlreicher Einzelmotive, die in der Tradition mystischer Literatur von Plotin über Dionysius-Areopagita, Augustinus, Bernhard von Clairvaux bis zu Wilhelm von Saint-Thierry wurzeln, handelt es sich im Ganzen um ein 'poetologisches Werk ohne jedes Vorbild', 'das älteste und niveauvollste Visionsbuch in deutscher Sprache'<sup>177</sup>. Sicherlich ein Skandal in jener Zeit, da in der Scholastik allein Hebräisch, Griechisch und Latein als die Heiligen Sprachen galten.

Wenn Mechthild ihr Gottesbuch „Das fließende Licht der Gottheit“ nennt, so steht in der Gotik das Wort „Licht“ für die religiösen Veränderungen, die sich von der Romanik her in die neue Zeit vollziehen. Der romanische Dom von Magdeburg wird nach einem Brand als erste gotische Kathedrale neu errichtet. Im Übergang von Romanik zur Gotik fließt Licht in überströmender Fülle in die Kirchen ein. Eine ganze Epoche macht die Erfahrung: Gott ist Licht.

Vielfältig sind Gefühls- und Gedankenwelt ihres Werkes, die von leidenschaftlichen Liebesgesprächen zwischen Gott und Seele bis zu Zeit- und Kirchenkritik reicht, aber auch Fegefeuer- und Höllenvisionen umfasst. Es variieren Berichte mit Dialogen, hymnische Gebete mit Klagen, Betrachtungen mit Streitgesprächen.

*„Herre, woeltest du mich mit dir ze huse nemen,  
so woelte ich iemer me din arcedinne wesen.“  
Ja, ich will, iedoch min trúwe heisset dich beiten,  
min minne heisset dich arbeiten,  
min gedult heisset dich swigen,  
min kumber heisset dich arm<sup>o</sup>ut liden,  
min smahheit heisset dich vertragen,  
min genugen heisset dich note clagen,  
min sig heisset dich an allen tugenden vollevern,  
min ende heisset dich viele tragen;  
des hast du ere, swenn ich dinen grossen last entlade.<sup>178</sup>*

---

<sup>177</sup> HELGA UNGER, Die Beginen, GuL, 2008, Heft 3, a.a.O., 199.

<sup>178</sup> FLG III. Buch. 4. Kapitel, S. 162

Oder

*Do sprach der minnekliche munt, der mine sele hat durwunt mit sinen grossen  
worten, die ich nie wirdige horte, alsust:*

*'Du bist miner gerunge ein minnenv<sup>o</sup>ulunge,*

*du bist miner brust ein suessú k<sup>o</sup>ulunge,*

*du bist ein kreftig kus mines mundes,*

*du bist ein vroelich vroede mines vundes!*

*Ich bin in dir und du bist in mir,*

*wir moegen niht naher sin,*

*wan wir zwoei sin in ein gevlossen*

*und sin in ein forme gegossen.*

*Also son wir blieben eweklich unverdrossen.<sup>179</sup>*

Die Mystik Mechthilds preist die Kraft des „fließenden Lichts“ in allen Farben und Tönen, mit allen Bildern und Metaphern, die ihr der Wortschatz der Minnelyrik zur Verfügung stellt.

Sie orientiert sich stets am Hier und Jetzt, ist ganz gegenwärtig und schafft einen Raum neuer Gegenwärtigkeit, die die Liebe schafft.

*Dis ist ein grus, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in  
die armen, dúrren selen ze allen ziten mit núwer bekenntnússe und in núwer  
beschowunge und in sunderlicher begruchunge der núwer gegenwúrtekeit. Eya  
sueslicher got, fúrig inwendig, bluegende uswendig, nu du dis den minnesten hast  
gegeben, moehte ich noch ervarn das leben, da du dinen meisten hast gegeben!  
Daruber wolt ich dest langer qweln.<sup>180</sup>*

Die Minne Gottes verführt den Menschen zum Leben. Daher sprudeln aus Mechthilds Feder Bilder des Lebens, der Liebe, der Zärtlichkeit und Wonne.

*Eya liebú, nu la dich wekken. Eya nu sage mir, wa sin wonunge si. Es ist enkein  
herre me, der zemale in allen sinen húsern wone denne alleine er. Er wonet in  
dem vride der heligen minnesamkeit und runet mit siner liebín in dem engen*

---

<sup>179</sup> FLG III. 5, 168.

<sup>180</sup> FLG I. 2, 22f.

*enoete der sele, erhalset si ovch in der edelen behagunge siner liebi, er gruessed si mit sinen lieplichen ovgen, wenn sich die lieben werlichen schowent, er dúrkusset si mi sinem goetlichen munde. Eya wol dir, me denne wol der úberheren stunde! Er trútet si mit voller maht in dem bette der minne. So kumt si in das hoehste wol und in das minnenklicheste we, wirt si sin reht inne. Eya liebú, nu la dich minnen und were dich nit mit grimme.*<sup>181</sup>

Bernard Mc Ginn bezeichnet *Das fließende Licht* als mystischer und literarischer Kosmos *en miniature*<sup>182</sup>. Die Originalfassung des Textes ist nicht erhalten, lediglich der Text in zwei späteren Fassungen. Welch große Bedeutung zumindest der Dominikanerorden dem Werk Mechthilds zubilligte, zeigt die Tatsache, dass die Dominikaner des damaligen Konventes in Halle eine Übersetzung der ersten sechs Bücher unter dem Titel *Lux divinitatis in corda veritatis* ins Lateinische im Jahre 1290 anfertigten. Im Übrigen ist er einer der ersten volkssprachlichen Texte, die in der Universalsprache der damaligen Theologie und Spiritualität wieder gegeben wurde. Im 14. Jahrhundert war es der Priester und Mystiker Heinrich von Nördlingen, der den Text nicht nur in den alemannischen Dialekt des Mittelhochdeutschen übersetzte, sondern ihn auch seinen Schülern empfahl.

Mc Ginn sieht in Mechthilds Werk verwandtschaftliche Bezüge<sup>183</sup> zu Augustinus wie der bekenntnishafte und dialogische Stil als eine Art implizites Gespräch, die theologischen Reflexionen auf den Sinn des Lebens und der mystischen Erfahrungen.

An drei Bildkomplexen<sup>184</sup> wird die Eigenart ihrer mystischen Lehre aufgezeigt: es sind die Bilder vom *vliessen*, dem *minne spielen* und dem *sincken*.

Es ist ein platonisches Ursymbol, dass alle Dinge aus dem Urprinzip heraus- und wieder zurückfließen. Dieses zentrale Motiv spielt im Denken von vielen Philosophen und Mystikern eine große Rolle. Es dient nicht zuletzt als ontologischer Grund für deren Hauptanliegen beim Aufstieg der Seele zu Gott. Ähnliche Bedeutung wie das *Fließen* haben Begriff wie *sincken* und *schweben*, wobei es immer um die Teilhabe am Fließen der Gottheit geht.

---

<sup>181</sup> FLG II. 23, 116 f.

<sup>182</sup> Mc GINN, 396.

<sup>183</sup> Ebd., 404.

<sup>184</sup> Ebd., 410-430.

*Ich arme von allen tugenden, ich snoede an minem wesende, getar ich oder mag, so grues ich die hoehin, die clarheit, die wunne, die wisheit, die edelkeit, die wunderlichen einunge der heligen drivaltekeit, da alles das us gevlossen ist unbewollen, das do was, das ist, das iemer wesen sol! Da mus ich ie wider in. Wie sol mir das geschehen? Ich mus wider kriechen, wan ich schuldig bin. Ich mus gan uf besserunge mit guten werken. Ich mus lovffen mit getrúvem vlissee. Ich mus vliegen mit tubenvederen, das sint tugende und guete und heliges gemuete. Ich mus sweben an allen dingen úber mich selber. Als ich allermuedest bin, so kumme ich wider in. Wie ich denne empfangen werde, das gesach nie menschen ovge, das gehort nie menschen ore, es mohte nie menschen munt gesprechen. Gloria tibi trinitas!*<sup>185</sup>

„Das Fließen als Bild der Teilhabe und der wechselseitigen Beziehung ist ein häufiges Motiv. Die geschaffene Seele Christi und seine gesamte Menschheit fließen aus der Dreifaltigkeit als deren vollkommenes Abbild.“<sup>186</sup>

*Der suesse tovwe der unbeglincher drivaltekeit hat sich gesprengt us dem brunnen der ewigen gotheit in den blumen der userwelten maget, und des blumen frucht ist ein untoetlich got und ein toetlich mensche und ein lebende trost des ewigen libes.*<sup>187</sup>

Ähnlich wie Hadewijch betont Mechthild mit anderen Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts die urbildhafte und präexistente Wirklichkeit der Seele in der Dreifaltigkeit. Die Seele als Braut der Dreifaltigkeit.

*Eya, wa wart únser loser brútgovm? In den jubilus der heligen drivaltekeit, do got nit me mohte sich enthalten in sich selben, do mahte er die selen und gab sich ir ze eigen von grosser liebi.*<sup>188</sup>

Als sich im Jahre 2007 zum 800. Mal der Geburtstag der großen Mystikerin Mechthild von Magdeburg jährte, griff das Bistum Magdeburg die Idee auf, ihr Jubiläum mit einem Mechthildjahr zu feiern: zum einen, um Mechthild von Magdeburg wieder zu entdecken, zum anderen, um ihre Sicht auf die Dinge, ihren Mut

---

<sup>185</sup> FLG VII. 25, 578.

<sup>186</sup> Mc GINN, 413.

<sup>187</sup> FLG I. 20, 38.

<sup>188</sup> FLG I. 21, 40.

zu alternativen Lebensentwürfen und ihr soziales Engagement als Anspruch und Vorbild zu nehmen.

Dazu wurde ein Projektbüro ins Leben gerufen, um die Arbeit zu koordinieren, aber auch, um die Persönlichkeit und mystische Bedeutung dieser Frau in ein helleres Licht zu stellen. Dazu gehört auch, ihr Werk *Das fließende Licht der Gottheit* einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Im Folgenden seien die zentralen Aussagen zusammengefasst.<sup>102</sup>

Mechthilds bedeutungsreichste Metapher ist die „Minne“. Ihre Minnetexte sind glühende Liebeslieder, die in einer biblischen und literarischen Tradition stehen. So wird im Alten Testament das Volk Israel als „Braut Gottes“ bezeichnet. Vor allem in der Psalm- und Prophetenliteratur (z.B. Ez 16,8 und Jes 49+62). Wie Braut und Bräutigam auf die Erfüllung ihrer Sehnsucht warten und sich auf ein gemeinsames Leben freuen, so innig ist die Sehnsucht des menschenverliebten Gottes nach der Liebe seines Volkes.

Das Bild der Braut bedeutet verheißene Erfüllung, ein „schon“ versprochen, aber „noch nicht“ erfüllt. Der Brautpreis steht für den hohen Wert, die Lebensinvestition des Bräutigams. Wie das Beispiel berühmter Liebespaare zeigt, war die Liebesheirat in der hebräischen Bibel durchaus vorgesehen: Josef und Rachel, Abraham und Sarah, David und Batseba.

Das Neue Testament greift das Bild der Braut mehrfach auf (z.B. Mk 2 oder Joh 3) aber auch in der Offenbarung des Johannes. Die Hochzeit der „Brautleute“ ist nun in greifbare Nähe gerückt, da der „Bräutigam“, also Jesus, bereits angekommen ist. Er ist gekommen, um die Vereinigung mit seinem Volk – das ist jetzt die Menschheitsfamilie – vorzubereiten, indem er alle Hindernisse aus dem Weg räumt und den „Brautpreis“ zahlt. Wenn er sich der Braut erneut entzieht, in dem er vorübergehend zurückkehrt ins „Haus seines Vaters“, dann nur, um endgültig wiederzukommen und zu bleiben. Die Offenbarung des Johannes spricht von dieser endzeitlichen „Hochzeit des Lammes“ (Off 19 u. 21). Mit ihr beginnt die Herrschaft des barmherzigen Gottes, der Himmel auf Erden, der ewige Friede

Mechthild bewegt sich mit ihren Liebesliedern in der Bildwelt des Hohen Liedes, wenn sie beispielsweise schreibt:

---

<sup>189</sup> Dazu die übersichtlich und gut gestaltete Homepage: <http://www.bistum-magdeburg.de>

*Du smekest als ein wintrúbel,  
du rúchest als ein balsam,  
du lúhtest als dú sunne,  
du bist ein zunemunge miner hoehsten minne.<sup>190</sup>*

Oder

*Du bist min spiegelberg,  
min ovgenweide,  
ein verlust min selbes,  
ein sturm mines hertzen,  
ein val und ein verzihungne miner gewalt,  
min hoehste sicherheit.<sup>191</sup>*

Es gab Liebeslieder, in denen der Minnesänger die Rolle des Lehensmannes annimmt. Sein Liebeslied richtet sich zwar an die Herrin, deren Vorzüge und Anziehungskraft er preist, meint aber den Lehnsherrn, dessen Glanz durch die umworbene Schönheit seiner Ehefrau um so heller erstrahlt. Diese Liebeslieder eines nieder gestellten Adligen, die sich an die gesellschaftlich hoch über ihm stehende und somit unerreichbare *frouwe* richten, handeln von der ersehnten, aber unerfüllten Liebe. Diese entsagende Liebe wird als Hohe Minne bezeichnet und ist Ausdruck der verewigten Sehnsucht. Die *frouwe* wird zum Urbild der unerreichbar ferneren Schönheit und Tugend. Die Allegorie der „Frau Minne“ steht für die zum Guten wandelnde, veredelnde Kraft der selbstlosen Liebe, in deren Minnedienst sich der Ritter dem „höfischen“ Ideal annähert. Ähnlich wie die Oper heute, zelebriert die Hohe Minne „große Gefühle“ als kulturelles Geschehen. Durch ihre Teilnamen bestätigen sich die Zuhörer als Insider der höfischen Kultur, die durch das hochwertige Gemeinschaftserlebnis zur Kulturgemeinde zusammengeschweißt wird. Die Hohe Minne trägt damit quasi-liturgische Züge.

Mechthild schöpft aus dem gesamten Repertoire der Minnelyrik – und sprengt es gleichzeitig! Denn die Seele, die so viel geringer ist als Gott, wird von ihm zur Königin gemacht.

---

<sup>190</sup> FLG I. 16, 36.

<sup>191</sup> FLG I. 20, 38.

*Du jagest sere in der minne, sage mir, was bringest du mir, min kúneginne?*<sup>192</sup>

Umgekehrt wirbt Mechthild mit dem Selbstbewußtsein der erwachsenen Braut aus dem Hohen Lied um die Liebe Gottes:

*Ich rueffe dir mit grosser gere  
in ellendiger stimme,  
ich beiten din mit herzen swer,  
ich mag nit ruwen, ich brinne  
unverloeschen in diner heissen minne.*<sup>193</sup>

Mechthilds Gottesminnellyrik steht in der Tradition der Braut des Hohen Liedes, die ihre Liebe selbstbewusst dem Bräutigam offenbart. Die Stilmittel der Hohen Minne, die die Sehnsucht nach der unerreichbaren Geliebten zelebriert und überhöht, überträgt sie auf die Situation der bräutlichen Seele, die ihre Sehnsucht nach Gott hinausschreit.

*Herre, ich will dich zweiger dinge vragē,  
der berihte mich nach dinen gnaden:  
wenn min ovgen trurent ellendekliche  
und min munt swiget invalteklich  
und min zunge ist mit jamer gebunden  
und min sinne mich vragent von stunden ze stunde,  
was mir sie, so ist es mir,  
herre, alles nach dir.  
Wenne min fleisch mit entvallet,  
min blut vertrukent, min gebein kelled,  
min adern krimpent  
und min herze smilzet nach diner minne  
und min sele brimmet  
mit eines hungerigen loewen stimme,  
wie mir denne si  
und wa du denne bist,  
vil lieber, das sage mir.*<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> FLG I. 39, 56.

<sup>193</sup> FLG II. 25, 128.

<sup>194</sup> FLG II. 35, 130 f.

Der Begriff der *mine*<sup>195</sup> kann sich sowohl auf Gott beziehen als auch auf die Personifikation der Frau Minne, immer aber auf die Liebe als aktiver Kraft, wodurch wir an Gott teilhaben und zu ihm zurückkehren. Als Liebende selbst kann sie dabei in verschiedene Rollen schlüpfen.<sup>196</sup>

Von diesen drei Rollen bevorzugt sie die lusterfüllte Braut und ist ein Indiz dafür, dass Mechthilds Buch wohl die kühnste erotische Dichtung des Mittelalters ist.<sup>197</sup>

Mc Ginn spricht in diesem Zusammenhang davon, ihre erotische Sprache als spirituelle Sexualität zu deuten.<sup>198</sup>

Das mystische Einswerden mit dem Unaussagbaren geschieht bei Mechthild in erster Linie durch die Sprache der sexuellen Erfahrung des Menschen. Anzumerken ist jedoch, dass sie – wenn sie vom Einswerden mit Gott spricht – nicht nur Jesus Christus meint, sondern die Dreifaltigkeit; auch ein Indiz dafür, dass ihre Vorstellung vom Einswerden trinitarischen Charakter hat. Übungen – das Wort von den Exerzitien war noch nicht geprägt – des christlichen Lebens führen zum Einswerden mit der Dreifaltigkeit. Mc Ginn betont, dass die Art der inneren Lösung<sup>199</sup>, des Lassens, bei Eckhart anders gesehen wird, was noch zu zeigen sein wird.

Mechthild führt ihre Liebessprache zur Meisterschaft. Christentum und Erotik werden erstmals metaphorisch erwähnt. Interessant ist, dass die Formen des ekstatischen Bewusstseins ein Beleg dafür sind, wie die ekstatischen Verzückungen der Frauen im 13. Jahrhundert zu werten sind.

Kurt Ruh betont, dass durch die Frauen die mystische Spiritualität eine ganz neue Dimension erfahren habe. Das affektive Element, grundgelegt in der zisterziensischen Liebes-, Christus- und Marienmystik, werde vorherrschend,

---

<sup>195</sup> Hadewijch erwähnt *mine* etwa 2000 Mal, im Vergleich dazu Mechthild nur 500 Mal; Mc GINN, 417 ff, auch die Folgenden, und Anm. 193.

<sup>196</sup> FLG 2,19 (49,5-8) Du bist drivalentig an dir, du mahst wol gottes bilde sin ...

<sup>197</sup> Mc GINN, 418, Anm. 195.

<sup>198</sup> dazu auch KURT RUH, Geschichte, 2, 264-268: In einem Rückblick sagt Mechthild: Diese gabe, die in disem buche stat geschriben, die hat mir got in drier hande wise geben: allererst mit grosser zartekeit, da nach mit hoher heimelicheit, nun mit sweren pinen; da will ich gerner inne bliben denne in den andern zwein. Darumbe: Alleine sint die zartekeit und die heimlicheit gotz ewig und an in selben edel, so sint si doch in dirre welte leider also vroemedede. Alle, die si werlich bekennent, si moegent ir nit nemmen. Und ovch so voerhte ich mich in der wollust allermeist, wande so mangú scharpfú not Christus in dirre welte leit. Aber der minne nature ist, das si allererst usvlússet von suessekeit, dar nach wirt si riche in der bekantnisse, zem dritten male wirt sie girig in der verworfenheit; FLG VI. 20, 476.

<sup>199</sup> Mc Ginn, a.a.O., 423, Anm. 215.



denn mit ihm eröffne sich die Welt der Auditionen und Visionen, und die Entrückungen nähmen extreme Formen an. Mit den Inhalten und Formen mystischer Rede ändere sich auch die Textgestalt. Damit einhergehend vollzieht sich der Übergang zur Volkssprache. Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an ist die Mystik überwiegend und in ihren bedeutenden Texten volkssprachlich.<sup>200</sup>

Die Bildsprache Mechthilds, die des Lateinischen nicht mächtig war, ist der biblischen, hymnischen, patristischen und mönchstheologischen Tradition verpflichtet. Diese Einzigartigkeit bedeutet keine geschichtliche und spirituelle Bezugslosigkeit. Doch kommt ein wesentliches Moment hinzu: „Bild und Abstraktion liegen in der Sprache der Mystik nah beisammen, sind doch beides Aussagen, die auf das Unsagbare gerichtet sind. In der Abstraktion [...] wird das Vielfältige zur Einheit gezwungen. Das Konkrete entleert sich [...] Der Abstraktionsprozess ist ein Leerwerden von den Kreaturen, vom Ich, das Leerwerden, das sie Aufnahme des Nichts, das zugleich die Fülle und alles ist, möglich macht.“<sup>201</sup>

Meister Eckhart wird diese Diktion der Sprache, die rhythmische Bewegung und ihren Klang in seinen Werken zur Meisterschaft vollenden, wie man es insbesondere in seinen deutschen Predigten nachlesen kann.

Mechthilds Verhältnis zu Hadewijch beschreibt Kurt Ruh folgendermaßen:

„Gemeinsamkeiten drängen sich auf allen Ebenen auf: Im gemeinsamen Stand, in der Liebeskonzeption und Christologie auf der Basis der Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, in der Allmacht der Liebe, die alles einschließt und bewegt, in der ins Geistige transformierten höfischen Lebenswelt, im Bewusstsein einer persönlichen Auserwähltheit durch den liebenden Gott, in der freiwilligen Gottesfremdheit, in der Einheit von Minne und Erkenntnis, in der Verbindung von persönlichen Bekenntnissen mit Lehrhaftigkeit, in den Formen der Darstellung, in der Terminologie.“<sup>202</sup>

Warum *Das fließende Licht der Gottheit* nicht die Wirkungsgeschichte hatte wie beispielsweise die Werke ihrer späteren Mitschwester – Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta – im Kloster zu Helfta, obwohl ihr Werk in die

---

<sup>200</sup> KURT RUH, *Geschichte*, 2, 18f.

<sup>201</sup> ebd., 283.

<sup>202</sup> ebd., 289.

lateinische Sprache Aufnahme gefunden hatte, sieht Kurt Ruh darin begründet, dass „die Katholizität“ ihrer Werke nur wenig ausgeprägt war.<sup>203</sup>

Mechthild von Magdeburg kann aber bis heute – oder gerade heute in einer Zeit, in der Konfessions- und Religionsgrenzen eher als störend empfunden werden – als geistliche Lehrerin bezeichnet werden, denn sie „hat in ihrem Leben und ihrem Werk die Spannung zwischen Erfahrung und Wissen, freiwilliger Armut und vielfältiger Anfeindung, Liebeseinheit mit Gott und Gottesentfremdung, Unsagbarkeit und Sprechenmüssen stark und demütig ausgehalten.“<sup>204</sup>

Marguerite Porète (1250/60-1310) ist die dritte große Verfasserin volkssprachlicher Frauenmystik aus dem Beginentum des 13. Jahrhunderts. Zwar „ist das wissenschaftliche Schrifttum“, wie Kurt Ruh<sup>205</sup> bemerkt, „spärlich“, aber über ihre Person ist umso mehr bekannt, da sie nicht nur einen tragischen Tod auf dem Scheiterhaufen im Jahre 1310 erlitt, nachdem sie als Häretikerin verurteilt wurde, sondern viele Dossiers von Gerichtsakten und Berichten aus den Chroniken über sie überliefert worden sind. Texterschließungen und Textinterpretationen über ihr Hauptwerk *Der Spiegel der einfachen Seelen*<sup>206</sup> liegen so gut wie keine vor. Kurt Ruh beklagt an dieser Stelle, dass die Miroir-Philologie noch im argen liege ohne Wortglossar, Identifizierung der Bibelzitate und Sacherklärungen. Wer auch immer sich mit dem Werk Marguerite Porètes befasse, sei gezwungen einen eigenen „Apparat“ aufzubauen.

---

<sup>203</sup> ebd., 290.

<sup>204</sup> Geist und Leben, Heft 3, a.a.O., 201.

<sup>205</sup> KURT RUH, Geschichte, 2, 338 ff.

<sup>206</sup> Mitte des 20. Jahrhunderts identifizierte die italienische Forscherin ROMANA GUARNIERI eine lateinische Handschrift als Marguerites Buch *Le Miroir des âmes simples et anéanties* trad. par MAX HUOT DE LONGCHAMP. Eine wissenschaftlich fundierte deutsche Übersetzung liegt vor mit dem Titel: MARGUERITE PORETE, Der Spiegel der einfachen Seele, aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von LOUISE GNÄDINGER, Zürich-München 1987 und als Taschenbuchausgabe mit einem Vorwort von Gotthart Fuchs, Kevelaer 2010.

IRENE LEICHT, deren theologische Dissertation 1999 unter dem Titel „Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition“ im Herder-Verlag Freiburg in der Reihe „Freiburger theologische Studien“, Bd. 163, erschien, hat ihre wichtigsten Forschungsergebnisse in allgemein verständlicher Form als Taschenbuch herausgegeben: IRENE LEICHT, Marguerite Porète. Eine Frau lebt, schreibt und stirbt für die Freiheit. Don Bosco Verlag, München 2001. Dort schreibt sie über das Werk der Begine: „Nebenbei gesagt: Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde es mit der kirchlichen Druckerlaubnis versehen.“; a.a.O., 8.

Im Vergleich zu Hadewijchs *Visionen* und Mechthilds *Fließendem Licht* ist Porètes Werk weder ein Visionen- noch ein Bekenntnisbuch, sondern ein religiöses Lehrbuch. Ruh spricht gar von einem „mystagogischen Text“<sup>207</sup>

Unter den Schlagworten „frech, fromm, frank und frei“ will Irene Leicht das Leben und Werk von Marguerite Porète zusammengefasst wissen.<sup>208</sup>

Im Vordergrund standen nach ihren Untersuchungen die Christusminne, was auch in einer intensiven Eucharistieverehrung zum Ausdruck kam. Der Einfluss der Beginenmystikerinnen auf Meister Eckhart wird auch von Leicht erwähnt. Sie verstärkt das sogar noch, indem sie feststellt, dass die Predigten Eckharts ohne die Mitschriften der Beginen kaum erhalten geblieben wären. Die konstatierte Eucharistiefrömmigkeit wiederum wurde von Eckhart nicht geteilt. Sie findet zumindest in seinen deutschen Predigten keinerlei Erwähnung.

Marguerites theologischer Ansatz zeigt, dass es zum späteren Meister Eckhart Parallelen gibt, nämlich im vergeblichen Versuch, Gott außerhalb der Seele zu suchen. Heißt es bei Meister Eckhart:

*De liute, die vride suochent in ûzwenidgen dingen, es zî an steten oder an wîsen oder an liuten oder an werken oder daz ellende oder diu armuot oder smâcheit, swie grôz diu sî oder swaz daz sî, daz ist dennoch allez nihtes noch engibet keinen vride. Sie souchent alles unrehte, die alsô suochent: ie verrer sie ûzgân, ie minner sie vindent, daz sie suochent. Sie gânt als einer, der eines weges vermisset: ie verrer er gât, ie mêr er irret.*<sup>209</sup>

lässt Marguerite die Seele sprechen<sup>210</sup>:

*Ach Herr, der ihr alles könnt! Ach Meister, der ihr alles wisst! Ach Freund, der ihr alles übertrefft, tut, was ihr wollt! Lieber Vater, ich vermag nichts. Lieber Sohn, ich weiß nichts. Süßer Freund, ich tauge nichts, und darum will ich nichts. Ach, bei Gott! Lassen wir doch weder durch uns noch durch andere je etwas in uns eindringen, das Gott in seiner Güte aus uns entfernen müsste! Es war einmal eine bedürftige Kreatur, die Gott über lange Zeit hin in der Kreatur suchte, um festzustellen, ob sie ihn vorfinde, wie sie ihn sich wünschte. Und auch um zu sehen, wir er selbst wäre, ließ ihn die Kreatur seine göttlichen Werke in ihr verrichten, ohne ihn daran zu hindern.*

---

<sup>207</sup> KURT RUH, *Geschichte*, 2, 338.

<sup>208</sup> IRENE LEICHT, a.a.O., 10 ff.

<sup>209</sup> RdU, EW II, 340, 3-12.

<sup>210</sup> zitiert nach der Übersetzung von Louise Gnädinger, a.a.O., Kapitel 96, hier: S. 153 f.

Ein Kapitel weiter kommt sie schließlich zu dem Schluss:

*Was aber hätte sich jene dabei gedacht, die dieses Buch schrieb, die wünschte, dass man Gott in sich finde, um genau das zu erleben, was sie von Gott aussagte? Es scheint, dass sie sich revanchieren wollte! Dass sie nämlich wollte, die Kreaturen möchten bei anderen Kreaturen betteln gehen, wie sie es eben tat!*<sup>211</sup>

Was führt eher zu einer Einigung mit Gott: die Liebe oder die Erkenntnis? Diese Frage führte im Mittelalter zum theologischen Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern<sup>212</sup>. Irene Leichts Deutung lautet: Marguerite spricht von einer Liebe, die eine Tochter der Erkenntnis ist. Es gibt zum einen eine Erkenntnis, die der Liebe voraus ist und die erst zur Liebe antreibt. Sie steht über der Liebe.

Damit vertritt sie einen Vorrang der Erkenntnis – und reiht sich damit bei den Dominikanern ein. Sie spricht aber auch von einer „*Liebe, welche die Mutter der Erkenntnis und des göttlichen Lichts ist*“.<sup>213</sup> Damit wiederum übersteigt sie die beiden streitenden Parteien, da sie einen Liebesbegriff ins Spiel bringt, der über der Liebe im Sinne einer Tugend oder eines Begehrens und einer Erkenntnis steht. Nicht das Lieben im Sinne eines Strebens oder Wollens, was franziskanisch ist, und nicht das Erkennen im Sinne eines Wissens, was dominikanisch ist, führen zur Vereinigung mit Gott. Vielmehr besteht die Freiheit der Seele der Lehre des Spiegels zufolge im Nichtwissen und im Nichtwollen.

Diese Seele hat Kenntnis nur von einem Ding, nämlich davon, dass sie nichts weiß. Und darum will sie nur ein Ding, nämlich dies, dass sie nichts will. Und dieses Nichtwissen und Nichtwollen geben ihr alles, spricht der Heilige Geist. Sie lassen sie den verborgenen und versteckten Schatz finden, der ewig in der Dreieinigkeit verschlossen ist.<sup>214</sup>

Für die Ausfaltung ihrer Gotteslehre lehnt sich Marguerite Porète an die theologische Aussage des 1. Johannesbriefes an (1 Joh 4,16b), wo es heißt: *Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt ihn ihm.*

Um einen dinghaften Verständnis vorzubeugen, schreibt sie: *Ich bin Gott, spricht die Liebe. Denn die Liebe ist Gott, und Gott ist die Liebe. Und diese Seele ist Gott durch Liebesübereinkunft. Ich bin Gott durch die göttliche Natur, und diese Seele*

---

<sup>211</sup> ebd., a.a.O., Kapitel 97, 155.

<sup>212</sup> IRENE LEICHT, Marguerite Porete, 80.

<sup>213</sup> MARGUERIT PORETE, Der Spiegel, a.a.O., Kapitel 56, 102.

<sup>214</sup> Ebd., Kapitel 41, 85.

*ist es durch die Gerechtigkeit der Liebe. Daher ist diese meine kostbare Freundin, durch mich belehrt und geführt, ohne sie, denn sie ist umgewandelt in mich.*<sup>215</sup>

Diese Liebe ist die Mutter der Erkenntnis und des göttlichen Lichts, die den Wesensmerkmalen Gottes aber voraus liegt.

Diesen Gott kann man nicht mehr zur Sprache bringen, weil Gott alle menschlichen Begriffe sprengt. Meister Eckhart wird dies in seinen Gottesgeburtspredigten immer wieder zum Thema machen. Ontotheologisch lässt sich aber festhalten: Wenn Gott das Wort gebiert, dann muss er auch dort in dem Wort zu finden sein.

Marguerite spricht vom „Mehr Gottes“, das sich allem entzieht, ein unerreichbarer Punkt also, ins Wort gehoben folgendermaßen: *Denn da wo das Plus meiner Liebe ist, da ist auch das Plus meines Schatzes. Und darum liebe ich sein Plus, das ich nie erkennen werde, mehr, als ich das Weniger liebe, das ich erkennen werde. Wegen dieses Plus meiner Liebe gehört das Bessere mir, gemäß dem Zeugnis der Liebe selbst. Darin besteht die Vollendung meines Geistes, spricht die Seele.*<sup>216</sup>

Kann hier von einem Verstummen der Sprache gesprochen werden oder geht Marguerite bereits so weit, von Gott als von einem Nichts zu sprechen? Im Dialog zwischen Liebe, Vernunft und Seele kann man nachlesen: *Die Liebe: Nun also ist die Seele hineingestürzt und hineinversunken in die Erkenntnis des Plus. Nur insofern allerdings, als sie von Gott ein Nichts erkennt im Verhältnis seinem Alles.*<sup>217</sup>

Die Frage stellt sich für Marguerite ebenso wie für Meister Eckhart, nämlich wie man überhaupt angemessen von Gott reden kann. Im Begriff des „Fernnahen“ wird die Rede zu einem Paradox, und die Gegensätze fallen ineinander. Hier wird deutlich: Immanenz und Transzendenz sind paradoxe und nur scheinbare Gegensätze im Sprechen von Gott. Das menschliche Erkenntnisvermögen reicht nicht aus, ihn letztlich zu begreifen.

Die Liebe: Sie sind hungerissen in den, der auf dem Gipfel seines Berges wohnt. Und sie sind auch hungerissen von eben demselben, der im Grunde seines Tales wohnt, in einem Nichtdenken, das in der geheimen Klausur der allerhöchsten Reinheit einer solchen vortrefflichen Seele eingeschlossen und versiegelt ist. Diese Klausur kann nicht eröffnen oder entsiegeln – auch nicht zuschließen, falls sie offen steht – wenn sie der zugleich ferne und sehr nahe Fernnahe nicht schließt

---

<sup>215</sup> a.a.O., Kapitel 21, 61.

<sup>216</sup> ebd., Kapitel 32, 74.

<sup>217</sup> ebd., Kapitel 46, 91.

oder öffnet. Er allein hat die Schlüssel, die kein anderer bei sich hat, auch nicht bei sich haben kann.<sup>218</sup>

Marguerite bewegt sich auf biblischem Boden, steht doch beim Propheten Jeremia geschrieben (Jer 23,23): *Bin ich nur ein Gott, der nahe ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott der Ferne ist?* Oder in der Übersetzung von Martin Buber: *Bin ich ein Nahgott nur und ein Ferngott nicht auch?*

Was hier anklingt, umreißt aber auch die spirituelle Krise der Amtskirchen, die Gott in ein dogmatisches Denkgehäuse eingepfercht haben. So beschreibt der evangelische Theologe Karl Barth das Problem wie folgt: „Wir ‘haben’ Gott immer, aber wir haben ihn so, wie wir ihn haben wollen.“<sup>219</sup>

Aber wie ist er? Wie kann er einwohnen beim Menschen? Meister Eckhart nähert sich dem Problem so in seiner ganzen Paradoxie. Gott, der die Liebe ist und die Einheit mit der Seele bewirkt, ist der Ferne und der Nahe. Die Seele, die göttlich wird, hat etwas Ungeschaffenes in sich, ein „Seelenfünklein“, wie es Meister Eckhart nennt.

Weder Erkennen noch Liebe führen zur Vereinigung mit Gott, sondern das Etwas, das Fünklein, schafft dies. „Dieses Etwas ist Ausdruck der Gottesebenbildlichkeit der Seele und macht allein ihre Würde aus“, formuliert es Irene Leicht.<sup>220</sup> „In der freien Seele nun ist genau dieser Punkt freigelegt. Deshalb lebt sie ein göttliches Leben. Dieses Leben zeichnet sich dadurch aus, dass die Wechselfälle und Gefühle des Geschöpfseins wie Freude und Trauer, Glück und Leid, Leben und Tod die Seele nicht aus der Bahn werfen, sondern sie in allem gelassen sein lassen.“

## **2.4.2 Der Begriff der Intellekts bei Dietrich von Freiberg**

Über Dietrich von Freibergs Leben ist wenig bekannt; erstmals taucht er im Jahr 1274 in den Akten des Ordenskapitels der Dominikanerprovinz Teutonia auf, das in Worms stattfand. Dort ist nachzulesen, dass er als Lector – Lesemeister – aus Freiberg von seinem Orden nach Paris zum Studium geschickt wurde. Über seine Pariser Lehrer ist nichts bekannt. Dietrich taucht dann Ende des Jahres 1280 in

---

<sup>218</sup> ebd., Kapitel 98, 156.

<sup>219</sup> Karl Barth, Der Römerbrief, Zürich 1963, 11.

<sup>220</sup> Irene Leicht, a.a.O., 88.

Trier als Lesemeister im dortigen Kloster wieder auf. 1293 schließlich wird er zum 17. Provinzialprior der Ordensprovinz Teutonia gewählt.<sup>221</sup>

Die Forschung<sup>222</sup> geht mit Sicherheit davon aus, dass sich Dietrich und Eckhart gut kannten. Nachdem die Orden in die beiden Provinzen Teutonia und Saxonia geteilt worden war, sind sich die beiden im Jahre 1304 noch einmal begegnet. Sie nahmen beide am Generalkapitel des Ordens in Toulouse teil, beide als *electores magistri*, Eckhart zugleich als Provinzial der Saxonia.

Dietrich hat ein umfangreiches Werk hinterlassen, dessen Handschrift sich laut Loris Sturlese<sup>223</sup> in Basel, Berlin, im Vatikan, in Erfurt, Leipzig, Marburg, München, Pommersfelden, Wien und Wiesbaden, allerdings nicht in Freiberg, befinden. Insgesamt geht man von einem Corpus von 30 Einzelwerken aus, hinzu gerechnet neun Schriften, die nicht mehr vorhanden sind.<sup>224</sup>

Zu nennen seien hier insbesondere: „*De accidentibus*“, „*De visione beatifica*“, „*De efficientia*“, „*De intellectu et intelligibili*“ und seine Quaestiones „*de philosophia und Quaestiones de theologia*“.

Hier soll allerdings lediglich auf Dietrichs Intellekttheorie eingegangen werden, weil sie grundlegend ist für das Verständnis von Meister Eckhart.

Auf den ersten Blick durchaus irritieren kann Dietrichs philosophischer Ansatz, weil er einen neuen Begriff einführt, den des *ens conceptionale*. *Conceptio*<sup>225</sup> meint zunächst Empfangen, Empfängnis, im übertragenen Sinne aber das sinnliche Erfassen, Begreifen, Auffassen. Dietrichs neuer Begriff ist wohl am ehesten

---

<sup>221</sup> Vgl. dazu LORIS STURLESE, Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrich von Freibergs, Hamburg 1984, 17 ff. Sturlese bezeichnet darin den Predigerorden als „de(n)r mächtigste(n) und kulturschaffende(n) Apparat in Deutschland“; dazu auch KURT RUH, Geschichte, Bd. 3, 186 f.

<sup>222</sup> KARL-HERMANN KANDLER, Dietrich von Freiberg. Philosoph-Theologe-Naturforscher, Freiberg 2009, 5 ff. Mit KURT RUH sei zu ergänzen: „1977 – 1985 entstand eine kritische Gesamtausgabe in vier Bänden – DIETRICH VON FREIBERG, Opera omnia, 4 Bände, veröffentlicht unter Leitung von KURT FLASCH, BURKHARD MOJSISCH, JEAN-DANIEL CACIGLIOLI; RUEDI IMBACH, MARIA RITA PAGNONI-STURLESE, LORIS STURLESE, RUDOLF REHN, HARTMUT STEFAN, WILLIAM A. WALLACE, Hamburg 1977-1985 – und mit ihr die Grundlage für eine neue Interpretation. Diese rückt den Philosophen und Metaphysiker in den Vordergrund, ohne jedoch Dietrichs naturwissenschaftliche Schriften, denen früher das Hauptinteresse der Forschung galt, aus dem Auge zu verlieren. Sie sind indes ohne spezielle Untersuchungen noch nicht gesamthaft zu würdigen. So steht heute Dietrichs philosophischer Ansatz mit der Intellektlehre im Vordergrund wissenschaftlicher Bemühungen.“

<sup>223</sup> a.a.O., 65-141; Vgl. auch KURT RUH, Meister Eckhart, a.a.O., 92. Er lobt die Eckhart-Forschung, der es in nur acht Jahren (zwischen 1977 und 1985) gelungen ist, eine kritische Gesamtausgabe in vier Bänden herauszubringen.

<sup>224</sup> dazu Kandler, a.a.O., 16-19, der die Titel im einzelnen aufführt.

<sup>225</sup> KANDLER, a.a.O. 21-24 im Folgenden.

mit „Bewusstsein“ zu übersetzen. „Dass der Intellekt gottähnlich oder gar göttlich sei, einfach und unsterblich, das hatte man seit der Antike, seit Platon und Aristoteles, schon oft gesagt. Dietrich versteht Erkenntnis differenzierter als dies bis dahin geschehen ist.“

Die Welt begreift er als dynamischen Prozess, immer in Bewegung. So sind für ihn die Dinge auch nicht an sich, sondern sie sind, weil sie in Bewegung auf etwa hin sind. Unterscheidet man im Mittelalter noch strikt das Seiende als real Seiendes (ein Tisch ist ein Tisch) und als Gedankending, also als gedachtes Sein., so bricht Dietrich mit dem üblichen Disziplinschema und hinterfragt die Gliederung von Objekt (Metaphysik) und Subjekt (Erkenntnistheorie). Eine durchaus modern erscheinende Begrifflichkeit.

Unter *ens conceptionale* versteht er das „Tätige-zu-sich-selbst-Kommen“.

„In der Erkenntnis seines Ursprungs gewinnt der Intellekt überhaupt erst sein Wesen [...] Indem er seinen Ursprung erkennt, erkennt er sein Wesen; indem er sein Wesen erkennt, erkennt er die Gesamtheit der Seienden“. Der tätige Intellekt erkennt in Gott auf die Weise Gottes.<sup>226</sup> So wird die Gottesschau, die *visio beatifica*, in dem sie einer rationalen Argumentation unterzogen wird, zur vernünftigen Schau, zu *visio intellectualis*. Der Intellekt ist zu verstehen als Prinzip wissenschaftlicher Erkenntnis.

Am Werk von Dietrich als auch von Eckhart ist zu ersehen, dass Scholastik und Mystik nicht als Gegensätze zu deuten sind. Dietrich gar gibt den Schlüssel zum Verständnis für Eckhart und die Deutsche Mystik. Denn: „Gerade die *visio beatifica* bedeutet, das Höchste im Menschen wendet sich unmittelbar Gott zu. Der tätige Intellekt kann seinen Ursprung, Gott erkennen, und so kommt es zu einer Einigung auf Gott hin. Wir erkennen hier wieder die Dynamisierung seines Denkens. Die Einsicht in diese unmittelbare Hinkehr zu Gott ist die beglückende Schau. In dem, was Dietrich hier sagt, liegen Grundlagen der Mystik, die ja wesentlich Gottesschau sein will. Aber es handelt sich hier um eine intellektuale, nicht um eine ekstatische Mystik“<sup>227</sup>

Kurt Ruh bemerkt hierzu: „Dieterichs Metaphysik der Intellektualität, die Gott als Intellekt, nicht als Sein versteht, entwirft als ihre Krönung eine Einigungslehre,

---

<sup>226</sup> zitiert nach KANDLER, a.a.O., 21; Anm. 3 mit Verweis auf KURT FLASCH (Hg), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg, 1984, 109 f.

<sup>227</sup> KANDLER, a.a.O., 23.



die sehr wohl [...] zu einem mystischen, d.h. spirituell ausgerichteten Konzept ausgeformt werden könnte.“<sup>228</sup>

Zusammenfassend<sup>229</sup> kann mit Kandler hinsichtlich des Intellektkonzeptes Dietrichs folgendes ausgesagt werden: Er hebt hervor, dass der *intellectus agens* sein Wesen als geistiges Wesen *verdanke*. Er setzt ein Prinzip, das er Gott nennt. Der tätige Intellekt ist *capax Dei*, erfassendes Sein, *ens conceptionale*. Der Mensch erkennt Gott in sich mittels des tätigen Intellekts und erhebt sich zur erkennenden Schau Gottes. Dietrich betont ausdrücklich und explizit den intellektualen Charakter des Glaubensaktes. Was philosophisch über den *intellectus agens* gesagt wurde, kann analog zum Ausdruck bringen, was seit Augustin *fides qua creditur* genannt wird. Sie ist Gnadenakt Gottes, immer aktual. Nur der Glaube kann Gott wesentlich erkennen. Philosophisch spricht er vom *intellectus agens* demzufolge so, wie man theologisch im Sinne von Augustinus von der *fides qua creditur* sprechen kann.

### 2.4.3 Eckhartsche Denkstrukturen

Als Eckhart zum Studium in Paris war, gab es in der Welt der mittelalterlichen Philosophie und Theologie unterschiedliche Einschätzungen hinsichtlich Aufgabe, Wirkung und dem Verhältnis zwischen diesen wissenschaftlichen Disziplinen. So gab es erheblichen Streit zwischen Dominikaner- und Franziskanertheologen beispielsweise darüber, „ob in der endgültigen Seligkeit der Intellekt oder der Wille den Vorrang habe“. <sup>230</sup> Grundsätzlich ging die Meinungsverschiedenheit so weit, über die Legitimität der Philosophie in der Theologie zu spekulieren.

---

<sup>228</sup> KURT RUH, Geschichte, Bd. 2, 212; Ruh weist in seinem wegweisender Buch Meister Eckhart, Theologe, Mystiker, Prediger nachdrücklich darauf hin, dass Dietrichs autonome Subjektivität auf der Lehre des Intellekts fuße. Er schreibt: „Dieser ist zwar geschaffen, aber nicht nach der Art der Dinge, sondern nach der Weise des Intellekts, d.i. aufgrund seiner eigenen Tätigkeit. Er ist konstituierendes Prinzip wie der göttliche Intellekt, dessen ‚Bild‘ er ist. Das heißt aber auch, dass das Sein eine Bestimmung des Denkens ist, Sein und Wesen fallen, nicht nur in Gott, was allgemeiner scholastischer Lehre entspricht, sondern im Intelligiblen schlechthin zusammen.“, 93.

<sup>229</sup> KANDLER, a.a.O., 69f.

<sup>230</sup> Mc GINN, Mystik, Bd. 4, 169.

Eckhart vertrat in diesem Streit, aber auch während seines gesamten Lebens, die Auffassung, dass Philosophie und Theologie einander nicht widersprechen und die Philosophie gar ein für die christliche Theologie nützliches Werkzeug sei.

Er ging sogar noch weiter, als es die Auffassungen Albert des Großen und Thomas von Aquin waren und behauptete, es gäbe nicht nur keine Widersprüche, sondern dass beide aus der Wurzel derselben Wahrheit hervorgingen.<sup>231</sup>

Otto Langer argumentiert: „Die christliche Lehre [...] ist untrüglich wahr, sie ist die einzige Philosophie, die ´sicher und nützlich ist´, weil sich in ihr der Logos selbst offenbarte. Sie ist die älteste und ursprünglichste Philosophie, die Urphilosophie.“<sup>232</sup>

Er gibt aber auch zu bedenken, dass die Grenze zwischen der ´Weisheit von Gott´ und der ´Weisheit der Welt´ nicht nur in der Spätantike, sondern auch im Mittelalter, beispielweise von Bernhard von Clairvaux und Bonaventura, immer unerbittlicher gezogen wurden. Diese Rigorosität der Abgrenzung sei damals zu deuten als der Versuch, die christliche Glaubenslehre autonom gegenüber der griechischen Philosophie zu begründen.

Kurt Flasch beantwortet die – eher rhetorisch gestellte – Frage, ob es im Mittelalter überhaupt eine Philosophie des Christentums gab, mit einem eindeutigen Ja.<sup>233</sup>

So sagte Anselm von Canterbury, er wolle über Gott, seine Eigenschaften und seine Dreieinheit so argumentieren, dass dabei nichts aus der Bibel gewonnen werde, sondern alles als Vernunftnotwendigkeit gefolgert sei.

---

<sup>231</sup> In seinem Johanneskommentar (LW 3, 154,14-155,7) schreibt Eckhart weiter: Es ist also dasselbe, was Moses, Christus und der Philosoph lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise, nämlich wie das Glaubbare, das Annehmbare oder Wahrscheinliche und die Wahrheit.

<sup>232</sup> OTTO LANGER, Meister Eckharts Begründung einer neuen Theologie, in: Meister Eckhart Jahrbuch, 1, 3. SIGRUN JÄGER (Meister Eckhart – Ein Wort im Wort, 2008, 83) unterstreicht dies in ihrer Dissertation noch: „Eckhart wollte die grundsätzliche Übereinstimmung der biblischen und philosophischen Wahrheit aufzeigen.“

<sup>233</sup> KURT FLASCH, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, 2010. 42 f. „Erhob zwischen 800 und 1500 ein Autor den Anspruch, klar für jeden Ungläubigen oder Andersgläubigen einsichtig zu beweisen, dass eine spezifisch christliche Lehre, z. B. die Lehre von der Dreifaltigkeit, wahr ist? Die Antwort lautet: Ohne jeden Zweifel.“ Zu berücksichtigen gilt es im Übrigen, dass in den deutschen Predigten „zwei philosophische Motive bestimmend“ sind: „Einmal die Lehre vom Sein Gottes, das von seinem Erkennen gesetzt wird und das Eckhart als Rückkehr der Reflexion zu sich selbst auslegt; zweitens die Metaphysik des Seelengrundes, die Eckhart mit der aristotelischen Theorie der Einheit von Erkennendem und Erkannten begründet. Die Debatte, ob der Seelengrund nach Eckhart geschaffen ist oder nicht, hat keine besondere Bedeutung.“ (241)

Sein Konzept: Christliche Inhalte müssen als reine Vernunftinhalte vom Glauben unterscheidbar und Nichtchristen mittelbar sein. Denn: Wenn Gott die Wahrheit ist und wenn das Christentum wahr ist, dann muss man ihm das anmerken.

Charakteristisch für Eckharts Theologie, argumentiert Sigrun Jäger, sei, dass er die Gotteserkenntnis soweit wie möglich mit *'rationes naturales'*, also philosophisch, begründet. Dies jedoch mit Einschränkung, denn: Eckhart sieht auch die Grenzen der Gotteserkenntnis. Dennoch spricht er über das Unbegreifliche und lehrt die Wahrheit des Unbegreiflichen.

Wie aber kommt man zur Erkenntnis der Wahrheit? Man muss sich wohl damit begnügen, sich der Wahrheit lediglich annähern zu können, geht es um die Wahrheit des Unausagbaren.

Um Eckharts Denkweise nachvollziehen zu können, ist ein kleiner Exkurs in seine Analogielehre erforderlich. Es geht um nicht weniger als seine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und dem Geschaffenen, womit er zwar an Thomas von Aquin anknüpft, sich aber von ihm unterscheidet. Gar als einen Angelpunkt des Eckhartschen Denkens bezeichnet dies Sigrun Jäger gemeinsam mit Josef Koch, Fernand Brunner, Hans Hof und Vladimir Lossky.<sup>234</sup>

Es geht also um die Frage, welche Seinsgemeinschaft zwischen Gott und Geschöpfen möglich ist und wie diese explizit ausgesagt werden kann. Das Problem liegt in der Tatsache, dass zwar Begriffe und Konzepte des menschlichen Erkenntnisvermögens aus der Erfahrung von Welt gewonnen werden, Gott sich aber jenseits dieser Begrifflichkeit befindet; man kann nicht über ihn sprechen wie über ein weltlich Ding. Gott ist nicht fassbar mit menschlichen Worten; es kann versucht werden, sich dem Mysterium mit sprachlichen, rhetorischen Mitteln anzunähern. Eckhart entschied sich für die Methode und den Weg der Negation bzw. der negativen Theologie; also einer Annäherung an den Unausagbaren mit Attributen und Prädikationen, die ihn größtmöglich vom Geschöpf unterscheiden, ihm darin aber gerade in der Ausschließlichkeit wiederum versuchen nahe zu kommen.

Zu Rate zieht Jäger Ex 3,14, jene Stelle also, in der sich Gott Moses offenbart mit der affirmativen und erstaunlichen Aussage: *Ich bin der Ich-bin-da*.

---

<sup>234</sup> SIGRUN JÄGER, a.a.O., 343 ff. Dabei sei insbesondere auf ihre Anm. 2 bis 5 verwiesen. Im Folgenden sollen ihre Ausführungen kurzmöglichst wiedergegeben werden.

Hier geht es um das Sein Gottes als Absolutheit im positiven Sinne. Nicht das Sein des Geschöpflichen, das auf den Schöpfer übertragen wird, steht zur Diskussion, sondern ein Sein Gottes in Vollkommenheit und Reinheit. Es wird also nicht mehr von Gott gesagt, was er nicht ist, sondern was er ist: reines Sein.

In der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Kreatur betont Eckhart in erster Linie die Unvergleichbarkeit zwischen Gott und seiner ins Dasein gerufenen Kreatur. Diese Unvergleichbarkeit zwischen Gott und Kreatur – trotz gewisser Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung – drückt Eckhart mit Hilfe der analogen Prädikation aus. In seiner zweiten Vorlesung über Jesus Sirach schreibt Eckhart: *Was zu einem andern in analogem Verhältnis steht, hat in sich seinsmäßig und wurzelhaft keinen Ansatz zu der Form, auf der dieses Verhältnis beruht. Nun steht aber alles geschaffene Seiende nach Sein, Wahrheit und Gutheit in analogem Verhältnis zu Gott. Also hat alles geschaffene Seiende Sein, Leben und Denken seinsmäßig und wurzelhaft von Gott und in Gott, nicht in sich selbst als geschaffenen Seienden. Und so zehrt es immer von Gott, insofern es hervorgebracht und geschaffen ist, hungert jedoch immer, weil es nie aus sich ist, sondern immer von einem andern*<sup>235</sup>.

Gott ist das Sein in sich selbst, das geschaffene Seiende hat das Sein von Gott und in Gott, nicht in sich selbst.<sup>236</sup> Gott verleiht aber im Eckhartschen Verständnis den Kreaturen Sein und Wirklichkeit und betont die Abhängigkeit, Zerbrechlichkeit und Kontingenz alles Geschaffenen, das sich in einer ständigen Dynamik und mithin in einem Werden und Vergehen befindet. Das geschöpfliche Sein ist immer nur geliehenes Sein oder besser formuliert: Es hat ein Sein, während Gott das Sein ist.

---

<sup>235</sup> LW II, 282,1-5: Colligatur et formetur breviter siic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex de non est, sed ab alio.

<sup>236</sup> vgl. WERNER BEIERWALTES, *Deus est esse*, 63; dazu auch OTTO LANGER, *Christliche Mystik im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 320: „Schöpfungslehre und Ontologie gehören bei Eckhart eng zusammen. Da Gott das Sein selbst ist, kann außerhalb seiner nichts sein. Die Schöpfung ist ein immanenter Akt Gottes. Alle Geschöpfe sind daher *virtualiter* in Gott, ihrem formalen Sein nach sind sie nichts, nur ein *esse ad aliud*, ein Sein zu Gott, getragen von der kontinuierlichen göttlichen Seinsmitteilung. Dieses einseitige, dynamische Verhältnis zu den Geschöpfen präzisiert Eckhart mit Hilfe seines Begriffs der Analogie.“

Wenn Eckhart vom Sein<sup>237</sup> spricht, denkt er es als Quelle des Seins. Hinsichtlich des kreatürlichen Seins bevorzugt Eckhart, es in seiner Quelle und in seiner Abhängigkeit von ihr zu betrachten. *Wie die Geschöpfe ihr Sein haben und ihr Sein oder das Sein für sie im Empfangen des Seins besteht, so besteht für Gott das Sein im Schenken des Seins, weil für ihn alles Wirken oder Tun Sein ist.*<sup>238</sup>

Sigrun Jäger referiert hier Thesen von Fernand Brunner<sup>239</sup>, wonach die Kreatur auch nach Auffassung Eckharts ein Sein und Vollkommenheiten hat, die ihr eigen sind. Dies bewiesen die Stelle aus seinem Werk, die klar ein 'esse formaliter inhaerens' eines geschaffenen Seins behaupten.<sup>240</sup>

Eckharts Perspektive könne sich aber auch umkehren, so in seiner ersten Pariser „Quaestio“, wo dasselbe Schema der Attributionsanalogie dem Ausschluss des Seins von Gott diene: *Da also alles Verursachte seinem Wesen nach ein Seiendes ist, so ist Gott seinem Wesen nach kein Seiendes.*<sup>241</sup>

Wenn also das Sein „formaliter“ den Kreaturen zugesprochen wird, wird es hinsichtlich Gottes „formaliter“ ausgeschlossen, was an sich noch kein Widerspruch

---

<sup>237</sup> Vgl. auch MEIK PETER SCHIRPENBACH, Wirklichkeit als Beziehung. Das strukturontologische Schema der Termini generales im *Opus Tripartitum* Meister Eckharts, Münster 2004; 194-204, hier insbesondere 195 ff.: Von Interesse sind die Ausführungen der Eckhartschen Formulierung *deus est esse*. „Es finden sich zwar verschiedene Qualifizierungen des Seinsbegriffs im Hinblick auf Gott – beispielsweise die Begriffsbildung unendliches Sein -, doch ist der Seinsbegriff als solcher, ohne eine weitere Präzisierung, in erster Linie auf Gott als den Inbegriff des Seins anzuwenden. Dass in Gott Wesen und Sein identisch sind, dass Gott sein Sein ist, ist notwendig, um die Einfachheit Gottes zu denken und von daher unabdingbare Grundlehre jeder Gotteslehre, die eine philosophische Auseinandersetzung mit ihrem Gegensand anstrebt.“ Interessanter ist laut Schirpenbach die Umkehrung von Eckharts Satz *Esse est Deus*. „Diese Aussage leitet sich mit innerer Konsequenz aus dem Subjekt der Metaphysik, wie es von Eckhart begriffen wird, ab und stellt eine Extrapolation dessen dar, was für Eckhart in *esse* immer mitausgesagt wird. Die Formulierung findet sich nur in Eckharts lateinischen Werken und ist in dieser Form eckhartsches Eigengut.“ Vgl. auch KURT FLASCH, Philosoph des Christentums, 237. Denn: Kurt Flasch verschärft das Statement von „Gott ist das Sein“ dahingehend, dass er das Sein in unmittelbarem Zusammenhang zu Erkennen setzt. Und das mit Folgen für den Eckhartschen Ansatz einer negativen Theologie. „Wer verstanden hat, dass >Sein< aus dem Erkennen fließt, für den vermindert sich diese Divergenz (gemeint ist, dass das Sein Gottes erhöht wird, wie es in Predigt 9 ausführlich erörtert und dargestellt wird; H.M.B.), auch wenn Eckhart die negative Theologie dahin treibt, dass Gott weder Einheit noch Gutheit ist (Predigt 9, 112, 6ff.; H.M.B.) Es kommt auf das >Sofern < an, unter dem man die Frage betrachtet. Allemal bleibt für Eckhart der Gesichtspunkt des geistigen Erkennens und des Vorrangs der negativen Theologie der höhere. Wer Gott primär als Sein denkt, sieht ihn nur in seinem Vorhof.“

<sup>238</sup> LW I, 299, 4f: *Sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse.*

<sup>239</sup> FERNAND BRUNNER, *Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse 'esse est deus' et de l'affirmation de l'esse rerum*, in: KURT FLASCH (Hg.), *Von Meister Dietrich bis Meister Eckhart*, Hamburg 1984, 138-146.

<sup>240</sup> vgl. LW II, 353,2-4; LW V, 289,6-7.

<sup>241</sup> LW V, 353, 2-4: *Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens.*

darstellt, sondern eine Frage der Perspektive ist: Einmal wird das Sein Gott alleine zugesprochen, mal der Kreatur als formell inhärent.

„Das Sein im eigentlichen Sinne genommen, wird von Gott selbst ausgesagt, die Kreatur unterhält mit ihm so gesehen eine äußere Beziehung, betrachtet man die Kreatur in sich selbst, wird das Sein als ihr inhärent ausgesagt.“<sup>242</sup> Zusammenfassend lässt sich sagen: Das in sich differenzlose Sein Gottes schafft in einem dynamischen Akt Seiendes. Das Kreatürliche ist nicht das Sein selbst. Das Sein bleibt trotz des kreatürlichen Aktes in sich selbst reines Sein. Oder anders formuliert: Das aus sich ausfließende Sein, das das Seiende gebiert und erschafft, verliert nichts von seinem Sein in sich. Die Quelle des Seins versiegt nicht.

Für die spirituelle Praxis kann dies folgendes bedeuten: Es gibt nach Eckhart zum einen ein ursacheloses göttliches Sein und ein Sein im geschaffenen Sinne mit seiner Ursache in Gott. Zum anderen gibt es ein Sein, auf Grund dessen alles, was ist, sein kann. Somit ist der Weg zur mystischen Erfahrung geöffnet, in der die Dinge in ihrer Abhängigkeit von Gott erfasst werden.<sup>243</sup>

Erster und letzter Grund aller Dinge ist der eine Gott. Er ist das Ziel aller Schöpfung. Eckharts Denken befindet sich mitten im Spannungsfeld zweier Pole: der Einheit Gottes als Prinzip und der Einheit Gottes als Ziel der gesamten Wirklichkeit. Mit Bernard Mc Ginn spricht Sigrun Jäger hier von einer Exitus-reditus-Bewegung, die gleichzeitig der Bewegung des Wortes entspricht, das nach Jes 55,10-11 aus dem Mund des Vaters kommt und wieder zum ihm zurückkehrt.<sup>244</sup>

An dieser Stelle ist es sinnvoll, einen Blick auf Eckharts Christologie<sup>245</sup> zu werfen, da sie mit den neuen christologischen Strömungen des Spätmittelalters mit ihren innovativen Formen der Verehrung der Menschheit Christi nichts zu tun hat. Die neuen Frömmigkeitsformen<sup>246</sup> gingen in der Schultheologie einher mit dem Bemühen um ein besseres Verstehen der Person und des Werkes Christi. Damit

---

<sup>242</sup> FERNAND BRUNNER, *Maître Eckhart, Approche de l'oeuvre*, Genève, 1999, 59, zitiert nach Jäger, hier: 349f.

<sup>243</sup> vgl. BRUNNER, *Approche*, a.a.O. 61.

<sup>244</sup> JÄGER, a.a.O., 37.

<sup>245</sup> vgl. dazu auch BARDO WEISS, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Mainz 1965, Kap. 2-4; ALOIS MARIA HAAS, *Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der deutschen Mystik*, in: *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgewandtheit in indischer und christlicher Religion*, Wien, Institut für Indologie der Universität Wien 1983, 193-216 sowie *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1979, bes. Kap. 4

<sup>246</sup> Bernhard von Clairvaux' *Liebe zum Fleisch gewordenen Christus und die Nachahmung Christi durch Franz von Assisi*; Mc GINN, Bd.4, 268f.

verbunden waren auch Versuche, sich dem Geheimnis des Gott-Menschen in seiner ganzen Widersprüchlichkeit zu nähern. Versuche, die Erlösung denkerisch zu erfassen, gab es seit dem 12. Jahrhundert. Im folgenden Jahrhundert mühten sich die Scholastiker, die Natur der hypostatischen Union zu erhellen sowie den Sinn der erlösenden Satisfaktion zu ergründen.

Allerdings: Zu all dem gibt es fast keine Äußerungen von Meister Eckhart, so wenig wie bei ihm Bilder vom Jesuskind in der Krippe oder Betrachtungen über den am Kreuz Leidenden existieren. Historische Ereignisse aus Jesu Leben sind für ihn ohne Belang.

Theologumena wie die Erlösungslehre, Schuld und Sünde oder das eucharistische Heilsverständnis sind nicht Gegenstand seiner Predigten und Traktate. Dennoch sind seine Auffassungen über Christus für das Verständnis seiner Mystik wesentlich.<sup>247</sup>

Eckharts Absicht war die Vermittlung einer praktischen bzw. funktionalen Christologie: Dem Geheimnis um den Gottmenschen Jesus Christus sollte man sich nicht durch scholastische Denküben annähern; Christus sollte vielmehr als Vorbild dienen, sein Leben nach ihm auszurichten – also eine *imitatio Christi*.

---

<sup>247</sup> vgl. dazu Pr.5b, EW I, 70, 4-7: Her umbe sprichet daz wörtelîn, daz ich vür geleit hân: >got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt<; daz sult ir niht verstân wûr die ûzwendige werlt, als er mit uns az und trank: ir sult ez verstân vûr die inner werlt; Pr 22, EW I, 254, 19-22: Daz ist gote werder, daz er geistliche geborn werde von einer ieglichen juncvrouwen oder von einer ieglichen guôten sêle, dan daz er von Marîâ lîpliche geborn wart; Pr 24, EW I, 280, 9-22: Die meister sprechent, daz menschlich natûre mit der zît niht habe ze tuonne und daz sie zemâle unberûerlich sî und dem menschen vil inniger und naeher sî dan er im selber. Und dar umbe nam got menschliche natûre an sich und einigete zie sîner persônen. Dâ wart menschlich natûre got, wan er menschliche natûre blôz und keinen menschen an sich nam. Dar umbe, wilt dû der selbe Krist sîn und got sîn, sô ganc alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam. Daz êwige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlicher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlich natûre an im ist. Wan dîn menschliche natûre und diu sîne enhât keinen underscheid: si ist ein, wan, zwaz si ist in Kristô, daz ist si in dir. ; Pr 29, EW I, 332, 14-16: Der vater enkan niht dan gebern, der sun enkan niht dan geborn werden. Allez, daz der vater hât und daz er ist, die abgründlicheit götlîches wesens und götlîcher natûre, daz gebirt er zemale in sînem eingebornen sune. ; Pr 47, EW I, 496, 22-24: Her umbe wûrket diu natûre alle zît ûf daz allerhoehste, daz si gewûrken mac. Diu natûre enwölte niht aleine wûrken den sun, und mœhte si, si wölte den vater wûrken. ; Pr 49, EW I, 524, 12-14: Nû hât ihr gehoeret, wie unsers herren Jêsû Kristî edeliu sêle vruhtbaere worden ist in sîner heiligen menscheit. Nû sult ir wûrbaz merken, wie ouch der mensche her zuo komen sol. ; Pr 67, EW II, 28, 19-24: Wan der selbe understôz Kristî persônlicheit der sêle understôz ist, understandicheit der êwigen menscheit, und ist ein Kristus an understandicheit, beidiu weselich und persônlich; alsô müesten wir ouch der selbe Kristus sîn, wir nâchvolgende in den werken alsô, als er in dem wesene ein Kristus ist nâch menschlicher art.

Als Einstieg in die Christologie Eckharts ist sein Kommentar zum Johannesprolog (Joh 1,1-18).<sup>248</sup> Im Vers 12b *Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden* kommt er in seiner Interpretation zum Kern seiner Christologie, nämlich seiner Betonung des Zwecks der Inkarnation. Wenn Gott seinen Sohn auf Erden schickt, dann mit der Absicht, dass der Mensch durch die Gnade der Kindschaft das sei, was jener von Natur ist. In Predigt 29 stellt er die Frage: *Warumbe ist got mensche worden?* Die Antwort: *Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe.*<sup>249</sup> Bei Eckhart handelt es sich um einen Ausdruck der unauflöselichen Verbindung zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen.

In Eckharts Predigt 22 *Ave gratia plena* wird die „einfachste verständlichste Formel der Gottesgeburt“<sup>250</sup> gleich an den Anfang der Predigt gestellt, wonach eine reine Seele Gott immer wieder neu gebiert; und es Gott lieber ist, *dass er geistig geboren werden von einer jeglichen Jungfrau, das ist von einer jeglichen guten Seele, als dass er von Maria leiblich geboren wurde.*<sup>251</sup> Wie Gott-Vater den Sohn von Ewigkeit zu Ewigkeit geboren hat und gebiert, nämlich im trinitarischen Prozess, so hat er mich als seinen eingeborenen Sohn geboren.

„Gemeint ist, dass wir einfaltig im Sohn sein sollen, den der Vater in Ewigkeit geboren hat. Als er alle Kreaturen gebar, da gebar er auch mich, und ich floss aus allen Kreaturen und blieb doch drinnen im Vater. [...] Im Vater sind die Urbilder aller Kreaturen.“<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> LW 3,5-167 ; vgl. auch Mc Ginn a.a.O., 270-283: Hier setzt seine theologische Analyse an, wenn er den Vers 11 im Prolog *Er kam in sein Eigentum* zum einen als Beschreibung der Aufnahme des Gotteswortes in der Wirklichkeit, zum anderen als Hinweis darauf liest, wie das Wort die Menschennatur angenommen hat.

<sup>249</sup> Pr 29, EW I, 332, 8-10.

<sup>250</sup> RUH, Meister Eckhart, 139; siehe dazu Anm.163 dieser Arbeit.

<sup>251</sup> Pr 22, EW I, 254, 19-22.

<sup>252</sup> RUH, Geschichte, Bd.3, 325 f. Hier handelt es sich nach Ruh um ein Grundmodell von Eckharts Denken. Die 'Struktur Gottes' sei hier in äußerster Kürze vorgestellt, die sogenannte Logotheologie. Sie wiederum habe Eckhart breit entfaltet in seinem Johannes Kommentar.



### 3. Vom welchem Gott die Rede ist

#### 3.1. Begriffsambivalenz und Ineffabilitas

Um sich dem Phänomen und der Begrifflichkeit des monotheistischen Gottes – der wird in der vorliegenden Untersuchung vorausgesetzt – zu nähern, muss zunächst eine Grundkriterium bedacht werden. Der Jesuit Hans Waldenfels<sup>253</sup> schreibt: „Der Mensch ist das Wesen, das sich erinnert und erinnern kann. Er ist aber auch das Wesen, das vergisst, vergessen will und vergessen macht – es verdrängt.“ Die Dynamik des Erinnerns ist Voraussetzung dafür, dass Gott gegenwärtig werden kann. Wer durch Sozialisation oder durch Entscheidung für oder gegen den Glauben einen solchen Prozess nicht vollzogen hat, findet nur einen inhaltsleeren Begriff vor. Der Begriff Gottes muss mit Sinn gefüllt sein, bevor er bejaht oder verneint wird.

„[...] im Ergreifen und Begreifen nimmt für jeden einzelnen von uns die Welt, in der wir leben, Gestalt an, entstehen Umwelt und Mitwelt, beginnen Erinnerung, uns den Aufbruch zu Neuem zu lehren. `Sich erinnern` heißt so stets: Wurzel fassen. Insofern aber als passives Erfahren und aktives Vollziehen nicht einfachhin als gut angesprochen werden kann und wir oft gar nicht spüren, was uns wirklich trägt, bleibt die Erinnerung auch hier nochmals ambivalent. Denn tatsächlich gelangen wir in unseren Erinnerungen, selbst wenn wir glauben, unterwegs zu unseren Anfängen und Ursprüngen zu sein, oft genug gar nicht zu den Wurzeln, wir bleiben vielmehr im Vordergründigen, Vorläufigen und Unwichtigen stecken, es kann gar sein, dass Erinnerungen den Blick für das Wesentliche trüben und verstellen.“<sup>254</sup>

Gott ist der Grund, die Wurzel, der Ausgang und das Ziel jedweden Lebens. In Gott ist das volle Sein, weil Gott das Sein ist. Er ist voraussetzungslos und nicht bedingt. Alles ist durch Gott und aus Gott. Ohne Gott ist nichts und ist nichts möglich noch denkbar. Aus ihm kommt und fließt alles Sein, er ist Ursprung und Quelle allen Lebens. Das ist auch die Basis von Eckharts Ontologie. Dadurch wei-

---

<sup>253</sup> HANS WALDENFELS, Erinnerung. Zwischen Vergessen und Bezeugen, in: Lebendiges Zeugnis, 56. Jahrgang, Heft 4, 2001, 245-253, hier: 245.

<sup>254</sup> Ebd., 247.

sen alle Geschöpfe von sich weg – vergleichbar einem Wegweiser – auf Gott. Gott ist Schöpfer von alles und allem.

Diesen Gott zur Sprache bringen zu wollen, ist ein Paradox. Sein Sein ist weder fassbar noch darstellbar; es ist ein Sein jenseits unserer denkerischen Kategorien, jenseits unseres Verstandes und über unserer Vernunft. Wir können ihn nicht denken – nur in Bildern uns ihm nähern. Er ist unaussagbar und unaussprechlich, weil wir mit unserer menschlichen Sprache an die Grenze des Sagbaren und Vorstellbaren gelangen.

Reden über Gott wie jedes religiöse Sprechen konfrontiert mit dem Problem, inwieweit menschliche Sprache und menschlicher Intellekt in der Lage ist, Aussagen darüber zu machen, was den profanen Erfahrungshorizont überschreitet. Das Vertrauen in die Aussagefähigkeit der Sprache bedeutet: Die Welt muss eine innere Beziehung zu Begriffen haben, damit diese auf sie anwendbar ist.<sup>255</sup>

Gott kann zur Sprache gebracht werden. Trotz des Paradoxes. Weil Gott sich zeigt. Gottes Sprache ist die Schöpfung. Durch sie können wir Zugang zu seiner Wirklichkeit erhalten – in einer Annäherung. Damit können wir das Phänomen Gott in seiner ganzen Widersprüchlichkeit handhabbar machen – in Grenzen.

Die Schöpfung ist eine Wirklichkeit. Sie ist eine Wirklichkeit Gottes, seine Eigentlichkeit. Gott wirkt und es wird.

„Gottes Sein, aus dem die Wirklichkeit stammt, liegt im Wirken.“ *Alle créâtûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen créâtûren einen ougenblik, sô würden sie ze niht. Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt naeme mit gote, der enhaete niht mê, dan ob er got aleine haete. Alle créâtûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke haete âne got, rehte glîch noch minner noch mê.*<sup>256</sup> Kein statisches Moment, keine einmalige Tat, sondern ein unaufhörlich sich vollziehender Prozess.

Leben wird be-wirkt. Die Kraft, die dies tut, dieses Wort Kraft „gehört in der trinitarischen Tradition zum Leben des heiligen Geistes im Menschen. Ordnet man wie Eckhart Gott das Sein, das Erkennen und das Leben zu, dann heißt das trinita-

---

<sup>255</sup> HANS JOACHIM SCHMIDT, Allegorie und Empirie, in: VOLKER MERTENS und HANS-JOACHIM Schiewer (Hgg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter, 301; vgl. dazu auch PAUL TILLICH, Das Wesen der religiösen Sprache, in: MANFRED KAEMPFERT (Hg.) Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983, 82-93.

<sup>256</sup> Pr 4, EW I, 52, 18-24 ;vgl. auch DIETMAR MIETH, Meister Eckhart: Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst, in: Jahrbuch 1, 2007, 85:

risch: dem Vater das Sein, dem Sohn das Erkennen, dem Geist das Leben oder die Liebe. Wirklichkeit, Sein und Leben sind für Eckhart nicht trennbar.“<sup>257</sup>

*Noch ein kraft ist, diu ist ouch unlîplich; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner sîezicheit und mit aller sîne wunne.*<sup>258</sup>

Gott zur Sprache bringen und ihn begreifen zu wollen, ist auf den ersten Blick ein Paradox. „Der wahre Gott lässt sich allerdings nicht begreifen. Eine breite christliche Tradition findet in der Unbegreiflichkeit Gottes die Grundlage menschlichen Sprechens von Gott.“<sup>259</sup>

Wenn Gott nicht zu begreifen ist, dann ist aber die Erfahrung, die der Mensch mit dem Göttlichen machen kann, im Versuch ihn zu erkennen. „Ein Begriff definiert, wörtlich: legt auf bestimmte Grenzen fest. Indem aber die Erkenntnis auf eine Grenze Bezug nimmt, erkennt es sie zugleich als Grenze. Das heißt: Der Mensch ist im Erkennen immer schon auf einen größeren Horizont bezogen. Dieser Horizont muss nicht ausdrücklich benannt werden; er muss aber doch da sein. Das beweist zwar nicht, dass im Horizont ein heiliges Geheimnis anwesend ist, aber doch, dass etwas unausweichlich da ist im menschlichen Dasein, möge es auch schweigen und dunkel bleiben.“<sup>260</sup>

Die Antwort des Menschen auf Gottes Unbegreiflichkeit ist der Glaube – zunächst einmal unabhängig von jedweder Religion. „Die drei monotheistischen Religionen teilen im Großen und Ganzen ihr Selbstverständnis miteinander, da sie sich ja einer Offenbarung verdanken, welche eine Glaubensantwort bewirkt, die sich erst in einem zweiten Schritt als Religion ausbildet.“<sup>261</sup> Begibt sich der Mensch in die Dynamik des Glaubens, erkennt er den Gott, der sich im offenbart; aber ebenso wichtig: Er erkennt sein eigenes Selbst und entdeckt, dass er Subjekt ist, was zu großen Teil bedeutet, Produkt dessen zu sein, was er selbst nicht ist. Mit der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht wird er gewahr, „dass er sich nicht selbst in Dasein rufen kann [...], dass sich seine Existenz in strikter und unwiderruflicher Abhängigkeit vom Wunsch des Anderen vollzieht. Der Andere muss ihm

---

<sup>257</sup> Ebd., 87.

<sup>258</sup> Pr 2, EW I,30, 25-29.

<sup>259</sup> THOMAS PHILIPP, Die große Sehnsucht, in: CIG Nr. 50/2010, 565f.

<sup>260</sup> Ebd., 565.

<sup>261</sup> MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, Die neuen Atheismen und die Identität des Christentums, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 4, 2010, 417.

ungeschuldet das Dasein verleihen, und er kann es nur in Empfang nehmen. Die Alterität – der Andere – ist also das Grunddatum der menschlichen Glaubenserfahrung.<sup>262</sup> Anders ausgedrückt: Gott verleiht das Sein, baut seine Beziehung auf das Wort hin. „Die Menschen [...] sind auf das Sein als Geheimnis hingeordnet, das heißt, sie sind Wesen, über die in geheimnisvoller Weise verfügt wird.“ Und je mehr er sein Menschsein lebt, desto deutlicher wird ihm, „dass nicht er es ist, dem das erste und letzte Wort zukommt.“ Er erfährt sich auf ein Wort hingeordnet, das weder seines noch das Seinesgleichen ist. Der Glaube gibt diesem grundlegenden Wort, welches das menschliche Leben konstituiert, den Namen Wort Gottes.<sup>263</sup>

Wort und Sprache, die aus dem Glauben hervorgehen, sind Konstanten der menschlichen Realität und drücken ein Seinsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf aus.

„Das Wort des Mensch ist, weil es menschlich ist, ambivalent, doch zugleich hat es teil an der Möglichkeit, etwas auszusprechen, was größer ist als es selbst: Das menschliche Wort kann Gott zur Sprache bringen. Gott ist ein Wort der menschlichen Sprachen in ihrer Größe und Beschränktheit zugleich.“<sup>264</sup>

Hinsichtlich des Problems nach der Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Erfahrung gilt es eine Wirklichkeit auszuloten, die „in der Tradition der mystischen Theologie häufig als *cognitio Dei experimentalis*, als ‚erfahrungsgeleitete Erkenntnis Gottes‘ bezeichnet“ wird. Um sich dem Phänomen zu nähern, unterscheidet die Theologin Saskia Wendel<sup>265</sup>

Mystik als Erkenntnisform im Unterschied zur Erfahrungserkenntnis. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich unmittelbar vollzieht, und sich noch jeglicher Vermittlung durch Zeichen, Bilder, Begriffe vorausgeht. Damit geht sie auch der Er-

---

<sup>262</sup> Ebd.

<sup>263</sup> Ebd., 418.

<sup>264</sup> Ebd.

<sup>265</sup> Im Folgenden werden die Ergebnisse ihres Aufsatz referiert: SASKIA WENDEL, Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik, in: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität, Heft 1, 2011, 15-27. Sie definiert Mystik „als eine besondere Form der Selbsterkenntnis und darin zugleich die Erkenntnis eines absolut Anderen, welche das Selbst gründet. Dieses absolut Andere wird jedoch zugleich als das Innerste des Selbst und damit als das Nichtandere erlebt. Jenes nicht-andere Andere bzw. andere Nicht-Andere trägt im monotheistischen Kontext den Namen Gott. Dementsprechend beanspruchen theistische Mystikern, so auch die christliche Mystik, die intuitiv gegebene Einheit von Selbstgewissheit und Gotteserkenntnis.“; hier 16.

fahrungserkenntnis voraus, „da diese ja gerade in der Einheit von Denken und Wahrnehmung begrifflich vermittelt und damit auch diskursiv verfasst ist.“

Mystische Erkenntnis ist ein intuitiver Vorgang, kein diskursiver, woraus folgt, dass diese Erkenntnisform unmittelbares Erfassen ist. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist diese nicht als Erfahrung, sondern als Erlebnis bestimmt. Und Erlebnis geht der Erfahrung voraus – mithin die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass überhaupt etwas erfahren werden kann.

Saskia Wendel unterscheidet weiterhin: Das Erleben ist im Unterschied zur Erfahrung nicht inhaltlich bestimmt. Mystische Erfahrungen wie Visionen oder Auditionen sind keine Formen unmittelbaren Erlebnis, sondern sie sind bereits diskursiv vermittelt. Dies geschieht durch religiöse Überzeugungen und Traditionen. Daraus wird die Folgerung gezogen: „Das mystische Erkennen, gekennzeichnet als Erleben, vollzieht sich somit zunächst bildlos, nichtbegrifflich und dieser Hinsicht auch ohne Bezug auf konkrete Erfahrung.“<sup>266</sup>

Mystische Erkenntnis aber beginnt mit „dem eigenen Selbst“. Diese Form der Selbsterkenntnis darf nun aber nicht verwechselt werden „mit der Reflexion der je eigenen Biographie“. Hier geht es vielmehr um die „Erkenntnis der Faktizität des eigenen Daseins“. Anders ausgedrückt: Es geht um eine Selbstgewissheit, um ein Selbstbewusstsein. Zusammenfassend kann gesagt werden: „In der Mystik vollzieht sich eine besondere Form der Erkenntnis (als Intuition), und zwar der Selbsterkenntnis im Sinne des als präreflexives Mit-sich-vertraut-Sein gekennzeichneten Selbstbewusstseins.“<sup>267</sup>

Es folgt ein nächster wesentlicher Schritt: Mit dem Selbstbewusstsein vollzieht sich die Erkenntnis eines absolut Anderen, dem sich das bewusste Dasein in seinem Selbstbewusstsein erst verdankt. Indem das Selbst sich entdeckt und erlebt, erfährt es, dass der Grund seines selbst ein Anderes ist. „So erweist sich dieses Andere zugleich immer auch als das Nichtandere des Selbst, eben weil es sich im Vollzug des Selbstbewusstseins als Grund zeigt. Das absolut Andere ist Nichtanderes, ganz in das Selbst und seinen Vollzug der Selbsterkenntnis eingelassen, umgekehrt aber ist das Nichtandere auch absolut Anderes, da Grund des Selbst

---

<sup>266</sup> Ebd., 17.

<sup>267</sup> Ebd., 18.

und seines Bewusstseins von sich und als Grund nicht schlichtweg mit dem Selbst und seinem Bewusstsein von sich identisch.<sup>268</sup>

Wenn man also voraussetzt, dass das mystische Erkennen, das sich in der mystischen Einigung vollzieht, jeder Erfahrung und Reflexion vorausgeht, dann gilt das auch jeder Bestimmung durch Begriff und Zeichengebrauch. Mystiken kommen dort auf, „wo das, was vorreflexiv gegeben ist und geschieht – die Einigung im Grund des Selbstbewusstseins mit dem Absoluten – bedacht, begrifflich bestimmt und sprachlich gedeutet und vermittelt wird“.<sup>269</sup>

Spezifikum christlicher Mystik ist: Der „Grund“ wird christusförmig bestimmt. Konkret: „Der Grund ist nicht nur einfach ‚göttlicher Grund‘, sondern Gott als ein personales Gegenüber des Daseins, eben nicht nur eins mit diesem Dasein in seinem Grund, sondern als dieser Grund zugleich auch bleibend Anderer des Daseins.“<sup>270</sup>

Hier erfolgt eine Annäherung an die Position Meister Eckharts, wenn nicht nur von einer Einwohnung Gottes, sondern von der Christusgeburt im Grund der Seele gesprochen wird.

Meister Eckhart wegen seines Konzeptes der mystischen Einigung den Vorwurf des Pantheismus zu bezichtigen, ist insofern absurd, da sich dies durchaus mit dem christlichen Gottesbild vermitteln lässt und zwar „durch die Verhältnisbestimmung von Grund und Gegründetem, von Gott und Kreatur“, deutlich gemacht als Bildverhältnis. „Das Absolute setzt sich als Bild, und darin ist eine Differenz von Ursprung und Entsprungenem, von Grund und Gegründetem bestimmt, eine Differenz hinsichtlich der Abgründigkeit bewussten Daseins. Das Bild ist ein Gott gegenüber Anderes, durch Gott als Anderes seiner selbst gesetzt, und umgekehrt ist Gott seinem Bild gegenüber ein Anderes als dessen Grund. Auf diese Weise ist der Pantheismus ausgeschlossen.“

*Bilde enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht; ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist. Daz dem vremde ist, des bilde ez ist, dem enist ez niht, noch enist sîn niht. Bilde niment aleine sîn wesen âne mittel an dem, des bilde ez ist, und hât éin wesen mit im und ist daz selbe wesen.*<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> Ebd., 19.

<sup>269</sup> Ebd., 20.

<sup>270</sup> Ebd., 21.

<sup>271</sup> Ebd., 22; vgl. Pr 16B, EW I, 190, 22-27.

### 3.2 Gottesredner

Gottesbilder fallen nicht vom Himmel. Vorstellungen über Gott werden von religiösen Menschen durch Sozialisation erworben, in dem sie am Glauben, am Glaubenswissen und von den Riten früherer Generationen partizipieren, sich eventuell später davon distanzieren oder eine neue Wertegemeinschaft suchen. Wer keine religiöse Erziehung genossen hat, und sich später aus freien Stücken für eine Religion entscheidet, wird das religiösen Wertesystem der jeweiligen Religionsgemeinschaft übernehmen.

Großen Einfluss auf alle Kulturen haben schon immer die sogenannten „Gottesredner“ ausgeübt. Hierbei handelt es sich um philosophische oder theologische Vorbilder, die ethische und religiöse Maßstäbe gesetzt haben.

Bevor Gottesbilder und –vorstellungen des christlichen Glaubens beleuchtet werden, ist ein Blick zu werfen auf den Gott der Philosophen und den Gott der Theologen. Auch hier gilt, dass es keine Ausprägungen in Reinform gibt, sondern dass viele Ideen und Systeme adaptiert und verändert wurden, aber nicht ohne einen großen Einfluss auf die Nachwelt hinterlassen zu haben.

Die hier vorgestellten Philosophen und Theologen werden in ihrer geistig-geistlichen Dimension lediglich auf den Einfluss, die sie auf Meister Eckhart und dessen Denken ausübten, vorgestellt. Dabei ist auch zu konstatieren, dass es bei Persönlichkeiten wie beispielsweise Augustinus fast unmöglich ist, eine Grenzziehung insofern vorzunehmen, wann er als Theologe, wann als Philosoph spricht. Eckharts Adaption des Grundgedanken dieser Vordenker und die Entfaltung und Einarbeitung in sein eigenes „eindringlich differenziertes Begriffsgefüge“<sup>272</sup> soll dabei einer Würdigung unterzogen werden, zumal besonders die neuplatonische Philosophie das gesamte spätmittelalterliche Denksystem beeinflusste.

Im Übrigen ist den Ausführungen Beierwaltes zuzustimmen, der zum Verhältnis von Philosophie und Theologie feststellt: „Der Bezug von Philosophie und christlicher Theologie [...] ist ein dialektischer [...] ‚Dialektisch‘ meint die sich gegenseitig bedingende und bestimmende Denkbewegung in diesem Verhältnis, gemäß der sich Philosophie und Theologie gerade nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen lassen [...] Christliche Theologie konstituiert sich anfänglich [...] im

---

<sup>272</sup> WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 2001, 120.

Horizont von Philosophie [...] Eine 'providentielle Rolle' der Philosophie scheint der Theologie das Recht zu geben, bestimmte genuin theologische Gedanken durch Philosopheme verstehbar zu machen.<sup>273</sup>

### 3.2.1 Der Gott der Philosophen

Die Bedeutung Plotins (205-270), über dessen Leben die Nachwelt besonders durch die Biographie seines Schülers Porphyrios gut informiert wurde, kann auf mehrfache Weise herausgestellt werden. Seine denkerische Leistung liegt einerseits darin begründet, dass er die vielschichtige Wirklichkeit aus dem Einen Ursprung heraus entwickelte. Zum anderen kann seine Philosophie im modernen Begriff mit einer Art Lebensphilosophie umschrieben werden. Hinzu kommt: „Wesentliche Grundlage der platonischen, aristotelischen und stoischen Philosophie werden in seinem eigenen Denken zu Momenten einer neuen philosophischen Denkbewegung“.<sup>274</sup>

Porphyrios teilte Plotins Schriften<sup>275</sup> in sechs thematische geordnete Neunergruppen (Enneaden) auf.

Will man Plotins Denksystem in eine Struktur und ein System bringen, bietet sich folgende Einteilung an: An der Spitze der Seinsordnung, die hierarchisch gegliedert ist, steht das Eine. Aus ihm heraus, das zugleich identisch ist mit dem Guten, fließt der Geist, daraus wiederum die Seele. Es sind die drei göttlichen Prinzipien, die die eigentliche Realität bilden.<sup>276</sup> Daraufhin erst folgt die sinnlich wahrnehm-

---

<sup>273</sup> Ebd., 11.

<sup>274</sup> Ebd., 172.

<sup>275</sup> Herausgabe der Schriften 30 Jahre nach Plotins Tod im Jahre 301. Diese Enneaden sind: I.: ethische Schriften; II. und III.: physikalisch-kosmische Schriften; IV.: Schriften zur Seele; V.: Schriften zum Geist; VI.: Schriften über das Sein und das Eine. Letztere Gruppe wird in dieser Arbeit aus thematischen Gründen hauptsächlich Beachtung finden. KARL JASPERS, *Die großen Philosophen*, 6. Aufl. München 1988, 656-723, hier 656, schreibt über die Schriften Plotins: *Einige dieser Schriften sind Lehrschriften, andere kurze bewegende Vorträge; einige wirken geformt im Aufbau, andere bleiben lange Erörterungen im kritischen Hin- und Herwenden; einige bringen plastisch die gedanklichen Visionen, andere stellen Fragen über Frage, bringen Möglichkeiten und lassen fast alles unentschieden. Auch dieser 'untersuchende Stil' bringt noch das meditative Tun zum Ausdruck, das Dabeisein der denkenden Seele im Reiche des Wesentlichen. Keine der Schriften entbehrt die Plotinische metaphysische Grundstimmung.*

<sup>276</sup> Vgl. hierzu: Die Einleitung von CHRISTIAN TORNAU, Plotin. *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001, 13 sowie Anm. 25, worin er erklärt, dass der Begriff der drei göttlichen Hypostasen sich zwar eingebürgert habe, aber im Grunde kein plotinischer Begriff sei. Dazu



bare Welt, die als Materie bezeichnet wird. Störig merkt hierzu an, dass die Welt nicht durch einen Willensakt Gottes geschaffen wurde. Das höchste Wesen, das er als das Eine, das Erste, das Ewige, das Höchste, das Gut, das Übergute, kennzeichnet, „strömt gleichsam über und seine Überfülle schafft das andere.“<sup>277</sup>

Die geistige Nähe Eckharts zu dem neuplatonischen Gedankengut Plotins ist unverkennbar und gut darstellbar, wenn man einen Vergleich zieht zwischen Plotins Enneade VI 9 [9] *Über das Gute und das Eine* und Eckharts Predigt 21 *Unus deus et pater omnium*. Eine Kurformel der plotinischen Philosophie beschreibt Werner Beierwaltes, indem er das von Plotins Schüler überlieferte 'letzte Wort' auf dem Sterbebett zitiert: „Versuchet, den Gott in Euch in das Göttliche im All hinzuführen“ zu verstehen, ist diese Aufforderung, das „Eine in sich selbst philosophierend in das Göttliche schlechthin oder in das absolute Eine zu erheben.“<sup>277</sup>

Will man das Eine Plotins näher bezeichnen und charakterisieren, lässt sich sagen: Es gibt nur einen Grund und einen Ursprung, der alles in Einem ist. Das ihm gegenüber Andere lässt er Vieles sein. Das Eine-Prinzip ist gleichzeitig göttliches Prinzip. „Es ist zu berühren oder auszugrenzen durch eine radikale negative Dialektik oder durch Bilder, die in ihrer Ähnlichkeit zum Einen gerade dessen Unähnlichkeit, seine absolute Transzendenz aufscheinen lassen.“<sup>278</sup>

Das Problem besteht in der Schwierigkeit, die Andersheit des Einen gegenüber den Versuchen das Denken und Sprechen in einer Begrifflichkeit zu fassen, was wiederum zur Unbegreifbarkeit und Unaussprechbarkeit des Einen führt. Denn das Eine ist eine Wirklichkeit, das dem Sein des Denkens und Sprechens vorausgeht, aber nicht eingeholt werden kann. Das Eine ist zwar von dem Vielen unterschieden, wirkt aber „je verschieden in Allem, ist aber nur als einzig Eines in ihm selbst.“

---

auch: HANS JOACHIM STÖRIG, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart 1990, 203 ff.

<sup>277</sup> BEIERWALTES, *Platonismus*, 108 u. Anm. 18. In seiner Enneade VI 9 [9] stellt Plotin gleich im ersten Satz schlicht fest: *Alles, was ist, ist durch das Eine*; siehe auch Anm. 249. Die Fragestellung nach der Einheit und Vielheit, von dem Anteil den der Mensch an dem Einen hat, beschreibt PLOTIN, 63, so: *Man muss schauen, ob bei jedem einzelnen das Eine und das Sein identisch sind und ob das Sein und das Eine es generell sind. Wenn allerdings das Sein jedes einzelnen eine Vielheit ist, das Eine aber keinesfalls Vielheit sei kann, dann müsste beider voneinander verschieden sein. Der Mensch nun ist Lebewesen und rational und sonst noch viele Teile, und diese Vielen sind verbunden durch das Eine; folglich ist der Mensch etwas anderes als das Eine, wenn jener geteilt, dieses aber teillos ist. Uns so ist auch das Sein als ganzes: Es hat alles in sich, was ist, und darum ist es eher vieles und etwas vom Einen Verschiedenes und besitzt das Eine nur, weil es an ihm teilhat, nur durch Teilhabe.*

<sup>278</sup> Ebd., 109.

„Im Denken des Menschen ist es die ihm immanente Kraft zum inneren Aufstieg und Überstieg – darin vergleichbar dem Eckhartschen [...] *vüinkelin* oder *bürgelin*“. Konkret: Es ist der Ort der Gottesgeburt, wo die Einigung mit dem göttlichen Einen selbst erfolgt.<sup>279</sup>

„Im Blick auf Eckharts trinitarische Einheit und, damit wesentlich verbunden, die Einheit Gottes als eine Identität von Über-Sein oder von reinem Sein mit dem Denken ist zu sagen: Meister Eckhart führt die für das plotinische Eine und zugleich für die Einheit des Geistes wesentlichen philosophischen Konzeptionen zusammen in seinem eigenen Begriff von Einheit“, als einzig denkbare Reflexionsform des Glaubens.<sup>280</sup>

In Predigt 21 ist Meister Eckharts Grundgedanke die Einheit Gottes und die Einigung des Menschen mit Gott. *Dâ er sprichet >ein got<, dâ meinet er, got ist ein in im selben und gesundert von allem. Got gehoeret niemanne zuo, und im gehoeeret nieman zuo; got ist ein.[...] Daz meinet, daz wir ein suln sîn in uns selben und gesundert von allem, und staete unbeweged suln wir mit gote ein sîn. Üzer gote enist niht dan niht aleine. Dar umbe ist ez unmügelich, daz in got iht gevallen müge anderunge oder wandelunge. Swaz ûz im suochet ein ander stat, daz endert sich. Got hât alliu dinc in im in einer vüllede; dar umbe ensuochet er niht ûzer im selben wan in der vüllede, als ez in gote ist. Als ez got in im treget, daz enkan kein créature begrîfen.*<sup>281</sup>

Dabei ist in Gott keine Veränderung und Wandlung, weil Gott absolut er selbst ist, wie in der Selbstbezeichnung in Ex 3,14: *Ich bin der Ich-bin-da*. Wenn es heißt, dass außerhalb Gottes nur das Nichts ist, dann bedeutet dies: Außerhalb Gottes ist weder Sein noch Seiendes, also auch nichts Geschaffenes, also nichts, weil alles Sein in Gott und alles Seiende Anteil hat an Gott, ohne dass dadurch am Sein Gottes etwas verlustig geht.<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> Ebd.

<sup>280</sup> Ebd., 110.

<sup>281</sup> Pr 21, EW I, 244, 10-12; 17-25.

<sup>282</sup> Vgl. dazu BEIERWALTES, Platonismus, 111: „Für die Einheit Gottes also ist einmal konstitutiv, dass er unwandelbar (*stabilis*) in sich der *‘distinctissimus ab omnibus’*, zum anderen aber: dass er durch seinen creativen Hervorgang und sein gründendes Wirken im Geschaffenen zugleich *‘indistinctus ab omnibus’*, *‘un-unterschieden von Allem’* in diesem ist. Trotz des Bezugs – der *‘indistinctio’* – ist das göttliche Eine die Differenz; trotz der Differenz – der *‘distinctio’* – ist es das Allem Seiende gründend inneseiende und es zu sich selbst bringende Sein, der Bezug. Diese dialektisch sich vollziehende Einheit gegensätzlich oder gar widersprüchlich erscheinender Aspekte – Differenz und Bezug – ist nur in einem Un-Endlichen

Alles, was sein will, muss an der Einheit teilhaben. Plotins Lehre vom Einen ist grundgelegt in der negativen Theologie. Folgendes metaphysische System ist bei ihm auszumachen: Wie bereits erwähnt, stützt sich Plotin auf die drei transzendenten Hypostasen das Eine, den Geist und die Seele. „Man hat Plotins drei Hypostasen unterschiedlich interpretiert, meist als hierarchische Struktur, als Grundriss des ontologischen Stufbaus der Wirklichkeit, wobei die niedrigen Stufen aus den höheren in einem nichtzeitlichen Prozess der Hervorgangs bzw. der Emanation ausströmen und durch die Umkehr zurückkehren.“<sup>283</sup>

Die Antwort auf die Frage, welche Natur das Eine haben könnte, lautet: „Weil die Natur des Einen nämlich alle Wesen hervorbringt, ist sie keins von ihnen – also weder etwas noch von irgendeiner Qualität oder Quantität noch Geist noch Seele; nicht bewegt und nicht stillstehend, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern es selbst an sich selbst, eingestaltig oder vielmehr gestaltlos, da es vor jeder Gestalt da ist, vor der Bewegung, vor dem Stillstand; denn die gehören zum Sein und bewirken, dass es vieles ist.“<sup>284</sup>

Das Eine ist angesiedelt im Bereich einer höchsten Wirklichkeit, unzugänglich für Suchende, die sich lediglich „auf den Weg und die Reise“<sup>285</sup> begeben können. Zur Verdeutlichung bedient sich Plotin gerne der metaphorischen Rede, wenn er von der „Quelle des Lebens, Quelle des Geistes, Ursprung<sup>286</sup> des Seins, Ursache des Guten, Wurzel der Seele“ spricht. Dabei ist genau genommen ein Sprechen auch von dem Einen nicht denkbar, denn „wie soll man von etwas erzählen wie von etwas anderem, wenn man es dort, im Moment des Schauens, nicht als etwas anderes, sondern als eins mit sich selbst erlebt hat?“<sup>287</sup>

---

oder als ein Un-Endliches möglich oder denkbar, weil diese sich in ihm nicht als einzelne isolieren oder fixieren, in sich selbst 'begrenzen' und dadurch gegenseitig ausschließen können.“<sup>283</sup> Mc GINN, *Mystik*, Bd. 1, 81; In Anm. 132 beschreibt er die Emanation als Lichtverströmung. Es gibt, so Mc. Ginn, Interpreten, die Plotins Denken als Vorstellung der Wirklichkeit alles Seienden durch die Analyse des Bewusstseins verstehen. Im Kommentar zu VI 9 [9] schlussfolgert Christian Tornau, a.a.O., 339: „Als Prinzip unseres Seins ist das Eine uns immer gegenwärtig, aber seine Transzendenz hat zur Folge, dass wir ihm in unserer normalen Daseinsform nicht gegenwärtig, sondern fern sind. Erkenntnis des Einen bedeutet Einswerdung mit ihm, d.h. die Reduktion des Selbst auf die absolute Einfachheit unter Zurücklassung von allem, was diese Einfachheit einschränkt und unser normales Dasein ausmacht: Emotionen, Erkenntnis, Bewusstsein unserer selbst und schließlich sogar das Sein. Die Erkenntnis des Einen ist ein Bewusstseinszustand, der die gewöhnlichen Bedingungen des Erkennens radikal aufhebt; sie ist ein mystische Erfahrung.“

<sup>284</sup> PLOTIN, VI 9 [9], 66.

<sup>285</sup> Ebd., 67.

<sup>286</sup> Ebd., 76.

<sup>287</sup> Ebd., 79.

Es ist das Problem des mystischen Erlebens, dessen Erfahren auch Meister Eckhart ins Wort zu bringen versuchte.

*Ein meister sprichet: ein ist ein versagen des versagennes. Spriche ich, got ist guot, daz leget etwaz zuo. Ein ist ein versagen des versagennes und ein verlougen des verlougenes Waz meinet ein? Daz meinet ein, dem niht zuogelegt enist. Diu sêle nimet die gotheit als si in ir geliutert ist, dâ niht zuogelegt enist, dâ niht bedâht enist. Ein ist ein versagen des versagennes. Alle crêatuûren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî. Ein engel versaget, daz er ein ander niht ensî. Aber got hât ein versagen des versagennes; er ist ein und versaget alle ander, wan niht ûzer gote enist. Alle crêatûren sint in gote und sint sîn selbes gotheit und meinet ein vüllede, als ich ê sprach? Er ist ein vater aller gotheit. Ich spriche dar umbe ein gotheit, dâ noch niht ûzyliezende enist und niendert enrüeret noch bedâht enwirt. In dem daz ich gote versage etwaz – versage ich gote güete, ich enmac gote niht versagen – in dem daz ich gote versage, dâ begrîfe ich etwaz von im daz er niht enist; daz selbe muoz abe. Got ist ein, er ist ein versagen des versagennes.*<sup>288</sup>

Die Verneinung der Verneinung bedeutet in Eckharts Gedankenwelt die Aufhebung alles Negativen. Die doppelte Negation entspricht einer Affirmation, einer reinen Bejahung. Es ist eine Umkehrung der Umkehrung und eine Wesensaussage über Gott. „Denn als das Eine ist er selbst gerade nicht Etwas, sondern von ihm selbst her die Negation oder der Ausschluss von allem Etwas, von allem Bestimmten und damit abgegrenzt- und abgrenzend-Negativen.“<sup>289</sup>

Durch die Negation der Negation, das *versagen des versagennes*, hebt er alle Negation in sich auf und sich selbst affirmierend ist er die Fülle des Seins, weil er sich dadurch wiederum von allem Anderen unterscheidet.

Beierwaltes verbindet diesen Einheitsgedanken, also den Ausschluss des Vielen aus dem Einen, in das christlich trinitarische Denken, in dem er feststellt: „Wenn der Satz weiter gilt: *In deo non est aliud* , dann kann die Drei in dem Eins-Sein nicht als real unterschiedene Differenz – wie für das Geschaffen-Seiende –, son-

---

<sup>288</sup> PR 21, EW I, 248, 4-22;

<sup>289</sup> BEIERWALTES, 112.

dem muss als in sich relationale, auch in ihrer inneren Prozessualität zeitfreie Einheit gedacht werden.<sup>290</sup>

Ein weiterer antiker Philosoph, der Meister Eckhart beeinflusste, ist der monastische Autor Dionysius Areopagita<sup>291</sup>, der vermutlich um das Jahr 500 lebte, dessen Biographie und Authentizität aber völlig ungesichert ist. Sein Werk umfasst die vier Traktate *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De caelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia* sowie zehn Briefe.

Dionysius entwickelte sowohl den Begriff der 'mystischen Theologie' als auch „eine dialektische Theologie des Gott-Welt-Verhältnisses, auf die sich für mindestens ein Jahrtausend die folgenden spekulativen mystischen Systeme stützen sollten.“<sup>292</sup>

Eine bedeutsame zeitgenössische Würdigung erfuhr Dionysius Werk durch Hans Urs von Balthasar, der erklärte, Dionysius gebe „vor allem – und das erklärt am tiefsten seine Wirkung – die evidente, verwirklichte Synthese von Wahrheit und Schönheit, von Theologie und Ästhetik.“<sup>293</sup> Nach der dionysischen mystischen Theologie liegt die Erkenntnismöglichkeit des göttlichen Prinzips jenseits des Erkennbaren und Unerkennbaren, ist dem Sagbaren entstiegen. Die Seele muss

---

<sup>290</sup> Ebd., 115. Beierwaltes führt seinen Gedankengang noch auf eine weitere Ebene, indem er in der Aussage *Deus unus est* auf die Emphase des *ist* verweist: Dadurch, dass Gott Einer ist – nicht aber im numerischen Sinne – dem *Sein* zukommt: „Er ist nichts anderes als Sein und *ist* somit 'sein Sein', 'reines Sein' (purum esse), welches zugleich der gründende Grund alles Anderen, des Geschaffen-Seienden ist.“ Eine zweite Verstehensmöglichkeit des Satzes *Deus unus est* sieht er mit der Emphase auf *Ein*. Hier handele es sich um einen 'Identitätssatz', „der die reflexive Bewegtheit der Einheit zeigt. Wie in der Selbstaussage 'ego sum qui sum' sind die drei Glieder >Deus, unus, est < als aufeinander bezügliche mit sich identisch, sie machen die Drei-Einheit-Gottes schon in der sinnfälligen Repräsentation durch die Schrift deutlich: Die Einheit Gottes ist reines Sein; das reine Sein Gottes ist seine (wahrhafte) Einheit, die als Negation der Negation jegliche Andersheit aus sich ausschließt. Das Eine Sein Gottes spricht sich in dem Satz *Deus unus est* selbst als das Selbe aus.“; 117.

<sup>291</sup> Zu dessen zeitgeschichtlichen Bedeutung sei auf den Beitrag von Viki Ranff verwiesen, in: Edith-Stein-Geamtausgabe. Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Bd. 17, 2. Aufl., Freiburg 2007, 78f.

<sup>292</sup> BEIERWALTES, 233. Vgl. dazu auch GERHARD WEHR, *Christliche Mystiker*, Regensburg 2008, 31-38: Er weist darauf hin, dass die mittelalterlichen Scholastiker, vor allem Thomas von Aquin, die richtungsweisende Bedeutung des Dionysius betont hätten. 1700 Erwähnungen finde man alleine im Werk des Thomas von Aquin. „Bedenkt man seine große Bedeutung im Dominikanerorden [...] dann wundert man sich nicht, dass die 'Mystische Theologie' des Dionysius zu einem Richtmaß der mittelalterlichen Mystik und zur kirchlichen Religiosität überhaupt wurde“; 33.

<sup>293</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Bd. 2, Fächer der Sille, 147-219, hier 152 ff, zitiert nach: Mc GINN, *Mystik*, Bd. 1, 235.

von allen Erkenntnismustern befreit werden, um mit dem Licht vereinigt zu werden, jenem blendenden Licht, in dem Gott wohnt.<sup>294</sup>

Die mystische Theologie fand Adepten besonders in den Universitäten im 12. und 13. Jahrhundert. Die gilt im Besonderen auch für Albert den Großen, für den Theologie und Mystik ein enges Verhältnis eingehen.

Schlussfolgernd stellt Waaijman fest, dass in der mystischen Theologie die Spiritualität als Erkenntnisprozess gesehen werde, der von drei Übergängen gekennzeichnet werde: von der Läuterung, um durch sie den Unendlichen berühren zu können, von der Erleuchtung, um am absoluten Dunkel der Erkenntnislosigkeit teilzuhaben und von der Vereinigung, die uns von uns selbst befreit.<sup>295</sup>

Inwieweit Meister Eckhart eine geistige Nähe zu Dionysius zugebilligt werden kann, hat Kurt Flasch treffend beschrieben. Eckhart habe danach wohl nach seinen ausgiebigen Studien auch die Lehren des Dionysius aufgesogen. Und dabei erkannt, „den Sinneswahrnehmungen den Abschied zu geben, dem rationalen Denken zu entsagen und sich auf nicht-erkennende Weise dem Einen zu vereinen.“<sup>296</sup>

Es ist dies bereits die Erkenntnis von Plotin und seiner Philosophenschule, dass alles Sein von dem Einen ausgeht und schließlich wieder zu ihm zurückkehrt, und von Proklos, der Ende des 5. Jahrhunderts lebte, der die Problematik der Erkenntnis Gottes darin sah, dass die Gottheit von einem Mysteriendunkel verhüllt sei. Dionysius wurde von ihm dazu angeregt, die göttlich-geistliche Welt als gestufte

---

<sup>294</sup> Vgl. dazu KEES WAIJMAN, Bd. 2, a.a.O., 78; siehe auch ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage*, 72 f. „Der die christliche Mystik theoretisch begründende Kirchenvater Dionysius Areopagita überträgt den Mysteriencharakter der unsagbaren Worte als hermeneutisches Leitprinzip auf seine Deutung der Hl. Schrift, so dass diese durchaus den Ansatzpunkt für mystische Erfahrungen im genannten Sinne abgeben kann [...] Zudem sind die Rezipienten der Hl. Schrift für das Verstehen nicht genügend vorbereitet; denn um die göttlichen Dinge und die Sprache Gottes verstehen zu können, müsste man selber göttlich sein. Und schließlich fehlt es den Interpreten der Hl. Schrift an Methode, den göttlich grundgelegten Text angemessen zu deuten.“

Hier muss allerdings Haas widersprochen werden. Er setzt voraus, dass die Sprache Gottes sich einer Sprache bedient, die dem Menschen nicht zugänglich ist. Dem ist natürlich nicht so, weil das Wort Gottes letztendlich vermitteltes Wort ist, also Gotteswort in Menschenwort, so dass diese seine Kritik zurückgewiesen werden muss. Sinn macht sein Einwand aber, wenn damit die Problematik generell umrissen wird, die die Sprache aufwirft. Wie kann sie nämlich dem göttlichen Anliegen gerecht werden? Oder anders gefragt: Kann es eine Sprache geben, die das Göttliche derart abbildet, da sie auch gleichzeitig vom Menschen erkannt wird?

<sup>295</sup> Ebd., 81.

<sup>296</sup> KURT FLASCH, *Meister Eckhart, Philosoph des Christentums*, 95. Hier sei auch auf ALOIS M. HAAS, *Mystik*, 74, verwiesen, wo er die Erkenntnis Gottes als mögliche Täuschung entlarvt: „Wenn einer Gott geschaut haben will und dabei versteht, was er geschaut hat, dann hat er ihn nicht selbst gesehen, sondern etwa Erkennbares, etwas, was geringer ist als Er.“

Ordnung zu begreifen: Gemeint ist die göttliche Welt mit einer neunstufigen Engelordnung, es folgt die kirchliche Welt mit ihrer Hierarchie, dargestellt in den Sakramenten und die priesterlichen und mönchischen Weihen.

Der Weg, den Dionysius auf der Suche nach Gott einschlägt, ist ein zweifacher: der negativ-apophatische – „indem man sich dem Unbekannten im Dunkel völligen Nichtwissens naht“ – und der positiv-symbolische Weg. Den negativen Weg bevorzugt er jedoch dem positiven. „Sein Traktat über mystische Theologie beschäftigt sich ausschließlich mit dem apophatischen Weg, und es ist das große Verdienst dieses Werks, damit mit ihm die Theologie erstmals und nachhaltig >mystisch< wurde.“<sup>297</sup>

Zwei Dinge sind in der *Theologica mystica* von großer Relevanz: Man muss den Weg durch die Fülle des Seienden gehen, um den Begriff der Apophatik zu verstehen, sonst bleiben sowohl die Ablehnung des Seienden, das letztlich das göttliche Nicht-Sein verbirgt, und der Verzicht auf alles Geschaffene, um zum Ungeschaffenen vorzudringen, bedeutungslos. Zum zweiten ist der existentielle Charakter des Verneinungswegs für eine mystische Theologie von grundlegender Bedeutung. „Es geht um eine eigentliche Vereinigung mit dem – noch über dem plotinischen Einen – liebenden Gott. Er ist ein >neuer Zustand<, zu dem eine ganze Reihe von inneren Wandlungen, die die begrifflichen Anstrengungen begleiten, hinführt. Der Mensch tritt aus sich heraus, aber mehr noch: er sieht sich ganz dem Unerkennbaren zugehörig.“<sup>298</sup>

Um die geistige Nähe Eckharts zum neuplatonischen Gedankengut des Dionysius zu untermauern, sollen an einigen wenigen Textbeispielen gewisse Parallelen deutlich gemacht werden.<sup>299</sup> In seinem Traktat *De divinis nominibus* versucht Dionysius in 13 Kapiteln, dem Geheimnis der Namen Gottes auf die Spur zu kommen. Doch er schränkt sein Vorhaben schnell ein, weil man über die Gottheit an sich nichts sagen dürfe.

---

<sup>297</sup> Ebd., 74.

<sup>298</sup> Ebd., 75.

<sup>299</sup> Als Textquelle des Dionysius wird die Übersetzung von Edith Stein benutzt (=ESGA, Bd. 17). Siehe dazu auch Anm. 264.

Denn sie ist allen Wesen unzugänglich und ungreifbar [...] weil sie nicht erforscht und aufgespürt werden kann, denn es gibt keine Spur, die zu ihrer ganz verborgenen Unendlichkeit führen würde.<sup>300</sup>

Den Forschern empfiehlt er, der Unsagbarkeit Gottes mit *geziemendem Schweigen* zu begegnen. Wer nach Gotteserkenntnis trachtet, muss Zeichen benutzen so weit das möglich ist, *um das Göttliche zu fassen*. Doch sei diesem Unterfangen eine enge Grenze gesetzt. *Da nämlich alle Erkenntnis dem Seienden gelten und nach dem Seienden ihre Grenze haben, ist Er, der über jedes wirkliche Wesen erhaben ist, auch aller Erkenntnis entzogen.*<sup>301</sup>

Gott ist *Ursache aller Dinge, aber selbst keines von ihnen [...] sondern über alle überwesenhaft hinausgehoben*<sup>302</sup> Doch will man ihn, den Namenlosen, dennoch benennen, so spricht er selbst über sich *Ich bin der Ich-bin-da*. (Ex 3,14). Eine Liste von Namen nennt Dionysius auf 14 Zeilen von Gott, dem Urheber aller Dinge, bis zu König der Könige.<sup>303</sup> Das wiederum sind nur Worte, Bilder, Umschreibungen, Versuche dem Nicht-Nennbaren nahe zu kommen. Und so kommt Dionysius zu dem Schluss: *Was aber zu Seinem eigenen innersten Wesen und Stand gehört, das geht über allen Verstand, alles Wesen und alle Erkenntnis. Wenn wir z. B. die überwesentliche Verborgenheit Gott oder Leben oder Wesen oder Licht oder Wort nennen, so erkennen wir nichts anders als die aus ihr auf uns übergeflossenen vergöttlichenden, wesenschaffenden, lebenzeugenden, weisheitspendenden Kräfte. Auf ihn selbst aber treffen wir beim Auflösen aller geistigen Tätigkeiten, wenn wir keine göttliche Wirkung schauen kein Leben oder Wesen, das deutlich ähnlich wäre jener Ursache, die über alles durch jeden Vorzug hinausgehoben ist.*<sup>304</sup>

Zum Problem der trinitätsspekulativen theologischen Fragestellung, besonders nach dem Wesen von Sohn und Geist im trinitarischen Gefüge, kann man erstaunt folgenden Satz lesen: *Wiederum haben wir aus der Heiligen Schrift entnommen, dass der Vater die urquellhafte Gottheit ist, Jesus und der Geist aber, wenn man so sagen darf, der gotterzeugenden Gottheit gottgeborene Sprösslinge und wie*

---

<sup>300</sup> ESGA, 87.

<sup>301</sup> Ebd., 89; Vgl dazu Meister Eckhart Pr 3, EW I, 42,9-13: Die meister sprechent: wesen und bekenntnisse sî al ein,wan swaz niht enist, daz bekennet man ouch niht; swaz allermeist wesen hât, daz bekennet man ouch allermeist. Wan denne got ein überswenkende wesen hât, dar umbe überswenket er allem bekenntnisse [...].

<sup>302</sup> ESGA, 90.

<sup>303</sup> Ebd., 91.

<sup>304</sup> Ebd., 97.



*Blüten oder überwesentliche Lichter: Auf welche Weise das aber ist, das können wir weder sagen noch verstehen.*<sup>305</sup> Die Nichtlösbarkeit dieser Frage erörtert Dionysius auch in seinem Kapitel V *Vom Seienden und von den Urbildern*, wenn er bekennt: *Gott kann nicht erklärt werden, wie Er in sich selbst ist.* Hier geht es nicht mehr um die Möglichkeit von Gotteserkenntnis, sondern darum, dass angesichts des Unsagbaren nur noch das Preisen Gottes übrig bleibt. Es geht ihm nicht mehr um die Erklärung des überwesentlichen Wesens, *sofern es überwesentlich ist (denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar, vollkommen, unaufweisbar und die Einigung selbst übersteigend), sondern das Seiendes schaffende Herausgehen der göttlich-wirkenden Seinsursache zu allem Seienden preisen.*<sup>306</sup>

Sein Werk *De theologica mystica* beginnt er fast raunend-beschwörend mit der Anrufung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit: „Übernatürliche, übergöttliche, übergute Dreiheit [...] führe uns zum übererkennbaren und überhellen höchsten Gipfel der mystischen Worte, wo die einfachen, absoluten, unwandelbaren Geheimnisse der Theologie in dem überhellen Dunkel des in Geheimes einweihenden Schweigens enthüllt werden: In tiefster Dunkelheit leuchtet es überhell.“<sup>307</sup>

Auffallend hier: die Benutzung des Oxymorons, das viele Jahrhunderte später Meister Eckhart ebenfalls als Stilmittel häufig einsetzen wird. Das dialektische Verhältnis von Gott und Mensch, der zwar erkennen will, aber sofort an die Erkenntnisgrenzen stößt, umschreibt er mit dem gleichen Stilmittel: Zu diesem überhellen Dunkel wünschen wir zu gelangen und durch Nicht-Sehen und Nicht-Erkennen zu schauen und zu erkennen, was das Schauen und Erkennen übersteigt, das Nicht-Schauen und Nicht-Erkennen selbst; denn dieses ist das wahre Schauen und Erkennen und der überwesentliche Lobpreis des Überwesentlichen durch Ausschaltung alles Seienden, ähnlich denen, die ein naturgewachsenes Götterbild bearbeiten und alles darum Gelagerte entfernen die verborgene Schönheit, die ihm an sich eigen ist, an den Tag bringen.“<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Ebd., 97.

<sup>306</sup> Ebd., 126; Vgl. dazu Pr 3, EW I, 42,9: *Wesen und Bekanntnisse sî al ein.* und Pr 4, EW I, 52, 18-19: *Swaz niht wesens enhât, daz ist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes.*

<sup>307</sup> ESGA, a.a.O., 246

<sup>308</sup> Ebd., 247f.

Einen nicht geringen Einfluss auf das Denken von Meister Eckhart übte das *Buch der 24 Philosophen*<sup>309</sup>, der *Liber XXIV philosophorum*, aus. In 24 Thesen gibt der Text in jeweils einem einzigen Satz die Definitionen von 24 ungenannten Philosophen über die Frage wieder, was Gott sei.<sup>310</sup>

Das Unterfangen der Philosophen, eine eindeutige Definition zu geben, misslingt, weil Gott nicht definierbar ist. „Die Hinweise auf die Unerkennbarkeit mehren sich gegen Ende des Buches mit den Thesen XVI<sup>311</sup>, XVII<sup>312</sup>, XXI<sup>313</sup> und XXIII<sup>314</sup>“. Es bleiben aber der Reiz und der poetische Gewinn, sich dem Geheimnis des Unaussagbaren zu nähern. Der Gott, von dem in diesem Buch die Rede ist,

---

<sup>309</sup> Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von KURT FLASCH. Lateinisch-Deutsch, München 2011. Die Übersetzung folgt laut Flasch der kritischen Ausgabe des lateinischen Textes der mittelalterlichen >Normalfassung<, *Liber viginti quattuor philosophorum*, 1997 besorgt von Françoise Hudry. Siehe dazu auch Anm.3 von Flasch. Dieser Text wird seit dem 12. Jahrhundert von Alanus ab Insulis zitiert, später auch von anderen Autoren. In seinem Vorwort zur deutschen Erstausgabe schreibt Kurt Flasch: „Der Text [...] ist , umgangssprachlich ausgedrückt, wohl das Originellste, um nicht zu sagen: das Verrückteste, was sich in einer mittelalterlichen Handschriftensammlung finden lässt. [...] *Das Buch der 24 Philosophen* [...] hat spekulativ-imaginativ die Kosmologie der frühen Neuzeit angeregt; es lehrt das Denken des Unendlichen; es sprach die Einsicht aus, Nichtwissen sei das wahre Wissen. Das kurze Buch hat Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Gottfried Wilhelm Leibniz beeinflusst.“ (7f.) Ungeklärt ist bis dato, welcher Autor oder welche Autoren sich hinter dem Kompilat aus vermutlich den Jahren 355 bis 358 verstecken. Flasch selbst geht davon aus, „ein- und derselbe anonyme Verfasser habe die Thesen und diesen Kommentar verfasst: Hier wie dort herrscht die stilistische Kunst, das Gewohnte zu vermeiden und eine strenge, konzise Argumentation zu geben.“ (12)

<sup>310</sup> Vgl. Dazu auch KURT RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 33-45, hier 34, wo es heißt, dass die Sätze des Kompilats bei Plotin, Proklos, Dionysius Areopagita, Macrobius, Boethius und Eriugena in gleicher oder ähnlicher Formulierung nachgewiesen wurden. Die wichtigsten der 24 Thesen( zumal es einige nur anders formulierte Redundanzen gibt) sind: 1. Gott ist eine Einheit (monas), die (wiederum) Einheit zeugt und ihre Glut auf sich selbst zurückstrahlt. 2. Gott ist eine unendliche [geistige] Kugel (sphaera), deren Mittelpunkt überall und deren Oberfläche nirgends ist. 3. Gott ist ganz in allem, was zu ihm gehört. 6. Gott ist der, zu dem im Vergleich die Substanz ein Akzidenz und ein Akzidenz nichts ist. 7. Gott ist ein Ursprung (principium) ohne Ursprung, Ausgang ohne Veränderung, Ziel ohne Ziel. 8. Gott ist Liebe (amor), die um so mehr beglückt, je mehr man sie besitzt. 14. Gott ist der Gegensatz zum Nichts durch Vermittlung des Seienden. 16. Gott ist der, den wegen seiner Erhabenheit Worte nicht zu bezeichnen und wegen seiner Unvergleichbarkeit die Geistseelen (mentes) nicht zu erkennen vermögen. 18. Gott ist eine Kugel, die so viel Oberfläche hat, als es Punkte gibt. 19. Gott ist immer unbeweglich als Beweger. 20. Gott lebt allein in seiner Vernünftigkeit. 22. Gott ist (ein Wesen), aus dem alles Seiende ist, das nicht durch Teilung (hervorgegangen) ist, durch den keine Veränderlichkeit ist, in dem ist, was nicht durch Mischung (entstanden) ist. 23. Gott ist, von dem wahrheitsgemäßer erkannt werden kann, was er nicht ist, als was er ist. 24. Gott ist der, der nur durch den nichtwissenden Geist erkannt werden kann. (39).

<sup>311</sup> Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.

<sup>312</sup> Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens.

<sup>313</sup> Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta.

<sup>314</sup> Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur.

„ist die unendliche Einheit, die in sich selbst bewegt ist.“<sup>315</sup> Charakterisiert wird diese Gottheit als *superesse*.<sup>316</sup> Gottes Sein hat keine Grenze, weil er unbegrenzt ist und das Sein kontingent ist.

Wo aber liegen die Berührungspunkte zwischen der Lehre des Liber und Meister Eckhart? Flasch behauptet, Eckhart habe das Buch zwar nicht allen Teilen, aber doch weit über die berühmte zweite Definition hinaus, in sein eigenes Werk aufgenommen. Jene zweite „berühmteste der vorgetragenen Gottesdefinitionen“<sup>317</sup> besagt: *Deus est spaera infinita cuius entrum est ubique, circumferentia nusquam*. Im Kommentar dazu heißt es: „Der Kreis seines Erscheinens liegt oberhalb jedes Wo, außen. Deshalb ist sein Mittelpunkt überall, denn er hat keine gewöhnliche Ausdehnung. Wird er gefragt nach dem Umfang dieser Kugel, antwortet er, er liege hoch im Unendlichen, denn alles, was sie ist, ist so ausdehnungslos wie der Schöpfer von Anfang an. Auf diese Weise ist seine Grenze nirgends. So wird der Spruch evident.“<sup>318</sup>

In seiner Predigt *Quasi stella matutina*<sup>319</sup> spricht Eckhart von den *vierundzweinzic meister*, die *kâmen zesamen und wollten sprechen, waz got waere*. Hier thematisiert er die These aus dem *Liber*, indem er dezidiert festhält, dass Gott etwas ist, das notwendig über dem Sein ist, mithin für ihn das *superesse* gilt. *Got ist in allen créâtûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über.*<sup>320</sup>

Eckhart unterscheidet im Weiteren den Seinsbegriff mit der Differenz von *esse* als zeitgebundenem Sein und dem *superesse* als Über-Sein.

*Nime ich ein stücke von der zît, sô enist ez weder der tac hiute noch der tac gester. Nime ich aber nû, daz begrîfet in im alle zît. Daz nû, dâ got die werlt inne machete, daz ist als nâhe dirre zît als daz nû, dâ ich iezu inne spriche, und der jüingeste tac ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was.*<sup>321</sup>

---

<sup>315</sup> Was ist Gott?, a.a.O, 14.

<sup>316</sup> Ipse simul ubique tota ens, etiam similiter super et extra, III, 34.

<sup>317</sup> Flasch, 24 Philosophen, 29.

<sup>318</sup> Ebd., 29.

<sup>319</sup> Pr 9, EW I, 104, 9ff.

<sup>320</sup> Ebd., 21-22.

<sup>321</sup> Ebd., 104, 28-106,1.

Flasch bewertet das Verhältnis von *esse* und *superesse* im Kontext der Eckhartschen negativen Theologie. „Die Doppelung im Konzept von *esse/superesse* brauchte Eckhart, um seine negative Theologie vorzuführen.“<sup>322</sup>

Gott ist nicht begrenztbar, nicht bestimmbar, nicht einmal im Bild erklärbar. Doch ist eine Annäherung möglich im negativen Sinne, wenn Eckhart sagt: *Ich sprache als unrechte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz. [...] Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehoehet.*<sup>323</sup> Legt man die Gottesdefinition von These XVI zugrunde<sup>324</sup>, bleibt Gott unbegriffen und folglich unbezeichnet. Letztendlich lässt sich über Gott nichts aussagen, es ist keine Prädikation möglich. Doch zur Paradoxie Eckharts gehört, dass er sie gleichsam wieder korrigiert. „Gott ist nicht *unnennbar*, sondern *allbenennbar*, nicht *innominabile*, sondern *omninominabile*. Für Eckhart blieb es nicht bei der radikalen Unähnlichkeit, der *dissimilitudo* von Satz XVI. Seine Seele fand sich zuletzt nicht mehr in der Dunkelheit, die These XXI [*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta*] beschreibt“<sup>325</sup>

### 3.2.2 Der Gott der Theologen

Der Theologe Aurelius Augustinus (354-430) gehört zu den umstrittensten geistigen und geistlichen Persönlichkeiten überhaupt. Seine Wirkungsgeschichte ist derart nachhaltig, dass man ihn zweifellos zu einem der größten Denker des Abendlandes, wenn nicht sogar der Weltgeschichte rechnen kann. Augustinus' Biographie liest sich nicht wie die eines typischen Heiligen, wählt man als Maßstab eine untadelige Lebensführung. Bis zu seiner Bekehrung im Jahre 386 führte er ein ungezügelt und sexuell ausschweifendes Leben. Gab er sich bis zu dem Zeitpunkt ganz den Sinnesfreuden hin, zog die Wende ein asketisches von Selbstanklagen und –bezeichnungen geleitetes Leben nach sich, wie er es selbst in sei-

---

<sup>322</sup> Flasch, 24 Philosophen, 80.

<sup>323</sup> Pr 9, EW I, 106, 21-28

<sup>324</sup> vgl. dazu Anm. 294: *Deus est quod voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.*

<sup>325</sup> In Exod. n. 35, LW II, 41f., zitiert nach Flasch, 24. Philosophen, 81.

nen *Confessiones* beschrieb. 387 wurde er getauft und unterwarf sich der zölibatären Lebensform. Ein Jahr später wurde er Priester. Die Bischofsweihe erhielt er 395 in Hippo, wo er auch den Rest seines immerhin noch 35 Jahre währenden Lebens verbrachte.

„Augustinus war ein unglaublich fruchtbarer Autor – er hat mehr geschrieben als ein heutiger Mensch normalerweise lesen kann. Den größten Teil seines Werkes umfassen die rund achthundert erhaltenen Homilien (die meisten sind nach den jeweils ausgelegten biblischen Büchern zusammengestellt) und ungefähr vierhundert Briefe (von denen viele längere Traktate sind).“<sup>326</sup>

Augustinus' Geistesgröße besteht darin, dass er Vieles in einem war: „dogmatischer und spekulativer Theologe, ein Theoretiker der Erziehung, ein Kirchenführer, ein Begründer monastischer Gemeinschaften, ein Prediger und Polemiker – und er war jemand, der dem mystischen Element im Christentum starke Beachtung schenkte und auf den sich fast alle späteren abendländischen Mystiker bezogen.“<sup>327</sup>

Kurt Flasch<sup>328</sup>, der Plotin und Porphyrius als die für Augustinus wichtigsten Neuplatoniker bezeichnet, führt folgende Thesen als maßgebend auf.

---

<sup>326</sup> Mc GINN, Bd. 1, 331

<sup>327</sup> Ebd., 334; HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 133, teilt die Theologie Augustins in fünf Grundbereiche auf: spekulative Trinitätstheologie gegen die Arianer, Seinsphilosophie gegen den ontologischen Dualismus der Manichäer, Verfechter des Primates der Gnade gegen die Pelagianer, Ekklesiologie gegen den weltfeindlichen Partikularismus der Donatisten und Geschichtstheologie gegen die Polytheisten.

<sup>328</sup> KURT FLASCH, *Über Augustinus*, in: *Augustinus, ausgewählt und vorgestellt von Kurt Flasch*, München 2000, 16ff. Abgrenzend zu Plotin sieht Augustinus Gott als das reine Sein an, „denn das Eine steht vor der Differenz von Sein und Nicht-Sein“. Das besage: „Sowohl eine als seiend wie eine als nicht-seiend gesetzte Bestimmung hat einen Inhalt; ein Inhalt ist immer ein Inhalt. War die reine Transzendenz des plotinischen Einen einmal angetastet, so konnte der Gott Augustins zunehmend anthropomorphe Züge bekommen; er konnte als Vaterfigur, als Himmelskaiser, als Willenskraft, als Weltenherrscher und Wunderwirker ins rationale Geflecht eingreifen.“ (18) Vgl. hierzu Augustins eigene Worte in den *Confessiones* VII, 9,13: *Et primo uolens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem dat gratiam, et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus uia humilitatis, quod uerbum tuum caro factum est et habitauit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam uersos, et ibi legi, non quidem his uerbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat uerbum et uerbum erat apud Deum et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed uerbum Deus est lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit. Quia uero in sua propria uenit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.*

So stört er sich erstens am Begriff der Neuplatoniker, weil damit nicht intendiert wird, dass auch die Philosophie Aristoteles in die Gedankenwelt dieser Philosophen Eingang fand. Zum Zweiten stellt er fest, dass „fast alle grundlegenden Philosopheme des sog. >>Neuplatonismus<< Weiterentwicklungen aus Platon und Aristoteles“ sind. Drittens: Schlagworte wie >> Pantheismus<< oder >> Emanation<< seien „unphilosophische Etiketten“. Wer sie Plotin anhefte, beweise damit nur, dass er die Texte und die neuere Forschungsliteratur nicht kenne. Und schließlich viertens: Plotin wehre sich nicht dagegen, dass menschliche Erfahrung mit den Sinnen beginne und diese durchaus täuschen können. Plotin integriere vielmehr die Skepsis, ein Weg, auf dem im Übrigen auch Augustinus ihm folge. Resümierend, so Flasch, halte Augustinus an „vier Konvergenzpunkten“ fest:

1. „Die Neuplatoniker haben den antiken Polytheismus überwunden“ und stattdessen den Monotheismus philosophisch hoffähig gemacht.
2. Indem sie im göttlichen Logos den einheitlichen Ursprung der Welt erkannten, haben sie „das Wesentliche des christlichen Gottesbegriffs erkannt.“
3. Sie anerkennen die Welt als eine *creatio*.
4. Ziel und Glück des menschlichen Lebens sei die *beatitudo* und bestünde „im intellektuellen Sehen des ersten Prinzips der Welt“.

Hier interessiert aber in erster Linie, inwieweit Augustinus als geistiger Mentor für Meister Eckhart betrachtet werden kann<sup>329</sup>. Mit Fug und Recht kann behauptet werden: Keine anderer Denker wird so häufig in Eckharts Werk zitiert wie Augustinus. Die Eckhart-Forschung ist in der komfortablen Situation, auf das Jahrbuch 2009 der Meister-Eckhart-Gesellschaft zurückgreifen zu können. 2007 nämlich fand die Jahrestagung der Gesellschaft mit dem Titel >>Meister Eckhart und Augustinus<< in Würzburg, dem Sitz des Zentrums für Augustinusforschung (ZAF),

---

<sup>329</sup> Dass für Eckhart Augustinus eine besondere Bedeutung hatte, lag sicherlich auch daran, dass der Predigerorden die auf Augustinus zurückgehende Augustinusregel für ihre Gemeinschaft übernahm – ebenso wie die Augustiner-Chorherren, die Augustiner-Eremiten und die Prämonstratenser. Die Regel geht zurück auf die *anima una* aus Apg. 4,3. Vorbild für das klösterliche Gemeinschaftsleben ist danach die christliche Urgemeinde, die „ein Herz und eine Seele“ waren. Brüderliche Rücksichtnahme, Liebe und das Streben nach Vollkommenheit (im Sinne der drei evangelischen Räte: Armut, Keuschheit, Gehorsam) sind die Säulen dieser Regel, die aber so viel Raum lässt, dass die Ordensgemeinschaften, die sich auf diese Regel beriefen, in ihren eigenen Statuten weitere spirituelle Akzente setzen konnten.

statt. Im Jahrbuch von 2009<sup>330</sup> finden sich die wichtigsten Referate wieder. Gleichzeitig spiegelt das Jahrbuch den neusten Stand der Forschung im Hinblick auf das Verhältnis von Augustinus und Meister Eckhart wider.

In seinem bemerkenswerten Aufsatz *Augustinus spricht*, untersucht Freimut Löser die Frage: Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert? Ihn interessieren dabei die folgende vier philologischen Themenkomplexe<sup>331</sup>:

1. Wie sicher ist die Textgestalt? Wie verhält es sich mit der Zitation? Wird etwas weggelassen, uminterpretiert oder dazugefügt?
2. Wie verhält es sich mit der Quantität der Zitate? Hat eine mögliche Zählbarkeit Einfluss auf die Bedeutung, die Augustinus im Werke Eckharts innehat? Gibt es eine gewisse Dominanz von Zitattexten im Vergleich zu anderen Werken?
3. Wie genau zitiert Eckhart Augustinus?
4. Welche Auswirkungen hat das für Eckharts eigene Lehre?

Als Fazit<sup>332</sup> hält Löser fest:

---

<sup>330</sup> Meister-Eckhart-Jahrbuch, 3, 2009, hg. von HANS-JOCHEN SCHIEWER, ANDREAS SPEER und GEORG SPEER, Kohlhammer Verlag, Freiburg 2011.

<sup>331</sup> Jahrbuch 3, 88f.

<sup>332</sup> Löser, 118f. Aus textökonomischen Gründen kann im Übrigen nicht der gesamte 49seitige Aufsatz Freimut Löser referiert werden. Er hat es aber wegen seiner Prägnanz und Dichte verdient, dass hier einige weitere Aspekte kurz benannt werden. Hinsichtlich der Untersuchung der Häufigkeit von Augustinus-Zitaten (96 f.) können digitalisierte Textversionen durch Eingabe von Suchbefehlen – wie in der Largier-Ausgabe – zu Rate gezogen werden. Andernfalls müssen Register genutzt werden, soweit sie vorhanden sind. Joseph Quint hat, so Löser, Pionierarbeit zu Eckharts deutschen Werken geleistet. Quint unterscheidet zwischen den Kategorien A, B, und C. Unter Kategorie A finden sich von Eckhart selbst mit Namensnennung aufgeführte Zitate (Beispiel: *Augustinus spricht*). Nur hier wären Zitate in einem digitalen Text über das Suchprogramm zu ermitteln. Kategorie B erfasst Zitate ohne spezielle Autorennennung (z.B. *ein größer meister spricht*); hier wird klar, dass sich Augustinus hinter dem großen Meister verbirgt. Kategorie C ist die >versteckteste<. Sie enthält ein Augustinus-Wort, ohne es explizit als Zitat zu erkennen zu geben. Angewandt werden die drei Kategorie auf die kritische Werkausgabe für die Bände DW I bis III und Band V. Für Band IV fehlt bislang ein Register. Löser's Einwand: „Es fehlt den Deutschen Werken Eckharts bisher ein Gesamtregister, d.h.: Jeder Einzelband muss eigens behandelt werden. Man kann erfahren, welches Werk des Augustinus wo zitiert wird, nur im mühsamen Umkehrschluss aber wo, wie oft, wie >stark< Eckharts Augustinus nutzt und wo nicht.“ (97). Eine übersichtliche Tabelle mit detaillierter Auflistung der Augustinus Zitate im deutschen Werk Meister Eckharts (DW I – III und V) hat Löser als Anhang seinem Aufsatz beigefügt. Daraus ist unter anderem zu entnehmen, dass in den Bänden I bis III lediglich elf Predigten ohne Augustinus-Zitate auskommen - von insgesamt 86 Predigten. Hingewiesen soll aber in jedem Falle auf Löser's Ausführungen zum Problem der negativen Theologie (108-110) und die Untersuchung zum Doppelsinn des mittelhochdeutschen *nicht* sowie seine Interpretation und Eckharts Textverständnis

1. Schreiber und Redaktor greifen in die Zitate verändernd, kürzend aber auch richtig stellend ein. Diese Bearbeitung dient der Verlebendigung des Zitatenschatzes und sind hilfreich für die Augustinus-Rezeption.
2. Kein anderer wird so häufig zitiert wie Augustinus. Am Beispiel der Predigt 93 der neuen Eckhart-Edition *Quae est ista, quae ascendit* hatte Löser aufgezeigt, welche Texte besonders Augustinus-stark sind.
3. Augustinus wird „bemerkenswert korrekt“ zitiert. Er bemüht sich um genaue Textwiedergabe. An dieser Stelle spricht Löser vom ´Mehrwert der Volkssprache´ und der großen Chance, die Eckhart nutzt, seine eigenen Gedanken mit denen Augustinus anzureichern und zu vermitteln.
4. Im Zentrum von Eckharts Lehre stehen: Abgeschiedenheit, Einigung mit Gott, Adel der Seele sowie die Lauterkeit und Ineffabilitas Gottes. Zu diesem >geistlichen Predigtprogramm< finden sich Parallelen zu Augustinus, „die von Eckhart auch als solche erkannt und formuliert“ wurden.

Aus philologischer Sicht folgert Löser daraus: Klärung des Umgangs Eckhart mit seinen Quellen; umfassende Untersuchung seiner Augustinus-Rezeption; Erstellung einer Synopse von Eckharts Texten mit seinen Quellen sowie der Nachweis bisher nicht identifizierter Zitate.

Zwei Themenkomplexe sollten – natürlich im steten Bewusstsein, dass Augustinus theologische Konzeptionen wegen ihrer Komplexität nicht einmal ansatzweise hier diskutiert werden können – gedanklich noch kurz gestreift werden, weil sie wichtige Bezugsgrößen in der Auseinandersetzung mit dem Eckhartschen Weltbild im Vergleich zu Augustinus darstellen. Das sind zum einen die Begrifflichkeit von Schöpfung und Innerlichkeit, weil interessanterweise die Schöpfungstheologie bei Eckhart einen großen Stellenwert auch im Hinblick auf sein Gottes- und Menschenbild hat, ganz im Gegensatz zur christlichen Erlösungslehre und der lehramtlichen Opfertheologie, die so gut wie keinen Eingang in Eckharts Denken



hatten. Zum anderen hat der Begriff der Liebe für die Entwicklung der Eckhartschen Gottesgeburtsidee fundamentale Bedeutung.<sup>333</sup>

Was Eckhart an Augustinus so begeisterte, begeistert auch heute noch Menschen, besonders wenn sie seine *Confessiones* lesen. Das macht Augustinus bis auf den heutigen Tag zu einem zeitlosen Autor. Denn er war es, der „die Innerlichkeit des Menschen als Ort der Gegenwart oder der absoluten Nähe Gottes“<sup>334</sup> verbalisierte. Und in dieser Gegenwart erkennt er das Ziel der Schöpfung. Grundgelegt ist diese Sicht in der Aussage: „Ihn wollen wir lieben: Er selbst hat dies erschaffen, und er ist nicht fern. Denn er schuf nicht und ging dann weg, sondern das, was aus ihm ist, ist auch in ihm“.<sup>335</sup> Dieser Schöpfungsgedanke findet sich immer wieder in den Schriften Augustins, besonders in den *Confessiones* und *De Trinitate*.

Gott ist der Anfang und das Ziel – ohne zeitliche Begrenzung – alles Seienden: durch sein Sein hält er alles in der Zeit, denn er selbst ist das zeitlose Sein. *Insiste, anime meus, et attende fortiter. Deus adiutor noster: ipse fecit nos, et non nos. Attende ubi albescit ueritas. Ecce puta uox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat, et ecce desinit, iamque silentium est, et uox illa praeterita est et non est iam uox. Futura erat antequam sonaret, et non poterat metiri quia nondum erat, et nunc non potest quia iam non est. Tunc ergo poterat cum sonabat, quia tunc erat quae metiri posset. Sed et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat? Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium. Si ergo tunc poterat, ecce puta altera coepit sonare et adhuc sonat continuato tenore sine ulla distinctione. Metiamur eam dum sonat. Cum enim sonare cessauerit, iam praeterita erit et non erit quae possit metiri. Metiamur plane et dicamus quanta sit. Sed adhuc sonat nec metiri potest nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe interuallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem. Quapropter uox quae non dum finita est metiri non potest, ut dicatur quam longa uel breuis sit, nec dici aut aequalis alicui aut ad aliquam simpla uel dupla uel*

---

<sup>333</sup> Auch hier wiederum der Verweis auf zwei Aufsätze im Jahrbuch 3, 2009, der Meister-Eckhart-Gesellschaft, die den neuesten Stand der Forschung reflektieren und aktualisieren. Es handelt sich um: CHRISTINE BÜCHNER, *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*. Schöpfung und Innerlichkeit bei Augustinus und Meister Eckhart, 73-86; GEORG STEER, *Über die Liebe*, 221-239.

<sup>334</sup> Jahrbuch 3, 73.

<sup>335</sup> *Confessiones* IV, 12,18: *Hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt.*

*quid aliud. Cum autem finita fuerit, iam non erit. Quo pacto igitur metiri poterit? Et metimur tamen tempora, nec ea quae nondum sunt, nec ea quae iam non sunt, nec ea quae nulla mora extenduntur, nec ea quae terminos non habent. Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur, et metimur tamen tempora.*<sup>336</sup>

„Einerseits besitzen wir in unserem Innern etwas, das das zeitlich Zerfallende sammelt. Wir können uns an Vergangenes erinnern und Künftiges erwarten – das Künftige und Vergangene ist uns also gegenwärtig im Geist und in der Seele. Andererseits erleben wir uns und bewegen wir uns selbst in diesem zeitlichen Prozess des Zerfallens und Vergehens und unterliegen ihm.“

*At si cuiusquam uolatilis sensus uagatur per imagines retro temporum et te, Deum omnipotentem et omnificentem et omnitenentem, caeli et terrae artificem, ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, euigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus antequam faceres caelum et terram, cur dicitur quod ab opere cessabas? Idipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.*<sup>337</sup>

Charakteristisch für Augustinus' Denkansatz ist, dass jedes Geschöpf ein doppeltes Sein hat; einerseits ist es zeitlos, auf Gott direkt bezogen und nicht zerstörbar, andererseits ist es zeitlich, sich von seiner Mitte weg bewegend. Es besteht ontologisch gesehen eine „gleichzeitig(e) Differenz und Verbundenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Differenz ist also das Eigentümliche der Schöpfung.“ Das bedeutet: Die Schöpfung ist nie ganz identisch mit Gott, es besteht immer ein Abstand zwischen ihnen, eine Verschiedenheit bei aller Ähnlichkeit.

---

<sup>336</sup> Vgl. Confessiones XI, 27,34.

<sup>337</sup> Büchner, Jahrbuch 3, 75; Confessiones XI, 13,15.

Das hat Auswirkungen auf das menschliche Erfahren von Wirklichkeit. Diese Erfahrung und Wahrnehmung von Wirklichkeit ist eine Frage der Beziehung, die der Mensch zu Gott hat unabhängig von der zeitlichen Bestimmung.<sup>338</sup>

Beziehungen sind nicht statisch, auch nicht die zu Gott, sie unterliegen einem Wandel und einer permanenten Veränderung. Nur Gott ist der unveränderliche, dennoch, so die Argumentation Augustinus, „ermöglichen Differenz und Zeitlichkeit uns einen eigenen Zugang, unseren Zugang zu Gott“.

„Meister Eckhart spitzt die augustinische Erfahrung des geschöpflichen Seins zwischen Gottesferne und Gottesnähe einerseits zu auf die totale Differenz der Schöpfung zu Gott. Dadurch zeigt sich ihm andererseits die Einheit der Schöpfung mit Gott als eine Einheit ganz von Gott her.“<sup>339</sup>

Was das Menschsein letztlich ausmacht, ist für Augustinus seine innere Beziehung zu Gott. Eine besondere Rolle im Verhältnis zwischen menschlichem Geist und Gott spielt die trinitarische Analogie und somit ist „der Geist Abbild der göttlichen Dreieinigkeit und daher selbst in seiner Struktur zugleich eins und triadisch lebendig.“<sup>340</sup>

Wie aber ist nun die Innerlichkeit als Ort göttlicher Wirklichkeit im Menschen bei Meister Eckhart zu verstehen? In seiner Predigt 83 bezieht er sich auf Augustinus, wenn er sagt: *Sprich ich och: Got ist wise – es ist nit war: Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vberwesende nihtheit. Hier von spricht sant augustinus: Das schoneste, dc der mensche gesprechen mag von gotte, dc ist, das er von wisheit inneres richtvmes swigen kvnne. Do von swig vnd klafe nit von gotte.*<sup>341</sup>

Gottes Wirklichkeit ist Teil des menschlichen Innern. Gott wohnt in der menschlichen Seele, noch bevor er sich dessen bewusst ist. In seiner Predigt 24 spricht Meister Eckhart von Gottes Anwesenheit in der Seele als nichts Fremdem, sondern stets Nahem.

*Wan nû got über die sêle ist, sô ist got alle zît der sêle învliezende und enmac der sêle niemer entvallen. Die sêle entvellet wol von im, und als lange sô der mensche sich under gote entheltet, als lange ist er unmittellîche götlichen învluz enphâhende blôz ûzer gote und enist niht under keinen andern dingen: noch under*

---

<sup>338</sup> Bûchner, Jahrbuch 3, 76, und Anm. 10: Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligit quasinova dilectione quae in ipso ante non erat apud quem nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt.

<sup>339</sup> Ebd., 77.

<sup>340</sup> Ebd., 78.

<sup>341</sup> Pr 83, EW II, 190, 22-29.

*vorhte noch under liebe noch under leide noch under keinen dingen, daz got niht enist.*<sup>342</sup>

Der Mensch kann sich also öffnen und mit Gott in Beziehung treten. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es bei dieser Form der Innerlichkeit nicht um eine Weltflucht handelt. Sehr wohl ist der innerste Kern der Seele durchaus eine Art Rückzugsort, jedoch nicht um dort zu verharren, sondern um von dort aufzubrechen und Gottes Wirklichkeit durch das Dasein in Wort und Tat für andere frei zu setzen. Die so oft zitierte Unruhe des Menschen in seiner Seele ist kein vereistes Erstarren im status quo, sondern Ausgangspunkt für die zwischenmenschliche Kommunikation.

„Die wesentliche Unruhe, die Augustinus als Kern der Seele des Menschen ausmacht und die ihre Heimat außerhalb ihrer selbst in Gott anzeigt, wird bei Eckhart zum Indiz für den gesamten Ursprung des Kosmos in Gott. Nicht nur unser Herz ist unruhig, bis es in Gott ruht, von dem es kommt und der ihm nie fern ist, sondern alle Kreaturen hungern und dürsten im Innersten nach dem, in und aus dem sie sind, auch wenn sie es nicht wissen [...] Augustinus hat die Basis für dieses Denken geschaffen, Nur insofern der Mensch, der von sich aus unfähig ist, irgend etwas zu leisten, in seinem Innersten eine Stätte der Wirksamkeit Gottes sein kann, werden Gott und seine Wirklichkeit für die Schöpfung auch zugänglich.“<sup>343</sup> Eine Stätte der Wirksamkeit Gottes zu werden, bedeutet mithin keine Abschottung nach außen, das den Anderen außen vor lässt. Das Innere ist nicht wegen seiner Abschottung so wertvoll, sondern wegen seiner Offenheit.

*Ich hân es ofte gesprochen, und sprechent ez ouch grôze meister, daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, beidiu innerlîche und ûzerliche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ got inne möhte wûrken. Nû sagen wir anders. Ist daz sache, daz der mensche aller créatûren und gotes und sîn selbes ledic stat, und ist noch daz in im alsô, daz got stat vinde in im ze wûrkenne, sô sprechen wir: als lang daz ist in dem menschen, sô enist der mensche niht arm in der naehsten armuot.*<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Pr 24, EW I, 278, 5-12.

<sup>343</sup> Büchner, Jahrbuch 3, 82.

<sup>344</sup> Vgl. dazu Pr 52, EW I, 558, 20-29.

Zu verstehen ist dieser Kommunikationsprozess als eine Dynamik, in der weder der Mensch ohne Gott auskommt noch Gott ohne den Menschen.

In ihrem Resümee<sup>345</sup> spricht denn auch Christine Büchner diziert „von einer Dialektik der Erfahrung bei Augustinus“, die der Eckhartschen „dialektische(n) Sicht der Wirklichkeit entgegenkommt“. Gerade die Erfahrung von Gottesnähe und Gottesferne in einer zerrissenen Welt, in der menschliches Scheitern vorprogrammiert ist, hat der Weg in die Innerlichkeit eine die innere und äußere Welt konstituierende Wirkung. Und zwar dergestalt, dass sie Welt und Leben von „der Innigkeit der Gottesbeziehung her gestaltet“.

„So verbindet Meister Eckhart die beiden zentralen, aber nicht recht miteinander vermittelten Gedanken Augustins, Gottes Innesein in der Schöpfung einerseits und das Innere des Menschen als hervorgehobener Ort der Anwesenheit Gottes andererseits. Denn er hebt hervor: Es handelt sich um die Anwesenheit des Gottes, der der gesamten Schöpfung niemals fern ist.“<sup>346</sup>

Eckharts Aussagen über die Liebe<sup>347</sup> sind ebenfalls maßgeblich beeinflusst worden von Augustinus. Eine wichtige Textstelle bei Augustinus lautet: *Ama et fac quod vis*<sup>348</sup>. In seiner Predigt 29 greift er genau diesen Satz auf: *hân ich got und gotes minne, sô mac ich wol tuon allez, daz ich will*<sup>349</sup> und schützt ihn vor Missverständnissen: *Die wîle dû dehein dinc vermaht, daz wider got ist und wider sîniu gebot, sô enhâst dû gotes minne niht; dû maht die werlt wol betriegen, als habest dû sie. Der mensche, der dâ stât in gotes willen und in gotes minne, dem ist lustlich alliu dinc ze tuonne, diu gote liep sint, und alliu dinc ze lâzenne, diu wider got sint*<sup>350</sup>.

Liebe stellt sich nicht gegen Gott. Sie unterwirft sich Gott und seinem Gebot, unabhängig von den Wahlmöglichkeiten, die die Welt bietet, vom Versuch des Be-

---

<sup>345</sup> Büchner, Jahrbuch 3, 86.

<sup>346</sup> Ebd., 86.

<sup>347</sup> Diese und die folgenden Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf GEORG STEERs Aufsatz über die Liebe, Jahrbuch 3, a.a.O.; 221-239.

<sup>348</sup> In Iohannem epistola c.7n.8.

<sup>349</sup> Pr 29, EW I, 328, 16-17.

<sup>350</sup> Pr 29, EW I, 328, 17-23.

truges bis hin zur Ignoranz des Liebesgebots, das über allem steht. Grundgelegt ist der Liebesappell im Johannesevangelium.<sup>351</sup>

Die Predigten 27 und 28 stehen mit Predigt 29 in einem Zusammenhang und „können einen kleinen Zyklus bilden“<sup>352</sup>. Diese „Liebelehre des Johannesevangeliums“ wird in Predigt 27 grundgelegt mit Berufung auf Joh 15,12-16. *Ich hân driu wörtelîn gesprochen in der latîne, diu stânt gschriben in dem êvangeliô: daz êrste wörtelîn, daz unser herre sprichet: <daz ist mîn gebot, daz ir iuch under einander minnet, als ich iuch geminnet hân<; ze dem andern sprichet er: >ich hân iuch gesprochen mîne vriund, wan allez daz ich ie gehoeret hân von mînem vater, daz hân ich iu geoffenbâret<; ze dem dritten sprichet er: >ich hân iuch ûzerwelt, daz ir gât und vruht bringet und daz diu vruht bî iu blîbe<.*<sup>353</sup>

Was die Liebe nun wirklich sei, gibt die Predigt 27 preis, denn, die Liebe, als Gebot Christi ausgesprochen, ist lauter und entblößt; die Liebe, mit der wir lieben, ist der Heilige Geist; Ziel der Liebe ist die Gutheit und Gott; Nutzen und Lohn der Liebe ist die ewige Seligkeit.

Die Liebe ist es, die das Verhältnis Gottes zu den Menschen bestimmt. Größter Ausdruck göttlicher Liebe ist die Inkarnation Gottes in der Geburt Jesus Christi und sein Tod am Kreuz.

*War umbe ist got mensche geworden? Dar umbe, daz ich got geborn wûrde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dîngen.*<sup>354</sup>

In der Sohnesgeburt wird der Mensch vergöttlicht, tritt Gott dem Menschen näher als dieser sich selbst nahe steht. Was Gott bewirkt, ist eine Verwandlung. Und

---

<sup>351</sup> Joh 15,12-16: Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe. Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt. Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet.

<sup>352</sup> Steer, Jahrbuch 3, 226.

<sup>353</sup> Pr 27, EW I, 304, 1-10.

<sup>354</sup> Pr 29, EW I, 332, 8-11.

wiederum mit Hinweis auf Augustinus sagt Eckhart: *Amor enim amantem transformatur in amatum. Augustinus: qualia amas, talis es. Amas nihil. Nihil es.*<sup>355</sup>

Der *doctor universalis* Albertus Magnus, eigentlich Albert von Lauingen, um 1200 im Schwäbischen geboren, gestorben 1289 in Köln, trat wahrscheinlich 1223 dem Dominikanerorden bei und machte nicht nur im Orden eine steile Karriere, sondern brachte es als Wissenschaftler und Theologe zu hohem Ansehen; das brachte ihm auch den Ehrennamen Albert der Große ein. Zusammen mit seinem Schüler Thomas von Aquin baute er ab 1248 in Köln ein ordenseigenes Studienhaus auf – Vorläufer der Kölner Universität. Alberts wissenschaftlicher Plan war, alle Werke des Aristoteles ausführlich zu kommentieren. „Zwischen 1250 und 1270 entstanden knapp vierzig zum Teil überaus umfangreiche Kommentare bzw. Paraphrasen zu allen bekannten Aristoteles-Schriften. [...] In dieses [...] Jahrzehnt fallen Alberts große Bibelkommentare zu den Evangelien, den Propheten und zum Buch Job.“<sup>356</sup>

Während die heutigen Wissenschaftler, ganz gleich welcher Fakultäten, in ihrem Forschen immer mehr ins Detail gehen (müssen), hatte Albert das Große im Sinne. Ihm ging es um eine übergreifende Einheit verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, um ein umfassendes Lehrgebäude. Wohl zu Recht wird er als der letzte große Universalgelehrte bezeichnet. „Alberts ‘System’, das den Naturwissenschaften, der Philosophie und der Theologie ihre je eigenen Bereiche zuweist, trug ihm zugleich den Ehrentitel eines Patrons der Naturwissenschaften und Lehrers der Kirche ein. Es war dieses Zuordnungsmodell von in sich autonomen Wissenschaften zu einem größeren Ganzen [...] das Modell einer umfassenden Einheit in Vielfalt, das Ausdruck der Suche nach universaler Wahrheit ist.“<sup>357</sup>

Alberts ganzheitliche Perspektive und theologische Ausrichtung in Adaption und Abgrenzung sowohl vom platonischen als auch aristotelischen Gedankengut war grundlegend für seinen neuen anthropologischen Entwurf, der insofern gewürdigt werden sollte, weil er auch die Basis für die spätere gedankliche und formale Weiterentwicklung des Thomas von Aquin war. Ohne Albertus Magnus wäre das ge-

---

<sup>355</sup> *In Sap. n. 34*, LW II, 354, 12-355,2.

<sup>356</sup> JOACHIM R: SÖDER, Albert der Große – Ein staunenerregendes Wunder, in: WuA 41. Jahrgang, Heft 4, 2000, 146.

<sup>357</sup> Ebd., 147.

samte theologische und philosophische Gedankengebäude des Aquinaten nicht denkbar. Noch immer weit verbreitet ist allerdings die Ansicht, Thomas von Aquin hätte aus sich heraus – quasi aus dem Nichts – ein neues System theologischen Denkens entworfen, dessen theoretische und praktische Implikationen noch heute für die Katholische Kirche maßgebend sind. Katholische Amtstheologie ist nach wie vor Thomasische Theologie. Grundgelegt ist sie aber von Albert dem Großen.

Albert geht in seinem anthropologischen Entwurf, der den Menschen als Ganzheit begreift, von der Frage aus, was der Mensch eigentlich sei.<sup>358</sup>

Den Menschen macht mehr aus als nur sein Körper. „Was wir heute mit ‚Personkern‘, ‚Ich-Zentrum‘ oder ‚Selbst‘ mehr umschreiben als benennen, heißt in der Sprache der antiken und mittelalterlichen Philosophie schlicht ‚Seele‘.“<sup>359</sup>

Das Menschenbild ist nun abhängig von dem Verhältnis, in dem Körper und Seele zueinander stehen.

Nach Platon ist der Körper nichts anders als das Gefängnis der Seele, wird mithin als eher minderwertig eingeschätzt. Der Mensch ist danach identisch mit seiner Seele, die – da sie etwas Substanzielles ist – ewigen Bestand hat. Lediglich der Körper kommt irgendwann zu seinem zeitlichen Ende.

Völlig anders sieht das Aristoteles. Er entwirft in seiner Ontologie eine neue Konzeption des Menschen. Eine Substanz besteht für ihn aus Materie und Form. „Materie am Menschen ist der Körper, dementsprechend verhält sich die Seele zu ihm wie die Form [...] Materie und Form werden als metaphysische Prinzipien aufgefasst und nicht als eigenständige Wesenheiten; sie sind streng aufeinander bezogen und konstituieren nur im Miteinander die in sich selbständige und einheitliche Substanz.“<sup>360</sup>

Im Gegensatz zu Platon wird bei Aristoteles die Einheit der beiden Prinzipien in der einen Substanz Mensch gewahrt. Die logische Folge: Stirbt der Mensch, trennen sich im Tode also Seele und Leib voneinander, kommt die gesamte Substanz, das heißt der ganze Mensch unwiderruflich, zu Tode, zerfällt in ein Nichts: „kein Körper, keine Seele, kein Mensch“.

---

<sup>358</sup> Im Folgenden soll der Gedankengang skizziert werden von JOACHIM R. SÖDER, Der Mensch als Ganzheit, in: WuA 41, 159-164.

<sup>359</sup> Ebd., 159.

<sup>360</sup> Ebd., 160.



Aristoteles „löst“ das Problem, indem er „an der Substanzhaftigkeit und Unvergänglichkeit des Geistes“ festhält. „Der Geist ist es, mit dem der Mensch sich bis zur Erkenntnis des Urgrunds des Seins erheben kann.“

Wie der Geist sich zur Seele verhält, die als Form des Leibes vergänglich ist, gehört zu den Überlegungen des arabischen Philosophen Ibn Rushd, der als Averroes (1126-1198) großen Einfluss auf die Scholastik hatte. Er konstatiert, dass die Vernunft allen Menschen gemeinsam ist. Er wendet sich gegen eine „Privatvernunft“ des einzelnen Menschen, weil sonst keine zwischenmenschliche Kommunikation möglich wäre. Averroes also denkt „eine einzige Vernunft“, die überindividuell sein muss.

„Die individuelle Seele des Menschen hat Teil an der überindividuellen Vernunft; stirbt der Mensch, dann vergeht zwar die Seele des Einzelnen, die Vernunft selbst jedoch ist davon in keiner Weise betroffen [...] Der von Averroes aus dem individuellen Menschen ausgelagerte Intellekt ist unzerstörbar, der Mensch aber geht mit Leib und Seele zugrunde.“<sup>361</sup>

Solange „der ins Christliche gewendete Platonismus“ bis ins 13. Jahrhundert vorherrschte, konnte die Einheit des Menschen nicht ernst genommen werden, da die Seele als Gegenpol zum Körper gesehen wurde. Die „aristotelisch-arabische Alternative“ von der Einheit des Menschen aus Seele und Leib eröffnete neue Perspektiven mit ihrem Denken aus reiner Vernunft. Das aber führte zu neuen Kontroversen mit dem kirchlichen Lehramt, das seine Glaubenswahrheiten gefährdet sah. Denn was sollte bei der Auferweckung der Toten eigentlich auferweckt werden, wenn von dem Mensch nach seinem Tod nichts mehr übrig bleibt? „Wir sehen also, wie das Bekanntwerden des vollständigen *corpus Aristotelicum* sowie seiner arabischen Interpretationen eine Krise auslösten: Die vor allem augustiniisch geprägte Theologie der christlichen Offenbarungsreligion sieht sich herausgefordert durch eine ‚rationalistische‘ Deutung der Welt im ganzen, die auf offenbarte Wahrheiten Verzicht leistet, und zwar nicht nur aus methodischen Gründen, sondern deren strenge Systematik solchen Sätzen keinerlei Platz einräumen kann.“ Während Augustinus und seine Apologeten auf einem immanenten Zusammenhang von Vernunft und Offenbarungsglaube beharren, ist die Alternative jene Welterklärung, die ohne einen Glauben auskommen kann.

---

<sup>361</sup> Ebd., 161 und Anm. 6.

Eine Synthese im Ringen um die Wahrheit wagt Albertus Magnus mit einem neuartigen anthropologischen Entwurf, der von Thomas von Aquin weiter entwickelt wird. An der platonischen Konzeption kritisiert er, dass die Seele in verschiedenen Körpern wohnen kann. Festhalten will er allerdings mit Platon, dass es im Menschen einen unsterblichen Kern gibt, der nicht mit dem Tod verloren geht.

Mit Aristoteles hält Albert fest an der Einheit des Menschen, die sich konstituiert durch die beiden Prinzipien Materie und Form, Körper und Seele. Der Seele spricht er allerdings ganz im platonischen Sinne ein Fortleben nach dem Tod zu nach der Trennung der Seele vom Leib.

Die neue anthropologische Konzeption von Albertus Magnus ist: „Als Form ist die Seele streng auf die Materie, den Körper hingeordnet (den sie ja formen soll) und findet in der Verbindung mit ihm ihre wesenhafte Erfüllung. Nichts hindert aber die Möglichkeit, dass eine Substantialform in sich Selbststand hat, auch wenn sie an sich auf das Co-Prinzip der Materie hingeordnet ist. Auf Grund von erkenntnistheoretischen Überlegungen ist nun die Vernunftseele des Menschen als unvergänglich anzusehen. Sie lebt fort, auch wenn sie sich im Tod vom Leib trennt. Mit dieser Trennung geht zwar der Mensch als solcher und letztlich auch der irdische Leib zugrunde. Es bleibt aber die Seele, freiwillig in einem Zustand, der nicht jener der Erfüllung ist, da sie ja wesentlich auf den Leib hingeordnet ist.“<sup>362</sup>

Sein theologischer Gedanke beinhaltet: Wenn die Seele nach dem Tod weiterlebt, sehnt sie sich förmlich „nach einem neuen geistigen Leib“ und schreit geradezu „nach der erlösenden Auferweckung im christlichen Glauben“.<sup>363</sup> Menschliche Vernunft kann damit durchaus fruchtbar werden für den Glauben. Der Mensch ist gar angewiesen auf die Vernunft, weil er so erst Offenbarung begreifen kann. „Offenbarung setzt bereits eine Vernunftnatur voraus, ohne die niemand glauben kann.“

Mit Fug und Recht kann behauptet werden, dass Albert der erste Denker ist, der „die substantielle Einheit des Menschen aus Leib und Seele unter Wahrung der

---

<sup>362</sup> Ebd., 163 und Anm. 12.

<sup>363</sup> Ebd., 164.

seelischen Selbständigkeit im lateinischen Abendland philosophisch formuliert.<sup>364</sup>

Alberts ganzheitliches Bild vom Menschen wird auch Meister Eckhart aufgreifen, modifizieren und für die Verkündigung neu fruchtbar machen, was insbesondere in seinen deutschen Predigten nachzulesen ist.

### 3.2.3 Der Gott des christlichen Glaubens

Für den mittelalterlichen Menschen war die Nicht-Existenz Gottes nicht denkbar. Glaube und Religion waren fest verankert im Lebensentwurf der Menschen. Auch die Wissenschaft zog eine Nicht-Existenz Gottes nicht in Betracht. Atheismus war kein Thema. Diese sicherlich nicht sehr originelle Aussage muss aber vorausgeschickt werden, um sich in Erinnerung zu rufen, welchen tiefgreifenden Einfluss der Glaube an Gott für Alltag, Kirche und Wissenschaft hatte.

Der christliche Gott ist der trinitarische Gott, der Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist.<sup>365</sup> Trinitarischer Glaube ist oberstes Prinzip der christlichen Kirchen, an ihm darf nach Auffassung des katholischen Lehramtes weder gezweifelt noch gerüttelt werden.

Der katholische Theologe Bernhard Uhde schreibt<sup>366</sup>: „Die Lehre von Gott begreift: Gott ist Einer. Als solcher ist ER menschlichem Denken unzugänglich. Er

---

<sup>364</sup> Ebd., 164 und Anm. 15: Söder verweist nochmals mit Nachdruck darauf, dass Thomas von Aquin Alberts Gedanken zu philosophisch-theologisch neuen Höhen führte, dass aber sein Denken grundgelegt ist in den Überlegungen Albert des Großen.

<sup>365</sup> Hier ist nicht der Ort, die theologischen und philosophischen Dogmen und verschiedenen Lehrmeinungen innerhalb des Christentums und der katholischen Theologie über die Trinität – im besonderen im Verhältnis zum Judentum und Islam – zu diskutieren. Hingewiesen sei aber auf folgende Werke: GISBERT GRESHAKE, Hinführung zum Glauben an den dreieinen Gott, 5. Aufl., Freiburg 2008. Hier sei insbesondere auf die bibliographischen Hinweise im Anhang verwiesen, 122-127, da Greshake die wichtigsten trinitätstheologischen Werke in Kommentierung systematisiert und die verschiedenen theologischen Positionen kurz aufarbeitet und vorstellt, auch in Abgrenzung zu anderen Untersuchungen. KLAUS HEMMERLE, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Freiburg 1992, bes. Kapitel IV: Konsequenzen einer trinitarischen Ontologie, 61-68; HERBERT VORGRIMMLER, Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2005, hier bes. 18-28; 91-96 und 105-113; BERTRAM STUBENRAUCH, Dreifaltigkeit, Regensburg 2002, bes. Kapitel 4, 100-122; FRANZ DÜNZL, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg, 2006, bes. 11-30. Als Gegenpol zu den Befürwortern des Dogmas von der Dreifaltigkeit sei hingewiesen auf die durchaus diskussionswürdigen, wenn auch unter katholischen Theologen umstrittenen Aussagen von KARL-HEINZ OHLIG, Ein Gott in drei Personen?, Mainz 1999.

<sup>366</sup> BERNHARD UHDE, Gott der Eine – Dreieinig? Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1, 2002, 21.

aber wendet sich den Geschöpfen zu. War die Weise der Zuwendung im Judentum als Reflexion, im Islam als Selbstpraedikation Gottes zu erfahren und zu begreifen, so wirft die im Christentum erfahrene Selbstreflexion Gottes in Christus für den Verstand eine Unbegreiflichkeit auf: Wie kann Gott der Eine, der Unendliche, zugleich ganz Mensch und damit endlich sein? [...] Die Lehre von der Trinität begreift: Vater, Sohn und Geist sind Einer und Dreieinig. An sich dem menschlichen Denken ihrer Einheit wegen unzugänglich, vermag sich eben diese Einheit selbst zu vermitteln, wenn sie trinitarisch ist, wesensgleich und personal unerschieden. Die eine Einheit 'Vater' macht sich selbst bekannt durch die Einheit des 'Sohnes', dessen Unerkennbarkeit durch die zweite erschienene Einheit des 'Geistes' in die menschenmöglicher Kenntnis zugängliche Sphäre der Unterscheidungen und damit der Reflexion geführt und somit gelichtet wird.“

Prosaischer formuliert die Selbstoffenbarung Gottes der christliche Existenzphilosoph Peter Wust, der davon spricht, dass „in den Tiefen der Welt [...] ein 'ewiges Du'“ wohnt.<sup>367</sup>

Dieses „Du“ Gottes ist der Gott des „Ich bin der ich-bin-da“; das heißt, es ist die Rede von einem Gott der Weggemeinschaft mit den Menschen, ein ewiger Begleiter, der sich ansprechen lässt. Der Gott des Glaubens ist ein Gott der Gemeinschaft, der Gemeinschaft hat in sich und durch interne und externe Kommunikation sich als der mitgehende Gott in der Geschichte der Menschen erweist.

Gisbert Greshake formuliert es in einer zeitlosen Wahrheit, die zu der absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens wurde, unabhängig von allen geschichtlichen Prozessen: „So erweist sich im Blick auf den drei-einen Gott die Relation, das In-Beziehung-zum-anderen-Stehen als höchste Form der Einheit. Oder anders: Die höchste Form der Einheit ist die Kommunikation vieler, ist die Einheit, die sich in

---

<sup>367</sup> PETER WUST, Naivität und Pietät, Tübingen 1925, 163. Dort heißt es weiter: „Das ist das personalistische Grundprinzip, auf das schließlich alle Philosophie hinausführen muss, wenn sie nur bis zu ihren letzten Grundlagen hinabbohrt. Aber erinnern wir uns auch jetzt wieder daran, dass sich in der Tiefendimension dieses personalen Prinzips der Blick unseres endlichen Geistes wieder in einen neuen Abgrund verliert, in den unendlichen Liebesabgrund der Gottheit nämlich, aus dem allein die große Selbstoffenbarungstat des Schöpfers verstanden werden kann. Dass wir dabei nicht etwa in einen irrationalen Abgrund, an irgendeine irrationale 'Natur in Gott' denken, braucht wohl nach den früheren Erörterungen über diesen Punkt nicht noch einmal gesagt werden. Nur für uns ist diese ewige Liebe des Schöpfers, die ihn zum Heraustreten aus seiner seligen Selbstgenugsamkeit bewogen hat, ein irrationales Prinzip, das sich gleichsam impersonal hinter der Gottheit zu betätigen scheint, in Wirklichkeit aber nur einen neuen Aspekt, seines rein personalen Wesens für uns darstellt, einen Aspekt, der uns die Geistigkeit der göttlichen Absolutperson erst recht nach den Dimensionen ihrer Freiheit hin zu enthüllen vermag.“

den gegenseitigen Beziehungen vieler, und die Unterschiedenheit, die sich in einem Beziehungsnetz, in einem gemeinsamen Zusammenspiel vollzieht. Deshalb liegt die Einheit des trinitarischen Gottes nicht vor der Vielheit der Personen, auch ist sie nicht das Resultat des Zusammengehens verschiedener Personen, auch gibt es keine irgendwie geartete Unterordnung einer Person unter eine andere, sondern der eine Gott und die Vielheit der Personen sind gleichursprünglich, gleichwesentlich, gleichkonstitutiv. In diesem Sinne ist das Höchste, was ´es gibt´, Gott: Gemeinschaft.<sup>368</sup>

Wenn der monotheistische Gott ein Gott des Mitgehens und der Kommunikation in sich und außerhalb von sich ist: Ist das Christentum dann nicht mehr ein Weg als eine Religion? Glaube ist eine Dynamik, eine Bewegung, nicht angestoßen von einem aristotelisch unbewegten Bewegten, sondern von einem Gott, der Leidenschaft und Leben ist. Der in sich steht und gebiert: Leben, neue Bewegung, neue Dynamik. Ein Gott mithin, der ins Dasein ruft.

Im christlichen Sinne kann ein Mensch diese Seite Gottes anerkennen, aber auch seine eigenen Grenzen und Kontingenz damit akzeptieren, nämlich „ein Produkt dessen zu sein, was er selbst nicht ist [...] Er wird feststellen, dass er sich nicht selbst ins Dasein rufen kann, und er wird die Tatsache zur Kenntnis nehmen, dass sich seine Existenz in strikter und unwiderruflicher Abhängigkeit vom Wunsch des Anderen vollzieht. Der Andere muss ihm ungeschuldet das Dasein verleihen, und er kann es nur in Empfang nehmen. Die Alterität – der Andere – ist also das Grunddatum der menschlichen Glaubenserfahrung.“<sup>369</sup> Es ist ein Weg der Beziehung mit dem Anderen, der Gott selbst ist.

Das Christentum ist ein Weg des Glaubens an eine ganz konkrete geschichtliche Person, Jesus von Nazareth, die als Christus überzeitlich in der Geschichte und im Hier und Heute wirkt.

Das Programm des Christentums ist Jesus Christus selbst, keine von ihm eingeforderten Dogmen. Er selbst verkörpert sein Programm: dasjenige einer Person, die kein Lehrgebäude hinterlassen hat, keinen institutionalisierten Kult, keinen Ritus, kein schriftliches Glaubensbekenntnis, keinen Moralkodex. Das Christentum „ist im Entwurf über sich selbst hinaus stets offen. Seine Grundlage ist die

---

<sup>368</sup> GISBERT GRESHAKE, Gott ist Gemeinschaft, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1, 2002, 13f.

<sup>369</sup> MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, Der neue Atheismus und die Identität des Christentums, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 4, 2010, 417.

Magna Charta der Bergpredigt, der die Armen, die Sanftmütigen, die Barmherzigen, die Friedfertigen glücklich, ja selig preist. (Mt 5 par.)<sup>370</sup>

Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft, in der das Wort, das Gott ist, und von Gott kommt, tradiert wird. Wenn Gott das Wort ist, stellt sich allerdings die Frage, inwieweit ein solches Sprechen von Gott kein Paradox ist.

Wie ein Sprechen von Gott möglich ist, meditiert Karl Rahner<sup>371</sup>, indem er Szenarien durchdenkt, in denen es eine Wirklichkeit gibt, in der das Wort Gott nicht vorkommt, und eine Wirklichkeit, in der Wort Gott „bleibt“. Als Prämisse formuliert er: „(d)as Einfachste und Unausweichliche in der Gottesfrage ist für den Menschen die Tatsache, dass in seinem geistigen Dasein das Wort ‘Gott’ gegeben ist.“<sup>372</sup> Mehr noch ist es „eine schlichte Tatsache, dass in der Welt der Wörter, durch die wir unsere Welt bauen und ohne die auch die sogenannten Tatsachen für uns nicht sind, auch das Wort ‘Gott’ vorkommt.“<sup>373</sup>

Eine Wirklichkeit ohne dieses Wort stellt das Dasein vor ein Problem, denn der Mensch „würde in der Welt und in sich stecken bleiben [...] Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen, [...] dass er es vergessen hat. [...] eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage ‘Gott’ sagt.“<sup>374</sup>

Die Alternative zu diesem Denkmodell ist, dass das Wort ‘Gott’ als Wirklichkeitskomponente wahrgenommen und akzeptiert wird. „Denn das Wort ‘Gott’ stellt das Ganze der Sprachwelt, in der die Wirklichkeit für uns anwesend, in Frage,

---

<sup>370</sup> Ebd., 419f.; siehe auch die „Definition“ SCHILLEBEECKX, Menschen, a.a.O., 224: „Nach christlichem Glaubensbekenntnis ist in Jesus nicht eine theoretische, sondern eine praktische Prolepse oder Antizipation der neuen Welt gegeben, in der auch Menschen ohne Heil, nämlich den leidenden und besiegt Menschen, sogar den Toten, Heil zugesagt ist. Der Praxis der Erde und der Kritik des Himmels – zur Zeit Jesu schon aktuell – stellt Jesus die Praxis des Reiches Gottes gegenüber [...] Die Universalität des christlichen Heils ist ein Angebot von Heil-von-Gott-her an alle Menschen [...] Es handelt sich [...] um eine Universalität, die allein durch die Verbreitung der Geschichte von Jesus, den die Christen als Christus bekennen, und durch christliche Praxis in den fragmentarischen Gestalten unserer Geschichte realisiert werden kann. [...] Die Folgerung aus dem Vorausgegangenen ist: Wirklich befreiende und lebensrelevante Wahrheit, und somit das schließliche Zusammenfallen von Sinnerfahrung und Wahrheitserfahrung, steht auch unter dem Primat der kognitiven, kritischen und befreienden Kraft von Erinnerungen an Leidensgeschichten. Wenn die praktische Vernunft diese Erinnerungen ernst nimmt, treiben sie die Vernunft zu einem ganz bestimmten befreienden Handeln an. Durch dieses Handeln wird Wahrheit erst praktisch und universal gemacht, gültig nicht nur für einige privilegierte Menschen, sondern für alle und jeden.“

<sup>371</sup> KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 7. Aufl., Freiburg 1984, 54-61.

<sup>372</sup> Ebd., 55.

<sup>373</sup> Ebd., 57.

<sup>374</sup> Ebd., 58.

da es zunächst einmal nach der Wirklichkeit als ganzer in ihrem ursprünglichen Grund fragt und die Frage nach dem Ganzen der Sprachwelt in jener eigentümlichen Paradoxie gegeben ist, die gerade der Sprache eigen ist, weil sie selbst ein Stück der Welt und zugleich deren Ganzes als Bewusstes ist.<sup>375</sup>

Wenn Gott nicht nur ein Wort, ein Begriff, ist, sondern eine Form der Wirklichkeit, so steht der Mensch erkenntnistheoretisch vor der Frage, wie er mit Gott Erfahrungen machen kann. Erfahrungen mit Gott machen heißt Beziehung aufbauen und pflegen. „Die Beziehung auf das Ganze ist eine Eigentümlichkeit eines Wesens, das mit Bewusstsein ausgestattet ist, das erkennen kann. Erkennen bedeutet Grenzen erfassen. Auch sprachlich: Ein Begriff definiert, wörtlich: legt auf bestimmte Grenzen fest. Indem aber die Erkenntnis auf eine Grenze Bezug nimmt, erkennt es sie zugleich als Grenze. Das heißt: Der Mensch ist im Erkennen immer schon auf einen größeren Horizont bezogen. Dieser Horizont muss nicht ausdrücklich benannt werden; er muss aber doch da sein. Das beweist zwar nicht, dass im Horizont ein heiliges Geheimnis anwesend ist, aber doch, dass etwas unausweichlich da ist im menschlichen Dasein, möge es auch schweigen und dunkel bleiben.“<sup>376</sup>

Aber trotz allem theologischen und philosophischem Bemühen: „Der wahre Gott lässt sich allerdings nicht begreifen.“ Der Prophet Jesaja versucht seinen Gott in Bildern zur Sprache zu bringen: *Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege sind nicht eure Wege – Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken.* (Jes 55,8f)<sup>377</sup>

Einen Gott, der sich nicht begreifen lässt, lässt sich aber im Glaubensvollzug dennoch verkünden. Die Unbegreiflichkeit Gottes auszuloten, ist Grundtenor der Predigten Meister Eckharts. Wie aber versteht er Gott und welche Christologie wird in seinen deutschen Predigten sichtbar und erfahrbar?

Inhalt der Christologie ist „die Reflexion über das Wesen des Christus, der in der Person des Jesus von Nazareth offenbar wurde, und über seine Bedeutung für das

---

<sup>375</sup> Ebd., 59.

<sup>376</sup> THOMAS PHILIPP, Die große Sehnsucht, in: CIG, 50, 2010, 565.

<sup>377</sup> Ebd., 566

Heil der Menschheit.“<sup>378</sup> Christologie beschäftigt sich nicht mit der Person des jüdischen Jesus von Nazareth, sondern mit dem gekreuzigten und nachösterlichen erhöhten Christus, wie er besonders in den Briefen des Apostel Paulus beschrieben wird. Christologie meint immer eine „Dekontextualisierung“, in der das Leben des historischen Jesus „aus seinem geographisch-kulturell-epochalen Kontext herausgehoben“ wird. Von Interesse ist lediglich die Heilstat des theologischen Christus, die von Bedeutung ist für Glaubende ganz gleich an welchem Ort, ganz gleich zu welcher Zeit. „Diese Dekontextualisierung führt dazu, dass die Person des Jesus aus Nazareth ansatzweise seit den Paulusbriefen und dem Johannes-evangelium in ein Feld eines Problems eingezeichnet wird, das maßgeblich ist für die Christologie Meister Eckharts. Dieses Problem entsteht aus der Spannung zwischen der biblisch begründeten Überzeugung, dass Gott in seinem Wesen unsichtbar, verborgen und bilderlos ist, und der Überzeugung der Christen, dass der Christus das Bild Gottes schlechthin ist, worin jeder Mensch seinen ursprünglichen, durch die Sünde zerstörten Stand zurückerlangen kann, Ebenbild Gottes zu sein.“<sup>379</sup>

Dass es im Laufe der Geschichte des Christentums zu einer Bildung von kirchlichen Dogmen kam – die es natürlich zur Zeit des Urchristentums überhaupt nicht gab und wohl auch nicht intendiert waren, da das Frühchristentum eher als eine jüdische Sekte<sup>380</sup> angesehen wurde –, „wurde das Historische an Jesus ganz und gar durchdrungen [...] vom transhistorischen Christus.“<sup>381</sup>

Eckharts Denken basiert auf dem theologisch-philosophischen Lehrgebäude der Kirche seiner Zeit. Nichts zieht er in Zweifel, was die Kirche für wahr und richtig hält: nicht die Sakramente, nicht die Dogmen, nicht die kirchlichen Strukturen. Dennoch fällt auf, dass er sich weder auf Jesus als historische Person bezieht,

---

<sup>378</sup> REINER MANSTETTEN, Christologie bei Meister Eckhart, in: Jahrbuch 1, 1997, 125.

<sup>379</sup> Ebd., 126

<sup>380</sup> Vgl. hierzu die profunde Monographie von GERD THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. Aufl., Gütersloh 2001. Darin untersucht Theissen das Leben der Urchristen und erschließt ihre theologischen Aussagen unter semiotischen, psychischen und historischen Aspekten. Glaube, Kult und Selbstverständnis sollen in ein neues Licht gerückt werden, indem er aufzeigt, wie sich das Urchristentum vom Judentum fortentwickelte und neue Formen des Gemeinschaftslebens mit eigenem Kult und Ethos und neuen Strukturen entwickelte. Besonders aufschlussreich sind: I. Teil § 2, Mythos und Geschichte des Urchristentums, 47-90, hier 71-81 mit Ausführungen über die Transformation der jüdischen Religion durch den nachösterlichen Christusglauben; II. Teil ; Die rituelle Zeichensprache des Urchristentums, hier § 7, 171-181; IV. Teil, §9, Die urchristliche Religion als autonome Zeichenwelt, hier 225-247.

<sup>381</sup> MANSTETTEN, Christologie, 126.



noch von Christus in seinen Predigten spricht. Stattdessen „wird die Vaterschaft und Sohnschaft Gottes von Eckhart oft philosophisch interpretiert, vor allem in seinen Predigten, auf ihre Bedeutung für Erkennen und Handeln eines jeden Menschen hin befragt.“<sup>382</sup>

Mittelpunkt der Christologie Eckharts ist die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, wobei das Wesentliche nicht darin liegt, „dass sie einen Menschen in seiner Besonderheit auszeichnet, sondern darin, dass Gott damit das Menschsein überhaupt annahm“.<sup>383</sup> So ist auch zu verstehen, dass Jesus als historische Person so gut wie überhaupt nicht beachtet wird, der erhöhte Christus aber Gegenstand jedweder Christologie ist.

*Das êwige wort ennam niht an sich dîsen menschen noch dén menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschlîche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. Und dar umbe, <wan> in der annemunge diu menschlîche natûre von dem êwigen worte einvaltliclîche sunder bilde anegenomen wart, sô wart daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der meschlîchen natûre. Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist ,als wâr ist daz, dazder mensche got worden ist. Und alsô ist diu menschliche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götlîche bilde, daz dâ bilde ist des vaters.*<sup>384</sup>

Gottes Wirklichkeit ist Teil der menschlichen Wirklichkeit – übergeschichtlich, überpersönlich und doch in jedem wieder neu. So will es Eckharts Predigtlehre.

Allerdings: „Zu dem Sohn Gottes bestehen für alle Menschen, die nicht Jesus von Nazareth sind, Verhältnisse sowohl der Identität als auch der Differenz [...] die Kirchenlehrer, auch die scholastischen Philosophen betonen die Differenz. Eckhart stimmt ihnen zu. Aber auch in der theologischen Rede zeigt er, das für ihn nicht die Differenz, sondern die Identität maßgeblich ist.“<sup>385</sup>

Wie sich Eckharts Christologie und theologische Anthropologie in seinen Predigten niederschlägt, welche Bedeutung er des Menschen Durchbruch und Sprung in Gottes Sphäre zubilligt, wie sich Gottesgeburt im Menschen ereignet und damit

---

<sup>382</sup> Ebd., 129.

<sup>383</sup> Ebd., 131.

<sup>384</sup> Pr 46, EW I, 490. 21 – 32.

<sup>385</sup> Manstetten, a.a.O., 133.

neue Wirklichkeiten konstituiert werden, wird im Kapitel 5 dieser Untersuchung dargelegt werden.<sup>386</sup>

---

<sup>386</sup> siehe dazu auch THERESIA HEIMERL, Die theologische Anthropologie Meister Eckharts in: Jahrbuch 1, 2007, 145-156, hier bes. 155 f.

## 4. Macht und Ohnmacht der Sprache

### 4.1 Wie kann man von Gott reden?

#### 4.1.1 Philosophisch-theologische Grundüberlegungen

Wenn Gott einer Wirklichkeit angehört, zu der Menschen per Erfahrung keinen Zugang haben, ergibt sich die Frage, wie man Gott verstehen lernen kann. Jenseits von Sprache gibt es keine Möglichkeit sich dem Numinosen zu nähern; selbst Bildern ist ihr Sinnkern immer nur durch Übersetzung in Sprache zu entlocken.

„[...] unsere Sprache, und zwar die alltägliche ebenso wie die wissenschaftliche und die traditionelle philosophische, [ist] von der Erfahrung her gebildet. Wie kann sie dann angemessen ausdrücken, was einer nicht unmittelbaren Seinsebene angehört?“<sup>387</sup> Wilhelm Weischedel will es nicht dabei bewenden lassen, „auf alles weitere Reden über Gott verzichten“ zu wollen. Schweigen wäre dann angemessen und „eine respektable Haltung“. Allerdings besteht die Gefahr, dass dies auf ein „bloßes gleichgültiges Aufsichberuhen“ hinauslaufen könnte, wo es doch lediglich um ein „anererkennendes, also ehrfürchtiges Verstummen“ gehe.

Doch Schweigen gehört nicht zu den Intentionen menschlichen Denkens, führt Weischedel weiter aus. Vielmehr ist der Mensch darauf aus, alles zu durchdenken, was aber wiederum ohne Sprache nicht möglich ist. Die Schaffung einer Sondersprache ist auch keine Lösung, da sie entweder unverständlich ist und damit „nichts zur Aufhellung“ beiträgt. Oder sie ist durch „traditionelle Ausdrücke“ zu interpretieren, womit die Problematik nur an eine andere Stelle geschoben würde.<sup>388</sup>

Es führt kein Weg vorbei, bei der Frage nach dem Wesen des Vonwoher Gottes auf Worte unserer gewohnten Sprache zurückzugreifen. Mit der Einschränkung allerdings: Man muss sich dessen bewusst sein, lediglich ein bedingt taugliches Werkzeug der Erkenntnisgewinnung zu nutzen. „Die Aufgabe wird also sein, durchsichtig zu machen, in welcher Richtung die Art des Sprechens modifiziert

---

<sup>387</sup> WILHELM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 2, München 1979, 218.

<sup>388</sup> Ebd., 219.

werden muss, um den Unterschied der Seinsebenen zwischen dem Vonwoher und dem Bereich des erfahrungsmäßig Feststellbaren gerecht zu werden.<sup>389</sup>

Weisedel führt den Begriff der „schwebenden Sprache“ ein, um deutlich zu machen, dass eine klare und eindeutige Fixierung dieser zu beschreibenden Wirklichkeit nicht möglich ist. Und er vergleicht den Versuch der sprachlichen Fixierung mit der Sprache der Liebenden, die eine Sprache für ihre Beziehung zueinander kreieren, die nicht möglich wäre, hätten sie nicht diese Erfahrung von Liebe gemacht. „So muss auch das Schweben des Vonwoher, wenn es ausgesprochen werden soll, sich in einer eigenen Sprache ausdrücken: eben in einer schwebenden Sprache.“<sup>390</sup>

Schwebende Sprache kann bedeuten: anerkennen, dass eine statische Fixierung der Wirklichkeit Gottes und seines Vonwoher nicht gelingen kann, dass es sich vielmehr um einen dynamischen Prozess handelt, der immer wieder neu übersetzt werden muss in eine schwebende, nicht festgelegte Sprache, die lediglich aus dem Beziehungscharakter heraus lebt und Substanz erhält.

Die Annäherung an die theologische christliche Aussage, wonach Gott sich ausspricht in dem Logos, in Jesus Christus, in die Glaubens- und Lebenspraxis der Menschen, die das unmittelbar angeht, wird auch durch eine herausfordernde Sprache näher definiert: „Herausfordernde Sprache: das wäre befremdliche und irritierende, die gewohnte Sprachverwendung in Frage stellende, zum Weiterfragen antreibende Sprache; keine fertige, einfach abbildende, bloß informierende, sondern suchende Sprache; eine Sprache, die danach sucht, wie sich dem Auszusprechenden entsprechen kann, und ebend dieses Suchen zur Sprache bringt.“<sup>391</sup>

Der Begriff von Wilhelm Weisedel von der „schwebenden Sprache“ ist m.E. eine angebrachte Formulierung, die die Vorläufigkeit allen Sprechens von Gott, aber auch ihre Unzulänglichkeit treffend charakterisiert. Wie aber übersetzt man die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit Gottes, diese Erfahrung, die eine Wirklichkeit ausloten will, die jenseits aller sinnlich möglichen Wahrnehmung und empirischen Beobachtungen liegt? Die philosophische Theologie bedient sich der Verfahrensweise der Analogie, um angemessene Aussagen über das Wesen Gottes zu machen. Eine Definition der Analogie bietet sich als ein Sprechen von

---

<sup>389</sup> Ebd.

<sup>390</sup> Ebd., 220

<sup>391</sup> JÜRGEN WERBICK, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 46.

etwas im Hinblick auf ein anderes. „So spricht man analogisch, wenn man vom Sein Gottes im Hinblick auf das Sein des uns bekannten Seienden redet, oder wenn man Allmacht und Allgüte Gottes von den im menschlichen Bereich auftauchenden Phänomenen von Macht und Güte her bestimmt.“<sup>392</sup>

Die Schwierigkeit, die sich aus analogem Reden ergibt, liegt darin, dass es sich zwischen den beiden analogen Gliedern zwar um irgendeine Übereinstimmung handelt, aber nicht um eine exakte begriffliche Identität. Die Gleichung Sein des Endlichen ist gleich Sein Gottes funktioniert nicht. Der qualitative Unterschied liegt in der Differenz der Seinsebenen.<sup>393</sup>

Am deutlichsten wird laut Weischedel der Begriff des Schwebens im dialektischen Reden. Dialektik meint hier den „Gegensatz und Widerspruch zweier Momente, die doch eben dadurch aneinander gebunden sind.“ Ein Begriff wird sowohl gesetzt als auch gleichzeitig negiert und „erst in dieser gedoppelten Bewegung kommt seine Wahrheit zum Vorschein.“ Bei Meister Eckhart geschieht das, indem er im mystischen Reden Gott als Sein und als Nichts zugleich bezeichnet. Die Dialektik vom Sein, das ins Nichtsein stürzt und das Nichtsein, das sich dennoch im Sein hält, diese „Dialektik unterscheidet sich allerdings von der Hegels, sofern sie die Differenz zwischen den entgegen gesetzten Äußerungen festhält, ohne sie [...] in die absolute Synthesis aufzuheben. Nur wenn dies vermieden wird, bleibt die Sprache, wie es der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit entspricht, im Schweben.“<sup>394</sup>

Eine schwebende Sprache ist infolge ihrer eigenen Dynamik lebendig und wendig. Sie ist keine tote Sprache, solange Menschen ihre lebensentscheidenden Erfahrungen in eine Wirklichkeit einbringen und hineinsprechen können, in der die „Zentralvokabel 'Gott'“<sup>395</sup> einen Ort hat.

---

<sup>392</sup> WEISCHEDEL, Gott der Philosophen, 221.

<sup>393</sup> Ebd.; Weiter führt Weischedel aus: „Was also die Welt und der Mensch auf endliche Weise sind, das ist in dieser Form der Analogie Gott auf unendliche Weise“. Dies wird als *via eminentiae* bezeichnet. Eine zweite Weise der Analogie ist die *via negationis*: Hierbei wird Gott – das Unendliche – negiert; „das Unendliche ist als das Seiendste zugleich das schlechthin Positive. Die Verneinung bezieht sich vielmehr auf das endliche Seiende, dessen Endlichkeit negiert wird, um zum Unendlichen zu gelangen. Diese Negation nimmt auch dem Wort, das das Seiende meint, also der Sprache der gängigen Erfahrung, die Beständigkeit, die sich hartnäckig auf sich selber versteift.“ (222)

<sup>394</sup> Ebd., 222.

<sup>395</sup> WERBICK, Bilder, 53.

Wer aber spricht, wenn Gott spricht?<sup>396</sup> Ist tatsächlich nur von einem Sprachspiel die Rede, das spätestens sei Max Webers Analysen der „Entzauberung“ der Welt angehört? Wo aber wollen Menschen erreichen, die von Gottes Offenbarung sprechen? Welche Strategien stecken dahinter? Mahner für eine bessere Welt zu sein? Sprachrohr unterdrückter Menschen zu sein und sich als deren Sachwalter legitimieren zu wollen?

„Wo Gott spricht, da sprechen in Wirklichkeit Menschen, die sich in Gottes Rolle hineinsprechen, um eigene Legitimierungs- und Machtansprüche zu sakralisieren.“<sup>397</sup>

Das ist eine ideologische Aussage und funktionalisiert das Sprechen von Gott; es transformiert es in eine Tabuzone, die dem modernen aufgeklärten Menschen nicht mehr angemessen erscheinen soll. Ohne die religionskritischen Argumente von Feuerbach über Nietzsche bis Freud zu bemühen, sind wohl auch andere Gründe ausschlaggebend, wenn sich „Religion ins Dasein“ schleicht. Zur religiösen Grundüberzeugung Paul Ricoeurs gehört es, dass sie in den Kraftfeldern gesellschaftlich-biographischer Verständigung lebendig sind. „Sinn und Kraft durchdringen sich immer schon unauflöslich und sind – als Konfliktgeschehen – in ihrem Miteinander, Ineinander und Gegeneinander eben nur von einer konflikt-sensiblen Hermeneutik aufzuhellen.“<sup>398</sup>

Werbick spricht von einer Zeugnishermeneutik, die versucht, dem „Woher auf die Spur zu kommen – und dann auch zu würdigen, wohin sich die Zeugin oder der Zeuge von dem Wort herausgefordert wissen, auf das sie oder er Antwort geben, mehr noch: Antwort sein wollen.“<sup>399</sup>

Eine zweifellos interessante Perspektive. Bibeltheologisch kann argumentiert werden, dass der Mensch, der von Gott spricht, somit die Antwort auf das Wort ist, das ihn ins Leben hineingerufen hat. Sprechen von Gott so verstanden, hat aber auch eine andere Funktion. Der Gott denkende und ihn bezeugende Mensch versteht sich als Botschafter der eigenen Botschaft vom „Ich bin der Ich-bin-da“

---

<sup>396</sup> JÜRGEN WERBICK, Gott gibt sein Wort. Vom Ursprung und der Herausforderung des Verstehens, in: Concilium, Heft 2, 2010, 137-146, hier 137.

<sup>397</sup> Ebd., 138.

<sup>398</sup> Ebd., 140 u. Anm. 8 mit Hinweis auf PAUL RICOEUR, Die Interpretation. Versuch über Freud, Frankfurt 1974.

<sup>399</sup> Ebd.

ins Sein gerufenen Erstwort. Der Mensch ist der von Gott gewortete<sup>400</sup> und antwortet. Das nennt man Glauben.

Für Dietmar Mieth ist es evident, dass Eckhart ausgeht „von einer Entsprechung zwischen Sprache und Wirklichkeit“<sup>401</sup> Wobei Wirklichkeit nicht als empirische Realität aufgefasst wird, sondern „wie das von der Mystik geprägte Wort meint, als Vorzeichen des Wirkenden, letztlich Gottes. Die Sprache vermittelt zwischen diesen Zeichen und der schöpferischen, sich selbst wissenden Selbstbekundung des Menschen, die in ihr zum Ausdruck kommt. Wir haben nichts als Worte, aber diese verweisen auf eine Perspektive der Wirklichkeit, in der diese nicht gegeben ist, sondern erst entsteht. Dieses Entstehen aber ist Gottes Schöpfung, sei es als Werden in der Genesis, sei es als Werden im inkarnierten Logos.“<sup>402</sup>

Mieth räumt natürlich ein, dass es sich hier nicht um eine zeit-räumliche Bewegung nach empirischen Maßstäben handelt. Es ist vielmehr „ein Geschehen im Jetzt, das quer zur Zeit steht, sozusagen in einer anderen Dimension des Wirkens. Es ist freilich ein Wirken, das immer, ohne Unterlass geschieht. Sonst würde alles in den Strudel des Nichts fallen, wenn dieses Wirken nicht ständig geschähe: als Hervorgang der Schöpfung, aber auch als Menschwerdung.“<sup>403</sup>

Dem philosophischen Denken in diesem Wirkbereich ist auch zu berücksichtigen, dass die göttliche „Selbstmitteilung im Wort und in der Kreatur als von Gott durch die Schöpfung gegebenes Lesegerät“ ist. „Dies lässt sich am Anfang als Auslegung des Johannesevangeliums am Wort ‚bei‘ (*apud*) zeigen: ‚und das Wort war bei Gott‘ (Joh 1,1). Was macht Eckhart daraus? Er denkt philosophisch darüber nach, wie das Hervorgebrachte im Hervorbringenden auf die Weise dieses Hervorbringende ist: das Wort also im Sprechenden, noch bevor er es spricht, das Werk im Künstler, bevor er es ausführt. Da ist zugleich Identität zwischen Sprecher und Wort (‘Gott war das Wort’), aber auch Differenz (‘bei’). Aber die Diffe-

---

<sup>400</sup> Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird der Begriff des Verbes „worten“ und des entsprechenden Substantives „Die Wortung“ benutzt werden. Wenn davon die Rede ist, dass Gott wortet, so ist das mehr als nur ein ins Leben-Rufen oder eine Neuschöpfung Gottes. Das Verb „worten“ bedeutet: Indem Gott spricht, lässt er **seine** Wirklichkeit ausfließen in die Wirklichkeit der **Welt**. Er ist dann nicht nur der Schöpfer-Gott, sondern auch der Gott, der mit seiner Wirklichkeit insofern eine neue Wirklichkeit im Sein des Menschen entwirft, die aber zu einer Antwort des Menschen herausfordert. Die Antwort des Menschen kann vielfältig sein: sie reicht vom bloßen Schweigen in der schwebenden Sprache bis hin zum ethischen Handeln, eine mögliche Konsequenz des Wortens Gottes.

<sup>401</sup> Bibel und Kirche (3), 2004, 163-166, hier 164.

<sup>402</sup> Ebd., 165.

<sup>403</sup> Ebd.

renz des 'bei' ist nicht die gleiche wie die Differenz des 'unter'; sie unterscheidet gleichsam aus dem Wissen um den Prozess des Hervorgehens des Logos, des Sohnes, das ihn zur Person macht, bewahrt ihm aber, insofern er im Ursprung bleibt wie das ausgegangene Wort im Sprecher verbleibt, die Gleichheit der Natur.<sup>404</sup>

Es gilt aber auch: Wenn Gott spricht, spricht der Mensch mit. Das führt zwangsläufig auch an eine Grenze. Es ist die Grenze der „diskursive(n) Vergewisserung des Glaubens“<sup>405</sup> Laut Werbick – und man kann ihm in seiner Argumentation durchaus folgen – sind die Worte Gottes auf die Lebensantwort des Menschen gute Worte, die sich die Menschen „so wenig selbst gegeben haben wie die bösen“.<sup>406</sup> Ist aber bei all den Worten, die zugesprochen und zugerufen werden, Gottes Wort unterscheidbar von den Worten der Menschen zu identifizieren? Wenn Gott das beste Wort spricht, über das hinaus nichts Besseres gesagt werden kann – in Anlehnung und Abwandlung des Anselmschen Proslogion –, so muss man „die Zeugnisse befragen und prüfen, ob man ihnen zutrauen darf, dass sie von diesem besten Wort und seinem besten Sprecher hervorgerufen sind. [...] Enthüllt es sich in den Zeugnissen, die ihm zu antworten versuchen und doch weit hinter ihm zurückbleiben, als das Wort, das die Fülle des Lebens (Joh 10,10) hineinruft und sie erschließt? Hier werden die Unterscheidungen zu suchen sein.“<sup>407</sup>

Und nochmals nachgefragt: Welche Sicherheit gibt es, dass Gott sein *fiat* in die menschliche Hoffnung hineinspricht? Der Mensch muss so oder so antworten. „Wenn ihr An-Vertrauen ins Leere geht, hat Er sein gutes Wort nicht gesprochen, bleibt der Kosmos stumm und fühllos gegenüber den tiefsten menschlichen Hoffnungen.“<sup>408</sup> Sind Unglück, Unheil und Leid in der Welt Indizien dafür, dass „alle Worte im Abgrund der Sprachlosigkeit verstummen?“ Trotz allem besteht der Horizont der Hoffnung, an dem Gottes Güte und Menschenfreundlichkeit zu finden sind, so Werbick weiter. Öffnet sich dieser Horizont, trauen die Menschen dort ihrer Sehnsucht und vertrauen sie sich Gott an, spricht Gott sein gutes Wort. „In diesem Sinn kann man es 'wagen, die Bibel offenbart zu nennen, insofern das neue Sein, von dem sie redet, für die Welt, für die gesamte Wirklichkeit ein-

---

<sup>404</sup> Ebd.

<sup>405</sup> WERBICK, Gott gibt sein Wort, a.a.O., 143.

<sup>406</sup> Ebd., 141.

<sup>407</sup> Ebd., 142.

<sup>408</sup> Ebd., 143.



schließlich meiner Existenz und meiner Geschichte offenbarend ist“<sup>409</sup> Das offenbarende Gotteswort ist „die Möglichkeit zu hoffen, trotz ...“<sup>410</sup>

Das eine Wort Gottes manifestiert sich in verschiedenen Zeugnissen und Diskursen: im prophetischen Diskurs, wo Gott als Herr der Geschichte angesehen wird, im narrativen Diskurs, der die Lesenden und Hörenden auf Gottes Spur setzen will, im Wahrheitsdiskurs, wo eine neue Lebensordnung diskutiert wird, im hymnischen Diskurs, der Anbetung. „Was verkündigt und bezeugt ist, ´wird jedes Mal durch die Form der Verkündigung qualifiziert´, was ´ein polysemisches, polyphones Konzept von Offenbarung´ erfordert. Neutestamentlich wird daraus eine christologische Polyphonie des Wortes.“<sup>411</sup>

Karl Rahner stellt das Wort Gottes in ein enges Verhältnis zur Liebe Gottes zu den Menschen. „Das Wort rückt die Liebe Gottes erst in den Daseinsraum des Menschen hinein als Liebe, die der Mensch erwidern kann. Das Wort ist also die Wirksamkeit der Liebe. Es ist wirksames Wort.“<sup>412</sup> Gott selbst ist aber auch mit Worten nicht zu fassen und zu begreifen. Erspüren lässt sich die Wirksamkeit Gottes in die Wirklichkeit des Menschen hinein. „Wir müssen ihn hineinsagen in die unübersehbaren Dimensionen des menschlichen Daseins, in allen Höhen und allen Niedrigkeiten des Lebens. Sein eines weißes Licht muss sich brechen in allen Prismen der Welt.“<sup>413</sup>

Edward Schillebeeckx weist ausdrücklich darauf hin, dass Gottes Wirklichkeit zunächst einmal unabhängig ist vom menschlichen Bewusstsein und von dem Zur-Sprache-bringen Gottes, „andererseits aber ist unser Reden von Gott mit abhängig von dem geschichtlichen Kontext, in dem wir Gott zur Sprache bringen. Die Frage ist jedoch, ob dieses von Menschen erfolgende Zur-Sprache-Bringen Gottes selbst von der realen Existenz Gottes unabhängig ist oder ob es ohne die Existenz dieser Wirklichkeit unmöglich oder sogar undenkbar wird.“<sup>414</sup>

Aus ihrem religiösen Erfahrungshorizont heraus verweisen Gläubige mittels ihrer Gottesbilder auf Gottes Wirklichkeit, wie sie sich ihnen zeigt. Und überschreiten damit gerade – durch die Bilder, die sie sich von Gott machen – die

---

<sup>409</sup> Ebd.

<sup>410</sup> Anm. 15 mit Verweis auf PAUL RICOEUR, Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in : ders., An den Grenzen der Hermeneutik, München 2009, 54.

<sup>411</sup> Ebd., 144.

<sup>412</sup> KARL RAHNER, Sämtliche Werke, Schriften III, 359f.

<sup>413</sup> Ebd., 360.

<sup>414</sup> SCHILLEBEECKX, Menschen, a.a.O., 106.

Unverfügbarkeit Gottes. „Gott [...] entspricht allerdings nicht unseren Gottesbildern, weil alle unsere Erfahrungen und Bilder, die wir uns von Gott machen, inadäquat, unzureichend sind; sie versagen. [...] Mit Recht können wir sagen: Es gibt eine Erfahrung Gottes als des Nicht-Erfahrbaren, ohne dass dabei von einem Widerspruch (möglichweise jedoch von einem ‚Paradox‘) gesprochen werden kann. Das sinnverleihende Ganze und sein Grund werden im weltlich direkt Erfahrbaren indirekt miterfahren.“<sup>415</sup> Hier ist Schillebeeckx ganz dicht an Meister Eckharts paradoxem Sprechen von Gott.

Die Freiheit Gottes besteht darin, dass er unsere Gottesbilder als Projektionen und Produkte menschlicher Wünsche offenbart. Gottesbilder repräsentieren keine Wirklichkeiten Gottes. Für Schillebeeckx ist es der „prekärste Punkt aller unserer Gottesbilder, nicht über die Realität Gottes verfügen zu können. [...] Von seiner Wirklichkeit selbst aus werden alle unsere projektiven Gottesbilder zurückgewiesen und entkräftet. In dieser Rückwirkung auf unsere Gottesbilder, in dem ständigen Zerschlagen jedes von uns produzierten Gottesbildes, offenbart sich ein Gegenüber in und in bezug auf alle unsere Projektionen.“<sup>416</sup>

Um die Wirklichkeit Gottes auch nur in Ansätzen verbalisieren zu können oder gar das treffende Wort zu finden, ist ein besonderes Vokabular erforderlich. Wenn die informierende Sprache keine Wahrheit beschreibt, nur noch abbildenden und damit festgelegten Charakter hat; wenn die Wörtersprache nur noch blasse Begriffe abdeckt, erfordert ein Kommunikationsprozess zwischen Mensch und Gott andere Instrumentarien. Religiöse Sprache, die sich „nur noch im Gestus des Bescheidwissens“<sup>417</sup> erschöpft, ist kommunikationstötend, denn Gott „kommuniziert nicht nur informierend; er kommuniziert sich selbst. Und er kommuniziert

---

<sup>415</sup> Ebd., 107.

<sup>416</sup> Ebd.: Im weiteren führt Schillebeeckx aus, wie das Verhältnis von Anbetung Gottes und den Gottesbildern, die aber immer wieder zerschlagen werden, zu bewerten ist. Der gläubige Mensch befindet sich in diesem Dilemma ständig in Beziehung zu Gott, was auch Auswirkungen auf sein Handeln und Leben hat. „Es macht einen ziemlich großen Unterschied im Handeln der Gläubigen aus, ob man den Gott als Befreier erfährt oder als einen Pantokrator, der die bestehende Ordnung aufrechterhält. Im Gebet, dem eigentlichen Ort, an dem wir den Namen Gottes gebrauchen, ist gerade das Bewusstsein von dem Unterschied zwischen einem ‚realen‘ und einem ‚verfügbaren‘ Referenten mitgegeben. Aber das bedeutet, dass unser gläubigen Wissen von dem realen Referenten auch durch unsere projektiven Gottesbilder vermittelt wird, die durch unaussprechliche Gegenwart Gottes zugleich radikal relativiert werden. [...] Authentische Gottesbilder müssen sich trotzdem in ihrem projektiven Charakter durchaus auf etwas beziehen, das heißt, etwas über seine Wirklichkeit selbst aussagen, wenn wir Gott nicht nach unserem eigenen Bild und Gleichnis formen wollen!“ (108)

<sup>417</sup> WERBICK, Bilder, 59.

nicht nur in der Wörter-Sprache. Er kommuniziert sich im wahrhaft menschlichen Leben Jesu, in der Leidenschaft, Solidarität, Zuneigung, in der Parteinahme des Menschensohns. [...] Gott kommuniziert sich in der Ich-Botschaft Jesu.<sup>418</sup>

Die Konsequenz aus diesem expressiven Offenbarungsverständnis: Gott fordert unser „Ausdrucks-Verstehen“ heraus; „er fordert uns zu expressiver Kommunikation heraus, denn ich kann die expressive Selbst-Mitteilung des anderen nur verstehen in dem Maße, in dem ich mich selbst expressiv zu kommunizieren vermag.“<sup>419</sup>

In dieser expressiven Kommunikation kommt Gott dann auch als der zur Sprache, von dem sich der Gläubige ansprechen lässt. Durch das Mensch gewordene Wort, in Jesus Christus, bringt er sich selbst zum Ausdruck. Jesu Gott-Gewissheit spricht sich aus „in beziehungsreichen, provokativen und evokativen Gottmetaphern“.<sup>420</sup> Diese aber „versinnlichen [zwar] Gott, bilden aber nicht ab; sie nennen ihn, aber sie legen ihn begrifflich nicht fest; sie sprechen sein Wesen und sein Wollen aus, aber sie leiten kein Glaubensgesetz daraus ab. Sie bilden Gott der menschlichen Vorstellungskraft ein, ohne die Menschen auf ein Bild – auf ihre eigene Projektionen – zu fixieren.“<sup>421</sup>

Der profane Erfahrungshorizont des Menschen könnte in solch einer Sprache überschritten werden, bliebe aber dennoch interpretationsbedürftig. Aber das Vertrauen in die Aussagefähigkeit der Sprache würde auch bedeuten, dass die Welt eine innere Beziehung auf Begriffe haben müsste, damit diese auf sie anwendbar ist. Die Bedeutung der Zeichen wären neu zu erforschen und zu bewerten. Zeichen wären dann nicht nur sprachliche Äußerungen. Sie verwiesen vielmehr auf semantische Inhalte, die die profane Welt transzendieren.<sup>422</sup>

---

<sup>418</sup> Ebd., 62f.

<sup>419</sup> Ebd., 63.

<sup>420</sup> Ebd. 64.

<sup>421</sup> Ebd.: Dann erst kann von Gott treffend, aber nicht festlegend als König, Hirte, Richter, Schöpfer, Helfer, Retter etc. gesprochen werden. Von den Gott-Metaphern der Bibel könnte dann in der Glaubensvermittlung eine Semantik expressiven Sprechens von Gott gewonnen werden.

<sup>422</sup> Vgl. dazu HANS-JOACHIM SCHMIDT, Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts, in: VOLKER MERTENS/HANS-JOACHIM SCHIEWER (Hg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der FU Berlin vom 3. bis 6. Oktober 1989, Tübingen 1992, 301 f.; ferner PAUL TILLICH, Das Wesen der religiösen Sprache, Darmstadt 1983, 83-93.

Predigen bedeutet, Gottes Wirklichkeit in seinem Wort neuen Raum geben. Dazu ist die Erfahrung des Glaubens für die Hörer derart aufzubereiten, dass sie sich in die sprachliche Erfahrungswelt des Predigenden hineinfühlen können. Die Schriftstellerin Felicitas Hoppe vergleicht diesen zu vollziehenden Akt des Schreibenden bzw des Predigenden mit einem neuen Zur-Sprache-Kommen Gottes wie folgt: „Denn sich wirklich auf Reisen zu begeben, ist des Schreibenden grösstes Risiko, hier setzt er alles aufs Spiel: seinen Traum, die Idee von der Reise und die verzweifelte Hoffnung auf Rettung. Genau genommen spreche ich von drei Reisen, die niemals in eins fallen können: der Traum von der Reise erstens, die wirkliche Reise zweitens und ihre Erzählung drittens. Fazit: Einen Traum haben ist eins, die Imagination an der Wirklichkeit überprüfen ein zweites. Die grösste Anstrengung kostet es allerdings drittens, die Wirklichkeit, also die Reise, die wirklich unternommen wurde, in den Traum von der Reise zurückzuverwandeln, in einen Text, der mit der Reise selbst fast nichts mehr zu tun hat, aber ohne sie niemals entstanden wäre.“<sup>423</sup>

Die Folie des Traumes ist im Falle der Verkündigung die Bibel als das Wort Gottes. Augustinus sagt: Die Bibel, das zweite Buch Gottes, ist geschrieben worden, um uns zu helfen, die Welt zu entziffern, um uns den Blick des Glaubens und der Kontemplation wiederzugeben und um die ganze Wirklichkeit in eine große Offenbarung Gottes zu verwandeln.<sup>424</sup>

Doch das Wort Gottes muss an unserer Wirklichkeit überprüft werden, Bibel und Wirklichkeit sind zugleich im Auge zu behalten. Unsere Wirklichkeit, in die das Wort hineingesprochen wird, ist als Schöpfung das erste Buch Gottes und behält seine Priorität. Der schwierigste Transfer ist aber bei aller Spiegelung und Überprüfung an der Wirklichkeit unseres Lebens die Tatsache, das Wort Gottes wie es de facto gesprochen wurde, als solches auch wahrzunehmen.

Verkündigung ist so gesehen eine Reise des Wortes aus Gott heraus, in die Wirklichkeit der jeweiligen Zeit hineingesprochen, und als Predigt am Leben überprüft wird es als Gottes Wort und neue Wirklichkeit für unser Leben wieder an Gott zurückgegeben. Die transzendente Wirklichkeit Gottes erfährt somit eine kommunikative Immanenz ins menschliche Leben hinein: Gottes Dasein im Wort und in

---

<sup>423</sup> FELICITAS HOPPE, *Sieben Schätze*, Augsburgs Vorlesungen, Frankfurt a.M. 2009, 81f.

<sup>424</sup> zitiert nach: PABLO RICHARD, *Ein neuer Raum für das Wort Gottes*, in: *Concilium* (2) 2010, 165.

der erfahrenen Wirklichkeit ist somit ein Prozess und eine Bewegung, die das Wort aufnimmt, es verwandelt und wieder als Gottes Wort erscheinen lässt. Der Dialog zwischen Gott, Mensch und auszulegendem Wort wäre somit ein kontemplativer Prozess, der zum Handeln antreibt, soll das Wort nicht bloß im Leben verhallen. Denn der glaubende Mensch kann nicht Gottes Wort hören und dennoch derselbe bleiben. Dynamik bedeutet Veränderung. Sie beginnt mit dem Hören und endet mit einer Verwandlung der Hörenden in Schülerinnen und Schülern des Wortes. „Der Dialog mit Gott endet nicht im Text, sondern mitten im Leben.“<sup>425</sup>

Bewährt sich das Wort Gottes im Leben? Liest man die alten Texte der Bibel hermeutisch-umfassend und nicht nur analytisch, ist auch deren Lebenszusammenhang mit zu berücksichtigen. Denn die Schriften der gesamten Bibel „wurden ja nicht in bibliographischer Absicht zusammengestellt [...] Sie wurden ausgewählt, gesammelt und kanonisiert, weil sie bezeugen, wovon ihr jeweiliger Leserkreis überzeugt war: Dass sich das in ihnen überlieferte Wort von Gott bewährt, dass es sich den Herausforderungen des menschlichen Daseins und der Geschichte als befreiend und deshalb als glaubwürdig erwiesen hatte.“<sup>426</sup>

Wenn Sprache das wichtigste menschliche Kommunikationsmedium ist, so ist es evident, dass „durch immer wieder neu zu schaffende Sprachgestalt“<sup>427</sup> die Botschaft des Evangeliums zur Sprache und in eine neue Wirklichkeit transformiert wird.

Zentrale Worte des Glaubens bei Eckhart sind: Gott – Mensch – Schöpfung – Gottesgeburt. Sie werden immer wieder neu thematisiert, ins Bild gerückt, metaphorisch vermittelt, auf das Evangelium rückbezogen und an der Erfahrungswelt und dem Alltag der Menschen, denen die Botschaft gilt, gemessen und bewertet.

Im Folgenden geht es nun um die Grundbegriffe von Gott und Mensch und welche Wirklichkeiten sie widerspiegeln.

---

<sup>425</sup> Ebd., 168.

<sup>426</sup> TIEMO RAINER PETERS, Befreiendes Wort. Exegese, Dogmatik und der Anspruch der Predigt, in: WuA (3) 2010,120.

<sup>427</sup> MANFRED ENTRICH, Zwischen Babylon und Jerusalem. Auf der Suche nach einer angemessenen Verkündigungssprache, in: WuA (3) 1993, 113.

## 4.1.2 Das unausgesprochene Wort und das Beiwort

Bevor eine Annäherung an Eckhartsche Predigten erfolgt, sind vor allem hermeneutische und kommunikationstheoretische Vorbedingungen zu klären.

Predigten sind zunächst einmal gesprochene Texte; als solche sind sie im Idealfall zumindest konzipiert. In der Betrachtung der Eckhartschen Predigten ist – was natürlich evident ist – zu berücksichtigen, dass es sich für den heutigen Leser um reine Textpredigten handelt, mithin der Charakter und die sprachlich-literarisch Eigenart des gesprochenen Textes nicht mehr nachzuvollziehen ist. Wie Hörer zu Eckharts Zeiten seine Predigten rezipiert haben, ist nur zu vermuten, zumal darüber keine Erkenntnisse und Dokumente vorliegen. Sie sind aber aus dem Inhalt und dem sozialen Kontext der damaligen Zeit zu erschließen.

Laut Edward Schillebeeckx<sup>428</sup> will die „neue Hermeneutik“ die „ontologischen Strukturen des theologischen Verständnisses der Wirklichkeit als Ganzes bloßlegen.“ Das hermeneutische Problem, also das Unterfangen der Überbrückung des Abstandes zwischen Text und Leser, besteht in folgender Diskrepanz: Gottes Wort kommt im Menschenwort zu Sprache. „Daher hat die Theologie, als Hermeneutik des Wortes Gottes, wesentlich auch mit der Semantik der Wörter zu tun. Theologie setzt also ein Verständnis dessen voraus, was Sprache ist. [...] Der Theologe wird sich also bei der strukturalistischen Linguistik und der logischen Sprachanalyse und auch bei der phänomenologischen Sprachphilosophie Rat holen müssen. Andererseits hat es der Theologe mit einer mittels literarischer Dokumente zur Sprache gebrachten Wirklichkeitsinterpretation zu tun und wird deshalb auch sein Ohr einer Sprachontologie leihen, die in der menschlichen Sprache das Zur-Sprache-Kommen von Wirklichkeit analysiert und das menschliche Sprechen auch in seiner ontologischen Dimension, nämlich als universale Offenbarung des Seins im Wort, analysiert.“<sup>429</sup>

Da der Glaube aber keine theoretische Heilslehre ist und auf Praxis und zwar Lebenspraxis angewiesen ist, kann gesagt werden: „Die Orthopraxie gehört wesent-

---

<sup>428</sup> ROBERT SCHREIER (Hg.), *Erfahrung aus Glauben*. Edward Schillebeeckx-Lesebuch, Freiburg 1984; im Folgenden zitiert mit Schillebeeckx-Lesebuch, hier 117.

<sup>429</sup> Schillebeeckx-Lesebuch, 118.

lich mit zum Verifizierungskriterium einer glaubwürdigen Glaubensinterpretation.<sup>430</sup>

Die Wirklichkeit zeigt sich im Spiegelbild des eigenen Lebens, das durch den Glauben in theoretischer Reflexion und praktischem Vollzug eine neue Verstehensdimension und Deutungshoheit erhält. Das thematisch Neue der heutigen Hermeneutik liegt darin, dass es keine neutrale Haltung des eigenen Lebenskontextes geben kann. Es gibt kein endgültiges, zeitloses Verständnis, das keine Fragen mehr wachruft. „Der hermeneutische Zirkel findet also seinen Grund in der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins und somit auch alles menschlichen Verstehens.“<sup>431</sup>

Die Verstehbarkeit von Texten hängt nach Auffassung Schillebeeckx an der ganzen Sprachsituation, deren drei Momente er wie folgt erläutert. 1. Indem das menschliche Subjekt etwas sagt, drückt es „sich selbst als In-der-Welt-seiend aus“. Hierbei handelt es sich um die existentielle Dimension des Sprachgeschehens. 2. Wer spricht, sagt in der Mitteilung eines Sinninhaltes etwas über etwas anderes aus. Damit weist das Sprechen phänomenologisch über sich hinaus auf außer-linguistische Elemente, die den Sprachgebrauch mit bestimmen. Als Beispiel nennt Schillebeeckx, dass Eskimos 30 verschiedene Wörter für den Begriff >Schnee< kennen. 3. Der Kommunikationsaspekt der Sprache: Der Hörer/Leser des Textes/der Predigt befindet sich selbst als In-der-Welt-Seiender. „Kommunikation findet daher eben nur im Akt der Neuinterpretation statt.“<sup>432</sup> Unerlässlich

---

<sup>430</sup> Ebd.

<sup>431</sup> Ebd., 121.

<sup>432</sup> Ebd., 122; vgl. dazu auch PAUL RICOEUR, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg/München 2008, 95-117, hier 95f.: Hier unternimmt Ricoeur eine Analyse der Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs. Dabei räumt er einen „scheinbar unüberwindlichen Abstand“ ein, der sich auftut „zwischen der Verwendung der Begriffe >>Wort<< und >>Schrift<< im profanen Sinn der Alltagssprache einerseits und der Verwendung derselben Begriffe in den dogmatischen Äußerungen auf höchstem theologischen Niveau, die über das Verhältnis zwischen Wort Gottes und Heiligen Schriften entscheiden. Diese Kluft will er überbrücken und stellt feste: „Auf dem Niveau der Alltagssprache bilden Wort und Schrift ein Paar von dem man: 1. die irreduzible Polarität, 2. die gleiche Würde, gar das gleiche Alter, 3. schließlich und vielleicht auch vor allem die gegenseitige Anziehung behaupten kann.“ (96); Ausgelegt auf Meister Eckharts deutsche Predigten scheint hier besonders der Aspekt der „irreduziblen Polarität“ von besonderer Bedeutung. Denn diese drückt sich zum einen durch die Gegenwart des Sprechenden aus, zum anderen durch die Abwesenheit des Schreibers in seinen Schriften. Hinzu kommt, dass das, was als Gottes Wort vermittelt wird, selbst vermittelt ist. Die „semantische Autonomie“ der Aussagen wird entzogen, „was der Sprecher als Bedeutung intendiert hat“. Ricoeur konstatiert eine „wechselseitige Anziehung, die Schrift und Stimme aufeinander ausüben“. Damit werde allerdings die ursprüngliche Polarität zwischen Schrift und Stimme erhöht, „indem sie Abwesenheit in das ausgesprochene Wort und Anwesenheit in die zum Lesen geöffnete Schrift hin-

ist es daher, die Voraussetzungen des Sprechenden/Schreibenden Subjekts wie- wohl auch des Lesenden/Hörenden zu interpretieren. Dilthey und Gadamer spre- chen in diesem Zusammenhang von einer „Horizontverschmelzung, in der das Verstehen in der Tat vollzogen wird: Dann besteht Kommunikation in einem ge- meinsamen Sinn.“<sup>433</sup>

Welchen Zugang gibt es nun in diesem Kommunikationsgeschehen zu Gott? Die Schwierigkeit besteht darin, dass es nicht um eine intersubjektive Beziehung von Mensch zu Mensch handelt, sondern um eine Beziehung – hergestellt durch das Gebet oder den Diskurs einer Predigt mit vermitteltem Gotteswort – zwischen einem endlichen Menschen und dem unendlichen Gott. „Wir werden mit einem einzigartigen Fall konfrontiert, nämlich einem Fall, in dem die Unmittelbarkeit die Vermittlung nicht aufhebt, sondern gerade konstituiert. Von uns aus gesehen gibt es also vermittelte Unmittelbarkeit.“<sup>434</sup>

Den Abstand zwischen Mensch und Gott, zwischen Kreatur und Schöpfer, hat Eckhart in zwei Predigten<sup>435</sup> besonders deutlich herausgearbeitet, indem er meta-

---

eintragen. Diesem Spiel gegenseitigen Austausches zwischen Stimme und Schrift auf der Ebene der Alltagssprache [ und die ist bei Eckhart bei allen philosophisch-theologischen Implikationen“ bewusst gewollt und als Stilmittel eingesetzt, H.M.B.] scheint sich das Verhältnis von Wort und Schrift zu widersetzen, wenn das eine als Wort Gottes und die andere als heilige und kanonische Schrift gilt. Der Abstand nimmt eine doppelte Form an: sozusagen eine vertikale und eine horizontale.“ (99) Der vertikale Abstand, so Ricoeur, öffnet sich zwischen dem menschlichen Wort, das an eine Stimme gebunden ist, und einem Wort, das von keiner Stimme mehr getragen wird. Und diese vertikale Distanz zwischen dem Wort und unseren Wörtern überträgt sich nun auf die Schrift. Unter der horizontalen Distanz versteht Ricoeur den Abstand zwischen der profanen und der theologischen Verwendung der Begriffe >>Wort<< und >>Schrift<<. „Da, wo Wort und Schrift in ihrem profanen Gebrauch Beziehungen des Gegensatzes, der Komplementarität und der Reziprozität darstellen [...] stellt sich zwischen dem Wort Gottes und den heiligen Schriften ein mysteriöses Verhältnis ein. [...] Zum einen gilt das Wort als die Instanz, in der die Schrift gründet, und die Schrift als der Ort der Offenbarung des Wortes.“ Die Frage drängt, die da lautet: „Kann das Wort seine Gründungsaufgaben ausüben ohne Rekurs auf die Schriften, die es offenbaren? Und kann die Schrift als Offenbarung gelten außerhalb des Wortes, in dem sie gründet?“ Ricoeur stellt den durchaus angebrachten Zweifel in den Raum besonders der theologischen Begründung von der Autorität der Heiligen Schrift, wenn er feststellt: „Das Lehramt leitet seine Autorität aus dem Glauben der Apostel ab, der erstmalig in den Schriften ausgesprochen und bis zu uns weitergegeben wurde; aber es ist wiederum das Lehramt, das die Kanonizität eben derjenigen Schriften beglaubigt, von denen es seine Autorität erhält.“ (100).

<sup>433</sup> Ebd.

<sup>434</sup> Ebd., 288; Schillebeeckx fragt in diesem Zusammenhang danach, ob das Beten eine echte Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch sei. Zwar räumt er eine Intersubjektivität ein, aber: „Wenn die Unmittelbarkeit immer vermittelt ist und durch ihre Unmittelbarkeit trotzdem Vermittlung konstituiert, dann müssen wir diese Frage mit einem Paradoxon beantworten: ja und zugleich nein.“ (290); Und genau diesem Paradoxon begegnet man auch bei den deutschen Predigten Eckharts, die er mithilfe der negativen Theologie aufzulösen versucht.

<sup>435</sup> Pr 53, EW I, 564, 14: *Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.*



phorisch Gott in seiner Predigt 53 als „unausgesprochenes Wort“ bezeichnet, den Menschen in seiner Predigt 9 als „Beiwort“.

Es ist sicher kein Zufall, dass die Ineffabilitas Gottes ausgerechnet in jener Predigt thematisiert wird, in der Eckhart auch sein Predigtprogramm in nuce umreisst.

*Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem anderen mâle, daz man wider îngelbilet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlîcher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlîcher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.*<sup>436</sup>

Ebenso kann von keinem Zufall gesprochen werden, dass Eckhart gleich im dritten Abschnitt seiner Predigt Augustinus zitiert.<sup>437</sup> Denn Eckhart greift auf Augustinus' Worttheologie zurück. In *Expositio Sancti Evangelii* erklärt er den Augustinischen Grundgedanken für seine eigenen Überlegungen, die als umfassender theologischer Entwurf zu lesen sind.

*Adhuc autem secundo ad intellectum eius quod dicitur: in principio erat verbum sciendum quod Augustinus Libro 83 quaestionum capitulo De verbo dei sic ait: in principio erat verbum. Quod graece logus dicitur, latine et rationem et verbum significat. Sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur. Hucusque verba Augustini.*<sup>438</sup>

Eckhart hebt das enge Zusammenspiel von Gott und Mensch hervor und versteht das Leben der Seele als das Zurücksprechen des Wortes in die Gottheit. Damit charakterisiert er die dialogische Kommunikationsstruktur zwischen Gott und Mensch mit der Einschränkung allerdings, dass dies nur dann funktionieren kann, wenn die Seele schweigt und Gott alleine zu Wort kommen kann. „Im Wortgeschehen, das sich im Innern des Menschen vollzieht, spricht sich Gott ganz aus

---

Pr 9, EW I, 112, 28-30: *Got nante sich selber ein wort. Sant Johannes sprach: >in dem anvange was daz wort<, und meinet, daz man bî dem wort sî ein bîwort.*

<sup>436</sup> Pr 53, EW I, 564, 6-14.

<sup>437</sup> Ebd., 16f.: *Sprichet man, daz got ungesprochen sî, sô ist er unsprechelich.*

<sup>438</sup> Vgl hierzu: Anm. 512,7 in Stellenkommentar EW II, 859ff. zu EW II, 512, 4-12.

und teilt so dem Menschen als seinem Sohn das Vermögen mit, sich in Gott zurückzusprechen.<sup>439</sup>

Eckhart, der gerade so klar und deutlich den dialogischen Charakter des unausgesprochenen Wortes formulierte, relativiert seine Behauptung aber sogleich, indem er sagt: *Got ist gesprochen und ist ungesprochen.*<sup>440</sup>

Jedoch handelt es sich hier nicht um einen Widerspruch im logischen Sinne, sondern um ein Eckhartsches Paradoxon, mit dem er die unauslotbare Wirklichkeit Gottes evozieren und provozieren will.

Gottes Wirklichkeit besteht nämlich gerade darin, dass der Vater den Sohn und Logos ausspricht und damit in die Welt setzt, ohne dass das göttliche Wesen im Sinne der Trinitätstheologie damit aufgehoben wird oder sich ad absurdum führt.<sup>441</sup> Vielmehr betont Eckhart den dialektischen Charakter des Vater-Sohn-Verhältnisses und damit des Verhältnisses von Werk und Wirken, das selbst wiederum rückgebunden ist an den Vater-Logos-Begriff. *Der vater ist ein sprechend werk, und der sun ist ein spruch wirkende.*<sup>442</sup> Dem zugrunde liegt das Eckhartsche Wirklichkeitsverständnis im Rahmen seiner Worttheologie, die sein denkerisches Zentrum ist. Hingeordnet ist es auf seine Ontologie und Intellekttheorie. Vom Logos-Sohn lenkt Eckhart seinen Gedankengang dann sofort auf den Menschen-Sohn. Nur so ist der für ihn maßgebliche Zusammenhang zu verstehen, dass Gott auch in jedem Menschen geboren werden kann, weil jeder Mensch möglicher Empfänger des göttlichen Logos sein kann. Er postuliert damit eine menschliche Freiheit, die allerdings im reinen Denken verwurzelt ist. Sie hat Eckhart – bis heute – viel Kritik eingebracht und den Vorwurf der Häresie. Völlig zu Unrecht, weil es sich um einen reinen Geburtsakt des Denkens handelt. Dass dies – je nach Auslegung und ideologischer Ausrichtung – dem kirchlichen Dogma der Trinität entgegen laufen kann, ist auch reine Interpretationssache und gipfelt in der provozierenden Frage, ob es nicht doch möglich sein kann, dass Gott auch Wege zu gehen vermag, sich selbst zur Sprache zu bringen, die durchaus als unorthodox bezeichnet werden dürfen?

---

<sup>439</sup> Stellenkommentar a.a.O., 860.

<sup>440</sup> Pr 53, EW I, 564, 21. Interessanterweise geht der Stellenkommentar nicht explizit auf diese Sentenz ein.

<sup>441</sup> Pr 53, EW I, 564, 25f.: *Alsô sprichet der vater den sun ungesprochen und blibet doch in im.*

<sup>442</sup> Ebd., 22.f.

Gott Vaters Werk ist die Schöpfung, das in die Welt gesprochene Wort, das durch Jesu Sein und Dasein in der Welt, nicht von der Welt, weiter wirkt im Wort des Predigers, das wiederum gewirkt wird vom Heiligen Geist. Das heißt: Gott spricht seinen Sohn und alle Kreaturen, alles Geschaffene, aus. Durch sie streben dann auch alle Dinge wieder zu Gott zurück. *Alle vernünfftigen créatûren an irn werken, sô sie mê gânt ûz in selben, sô sie mê gânt in sich selben. Des enist an lâplîchen créatûren niht: sô sie mê wûrkent, sô sie mê gant ûz in selben. Alle créatûren wellent got sprechen in allen irn werken; sie sprechent alle, sô sie nâhest mügen, sie enmügen in doch niht gesprechen. Sie wellen oder enwellen, ez sî in liep oder leit: sie wellent alle got sprechen, und er blîbet doch ungesprochen.*<sup>443</sup>

Welcher Name ist aber Gott gemäß, der charakteristisch ist für sein Sein und überquellendes Sein für das Dasein der ins Sein Gerufenen? Es ist schlicht und einfach der Name 'Gott'.<sup>444</sup> Diesen Namen schreibt man Gott in der Regel zu in der Relation von Gott und Sohn. Davon unterschieden aber ist die eigentliche Unnennbarkeit Gottes, worüber sich der Mensch als kontingentes, der Zeit und dem Raum unterworfenen Wesen, hinwegsetzt, weil er versucht, Gott habhaft zu werden.<sup>445</sup>

Wenn *alle créatûren sint ein sprechen gotes*<sup>446</sup>, dann heißt das, dass Gott in allen Dingen ist, ohne jedoch mit den Dingen in ihrem geschöpflichen Dasein identisch zu sein.<sup>447</sup> „In diesem Sinne betont Eckhart, dass Gott sich durch seine Ununterschiedenheit von allen Dingen unterscheidet, insofern er alle Dinge in der Einheit in sich hat, die er ist. Gott ist als Einheit, Ursache, Sein und Ziel aller Dingen, deren Idee in Gott ist als ihre wesenhafte Verwirklichung. Umgekehrt lässt sich daher auch sagen, dass Gott als Schöpfer (insofern er der Kreatur zeitlos das Sein mitteilt), als Ziel ihrer Verwirklichung (insofern in ihm die vollendete Idee und die Fülle des Seins aller Dinge ist) und als Erlöser (insofern er alle Krea-

---

<sup>443</sup> Ebd., 564, 28-566,4.

<sup>444</sup> 'Got', der name ist der allereingelîcheste name gottes, als 'mensch' menschen name ist. Ebd., 566, 8-10.

<sup>445</sup> Ebd., 566, 31-568,3: *Ze dem andern mâle suln wir lernen, daz wir gote keinen namen geben, alsô daz wir waenen wölten, daz wir in genuoc dâ mite gelobet und erhaben haeten; wan got ist 'über namen' und unsprechelich.*

<sup>446</sup> Ebd., 568, 5.

<sup>447</sup> Vgl. dazu auch die sehr kurze Predigt 47, EW I, 496. Hier ist das Verhältnis Gottes zu dem Geschöpflichen durch die Zeitlosigkeit und Einheit charakterisiert, in der er alle Dinge in sich enthält. *Und darumbe, wührte diu natûre âne zît, sô enhaete si niht anvellige gebresten. Hie von sprichet ein kriechischer meister: dar umbe wan diu natûre in zît und in stat wûrket, dâ von ist sun und vater unterscheiden. (25-28).*

tur im Inkarnationsgeschehen, der Geburt, in sich zurückführt) in aller Kreatur gegenwärtig ist.“<sup>448</sup>

Wenn Gott im Paradoxon des Eckhartschen Gedankengangs das gesprochene und ungesprochene Wort ist, muss es auch für den kreatürlichen Mensch eine metaphorische Entsprechung geben. Eckhart bleibt ganz in seinem Wort-Bild und damit auch in seiner Worttheologie, wenn er den Menschen als ein Beiwort bezeichnet.

*>Als ein morgensterne miten in dem nebel<. Ich meine daz wörtêlin >quasi<, daz heizet >als<, daz heizent diu kint in der schuole ein bîwort. Dis ist, daz ich in allen mînen predigen meine. Daz aller eigentlîcheste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit. Got nante sich selber ein wort. Sant Johannes sprach: >in dem anvange was daz wort<, und meinet, daz man bî dem worte sî ein bîwort.<sup>449</sup>*

„Bîwort ist der Mensch, der im univoken Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott steht, wie dies der erste Ausfluss Gottes tut. Bîwort-Sein ist hier klar auf die Vernunft hin bestimmt, in der der Mensch sich dem innebleibenden Wirken Gottes angleicht und darin eins wird mit dem Sohn.“<sup>450</sup>

Hier sind besonders zwei Aussagen hervorzuheben: 1. Zum einen konstatiert Eckhart, dass die Seele – da sie das Beiwort des Wortes ist – mit Gott ein Werk wirke. Angesprochen wird hier eine binäre Wirklichkeit Gottes, die auf das Mitwirken des Beiwortes angewiesen ist und zwar in dem Sinne, dass es eine Einheit mit Gott bildet. Man kann auch von einem internen und externen Kommunikationsgeschehen sprechen. Dieser prozesshafte Charakter des Wirkens Gottes in der Schaffung einer neuen Wirklichkeit ist für Eckhart bezeichnend und auch für das relationale „kommunikative Geschehen“ zwischen Gott und Mensch. 2. Eckhart denkt nicht nur ein „schwebendes Erkennen“, sondern er spricht es auch so aus.<sup>451</sup>

Zu Recht macht Kurt Ruh auf die drei unterschiedlichen Bedeutungen von „Wort“ aufmerksam. Dabei bezieht er sich auf den letzten Absatz der Predigt 9, wo es

---

<sup>448</sup> Stellenkommentar zu Pr. 47, EW I, 1035.

<sup>449</sup> Pr 9, EW I, 112,24-30.

<sup>450</sup> Stellenkommentar EW I, 112,26f. 854 zu Pr 9, EW I, 116, 3-7: *Gotes saelicheit liget an der înwertwûrkunge der vernûnfticheit, dâ daz wort inneblîbende ist. Dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote wûrken ein werk, in dem înswebenden bekanntnisse ze nemenne ir saelicheit in dem selben, dâ got saelic ist.*

<sup>451</sup> vgl dazu auch KURT RUH, MeisterEckhart, 68-71.

heißt: *Ez ist ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle créatûren. Ez ist ein ander wort, bedâht und vürbrâht, dâ bî mac ez komen, daz ich in mich bilde. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht, daz niemer ûzkumet, mêr ez ist êwiclich in dem, der ez spricht; ez ist iermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez spricht, und inneblîbende.*<sup>452</sup>

„Das erste, das *vürbrâht wort* entspricht dabei dem Akt der Schöpfung. Das zweite, *bedâht und vürbrâht*, ist das menschliche Wort, das im Geiste gedacht und dann „hervorgebracht“, d.h. gesprochen wird. Das dritte Wort, das *unvürbrâht und unbedâht* ist, meint die zweite göttliche Person, den Sohn, der vom Vater ausgeht und doch immer in ihm bleibt wie der Heilige Geist, der von Vater und Sohn ausgeht: das Geheimnis der Dreieinigkeit.“<sup>453</sup>

## 4.2 Die Predigt im Mittelalter

„Indem die Predigt von Gott spricht und seinem Offenbarwerden, von seiner Kundgabe in ‚Welt‘ spricht und die frohe Botschaft Jesu Christi zu verkündigen hat, geschieht sie in religiöser Sprache. Das ist eine semantische Aussage. [...] Was heißt ‚religiöse Sprache‘? Grundlegende Aussagen, Begriffe wie Sätze überschreiten in ihrer Bedeutung diejenige, welche sie in bloß verbalem Verständnis

---

<sup>452</sup> Ebd., 69f. ; Pr 9, EW I, 114, 25-31.

<sup>453</sup> Hier sei auf Eckharts lateinische Predigt *Expositio sancti Evangelii hingewiesen*, EW II, 492, 18-27. Hier äußert er sich in ähnlicher Weise über das Hervorgehende und Hervorgebrachte: *Et hoc est quod sequitur: verbum erat apud deum: Non ait: sub deo, nec ait: descendit a deo: sed ait: verbun erat apud deum. Li enim, apud deum sonat in quandam aequalitatem. Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producti; in univocis autem semper est aequale, eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens. Et propter hoc sexto sic: procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura.* Im Stellenkommentar EW II, 852, wird darauf hingewiesen, dass Eckhart die Differenz zwischen Hervorbringendem und Hervorgebrachten analysiert. Dadurch, dass der Schrifttext betont, dass das Wort > bei Gott< sei, könne es sich nicht um einen Bezug der Analogie handeln, der das Verhältnis zwischen Hervorbringendem und Hervorgebrachten charakterisieren würde. Der Begriff der Analogie intendiere immer eine Unterordnung und Ungleichheit. Das *apud* - im Deutschen das Wort *bî* - aber nenne vielmehr die Univozität, die zwischen den beiden herrscht, das heißt die glîcheit, von der Eckhart in den Deutschen Predigten spricht. Deshalb sei im Blick auf das Hervorgebrachte vom >Sohn< zu sprechen. Dieser wiederum sei ein anderer in Bezug auf die Person, aber kein anderer in Bezug auf die Natur. Hierin sei er dem Hervorbringenden gleich. Dieses Konzept erkläre den Begriff der >Gleicheit<, den Eckhart gewöhnlich gebrauche, um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu charakterisieren.

haben. Religiöse Sprachelemente sind insofern 'religiöse', als sie über das verbal Bezeichnete hinaus 'mehr meinen'.<sup>454</sup>

Was Trillhaas hier über das Verhältnis der Predigtsprache zur Umgangssprache für die moderne Predigtlehre festschreibt, gilt – wenn auch unter anderen Vorzeichen – für die Predigt im Mittelalter. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Predigt bis in hohe Mittelalter lediglich vor und für Kleriker gehalten wurde, gab es mit einem Wechsel hin zur Volkssprachlichkeit bei den berühmten Predigern der Mendikantenorden eine revolutionäre Wende. Plötzlich wurde dem einfachen Volk mit kräftigen Worten und plastischen Beispielen das Wort Gottes in einer Sprache und in Bildern und Beispielen verkündigt, die die Menschen auch verstehen konnten. Die Predigt wurde damit von der Kanzel in die Lebenswirklichkeit und das Alltagsgeschehen von zumeist ungebildeten Menschen verlagert. Lebenssinn und Alltagsgeschehen konnten in einem ganz anderen Licht erfahren werden. Natürlich hat Trillhaas generell Recht, wenn er sagt, dass im Falle der religiösen Sprache der Verbalsinn in auf das 'Göttliche' überschritten wird. Denn „die religiöse Sprache gilt immer in dem Sinne, dass sie 'mehr meint', als in dem bloßen Bestand an Wort und Satz zum Ausdruck gebracht werden kann.“<sup>455</sup>

Sprache ist dann mehr als nur ein Vehikel, um göttliche Botschaften ins Alltägliche zu transformieren. Sprache transzendiert hier selbst.

Religiöse Sprache ist immer auch performativ, denn der Prediger erwartet von seinen Hörern einen Sprachvollzug. Predigt so gesehen, ist auch eine Handlungsanleitung, weil Glauben nicht in der Theorie stecken bleiben kann, sondern nach Praxis schreit. Ein Glaubender ist kein Glaubender nur für sich selbst. Er ist immer auf den Anderen verwiesen. Durch die Immanenz Gottes in und durch Sprache läuft Predigt immer auf ein aktives Geschehen seitens des Hörenden hinaus. Prediger und Hörer werden mithin beide aktiv, sie kommunizieren im gewissen Sinne miteinander, wenn auch nicht unmittelbar in einer Zeitgleichheit.

Wie aber haben sich Aufbau und Inhalte der Predigt bis hin zu Eckharts Predigtstil in der mystischen und dominikanischen Eigenart entwickelt? Gibt es klare Entwicklungslinien und von wem wurde Eckhart maßgeblich beeinflusst?

---

<sup>454</sup> WOLFGANG TRILLHAAS, Einführung in die Predigtlehre, 5. Aufl., Darmstadt 1991, 94.  
<sup>455</sup> Ebd., 95.

Um sich dem Phänomen zu nähern, ist ein Blick auf die Predigtgeschichte und insbesondere auf die Predigttheorie bis hin zu den mittelalterlichen Prädikanten sinnvoll. Kurz vorgestellt werden somit – als Grundlage für alle späteren Predigttheorien – Augustinus und Gregor der Große innerhalb der Patristik, die große mittelalterliche Predigtgestalten Guillaume d’Auvergne und als Repräsentant der Dominikaner, der fünfte Ordensmeister des Predigerordens (1254-1263), Humbertus de Romanis.<sup>456</sup>

Von Augustinus’ Schrift *De doctrina christiana* – einer praktische Hinführung für den Umgang mit der Bibel – ist das vierte Buch für die Entwicklung der Predigttheorie wichtig. „Die Vorschriften Augustins stehen ganz auf dem Boden der antiken Rhetorik und setzen sich mit ihr unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit in der christlichen Predigt auseinander.“<sup>457</sup>

Rhetorik ist Mittel zum Zweck. Den Hörern soll eine weise und kluge Auslegung der Schrift zugute kommen, die Beredsamkeit, das Eloquentie steht dabei nicht so im Vordergrund. Der Prediger soll daher seine Hörer im Blick haben, das heißt auch ihre Fähigkeit, theologische Sachverhalte zu verstehen und zu verarbeiten.

Die Wirkung des Predigers muss ausgerichtet sein auf *docere, delectare* und *movere*.

Zwei Punkte sind laut Dorothea Roth besonders hervorzuheben:

„Die *cognitio rerum*, die Augustinus für die Exegese der Bibel verlangt hatte, entwickelte sich zu den Lehre von den *similitudines* oder *proprietas rerum*, die in allen Predigttheorien einen größeren oder kleineren Platz einnehmen.

Das Herbeiziehen anderer Bibelstellen zur Erklärung dunkler oder anstößiger Punkte der Heiligen Schrift wurde im Mittelalter zu einer besonderen Methode

---

<sup>456</sup> Für die mittelalterliche Predigttheorie hilfreich sind die detaillierten Form- und Textuntersuchungen von DOROTHEA ROTH, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum* des Johann Ulrich Surgant, Basel 1956, insbesondere 15-150; Eingehend diskutiert MONIKA HANSEN, *Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler*, Diss. Hamburg 1972, die Predigttheorien von Augustinus bis Nikolaus von Landau (5-24) und beschreibt das Modell des Predigtaufbaus und des Predigtschemas im Mittelalter, wie es sich aus der Predigttheorie entwickelt hat am Beispiel von jeweils fünf Predigtbeispielen: zum einen über die Bibelstelle Lk 14,7: Erweckung des Jünglings zu Nain, hier besonders interessant Eckharts Predigt 18 und Taulers 2. Predigt, zum anderen an Heiligenpredigten über Johannes den Täufer, hier wiederum interessant Eckharts Predigt 56 und Taulers 2. Predigt. Noch immer unabdingbar für die Beschäftigung mit der Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter ist das Standardwerk von RUDOLF CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Darmstadt 1966 als Nachdruck der Ausgabe von Detmold 1879. Das 663 Seiten umfassende Werk beschreibt in seinem ersten Teil den Zeitraum von 600 bis 1200, und im zweiten Teil die Periode von 1200 bis 1520.

<sup>457</sup> Monika Hansen, Diss., 5.

ausgebildet: der *concordantia auctoritatum*. Das vierte Buch der *Doctrina Christiana*, das die *praecepta rhetorica* für die geistliche Rede enthält, kann man als erste Form einer *Ars Praedicandi* bezeichnen.<sup>458</sup>

Gregor des Großen Schrift *Regula Pastoris* aus dem Jahre 591 erlangte große Berühmtheit; im Vordergrund seines pastoralen Bemühens steht die *cura* oder das *regimen animarum*. Gregors Absicht war, „den Weltgeistlichen, vor allem den Bischöfen, aber auch Priestern, eine Lebensregel zu geben, die den mönchischen *regulae* entsprechen sollte.“<sup>459</sup> Das Buch sollte sich „nach einem Beschluss der Aachener Synode von 836 im Besitz jedes Geistlichen befinden“.<sup>460</sup>

Der Predigttraktat *Ars Praedicandi* von Guillaume d’Auvergne, der um 1223 Kanoniker an Notre Dame in Paris war, geht von sechs grundsätzlichen Fragen aus: „Quis debet praedicare, quibus, ubi, quando, quomodo, quid? Die ersten fünf Fragen werden in wenigen Sätzen fast aphoristisch behandelt, während die Beantwortung der letzten, also der Frage nach dem Inhalt der Predigt, die eigentliche Substanz der Schrift bildet.“<sup>461</sup> Hier finden sich erstmals genaue formale Vorschriften. In 20 Kapiteln gliedert Guillaume seine Ideen und Vorstellungen zum Ausbau der Predigt. Erwähnenswert ist das letzte Kapitel: *Virtutis verbi expressio*. Darunter versteht er „die genaue Abgrenzung eines Wortes in der Weise, dass der Wortsinn möglichst klar wird.“<sup>462</sup>

---

<sup>458</sup> Roth, a.a.O., 30.

<sup>459</sup> Mc GINN, *Mystik*, Bd. 2, 68. „Gregor beschäftigte sich mehr mit der praktischen als mit der theoretischen Seite der Exegese. Einige Texte jedoch enthalten bezeichnende Äußerungen zu seinen hermeneutischen Prinzipien. Seine Beschreibung der dreifachen Annäherung an die Bibel [...] ist berühmt. 'Zuerst legen wir mit der historischen Bedeutung den Grund. Darauf bauen wir mit Hilfe des typologischen Sinns das Grundgerüst des Geistes zur Zitadelle des Glaubens. Durch die Gnade der moralischen Interpretation malen wir die Wände mit Farben aus.'“ (76f.) „Gregors dogmatischer Gebrauch der Bibel kennzeichnet ihn als Verfechter der Orthodoxie, nicht als Neuerer. Er schreibt überraschend wenig zur Trinitätslehre. Obwohl seine Christologie sehr substantiell ist, [...] verfasste er keine theologischen Beiträge zu den Fragen der Zeit. [...] Seine Gedanken zum Wesen der Kirche und dem christlichen Leben in ihr bilden allerdings die dogmatische Grundlage seiner Mystik“ (77). Interessant in diesem Zusammenhang ist allerdings auch seine Einschätzung der verschiedenen gesellschaftlichen Stände. Von denen bereits Augustinus drei benannte: der Stand der Priester, der der Enthaltensamen und der der ehrenhaft Verheirateten. Diese Überlegungen übernahm Gregor. „Obwohl die drei Stände nicht gleichwertig sind (die *praedicatores* und die *continentes* erreichen eine höhere Form des Lebens als die *coniugati*) sind sie doch von einem Maß (Ez 40,10), da sie denselben Glauben teilen und nach derselben himmlischen Hoffnung leben. [...] Auch wenn Gregors Vorliebe für das mönchische Leben ihn allzu lang bei den Gefahren der Welt und den Widrigkeiten der Ehe verweilen lässt und er die Vereinigung der *vita activa* und *vita contemplativa* im Stand der *praedicatores* für die höchste Form christlichen Lebens hält, war seine Spiritualität keinem Stand vorbehalten“ (79).

<sup>460</sup> Hansen, *Diss.*, 7.

<sup>461</sup> Roth, 48.

<sup>462</sup> Ebd., 52.



Zusammenfassend kann festgestellt werden: „Mit seinen Ausführungen über die äußeren Umstände der Predigt, über die Person des Geistlichen und die Zuhörer spricht Guillaume elementare Regeln aus, die als Fundament jeder Art der christlichen Unterweisung schon in der *Regula Pastoralis* enthalten sind. [...] Das wesentlich Neue an der Predigttheorie de Guillaume d’Auvergne liegt im Stofflich-Formalen. Die 20 Punkte umfassende Liste, die die Antwort gibt auf die Frage. ‘Quid est praedicandum?’ ist eine Art geistiges Vorratsmagazin, aus dem der geistliche Redner bereits geprägte Bilder und Formulierungen, aber je nach Bedarf auch bloß Anregungen schöpfen kann.“<sup>463</sup>

Die dominikanischen Ordensmeister Johannes von Wildeshausen (1241-1252) und Humbertus von Romanis (1254-1263) sorgten dafür, dass insbesondere die Predigtstätigkeit weiter ausgebaut wurde. Bereits der Ordensgründer Dominikus hatte das Ordensleben dergestalt organisiert, dass die Brüder jede erdenkliche Erleichterungen gewährt bekamen, um ihrem Predigtauftrag nachkommen zu können. So wurde die Handarbeit, die in anderen auch vergleichbaren Ordensstypen weiterhin üblich war, ganz abgeschafft. War bislang das Predigtrecht alleine den Bischöfe vorbehalten, die ihrerseits ihre Pfarrer mit einem Predigtauftrag ausstatten konnten, genossen alleine die Dominikaner das päpstlich gewährte Recht immer und überall zu predigen. Dieser Umstand führte dazu, dass sich die Predigerbrüder hauptsächlich in den aufblühenden Städten niederließen, um dem Volk das Wort Gottes zu verkündigen. Besonders erfahrene Prediger wurden zu Generalpredigern des Ordens ernannt. Brüder, denen die Ehre dieses Titels zuteil wurde, mussten „solide theologische Kenntnisse vorweisen und an vielen Orten unter vielerlei Umständen erfolgreich gepredigt haben.“<sup>464</sup>

Als Beispiel für einen außergewöhnlichen Generalprediger gilt Stephan von Bourbon, der im Konvent in Lyon lebte, als dort Humbertus von Romanis Prior war. 40 Jahre lang predigte er insbesondere in Südostfrankreich und in Burgund. Er verfasste ein Handbuch für Prediger, in das er nicht nur eigene Erfahrungen einfließen ließ, sondern auch Geschichten und Anekdoten verarbeitete. Er wie auch andere seiner Mitbrüder „sammelten Materialien, Predigten und Entwürfe, besprachen Predigtmethoden und erstellten Handbücher mit Anekdoten und anderem Quellenmaterial. Die Enzyklopädie *Speculum maius* von Vinzenz von

---

<sup>463</sup> Ebd., 53.

<sup>464</sup> HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens, a.a.O., 60.

Beuvais war eine Fundgrube für jeden Prediger. Die *Summa praedicatorum* des englischen Dominikaners Johannes von Bromyard ist ein großes homiletisches Sammelwerk, das sowohl theologische und historische Hilfen als auch angewandte Predigtbeispiele enthält. Andere Bücher, die in das Arsenal eines Predigers gehörten, waren biblische Glossen, Kommentare und Konkordanzen, die Dekretalen Gregors IX., Chroniken, Geschichten, Heiligenviten und Werke der Kirchenväter. [...] Mittelalterliche Prediger griffen auf Legenden zurück, nahmen Bezug auf Naturereignisse, erwähnten geschichtliche Begebenheiten und wissenschaftliche Tatsachen, zitierten Heiligenviten und ließen die eigenen Erfahrungen in ihre Predigten einfließen.<sup>465</sup>

In Humbertus de Romanis Schrift *De Eruditione Praedicatorum* ist das Programm des Predigerordens enthalten, dessen Ausrichtung eine rein Intellektuelle ist und deren Schwerpunkt das lebenslange Studium und die Predigt bedeutet. Um die innere Organisation des Ordens zu stärken, hat sich gerade Humbertus de Romanis hohe Verdienste erworben. „Die Akten der Generalkapitel und die zahlreichen Kommentare zu den ursprünglichen Konstitutionen des Ordens bezeugen das Bestreben Humberts, der Gesellschaft der Prediger durch eine feste Gesetzgebung Stärke und Widerstandskraft zu verleihen.“<sup>466</sup>

Humbertus' umfangreiche aus zwei Teilen bestehende Schrift wendet sich zum einen an die Prediger und an die Anforderungen, die an ihre Predigt gestellt wird, sowie über Ziel, Wirkung und Ausdehnung der Predigt. Der zweite Teil der Schrift enthält zwei Traktate zu je hundert Kapiteln: „Im ersten Traktat ist die Rede von der Kunst, Predigten für alle Arten von Hörern zu machen – hier führt Humbertus zuerst die verschiedenen geistlichen Orden auf, dann die weltlichen Orden, dann Städter, Dörfler, Burgbewohner, Arme, Reiche und viele weitere, nach sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten. Im zweiten Traktat werden Regeln für die Abfassung von Predigten für alle Gelegenheiten gegeben.“<sup>467</sup>

Vorgaben für den Aufbau der Predigt gibt es von Humbertus keine, lediglich die Warnung, die Predigt solle nicht aus zu vielen einzelnen Glieder bestehen. Die Rede soll maßvoll sein. Allerdings soll nicht auf Beispiele verzichtet werden, um nicht der Gefahr zu unterliegen, nur mit Vernunftgründen zu arbeiten. „An dieser

---

<sup>465</sup> Ebd., 60f.

<sup>466</sup> Roth, 56.

<sup>467</sup> Hansen, Diss., 19f.

Kritik Humbertus' wird sichtbar, dass im 13. Jahrhundert eine Predigttheorie, wie sie z. B. in Bonaventuras *Ars concionandi* dargestellt wird, mit Thema, Prothema, distinctiones, rationes, argumentationes und auctoritates für die Praxis als Grundlage zur Predigtabfassung diente; wobei diese Bestimmungen nicht nur weit verbreitet waren und allgemein befolgt wurden, sondern sie wurden sogar durch immer weiter gehende Ausfeilung überspitzt, so dass sie zu warnender Kritik Anlass boten.<sup>468</sup>

Wenn im Folgenden das Modell eines Aufbauschemas einer mittelalterlichen Predigt vorgestellt wird, so ist darauf hinzuweisen, dass es sich um ein Hilfsmittel handelt und kein starres Gliederungsgebilde. Es will einen „Katalog der Punkte geben, die nach den Vorschriften der Homiletiker in einer Predigt vorzufinden sein sollen.“<sup>469</sup>

Die mittelalterliche Predigt orientiert sich rein formal an einem festgelegten Aufbauschema.<sup>470</sup>

Zu Beginn der Predigt erfolgt eine Gebetsformel, eine Anrufung Gottes, mit der der Prediger seine Ausführungen unter Gottes Beistand stellt. Es folgt die *Lectio* des Predigttextes in lateinischer Sprache nach dem Text der *Vulgata*. Der Perikopentext kann dabei als Ganzes Gegenstand der Predigt werden mit einer theologischen Auslegung von jedem Wort. Man spricht in diesem Zusammenhang dann von einer Homilie. Es können aber auch einzelne Gedanken aus dem Text entnommen und reflektiert werden. Man spricht dann von einer Themenpredigt.

In einem nächsten Schritt wird die Verbindung hergestellt zwischen dem Schriftwort (verstanden als Wort Gottes), dem Prediger (dessen Aufgabe es ist, eine Sinndeutung zu geben) und dem Hörer, der Adressat der Ausführungen ist. Dieses *Exordium* wurde im Laufe der Jahrhunderte immer kunstvoller ausgestaltet und endet mit einem Gebet, in der Scholastik häufig mit dem *Ave Maria*.

In der dann folgenden *Tractatio*, das ist der Hauptteil der Predigt, werden die einzelnen Teile des Predigtgedankens mithilfe der „Baulemente“: *argumenta*, *auctoritates* sowie *exempla und narrationes* ausgelegt. Der argumentative Gedankengang des Predigers, in dem er das Verständnis für Gottes Wort erschließen

---

<sup>468</sup> Ebd., 20.

<sup>469</sup> Ebd., 3.

<sup>470</sup> Als Orientierung gelten die Ausführungen von Hansen, Diss., 24-29, sowie JOHANN BAPTIST SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*. Freiburg 1969, inbes. 184f.

möchte, bedient sich dabei den Lehren der Kirchenväter, der Philosophen und Dichter. Das Lehrgut der Kirchenväter, das einen gewichtigen Platz einnimmt, gab es ansatzweise in einer Art von ersten Konkordanzen (das waren handschriftliche Manuskripte), obwohl diese erst im 16. und 17. Jahrhundert mit der weitflächigen Verbreitung des Buchdrucks den Predigern zugänglich waren.<sup>471</sup>

Zu den *exempla* und *narrationes* zählen verschiedene Quellen: neben der Bibel sind dies weltliche Geschichtsbücher, Erzählungen und Anekdoten des Volksmunds, Fabeln, Geschichten und Sagen.<sup>472</sup>

„Die Funktion der *exempla* und *narrationes* kann eine dreifache sein: a) sie können konstitutives Element der *argumentatio* des Prediger sein [...], b) sie können zur Erläuterung, zur Verdeutlichung des vom Prediger in seiner *argumentatio* Gesagten dienen [...], c) sie können ganz ohne Bezug zur Behandlung des Themas sein und allein der Zerstreuung und Unterhaltung des Publikums dienen, wodurch bewirkt werden soll, dass sie den anschließenden theologischen Ausführungen wieder umso aufmerksamer folgen.“

Predigten endeten in der Regel mit Ermahnungen der Gemeinde, der *Admonitio*, und dem Gebetsschluss.

Um diesen kunstvollen Predigtaufbau zu üben, hatten die werdenden Magistri an den Universitäten in den sogenannten *Collationes*, den Vesperpredigten am

---

<sup>471</sup> vgl. dazu Anm.89: Als *Pater concordantiarum* gilt der erste Dominikanerkardinal Hugo von St. Caro, der im Kloster St. Jakob in Paris lebte. „Von seiner ersten, zwischen 12.30 und 1244 fertig gestellten Konkordanz, ist außer dem Titel nichts mehr erhalten; in einer mehrfach überarbeiteten und erweiterten Form wurde sie zwischen 1470 und 1683 in verschiedenen Ausgaben gedruckt. Größte Bedeutung erlangte die zuerst 1555 erschienene Konkordanz von R. Estienne.“ Ihre eigentliche Blütezeit erlebte die deutschsprachige Konkordanz im 18. und 19. Jahrhundert.

<sup>472</sup> vgl. dazu auch: JOHANN BAPTIST SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt, a.a.O., bes. 178-185. Der Magister Petrus von Limoges, gestorben 1306, „hatte weitgespannte Interessen. Er kannte sich nicht nur in der Philosophie und Theologie, sondern auch in der Astronomie und Medizin gut aus. So bringt er denn in alphabetischer Stichwortfolge Predigten, Predigtauschnitte und wertvolle Personen- und Zeitberichte“. (140); „Die Bibelkommentare bilden wohl die umfangreichste Literaturgattung des Mittelalters. Die Bibelerklärung war ja das Hauptthema der theologischen Vorlesung. (181) ; „Für die regelrecht aufgebaute scholastische Predigt waren nach den Schriftbelegen die Väterzeugnisse entscheidend. Auch sie waren nach Stichworten entweder in den *Distinctiones* oder in eigenen Sammlungen zusammengestellt. Manchmal findet man auch in den Handschriften am Ende einer *Sermones*-Reihe die *auctoritates patrum* eigens gesammelt. [...] Wie wenig eng die mittelalterlichen Prediger waren, beweisen die gar nicht seltenen Zitate aus klassischen Philosophen und Dichtern, allen voran aus Plato und Aristoteles bei den Griechen, aus Vergil, Cicero, Seneca bei den Römern.“ (182); „Das Exempel, das Beispiel, das vorbildliche Leben Christi und seiner Heiligen, vorbildliche Haltungen der Gottesmänner des Alten Bundes oder heroischer Menschen in der Welt gehören zu einer anschaulichen, lebensvollen Verkündigung der Frohbotschaft.“ (184). Siehe im Folgenden auch Hansen, 26f.

Nachmittag, Gelegenheit. Um diese Kunst des Predigens zu erlernen, gab es auch mit den *Artes praedicandi* die entsprechenden Anleitungen.<sup>473</sup>

Viele Hilfsmittel standen den Predigern und angehenden Predigern im Mittelalter zur Verfügung. Will man die scholastische Predigt einer Beurteilung unterziehen, sind drei Punkte zu beachten:<sup>474</sup> 1. Die meisten der überlieferten Predigten waren „als Vorlagen, als Predigtmuster gearbeitet, sind also reine Predigtliteratur zur Ausarbeitung lebensnaher Predigten. Die Verfasser solcher Predigten haben entweder ihre persönliche Lebenserfahrung, das Zeit- und Ortskolorit aus ihren Predigten gestrichen und nur die allgemein verbindlichen Gedanken belassen.“ 2. Es ist drauf zu achten, für welchen Hörerkreis die Predigten gedacht waren. „Das scholastische Gepräge vor Magistern und Studenten entsprach ganz den Erwartungen der Zuhörer. Diese waren mit einer Gedankenentwicklung, die sich in Divisionen und Subdivisionen erging, die argumentierte und exemplifizierte, völlig vertraut.“ 3. „Wer die voll ausgeführten Predigten der Schul- und erst recht der Volksprediger liest, der wird alsbald inne, dass Predigten, die an bestimmten Festen und Orten vor Volksgemeinden, aber auch vor dem Klerus gehalten wurden, ein getreues Spiegelbild jener jugendfrischen, kraftvollen und gläubigen Zeit sind. Da sind sehr lebendige Zeit- und Sittenbilder entworfen.“

Festzuhalten gilt, dass die Predigten im Mittelalter weniger vom Adel als von den unteren Volksschichten besucht waren. „Wenn selbst ein Bernhard von Clairvaux [...] immer wieder schläfrige Mitbrüder zur Teilnahme ermahnen muss, dann versteht man, dass andere Prediger sich durch besonders kurze Predigten oder durch spannende Anekdoten oder durch direkte Mahnungen sich der Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer versicherten [...] Die Predigt fand an allen Sonn- und Feiertagen nach der Verkündigung des Evangeliums statt. Aus den Benediktinerkonventen, wo in den Konferenzen *post prandium* auch Unterhaltungen und Ansprachen über biblische und theologische Fragen gepflegt wurden, drang im Hochmittelalter die Nachmittags- oder Abendpredigt, die *Collatio*, auch in die Pfarrkirchen ein. Die Predigten wurden gewöhnlich in den Kirchen, und zwar in der ersten Hälfte des Mittelalters vom Ambo, später von der Kanzel aus gehalten. Bei besonderen Ge-

---

<sup>473</sup> siehe dazu auch Schneyer, 185

<sup>474</sup> Ebd., 186

legenheiten, z.B. bei Prozessionen, wurde auch auf Straßen und öffentlichen Plätzen gepredigt.<sup>475</sup>

## 4.3 Das metaphorische Sprechen von Gott

### 4.3.1 Urbild – Abbild

Da nach Auffassung des alttestamentlichen Bibelwissenschaftlers Erich Zenger jede „wahre Rede von Gott Bildrede“ ist, behauptet er zurecht: „Religiöse Rede ist von ihrem Ansatz und ihrer Intention her immer metaphorische Rede.“<sup>476</sup> Für den Pastoraltheologen und Homiletiker Rolf Zerfaß, der den Bildcharakter als eine Eigenart der biblischen Sprache in seiner theologischen Würdigung fest schreibt, ist das eine Folge der Wirklichkeit Gottes, wie sie sich in dem Versuch der Verbalisierung zeigt, da alle Begriffe versagen. „Zu dieser Wirklichkeit selber gehört es, dass man sich ihr gegenüber nicht mehr neutral verhalten oder nur partiell engagieren kann: Sie kommt überhaupt nur in den Blick, wenn wir uns von ihr in Anspruch nehmen lassen, d.h. wenn sie nicht nur unseren Kopf, sondern das Herz erreicht. Weil es in der Verkündigung um Gott und das ganze Heil der Menschen geht, ist die Sprache der Verkündigung eine Sprache der Bilder.“<sup>477</sup>

Zwischen Sprache und Bilder bestehen Gemeinsamkeiten, aber auch unüberbrückbare Gegensätze. Die Gemeinsamkeit besteht darin, dass sowohl die Sprache als auch das Bild „für eine Wirklichkeit stehen, auf die sie verweisen und sie in diesem Sinn symbolisieren. Bild und Sprache sind gleichermaßen ‚Bedeutungsträger‘, vom Menschen geschaffene ‚Zeichen für etwas‘, was es ‚draußen‘, außerhalb des Zeichens, in der sogenannten eigentlichen Welt gibt.“<sup>478</sup>

Der Gegensatz von Bild und Sprache besteht im Folgenden: „Im Bild kann die Außenrealität neben- und beieinander präsentiert werden, während wir dieses Nebeneinander sprachlich in ein Nacheinander verwandeln müssen.“<sup>479</sup>

Was sich nun aber nicht nacheinander aufreihen lässt, ist unaussprechlich.

---

<sup>475</sup> Ebd., 187.

<sup>476</sup> ERICH ZENGER, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993, 113.

<sup>477</sup> ROLF ZERFASS, Grundkurs Predigt, Bd. 1, Spruchpredigt, 4. Aufl. Düsseldorf 1995, 164.

<sup>478</sup> Ebd., 159.

<sup>479</sup> Ebd., 160.

Worte versagen also dort, wo die Wirklichkeit in ihrer Komplexität und Mehrschichtigkeit nicht mehr verbal abbildbar ist. Hier greifen dann die Bilder ein. „Bilder artikulieren menschliche Erlebnisse, die der diskursiven Sprache unzugänglich sind [...] Die Beschreibung einer Symphonie ersetzt nicht ihre Anhörung; Raumerlebnisse vermittelt nicht die Erläuterung, sondern nur der Raum selbst.“<sup>480</sup>

Aus dem Dilemma gibt es aber einen Ausweg: Innerhalb der Sprache kann man mit den Metaphern auf „eine Form repräsentativer Symbolik“ zurückgreifen. Es kann also festgestellt werden: „Die Eigenart des Bildes besteht darin, dass es zusammenhalten kann (präsentative Symbolik), was die Sprache hintereinander aufreihen muss (diskursive Symbolik).“ Die Eigenart der Metaphern besteht darin, „dass sie die präsentative und integrative Kraft, die dem Bild im Unterschied zur Sprache zukommt, auf die Ebene der Sprache hinüberzuretten vermögen.“<sup>481</sup>

Gott zur Sprache bringen gelingt nur „aus einer herausfordernden Lebenspraxis, aber auch in einem herausfordernden Sprachgebrauch und in Sprachfiguren. [...] Herausfordernde Sprache: das wäre befremdliche und irritierende, die gewohnte Sprachverwendung in Frage stellende, zum Weiterfragen antreibende Sprache; keine fertige einfach abbildende, bloß informierende, sondern suchende Sprache; eine Sprache, die danach sucht, wie sie dem Auszusprechenden entsprechen kann, und eben dieses Suchen zur Sprache bringt.“<sup>482</sup>

Die Sprache des Glaubens als eine metaphorische Rede ist unabdingbar für den Verstehensprozess religiös-biblicher Aussagen. „Als Paradebeispiel für predigtrelevante Metaphern können dabei jene Bildworte gelten, in denen sich die Beziehung der Glaubenden (und der zu glauben Suchenden) zu Gott zum Ausdruck bringt. Soll gezeigt werden, was Metaphorik im Rahmen der Predigt zu leisten in der Lage ist, muss man auf Gott-Prädikationen zurückgreifen. Als Prüfstein für die Sprache der Predigt aber kann gelten, wie sie von Gott redet.“<sup>483</sup>

---

<sup>480</sup> Ebd.

<sup>481</sup> Ebd., 162.

<sup>482</sup> JÜRGEN WERBICK, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 45f.

<sup>483</sup> THOMAS LUKSCH, *Predigt als metaphorische Gott-Rede. Zum Ertrag der Metaphernforschung für die Homiletik*. Würzburg 1998, 18. Laut Luksch steht eine „fundierte Klärung des Metaphernbegriffs noch weithin aus“ (19). In Anm. 38 diskutiert Luksch die verschiedenen Forschungsansätze und kommt zu folgendem Ergebnis: Die Definition von Gerd Theißen sei demnach die treffenste, wonach „eine Metapher eine semantische Störung sei, d.h. eine Verbindung von Bedeutungen im Text, die von normalen Erwartungen entweder einmal abgewichen ist oder noch immer abweicht“. Die Metapher sei kein isoliertes Wort oder eine iso-

Für Jürgen Werbick ist „metaphorische Rede [...] übertragene Rede, (sich) überschreitende Sprache; Sprache, die sich überschreitet, indem sie die gewohnten semantischen Bedeutungszusammenhänge hinter sich lässt und in bildhaft-intuitiver Anspielung [...] neue Zusammenhänge geltend macht.“<sup>484</sup> Metapher also als bloß bildliche und so uneigentliche Redeweise.

Die Differenz von Gott und Welt kommt dadurch zustande, dass Gottesprädikationen nur mit einer weltlichen Sprache ausgedrückt werden können, weil ein anderes Vokabular nicht zur Verfügung steht. Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, sind folglich immer übertragene und damit auf Gott bezogen uneigentliche. „Ihre Begründung und ihre Notwendigkeit haben die Gott-Metaphern in der Transzendenz Gottes“<sup>485</sup> – eine logisch richtige Aussage.

Die Unmöglichkeit, Gott wahrhaft zu erkennen, beschreibt die negative Theologie, die besagt, dass es lediglich möglich sei, auszudrücken, was Gott nicht ist. Das kirchliche Lehramt hat das beim Vierten Laterankonzil im Jahre 1215 konkretisiert, denn dort heißt es: „Wenn aber die ewige Wahrheit für die Gläubigen zum Vater betet: ‘Ich will, dass sie in uns eins seien, wie auch wir eins sind’ (Joh 17,22), so wird hier das Wort ‘eins’ für die Gläubigen in dem Sinn angenommen, dass darunter die Liebeseinheit in der Gnade, für die göttlichen Personen aber, dass darunter die Einselbigkeit der Natur verstanden wird. So sagt ja auch an einer anderen Stelle die Wahrheit: ‘Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist’ (Mt 5,48), gleichsam als ob sie deutlicher sagen würde: Seid vollkommen in der Vollkommenheit der Gnade, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist in der Vollkommenheit der Natur, jeder eben auf seine Weise. Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“<sup>486</sup>

Wie ist dann aber positiv von Gott zu reden oder anders ausgedrückt: Wenn Gott kein Prädikat der Welt ist – und es auch nicht sein kann, weil er sonst nicht Gott wäre –, wie ist dann die Differenz Gottes zur Welt sprachlich fassbar? Eine Antwort darauf hat Luksch bei dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel gefunden. Danach ist diese Differenz bestimmbar „nur in einer Sprache, die ‘a priori

---

lierte Bedeutung, sondern entstehe erst in Kombination in einem Text. So seien in der Bibel nicht nur einzelne Metaphern auszumachen, sondern „ganze Metaphern- und Bildfelder“.

<sup>484</sup> Werbick, Bilder, 66.

<sup>485</sup> Luksch, 62.

<sup>486</sup> NEUNER-ROOS, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 13. Aufl., Regensburg 1992, n. 280, 175f.



metaphorische Sprache' ist. 'Von Gott ist also eigentlich nur dann die Rede, wenn metaphorisch von ihm geredet wird.'<sup>487</sup>

Kann man behaupten, dass es Gott in seinem Kommunikaitonswillen zur Spache drängt? „Wer Gott ist und wie er ist, kann nur ergründen, wer sich von der Selbst-expression Gottes in Jesus Chrsitus und von den Zeugissen der Glaubenden und Zu-glauben-Versuchenden herausfordern lässt, weiterzufragen“.<sup>488</sup>

Jürgen Werbick weitet den Blick in diesem Fragenkontext: „Gott kommuniziert nicht nur informierend; er kommuniziert sich selbst. Und er kommuniziert nicht nur in der Wörter-Sprache. Er kommuniziert sich im wahrhaft menschlichen Leben Jesu, in der Leidenschaft, Solidarität, Zuneigung, in der Parteinahme des Menschensohnes [...] Gott kommuniziert sich in der Ich-Botschaft Jesu; er kommuniziert sich expressiv.“<sup>489</sup> Die Folgen für den gläubigen Menschen, aber auch für den Glauben Suchenden sind, dass er „uns zu expressiver Kommunikation [herausfordert], denn ich kann die expressive Selbst-Mitteilung des anderen nur verstehen in dem Maße, in dem ich mich selbst expressiv zu kommunizieren vermag.“<sup>490</sup>

Dieser Kommunikationsprozess, der eine innergöttliche Bewegung voraussetzt, steht im engen Zusammenhang des Verhältnisses von Gottvater als transzendentem Schöpfer und seinem Sohn mit seiner Immanenz zur Welt und seiner Transzendenz zu seinem Vater. Wie darüber hinaus das Verhältnis Gottes zu seinem Geschöpfen bestimmt werden kann, erschließt Meister Eckahrt mit seiner Bildtheologie in Predigt 16B *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*.

„Eine Schwierigkeit des Verständnisses von Eckharts volkssprachlichen Predigten resultiert aus dem Verfahren einer paradoxen Selbstaufhebung von Bildern, von Begriffen und Argumenten. Die Paradoxie ist so radikal, dass sie sich auf die gesamte Sprachpraxis ausdehnt.“<sup>491</sup>

In seiner Philosophie und Bildlehre steht Eckahrt hier ganz in der Tradition der augustinish-thomasischen Lehre von den Ideen. Indem er den Begriff der Heiligkeit auch der Seele mit dem Bild des Gefäßes veranschaulicht, gelingt ihm die metaphorische Unter- und Übermalung, die durch sprachliche Virtualität besticht.

---

<sup>487</sup> Luksch, 67.

<sup>488</sup> Ebd., 72.

<sup>489</sup> Werbick, Bilder, 62f.

<sup>490</sup> Ebd., 63.

<sup>491</sup> LE, Bd. I, 52.

*Ein ieglich vaz hât zwei dinc an im: ez enpfæhet und entheltet. Geistlîchiu vaz und lîplîchiu vaz hânt underscheit. Den wîn ist in dem vazze; daz vaz enist niht in dem wîne, noch der wîn enist niht in dem vazze als in den breten; wan waere er in dem vazze als in den breten, sô enmôhte man in niht getrinken. Anders ist ez umbe daz geistliche vaz. Allez, daz dar in enpfangen wirt, daz ist in dem vazze und daz vaz in im und ist daz vaz selbe. Allez, daz daz geistlich vaz enphaehet, daz ist sîn natûre. Gotes natûre ist daz, daz er sich gibet einer ieglîchen guoten sêle, und der sêle nature ist daz, daz si got enpfæhet; und diz mac man sprechen von dem edelsten, daz diu sêle geleisten mac. Dâ treget diu sêle daz götliche bilde und ist gote glîch. Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit, aber glîcheit mac wol gesîn âne bilde. Zwei eier sint glîche wîz, und einez enist doch des andern bilde niht; wan daz des anderen bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre kommen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glîch sîn.<sup>492</sup>*

Geistliche GefäÙe unterscheiden sich demnach von körperlichen dadurch, dass sie mit dem verschmelzen, was sie an Inhalt aufnehmen. „Nimmt die Seele Gott in sich auf, wird sie Gott gleich. Dies ist der Fall, insofern die Seele Bild Gottes ist, denn wo die Seele Bild Gottes ist, bildet sie ihren Ursprung in sich ab und wird eins mit ihm, da sie nichts anderes mehr ist als Bild ihres eigenen Ursprungs.“<sup>493</sup>

Mit Bildsein des Menschen ist keine bloÙe Ähnlichkeit zu verstehen, sondern es beschreibt ein Beziehungsgefüge zwischen Gott und Mensch. Und nur in seiner von Gott initiierten Beziehung, auf die der Mensch glaubend und handelnd antwortet, nur in diesem Bezug ist der Mensch Bild Gottes. Der Beziehungscharakter „ist dadurch charakterisiert, dass das Bild sein Sein unmittelbar dem Urbild verdankt, also kein eigenes Sein besitzt. [...] Das Bild ist nur [...] solange das Urbild gegenwärtig ist. Sobald das Urbild weg ist, ist auch das Abbild verschwunden.“<sup>494</sup>

Wie aber unterscheidet sich das einfache Spiegelbild vom Bildbezug der Seele zu Gott? Es geschieht durch eine absolute Seins-Anteilhabe. Gott bildet sich ganz in

<sup>492</sup> Pr 16B, EW I, 186, 17 – 188, 2.

<sup>493</sup> Stellenkommentar EW I, 906, zu Pr 16B. Zur weiteren Vertiefung dieses Gedankengangs siehe auch KURT RUH, Meister Eckhart, 150-155 sowie dem Vergleich zu seinem Johannes-Kommentar, EW II, n.23-25, 508; *Rursus quinto ex dictis patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quatum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illiu;* hier zitiert: RUH, 153: *Das Abbild als Abbild empfängt nicht, was ihm zugehört von dem Träger, von dem es ist; vielmehr empfängt es sein ganzes Sein von dem Gegenstand, dessen Abbild es ist. – Es empfängt sein Sein von ihm allein [...] das Abbild ist in seinem Vorbild, denn dort empfängt es sein ganzes Sein.“*

<sup>494</sup> Stellenkommentar EW I, 908.

der Seele ab, indem er ganz in die Seele eindringt und die Seele damit Anteil erhält an Gottes Sein, ohne dass von Gottes Sein etwas verloren ginge. „Insofern er sich im Bild ausspricht, spricht er sich in sich selbst aus.“<sup>495</sup>

Indem man es mit einer Geburt erklärt, wird das Bildbeispiel plastischer, denn in der Geburt wird eine andere Person ins Sein gerufen „doch bleibt die Natur des Gebärenden und des Geborenen gleich. Bild Gottes wird also im eigentlichen Sinne vom Sohn Gottes ausgesagt, nicht vom Hl.Geist, der die Liebe ist, die Vater und Sohn aufeinander bezieht.“<sup>496</sup> Diese Bildtheologie ist Beziehungstheologie im trinitarischen Sinne. Denn „der Sohn ist die *wisheit* des Vaters, also das ausgesprochene Wort des Vaters. Das Bild, das in die Seele gedrückt ist, die Bildhaftigkeit des Menschen also, ist im selben Sinne zu verstehen. Gott [bildet sich] in der Seele unmittelbar ab, indem er sein Wort und im Wort, das der Sohn ist, sich selbst ausspricht. Er bildet sich darin nicht als Schöpfergott, sondern als *vernünfftic wesen* ab. Dennoch [...] unterscheidet sich das Abbild vom Urbild: Das Bild ist selbst nichts. Es ist nur, insofern das Urbild, also Gott der Seele gegenwärtig ist. Das ganze Sein des Bildes hängt von der Gegenwart Gottes, vom Bezug des Bildes zu Gott ab. Es bezieht sich ausschließlich auf sein Urbild und empfängt sein ganzes Sein durch dieses. Es besitzt nur in diesem und durch dieses das Sein und hat deshalb kein eigenes Sein, sondern *ein* Sein mit dem Urbild.“<sup>497</sup>

Für den Fortgang der Überlegungen dieser Untersuchung ist der Textabschnitt in der Predigt 16B von Bedeutung, indem Eckhart überleitet zu dem Wirken Gottes, das eine direkte Aufforderung zur praktischen Anwendung seiner Predigtgedanken erfährt. *Ir vrâget dicke, wie ir leben sült. Daz sult ir hier merken mit vlîze. Ze glîcher wîs, als hier gesprochen ist von dem bilde, sich, alsus soltû leben. Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt niemannes sîn.*<sup>498</sup>

Um im Bild zu bleiben. Wer in einen Spiegel schaut, weiss, dass das Spiegelbild alle Bewegungen des Körpers, Grimassen des Gesichts etc., gleichzeitig mit vollzieht. Das Spiegelbild hat sein Sein vom Urbild. Also verhält es sich wie das Urbild, indem es es „nachahmt“.

---

<sup>495</sup> Ebd.

<sup>496</sup> Ebd.

<sup>497</sup> Ebd., 909.

<sup>498</sup> Pr 16 B, EW I, 190, 31 – 192, 3.

Gottes Wirklichkeit wirkt sich daher aus sowohl auf der Bild/Abbild-Ebene, als auch auf der ethischen Handlungsebene. Du sollst aus ihm sein und sollst für ihn (=Gott) sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein und sollst niemand zugehören.<sup>499</sup>

Der Mensch nun soll auf das ewige Wort hin ausgerichtet sein, also auf den Sohn, auf Jesus Christus. Und da Jesus nicht nur das Wort Gottes verkörpert durch sein menschliches Dasein, sondern er selbst gleichzeitig das verkörperte Programm Gottes von seinem Himmelreich ist, wie es die Theologie lehrt, ist eine Nachfolge Jesu Aufgabe und Sinn eines Menschen, der ein christliches Leben führen will. Gleichzeitig ist Jesus der Garant dafür, an ihm abzulesen, wie Gott eigentlich wirklich ist. *[W]ellet ir got bekennen, sô sult ir niht aleine glîch sîn dem sune, sunder ir sult der sun selber sîn.*<sup>500</sup> Damit gerät die Nachfolge Gottes im Eckhartschen Verständnis zur Nachahmung und zum Ähnlichwerden mit Christus im Einswerden mit ihm.

Gottes Willen nachzueifern bedeutet für Eckhart, Gott nicht zu verzwecken und ihn anzusehen wie eine Kuh. Es geht nicht um den Selbstnutzen und Eigenwillen, sondern um ein Einswerden mit dem göttlichen Willen.<sup>501</sup>

### 4.3.2 Die Metapher des Tempels

Zur Lokalisierung einer besonderen Art von Gottes Wirklichkeit benutzt Eckhart Metaphern, um die Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele zu kennzeichnen. „Der ‘Tempel’, wie auch das *bürgelîn* oder die *domus*, sind Bilder, mit denen Eckhart oft in seinem Werk einen ‘Ort der Seele’ bezeichnet, wo der Mensch mit Gott eins ist.“

*Dirre tempel, dâ got inne hêrschen wil gewalticlîche nâch sînem willen, daz ist des menschen sêle, die er sô rehte glîch nâch im selber gebildet und geschaffen*

---

<sup>499</sup> Ebd., 193.

<sup>500</sup> Ebd., 192,31f.

<sup>501</sup> Ebd., 194, 1-10: *Aber etlîche liute wellent got mit den ougen anesehen, als sie eine kuo ansehent, und wellent got alsô minnen, als sie eine kuo minnent. Die minnest dû umbe die milch und umbe die kaese und umbe dînen eigenen nutz. Alsô tuont alle die liute, die got minnent umbe ûzwendigen rîchtuom oder umbe inwendigen trôst; und die minnent got niht rehte, sunder sie minnent irn eigenen nutz. Jâ, ich spriche waerlîche: allez, daz dû vûrsetzest in dîner meinunge, daz got niht in im selber enist, daz enkan niemer sô guot gesîn, ez ensî dir ein hindernisse der naehsten wârheit.*

*hât, als wir lesen, daz unser herre sprach: >machen wir den menschen nâch unserm bilde und ze unser glîchnisse.< Und daz hât er ouch getân. Als glîch hât er des menschen sêle gemachet im selber, daz in himelrîche noch in ertrîche von allen hêrlîchen créatûren, diu got sô wünniclich geschaffen hât, keiniu ist, diu im als glîch ist als des menschen sêle aleine. Her umbe will got disen tempel ledic hân, daz ouch niht mê dar inne sî dan er aleine.<sup>502</sup>*

Man kann dies durchaus als Schöpfungsakt bezeichnen, in der Gott seine Wirkmächte geltend macht. „Gott, der in Jesus die Seele mit seiner göttlichen Wirkmacht regieren, d.h. das einzige bestimmende Prinzip, der alleinige Beweggrund all ihrer seelischen Regungen sein will [...] ist ihr rechtmäßiger Herr, weil er ihr schöpferbedingt als das ihr gleichsam eingeschaffene Prinzip und Ziel – als ihr Grund – innewohnt.“<sup>503</sup> Die Seele als Bild Gottes ist ganz auf Gott hin ausgerichtet; ihr wohnt die Möglichkeit inne, Gott zu empfangen. In dem Bildcharakter bezieht sich Eckhart dabei auf Augustinus: *Unde Augustinus dicit quod anima eo quod imago dei est capax. Imago enim, in quantum imago, se tota ad illud est, cuius imago est, sive in ordine, quem ad illud habet, et ad nihil aliud.*<sup>504</sup>

Dieser Tempel, die Seele und damit der Ort der Einwohnung Gottes, ist nur für Gott reserviert. Er muss frei, leer, ledig sein, da Gott diesen ‘Ort’ mit seiner eigenen Gegenwart ausfüllen und darin wirksam werden will.

Dieser Ort lässt sich nicht erkaufen, darf mithin kein Marktplatz für Kaufleute jeglicher Art sein. Jesus, der die Kaufleute aus dem heiligen Raum Gottes vertreibt, schafft damit „alles Vermittelnde zwischen Gott und Mensch“ weg, damit Gott „frei zu wirken vermag“.<sup>505</sup>

Wenn Jesus den Tempel betritt, geht er als der Sohn Gottes, dem dieser Raum schon von Ewigkeit zugestanden hat, im Auftrag seines Vaters zu Werke, um das

---

<sup>502</sup> Pr 1, EW I, 10, 13-22.  
LE, Bd. II, 13.

Vgl. auch JÄGER, Wort im Wort, 111 und dazu Anm. 18: Dieser Deutung der Seele als Tempel Gottes liegen wahrscheinlich Stellen aus den Korintherbriefen zugrunde: 1 Kor 3,16f. ‘Wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [...] Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr’; 1 Kor 6,19f ‘Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?’; 2 Kor 6,16: ‘Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes.’ Vergleiche auch Stellenkommentar EW I, 745 zu Pr 1.

<sup>503</sup> JÄGER, 112.

<sup>504</sup> JÄGER, 112, Anm. 20; Sermo XXV, 2, n 266, LW IV, 242, 1-3. Die Stelle bei Augustinus, auf die sich Eckhart bezieht, lautet: *Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest;* trin. XIV c.8 n. 11.

<sup>505</sup> Stellenkommentar EW I, 743.

Heil für den einzelnen Menschen zu erwirken im Bild der ewigen Gotteskindschaft der Menschheit. Es geht ihm also um die Erfüllung dessen, was schon immer ihm und Gottes eigen war. Im Heilsplan bereitet er also die Freiheit der Menschen vor, ihre Seele von sich aus für das Einströmen des Ewigen zu säubern.

Die Kaufleute, die den Vorplatz des Allerheiligsten belagern und mit ihren Waren markten, sind dabei eine Metapher dafür, dass Gott nicht verhandelbar ist, nicht käuflich, nicht bestechlich. Eckhart unterstellt diesen Kaufleuten zunächst keine böse Absicht<sup>506</sup>, jedoch ist ein Eigennutz in ihrem Handeln schon angelegt, denn *sie wellent daz eine umbe daz ander geben und wellent alsô koufen mit unserm herrn.*<sup>507</sup> Hier handelt es sich um eine „Do ut des“-Mentalität, die mit Gott berechnend umgeht.<sup>508</sup> Imgrunde handeln solche Menschen gegen die Schöpfungsordnung, denn Gott ruft ins Leben und schenkt den Menschen damit Leben zur eigenen Freiheit mit dem Auftrag des sorgsamsten Umgangs damit. Und das bezieht sich auch auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Kreatur und Kreator. Gott ist den Menschen nichts schuldig und ist auch nicht käuflich.

Die Tragik im Versuch des Handelns mit Gott – als ob er eine Kuh wäre<sup>509</sup> – liegt darin, dass die Menschen mit solch einem Verhalten sich selbst betrügen, wenn ihre ganzen Werke, ihr Tun und Handeln, einzig aus dem Grund erfolgen, weil sie damit einen bestimmten Zweck verfolgen: Sich freikaufen und nach eigenem Dünken handeln und leben. Denn das Leben und die Welt erhalten die Menschen umsonst. Es besteht kein Rechtsanspruch – weder auf ihr Leben noch auf irgendwelche ‚Leistungen‘, die Gott den Menschen zu erbringen hätte.<sup>510</sup>

---

<sup>506</sup> Pr 1, EW I, 12,4-11: *Sehet, diz sind allez koufliute, die sich huetent vor groben sünden und waeren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze êren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht darumbe tuo, daz in lîp sî: diz sint allez koufliute.*

<sup>507</sup> Ebd., 10-12.

<sup>508</sup> JÄGER, 116: vgl. auch LE, Bd. II, 17: „Ihr Handeln ist also nicht göttlich, zwecklos und frei, sondern kreatürlich, zweckbestimmt und daher unvereinbar mit der Reinheit des Tempels, d.h. mit der Seele des Menschen, mit dem Fünklein, das Abbild Gottes ist. Deshalb klagt Eckhart die Kaufleute der Torheit und Unwissenheit an. Während nämlich der Mensch als Geschöpf nach der effizienten und finalen Kausalität handelt, muss der Mensch, insofern er gut, gerecht usw. ist, also insofern er göttlich ist, auch göttlich handeln; er wirkt dann aus echter Liebe, er sucht das Seine nicht, er ist *ledic und vrî* von jeglichem äußeren Prinzip oder Zweck (in diesem Falle der Suche nach dem eigenen Vorteil). Nur wenn Gott sein Grund ist, sind die Werke des Menschen geistig und göttlich.“

<sup>509</sup> Vgl. Pr 16B, EW I, 194, 1f.

<sup>510</sup> Pr 1, EW I, 12, 12-18: *Wan allez, daz sie hânt und allez, daz sie vermügen ze wûrkenne, gaben sie daz allez durch got, daz sie hânt, und wûrhten sich zemâle ûz durch got, dar umbe inwaere in got nihtes niht schuldic ze gebenne noch ze tuonne, ere enwolte ez denne gerne vergebene tuon. Wan daz sie sint, daz sint sie von gote, und daz sie hânt, daz hânt sie von gote und niht von in selber.*

„Dies beweist Eckhart mit der Schriftstelle: ‘Ohne mich könnt ihr nichts tun.’ (Joh 15,5). Christus, der seinmäßig im Innersten der Seele wohnt und der im Seelengrund stets vom Vater geboren wird, ist die verborgene ontologische Grundlage des menschlichen Wirkvermögens.“<sup>511</sup>

### 4.3.3 Die Metapher des Lichts und das Nichts

Wer mit offenen Augen in die Sonne schaut, sieht nur Schwarzes; er sieht letztendlich nichts. Wie eng verwandt in der metaphorischen Sprechweise das Licht sich zum Nichts verhält, beschreibt Eckhart in seiner Predigt 71 *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*. Dieser Predigt liegt das Schriftwort aus der Apostelgeschichte zugrunde, das landläufig als Bekehrung des Saulus bezeichnet wird. „Saulus erhob sich vom Boden. Als er die Augen öffnete, sah er nichts. Sie nahmen ihn bei der Hand und führten ihn nach Damaskus hinein. Und er war drei Tage blind, und er aß nicht und trank nicht.“ (Apg 9,8-9)

Kennzeichnend hier ist, dass die Metaphorik des Lichts mit der Lichtmetaphysik<sup>512</sup> verknüpft wird und somit eine neue, erweiterte Dimension erhält. Denn die Erleuchtung des Saulus geht einher mit der Erkenntnis und dem Wandel des Saulus zum Paulus. Paulus muss als Geläuterter ins Licht schauen, aber gleichzeitig ist die neue Einsicht verbunden mit seiner Blendung. Diese Perikope kann aber auch damit gedeutet werden, dass die zwangsläufige Folge von Paulus’ neuer Einsicht – sein Wandel zum Christen – nur um den Preis zu haben ist, dass er erkennt, dass er Gott nicht erkennen kann, sondern nur das Nichts, das Gott ist, d.i. der verborgene Gott, der *Deus abscondis*. Gott ist letztlich das unzugängliche Licht, das, indem er sich entäußert, dunkel und verborgen erscheint. Das ontologische Motiv nun ist die Selbstmitteilung Gottes: das Geschaffene kann nicht im Ungeschaffenen ankern. Der Mensch kann nur Anteil erhalten am göttlichen Sein,

---

<sup>511</sup> Ebd., 117 mit Verweis auf Anm: 29: *Deus autem, sapientia, ipsa est actualitas et forma actuum omnium et formarum*. In sap. n 189, LW II, 525,1-2.

<sup>512</sup> vgl. LE, Bd. I, 256: „Die Rede vom Licht hat [...] ihren genuinen Ort in der ontologischen und erkenntnistheoretischen Reflexion Eckharts. Ontologisch wird vom Licht gesprochen, insofern es sich auf eine oberste Ursache bezieht, die wie das Leben selbst ohne fremde Ursache ist, sich selbst völlig durchdringt und sich im Akt des Überquellens und Ausfließens dem Niederen mitteilt.“. Hierzu auch Anm 22 mit dem Verweis auf In Joh. N 21, LW III, 18,3f: *Universaliter principium lux est sui principati, et superius sui inferioris*.

niemals aber selbst das Sein sein. „Das Medium, das erleuchtet wird, ist nur erleuchtet, solange die Lichtquelle es erleuchtet. Es wird also nicht zum selbständigen Träger des Lichts und deshalb auch nicht selbst zur Lichtquelle, bleibt also immer auf die Erleuchtung angewiesen.“<sup>513</sup>

Im Gedankengang Eckharts liegt wieder die ihm eigene dialektische Paradoxie: sehend werden durch das Erblinden bzw. erblinden durch das Sehend-werden.

„Soll der Mensch sehen, muss er in dieses Licht gelangen, das keinen Zugang besitzt. Geschieht dies, umfängt das göttliche Licht die Seele des Menschen mit all ihren Kräften. Dies ist mit Paulus geschehen, als er entrückt wurde. Ihm wurde in der Überhelle des göttlichen Lichts alle Kreatur zur Nacht.“<sup>514</sup>

Eckhart geht von einem vierfachen Sinn des Schriftwortes aus:

*Mich dünket, daz diz wörtelîn vier sinne habe. Ein sin ist: dô er ûfstuont von der erden, mit offenen ougen sach er niht, und das niht was got; wan, dô er got sach, daz heizet er ein niht. Der ander sin: dô er ûfstuont, dô ensach er niht wan got. Der dritte: in allen dîngen ensach er niht wan got. Der vierde: dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht.*<sup>515</sup>

„Im ersten wird das ‚Nichts-Sehen‘ zum ‚Nichts‘, das gesehen wird, und dieses Nichts wird mit ‚Gott‘ identifiziert. Im zweiten Sinn sieht der künftige Apostel Gott allein, so, als ob nur noch Gott gegenwärtig wäre. Im dritten sieht er ‚in allen Dingen nichts als Gott‘. Im vierten Sinn wechselt die Perspektive, indem das Nichts mit allen Dingen gleichgesetzt wird.“<sup>516</sup>

---

<sup>513</sup> EW I, Stellenkommentar, 750.

<sup>514</sup> EW II, Stellenkommentar, 682. Vgl. auch LE, Bd. I, 235f.: „Gott als Licht zu bezeichnen, auch wenn diese Bezeichnungsfunktion unter dem Verdikt der Namenlosigkeit Gottes selbst wieder zum Problem werden wird, erschließt einen weitgespannten und traditionsreichen Assoziationshintergrund. Metaphysische Grundfragen nach dem Wesen des Absoluten, der Wahrheit und des Seins sind mit der Geschichte der Verwendung der Lichtmetapher eng verknüpft.“ Weiter unten wird der Gedankengang noch weiter ausgefaltet:

LE, Bd. 1, 238: „Die Geschichte von der Bekehrung des Paulus fasst also Eckhart in seiner Auslegung nicht einfach als Akt der Erkenntnis Gottes, die der Mensch mit seiner nichtsuchenden Vernunft vollzieht. Ausgehend von der Identifizierung Gottes als Licht und der Lichthaftigkeit der reinen Vernunft versteht er diese Erkenntnis als Erleuchtung, in der sich das göttliche Licht und das Licht der Vernunft gegenseitig erleuchten und durchdringen. [...] Eckhart warnt, das göttliche Licht dort zu erfahren, wo es auf den Menschen trifft. Er verlangt einen Negationsprozess, der jede Form eines Gewinnes überschreitet. Dieser Negationsprozess nimmt das göttliche Licht nicht da, wo es den Menschen berührt; er verfolgt es zurück bis dahin, wo es in sich selbst schwebt.“

<sup>515</sup> Pr 71, EW II, 64, 7-12.

<sup>516</sup> JÄGER, 229, vgl. auch ALOUIS M. HAAS, *Mystik als Aussage*, a.a.O., 175 f, Anm: 15: „In neuerem Kunstschaffen und Denken ist es [...] ein negativer Theismus, ein besonders lebhaftes Gefühl der Abwesenheit Gottes, oder um präzise zu sein, seines Abtretens. Das >andere< hat sich zurückgezogen aus fleischlicher Gestalt und dabei entweder ungewisse weltliche



Gott ist das unumschränkte Sein. Nichts ist ihm gleich. In der Selbstaussage Gottes als der „Ich bin der Ich-bin-da“ (Ex 3,14) besagt die Heilige Schrift, dass alleine Gott das Sein zukommt, „denn alle Dinge sind in Gott und von ihm, da außerhalb seiner und ohne ihn (in Wahrheit) nichts ist; denn alle Kreaturen sind etwas Minderwertiges und ein reines Nichts gegen Gott. Darum: Was sie in Wahrheit sind, das sind sie in Gott und darum ist die Wahrheit nur Gott allein. Und so also meint dann das Wort ´ich´ die Seinsheit göttlicher Wahrheit, denn es ist die Bezeugung eines Seienden. Deshalb bezeugt er, dass er alleine ist.“<sup>517</sup>

Es sind also zwei Bedeutungen von „nichts“ zu unterscheiden: Mit Gott als „Nichts“ wird besonders herausgestellt, dass Gott in seiner Transzendenz auf keine nähere Bestimmung festgelegt werden kann. Um wieder ein anderes Bild aufzugreifen: Er ist die reine Sonne und das reine Licht, das zu schauen, man ins Nichts und ins Dunkle schaut. Gottes Erhabenheit, seine absolute Autonomie über alles – inklusive der Sprache – entzieht sich jeder Terminologie. „Für Eckhart ist Gott das Nichts aller ihn einengenden Bestimmungen bis hin zu seiner benennbaren Dreipersonlichkeit.“<sup>518</sup>

Die zweite Bedeutung des „Nichts“ bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Gott und seine Kreaturen. Im Vergleich zu ihm, dem *summum esse*, sind sie nichts.

Eckhart behauptet von allem Geschaffenen die absolute Nichtigkeit, gemeint ist die Seinslosigkeit. *Alle créatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle créatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gôtes.*<sup>519</sup>

Sie sind nur durch Gott und auf seine Diesseitigkeit angewiesen. Der Gott „Ich bin der Ich-bin-da“ ist transzendent und immanent.

Das Sein bekommt alles Geschöpfliche durch die ununterbrochene Schöpfung Gottes.<sup>520</sup>

---

Spuren oder eine Leere hinterlassen, in der noch die Schwingung des Abschieds nachhallt. Unsere ästhetischen Formen erkunden das Nichts, die Freiheit der Lücke, die durch den Rückzug (Deus absconditus) des Messianischen und Göttlichen entsteht.“

<sup>517</sup> ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage*, 357f. Anm.11.

<sup>518</sup> Ebd., 199f.

<sup>519</sup> Pr 4, EW, I, 52, 16-19.

<sup>520</sup> Vgl. auch JÄGER, *Wort im Wort*, 230, Anm. 17 mit dem Hinweis darauf, dass Eckhart auch in seinen lateinischen Werken die Abhängigkeit des Geschöpflichen vom Schöpfer betont: Prol op. Prop. n 22, LW I, 178,16-179,3; In Exod. n 29, LW II, 343, 10-35,1f.; In Exod. n 40, LW II, 45,10-14.

Zurück zu der Perikope mit dem geläuterten Paulus: Mit offenen Augen also sah Paulus nichts. Sah er damit das Nichts?

*Ich enmac niht gesehen, daz ein ist. Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht. Swaz got ist, daz ist er alzemâle. Dâ von sprichet der liehte Dionysius, wâ er von gote schrîbet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über lieht; er engibet im noch diz noch daz, und er meinet, daz er sî neizwaz, daz gar verre dar über sî. Der iht sihet oder vellet iht in dîn bekennen, daz enist got niht; dâ von niht, wan er noch diz noch daz enist. Swer sprichet, daz got hie oder dâ sî, dem englobet niht. Daz lieht, daz got ist, daz liuhtet in der vinsternisse. Got ist ein wâr lieht; swer das sehen sol, der muoz blint sîn und muoz got al abenemen von ihte. Ein meister sprichet: swer von gote redet bî deheiner glîchnisse, der redet unlûterlîche von im. Der aber bî nihte von gote redet, der redet eigentlîche von im. Swenne diu sêle kumet in ein und si dâ inne tritet in ein lûter verworfenheit ir selber, dâ vindet si got als in einem nihte.<sup>521</sup>*

Laut Eckhart ist das Nichts identisch mit einem Etwas. Gemeint ist mit dem Nichts, das auch ein Etwas ist, die Fülle des Lichts, das sich in einem Nichts zeigt. Wenn das Nichts auch Finsternis bedeutet, so wird damit ausgesagt, dass das Licht nur vor dem Hintergrund des Nichts aufscheinen kann. Im hellen Sonnenlicht kann niemand ein anderes Licht erkennen. Erst vor dem Hintergrund der Dunkelheit ist das Licht als solches sichtbar. Dennoch: Das Licht ist auch da, wenn es nicht wahrgenommen werden kann. Eckhart zitiert Dionysius Areopagita, wenn er sagt: Gott ist ein Über-Sein, ein Über-Leben, ein Über-Licht. Eckhart dehnt seinen Metapherngebrauch so weit aus, dass er ihn fast überdehnt mit der von Dionysius übernommenen Begrifflichkeit. Indem er Dionysius als den Erleuchteten benennt, versucht er ihm damit Autorität in der Wahrheitsfrage nach Gottes Sein zu verleihen.

Im Rahmen seiner negativen Theologie warnt er gar davor, von Gott in Gleichnissen zu reden. Selbst das hält er für unangemessen. Das einzige angemessene Reden von Gott ist ein Sprechen von Gottes Nichts. Über das, worüber nichts gesagt werden kann, weil es ein Nichts ist, darüber kann in Anlehnung an Wittgenstein

---

<sup>521</sup> Pr 71, EW II, 72, 6-21.

nur noch geschwiegen werden. Das Schweigen indes beinhaltet mit dem Nichts auch das Alles.

Sigrun Jäger geht in ihrer Argumentation des Vergleiches von Gott und dem Nichts sogar so weit zu behaupten, dass Gott kein Sein zukommt. Dies sei vorbehalten den Geschöpfen. „Gott hingegen ist etwas Höheres als das Sein, nämlich ‚Lauterkeit des Seins‘ (*puritas esendi*). Er ist ‚Intellekt und Erkennen und nicht [geschöpflich] seiend oder Sein‘, er ist reines *intellegere*. Aber insofern Gott ist, kann er als ‚etwas‘ bezeichnet werden.“<sup>522</sup>

Eckhart betreibt hier einerseits eine Seinsberaubung Gottes, andererseits eine Erhöhung, ja Überhöhung ins Über-Sprachliche. Man kann von Gott in unserer Sprache eigentlich überhaupt nicht reden. Selbst wenn eine andere – vielleicht Gott adäquate – Sprache gefunden werden könnte, wäre sie aber nicht für Menschen verstehbar. Sie wäre selbst mehr als eine Metasprache, sie wäre – um Eckharts Terminologie weiterzuführen – eine Nicht-Sprache.

Der Gebrauch von Oxymora – typisch für Eckhart – zur Verdeutlichung seiner negativen Theologie stößt hier an Grenzen gedanklicher und sprachlicher Art. Gott ist kein Sein, das erfasst werden kann, Gott kann, genau genommen, nicht einmal gedacht werden, oder gar beschrieben werden. Was geht, ist der Versuch einer Annäherung durch die metaphorische Bildwelt.

Gott als Licht und als Nichts gleichzeitig kann so verstanden werden: Gott als das ‚wahre Licht‘ (Joh, 1,5), kann nur der sehen, „dessen kreatürliches Bewusstsein – ‚blind‘ für alles, was nicht Gott ist – aufgehoben und von Gott überformt wird.“<sup>523</sup>

Eckhart steigert seinen Gedankengang aber noch durch ein Bild, das des Schwangerwerdens.

*Ez dûhte einen menschen als in einem troume – ez was ein wachender troum -, wie ez swanger würde von nihte als ein vrouwe mit einem kinde, und in dem nihte wart got geborn; dér was diu vruht des nihtes. Got wart geborn in dem nihte. Dâ von spricht er: ‚er stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen sach er niht‘. Er sach got, dâ alle créatûren niht ensint. Er sach alle créatûren als ein niht, wan er hât aller créatûren wesen in im. Er ist ein wesen, daz alliu wesen in im hât.*<sup>524</sup>

---

<sup>522</sup> JÄGER, 259 sowie Anm. 14-15 mit Hinweise LW V, 45,2-11; LW V, 41,13-14.

<sup>523</sup> JÄGER, 261.

<sup>524</sup> Pr 71, EW II, 72, 21-29.

Bezeichnenderweise schiebt er, um noch mehr Distanz zu schaffen, eine weitere Erkenntnisebene dazwischen: den Wachtraum eines Menschen. Ein Traum alleine genügt Eckhart nicht; es muss schon ein Wachtraum sein, um zu verdeutlichen, dass das Realbewusstsein immer wieder vom Idealbewusstsein, also von dem, was sich der Mensch derart innig wünscht, durchdrungen wird: Wirkliche Welt und gedachte Welt sind im Prozess einer Gotteswahrnehmung nicht voneinander zu trennen. Oder um wieder in einem Bild zu bleiben: Wer ein göttliches Leuchten vermutet, erkennt dies verdeckte Licht oberhalb allen Lichtes als Dunkelheit des Nichts.

„Zu der [...] Polarität der beiden Bedeutungen des Nichts (Gott ist Nichts, die Kreaturen sind nichts) scheint Eckhart Folgendes hinzuzufügen: Um das Leben des in sich dreifaltigen, eines Gottes empfangen und so Kind Gottes werden zu können, muss der Mensch ein Nichts an eigener Bestimmtheit werden. Er muss sich, bildhaft gesprochen, von der Erde erheben und allem Kreatürlichen absterben. ‚Daher ... sah er nichts‘: schwanger geworden vom göttlichen Wort Einen, sah Paulus nichts mehr mit seinen natürlichen Kräften. Seine Blindheit ist eine Überformung mit dem göttlichen Licht und deren Bestätigung.“<sup>525</sup>

So sieht Paulus in der Tat nichts. Er weiß in seinem Seelengrund ein Licht, das stärker zum Leuchten zu bringen er als seine Lebensaufgabe ansieht. Er sieht nichts, weiß aber alles über dieses Nichts, was ein Mensch zu wissen glauben kann. Es ist ein Wissen jenseits aller Vernunft, jenseits jeder Möglichkeit von Sprache.

Weiter unten in seiner Predigt greift Eckhart das Bild nochmals mit dem Vergleich zum Auge und dem Erkennen von Farbe auf: *Daz ouge in sîner groesten lûterkeit, dâ ez keine varwe enhât, dâ sihet ez alle varwe; niht aleine, dâ ez in im selber blôz ist aller varwe, mêt: dâ ez an dem lîchamen stât, dâ muoz ez âne*

---

<sup>525</sup> Jäger, 266: vgl auch LE , I, 239: „Während die Positive Theologie bejahende Aussagen über Gott macht und ihn als Erkennen oder Licht apostrophiert, geht die Negative Theologie von der jede Form der Aussage überschreitet die via negativa, in der er alle Zuschreibungen und Zuweisungen zurückweist. Dann erst gerät Gott als das Eine in den Blick, wenn man Gott jeden Namen verweigert und damit Vielheit überwindet. Das Reden von Gott führt auf diese Weise in die Struktur der Paradoxie: Gott ist als das Eine ein Etwas, aber als der Namenlose und Unerkennbare das Nichts. Nur die Denkfigur der Transzendierung vermag die dieser Paradoxie innewohnenden Blockierung der Rede von Gott zu durchbrechen. Entsprechend zitiert Eckhart aus dem fünften Kapitel der ‚Mystischen Theologie‘ des Dionysius: Gott ist nicht Sein, Leben, Licht, sondern Gott ist über dem Sein, über jedem Leben, über allem Licht. Diese Hyperessentialität Gottes erlaubt dann doch wieder eine positive Aussage: Gott ist erst als Licht über allem Licht.“

*varwe sîn, dâ man bekennen sol varwe. Swaz dâ ist âne varwe, dâ sihet man alle varwe, waere ez joch unden an den vüezen. Got ist ein solch wesen, daz in im treget alliu wesen. Sol got werden bekant der sêle, sô muoz si blint sîn.*<sup>526</sup> So erst wird der Eckhartsche Gedanken verständlich: *Er sach daz niht, des lieht alliu lieht sint, des wesen alliu wesen sint.*<sup>527</sup>

Wenn die Seele Gott erkennt, wurzelt sie in Gott.<sup>528</sup>

„Die Erblindung des Apostels ist ein Zeichen dafür, dass er das wahre Licht sah, das nichts Bestimmtes, nichts Begrenztes, nichts Geschaffenes ist. Das göttliche Licht erleuchtete Paulus, und in der Erleuchtung sah er Gott [...] Die Metaphern ´glänzen´ und ´strahlen´ bezeichnen [...] die Überformung der Seele durch die göttliche Selbstmitteilung in der Sohnesgeburt. Die Abkehr der ´Seele von allen gewordenen Dingen´ ist die notwendige und hinreichende Bedingung für das Aufleuchten Gottes in ihr.“<sup>529</sup>

Noch ein anderes Bild zur Verdeutlichung des eben gesagten: Bekanntlich ist physikalisch gesehen das Licht sowohl Teilchen als auch Welle. Beides sieht man nicht, beides ist aber physikalische Wirklichkeit. Könnte nicht die göttliche Wirklichkeit als ein transzendentes Licht gesehen werden, das nur wahrnehmbar wird, weil es geglaubt wird? Das erkennbar wird in der Sprache und durch die Sprache? Versucht man die Eckhartschen Gedanken zusammen zu fassen, lässt sich folgendes feststellen: „Gott ist Licht – Gott ist Nichts. Dass Gott Licht sei, lehrt die Heilige Schrift: dass Gott Nichts sei, verlangt lange Erklärungen. Diese gibt Eckhart,

<sup>526</sup> Pr 71, EW II, 76, 13-25.

<sup>527</sup> Ebd., Verse 25 und 26.

<sup>528</sup> [S]ît dem mâle daz got ein wâr lieht ist und der sêle eine enthalt und ir naeher ist, dan diu sêle ir selber sî: Swenne diu sêle gekêret ist von allen gewordenen dingen, von nôt muoz daz sîn, daz got in ihr glenze und blicke.

<sup>529</sup> JÄGER, 272f.; Ohne dies weiter ausführen zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass Sigrun Jäger im Folgenden erklärt, dass Intellekt und Erkennen Gottes das Fundament des Seins sind, womit sich Meister Eckhart von Thomas von Aquin abhebt. Zwar sind für beide Sein und Erkennen identisch in Gott, aber für Thomas ist das Sein Gottes Grundlage seines Erkennens, während für Eckhart das Erkennen die Grundlage des Seins ist. „Wer erkennt, ist das eigentlichste Sein. Gott ist Geist und das Sein ist Geist. Das Alte Testament sagt: Gott ist Sein (Ex 3,14), das Neue Testament fügt hinzu: Gott ist Licht (1 Joh 1,5), Liebe (1 Joh 4,16) und Geist (Joh 4,24). In der Pariser ´Quaestio´ begründet Eckhart seine Position mit Joh 1,1 (im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort) und Joh 14,6 (ich bin die Wahrheit).“ Vgl. dazu ders. Anm. 159: *non autem dixit evangelista: ´in principio erat ens et deus erat ens´. ... Ite, dicit salvator Ioh 14: ´ego sum veritas´. Veritas autem ad intellectum.* „Gott als reines *intelligere* ist nach Eckhart – anders als in seiner Hauptthese des *opus tripartitum* mit *Deus est esse- esse est deus* – so vollkommen, so unendlich, dass er nicht einmal mehr als Sein bezeichnet werden kann in dem Sinne, dass das Sein etwas Kreatürliches sei und deshalb dem Schöpfer, der unerschaffen ist, nicht zukommen könne.“

indem er den [...] Sinn des Nichts nur innerhalb der Liebe zu verstehen gibt [...] Nur in der Liebe kann Gott als das überseiende Nichts erkannt werden.“<sup>530</sup>

#### **4.4 Das Wort im Wort: Neue Zusammenhänge denken**

Beim Rezipieren eines glaubensdeutenden Textes stellt sich für den Leser bzw. Hörer einer Predigt immer die Frage, inwieweit die in eine sprachlichen Form gegossenen Aussagen über Gott bereits schon vermittelt sind. Wenn Gott durch die Menschen spricht und das Wort deskriptiv verstanden wird, beschreibt es, was eigentlich nicht zu beschreiben ist. Ist Gott also Teil der Sprache oder hat die Sprache reine Vermittlungsfunktion? Letzteres trifft mit Einschränkungen zu. Aber auch nur dann, wenn das Wort selbst bereits eine Metapher für Gott ist. Die Theologie steckt indes in einem Dilemma, weil ihre Dogmen bloße Aussagen von Menschen über Gott sind. Am Beispiel der Trinitätslehre wird ersichtlich, welche große Probleme christliche Wissenschaft hat, Gottes Einheit in der Dreiheit zu erklären. Philosophisch ist das Dogma durchaus zu verstehen, vorausgesetzt, man versteht die Trinitätsaussagen selbst wiederum als Metapher. Denn wie lässt sich transzendentes Sein anders darstellen als in Bildern? Vor Gott stehen kann der gläubige Mensch dann in seiner Spiritualität durch sein Schweigen.

Aber in der Predigt ging es Eckhart darum, das Wort Gottes aufzunehmen und zu verkündigen; andere teilhaben zu lassen an seiner Beziehung zum verborgenen nahfernen Gott. Dazu bedarf es des Wortes.

„Auslegung heißt für Eckhart, die Schrift einerseits als Wortrede und andererseits als Bildrede zu begreifen. Dem verborgenen Sinn oder den übertragenen Bedeutungen, die die Auslegungsart der Antike und des Mittelalter fast beherrschen, legt Eckhart in jedem Fall einen wörtlichen Sinn zugrunde.“<sup>531</sup>

Für Dietmar Mieth steht fest, dass Eckhart „von einer Entsprechung zwischen Sprache und Wirklichkeit“ ausgeht, wobei die Wirklichkeit „nicht als empirische Realität zu verstehen ist, sondern, wie das von der Mystik geprägte Wort meint,

---

<sup>530</sup> JÄGER, 280.

<sup>531</sup> DIETMAR MIETH, Das Johannesevangelium in der „Mystik“: Meister Eckharts Kommentar, in: Bibel und Kirche (3), 2004, 164.

als Vorzeichen des Wirkenden, letztlich Gottes.<sup>532</sup> Hier wird deutlich, dass alles, was mit Sprache ausgedrückt werden kann, seinen ursprünglichen Anstoß vom ersten, also vom Wort Gottes erhält. Das Wort hat seinen Ursprung in Gott und fließt aus Gottes immanenter Wirklichkeit aus in die externe Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Hier ist Gott anwesend in seinem ganzen Sein; nicht geschmälert wird das Sein Gottes in der Welt dadurch, dass der Mensch ihn oft als abwesend erfährt. Menschliche Erfahrung ist eine Erfahrung in Grenzen, sie ist eine Erfahrung, die im Wort bleibt, das von Gott gegeben ist.

„Eckharts Worttheologie ist somit als ein umfassender theologischer Entwurf zu lesen, der immer das tiefe Zusammenwirken Gottes und des Menschen hervorhebt, indem er das Leben der Seele als das Zurücksprechen des Wortes in die Gottheit fasst, dem das Wort entspringt. Dies vermag sich jedoch nur dort zu vollziehen, wo die Seele selbst schweigt und Gott sprechen lässt.“<sup>533</sup>

Anders ausgedrückt: Gott und Mensch stehen in einem dialogischen Verhältnis zueinander. Gott hat das Wort und spricht sich im Menschen im Dialog aus, Gott wertet; und die Welt und das Leben werden. Neues entsteht – Welt entsteht, Gottes Schöpfung bricht immer wieder neu an. Und das von Gott gesprochene Wort gebiert neue Worte, wird zur Sprache, wird zur Möglichkeit, Welt fassen zu können, indem sich der Mensch der Sprache bedient.

Wie aber tut dies Eckhart in seinen deutschen Predigten?

„Die Weitergabe des Wortes, das nie ganz eingeholt oder festgehalten werden kann, weil es aus unvordenklicher Zeit stammt und Text bleibend übersteigt, ist

---

<sup>532</sup> Ebd.; vgl auch Pr 18, EW I, 212, 1-12: *Wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten. Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte. Steine hânt ouch grôze kraft von der glîcheit, die die sternen und des himels kraft dar inne wûrket. Wan glîch in glîchem sô vil wûrket, dar umbe sol sich diu sêle ûf erheben in irm natiurlîchen liehte, in daz hoehste und in daz lûterste und alsô treten in engelischez lieht und mit engelischem liehte komen in götlich lieht und alsô stân zwischen den drin liechten in der wegescheiden, in der hoehe, dâ diu lieht zesamen stôzent. Dâ sprichet ir in das êwige wort daz leben; dâ wirt diu sêle lebende und widerspechende in dem worte.*

Vgl auch Pr 30, EW I, 340, 14-28: *Sprich daz wort, sprich ez her ûz, sprich ez her vûr, brinc ez her vûr, gebir daz wort! Sprich ez heru ûz. Daz von ûzen in wirt gesprochen, daz ist ein grop dinc; ez ist inne gesprochen. Sprich ez her ûz, daz ist: bevint, daz diz in dire ist, Der prophête sprichet: got sprach einez, und ich hôrte zwei. Daz ist wâr: got ensprach nie dan einez, Sîn spruch enist niht dan einez. In dem éinen spruche sprichet er sînen sun und den heiligen geist mite und alle créatûren und enist niht dan éin spruch in gote, Aber der prophête sprichet: ich hôrte zwei, daz ist: ich verstuont got und créatûren. Dâ ez got sprichet, dâ is ez got; aber hie ist ez créatûre. Die liute waenent, daz got aleine dort mensche sî worden. Des enist niht, wan got ist hie als wol mensche worden als dort, und dar umbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner.*

<sup>533</sup> EW II, Stellenkommentar, 860.

für das Verständnis der biblischen Schriften von entscheidender Bedeutung. Die Predigt war nicht nur Dreh- und Angelpunkt dieses Tradierungsgeschehens. Wo sie selbstbewusst und sensibel auf das Wort in der Schrift hört, ist sie auch heute wieder in ihrem ureigenen Element.<sup>534</sup>

Die Schrift muss gedeutet werden im Kontext ihrer Zeit- und Sozialgeschichte, aber auch – und das ist der springende Punkt – im Lebenszusammenhang. Insofern sind die alten Texte hermeneutisch-umfassend und nicht nur analytisch zu lesen und zu deuten.

„Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind ja nicht in bibliographischer Absicht zusammengestellt worden. Sie wurden ausgewählt, gesammelt und kanonisiert, weil sie bezeugten, wovon ihr jeweiliger Leserkreis überzeugt war: Dass sich das in ihnen überlieferte Wort von Gott bewährt, dass es sich in den Herausforderungen des menschlichen Daseins und der Geschichte als befreiend und deshalb als glaubwürdig erwiesen hatte.“<sup>535</sup>

Eckharts volkssprachliche deutsche Predigten entbehren nun aber keineswegs der logisch-gedanklichen Präzisierung und philosophischer Argumentation wie sie in seinen lateinischen Sermones wie selbstverständlich vorliegen; ganz im Gegenteil. Seine philosophisch-theologische Tiefenschärfe erhalten die Texte unter Miteinbeziehung der alltäglichen Sprache des spätmittelalterlichen Menschen; durch ihren Bildcharakter wirkt die Sprache gar „energischer, schärfer und persönlicher. Er bezeugt in eigener Person seine Denkreform und betreibt öffentlich die daraus folgende Lebensreform.“<sup>536</sup>

Kurt Ruh weist nachdrücklich darauf hin, dass die Verwendung der deutschen Volkssprache keine Erfindung Eckharts war, sondern bereits von seinen geistlichen Vorgängerinnen erfolgreich praktiziert wurde.<sup>537</sup> Er räumt aber auch ein,

---

<sup>534</sup> TIEMO RAINER PETERS, Befreiendes Wort. Exegese, Dogmatik und der Anspruch der Predigt, in: WuA (3) 2010, 119- 124, hier 121. „Peters fragt in seinem Beitrag, wer die Kriterien dafür liefert, was unverzichtbares Gotteswort ist und kommt zu dem Fazit, dass weder Exegese noch Dogmatik hierfür zuständig sind.“ (97)

<sup>535</sup> Ebd., 120.

<sup>536</sup> KURT FLASCH, Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, a.a.O., 226. Flasch argumentiert aber noch weiter, indem er davor warnt zu glauben, „Eckhart habe sein ‚Tiefstes‘ nur in der deutschen Muttersprache sagen können“. Denn dies verweise lediglich „auf Unkenntnis der Entwicklungsstufe der lateinischen Sprache des Mittelalters und auf nationalistische Verengung. Diese Ansicht ist theoretisch unhaltbar. Sie beruhte auf Sentimentalisierung und Neoromantik.“

<sup>537</sup> KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe, Mystiker, Prediger, a.a.O., 193. Gemeint sind die bereits in Kapitel 2 dieser Untersuchung vorgestellten Beginen Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete.



dass diesen Frauen nichts anderes als ihre Muttersprache zur Verfügung stand, während Eckhart bereits zahlreiche lateinische Predigten und Traktate geschrieben hatte.

Für Eckhart scheint in seinen deutschen Predigten wichtig zu sein, dass seine philosophischen Überlegungen durch Alltagserfahrungen der Menschen gedeckt sind. Damit hebt er seinen wissenschaftlichen Anspruch und seine verkündigte Wahrheit vom Worte Gottes auf eine ganz andere Wirklichkeitsebene. Durch den Einsatz der deutschen Sprache erdet er seine Predigten in der Erfahrungswelt der Menschen und damit im Alltagsleben seiner Zuhörerinnen und Zuhörern.<sup>538</sup>

Kurt Ruh betont allerdings zu Recht, dass der Einsatz der Volkssprache zwar den eben erwähnten äußeren Grund hat, es komme aber noch ein innerer Grund hinzu. Und er vermutet, „dass das Gelehrten-Latein, für einen Lektor oder Magister die Sprache des Alltags, nicht mehr oder zu wenig in der Lage war, das Spezifische mystischer Aussagen, die vielfach an die Grenzen der Sprache führen, unmittelbar ins Wort zu bringen. Die Wörter, aber auch die Möglichkeiten der Wortbildung und der Syntax waren durch Gebrauch und lange Schrifttradition sehr fest geworden, unveränderlich auch die Wortinhalte. Demgegenüber waren die Volkssprachen noch verhältnismäßig jung, weniger die Dichtersprache als die Prosa, ja die Grenzen des schlichten Gebrauchs waren in dieser kaum je überschritten worden. Hier nun bestand die Chance der Erweiterung, der Neubildung, des Transzendierens über den Gebrauch hinaus und damit die Möglichkeit, Innovatives, Charismatisches, jenseits der üblichen Erfahrungswelt Liegendes anzusprechen [...] Ich möchte vom potentiellen Mehrwert der Volkssprache sprechen, um dessentwillen sich die Mystiker der Muttersprache auch dort bedienten, wo keine praktische Nötigung dazu bestand, und den sie zu aktualisieren verstand.“<sup>539</sup>

Es ist bisweilen erstaunlich, welcher alltäglichen Begrifflichkeit Eckhart sich bedient, um seinen Gedanken zu vertiefen. Hierzu einige Beispiele:

In Predigt 17 spricht Eckhart davon, dass Gott die Welt wie aus Kohle gemacht hat.

---

<sup>538</sup> Nebenbei bemerkt, gehört das zur heutigen homiletischen Grundausbildung angehender Prediger an den Theologischen Fakultäten.

<sup>539</sup> KURT RUH, *Beginnenmystik*, in: *ZfdA* 106 [1977] 265-277, hier zitiert nach: ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage*, 314f.

*Got hât gemachet alle diese werlt als in einem koln. Daz bilde, daz in dem golde ist, daz ist vester, dan daz in dem koln ist. Alsô sint alliu dinc in der sêle lûterer und edeler dan sie sîn in dirre werlt. Diu materie, dâ got alliu dinc ûz gemachet hât, daz ist snoeder dan ein kol wider dem golde. Der einen haven machen will, der nimet ein wênic erde; daz ist sîn materie, dâ er ane wûrket. Sô gibet er im eine forme, diu ist in im, diu ist in im edler dan diu materie. Hie meine ich, daz alliu dinc unzellîche edeler sint in der vernünfftigen werlt, diu diu sêle ist, dan sie sîn dirre werlt; rehte als daz bilde, daz in daz golt gehouwen und durchgraben ist, alsô sint aller dinge bilde einvaltic in der sêle.<sup>540</sup>*

Der Hintergrund ist folgender: Es gibt einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Seele und der Welt; und der besteht in dem Widerspruch von Erhabenheit und Banalität. Die Seele darf nicht an der Welt hängen oder an sie gebunden sein, sondern sie muss rückgebunden sein an ihren Ursprung in Gott. Seele und Welt passen nicht zusammen, wenn nicht die Seele „über allem Irdischen und von allem weggeneigt“ ist.<sup>541</sup> Interessanterweise thematisiert Eckhart, indem er Gregorius zitiert, die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit der Sprache und ihrer Begrifflichkeit, um von göttlichen Dingen zu sprechen.<sup>542</sup>

Hier spricht Eckhart – wie nur an wenigen Stellen – die Grenzwertigkeit der menschlichen Sprache an. Der Ausdruck, dass wir über diese heiligen Dinge eigentlich nur stammeln können, nimmt vorweg, was heute gängiger Sprachgebrauch ist in den Versuchen, Gott zur Sprache zu bringen, ihn mit Worten auszudrücken, um im menschlichen Verstand überhaupt wirken zu können. So unzulänglich das Wort auch immer bleiben wird, es ist für den Menschen die einzige Form – neben dem Schweigen –, sich auf Gottes Spur zu begeben.

Im Bild des Feuers<sup>543</sup> malt Eckhart plastisch aus, wie Gott in uns wirken will, wie Gott in uns nur wirken kann. Wir werden ganz ergriffen von Gott oder gar nicht. Wir brennen vor Gottesliebe oder brennen gar nicht. Gottähnlicher kann der

---

<sup>540</sup> Pr 17, EW I, 202, 17-29.

<sup>541</sup> Stellenkommentar EW I, 913

<sup>542</sup> Ebd. *Swaz wir von götlîchen dingen reden, daz müezen wir stameln, wan man muoz im wort geben.*

<sup>543</sup> vgl. hier Pr 11, EW I, 134,24-32: *Alsô ist gotes meinunge, daz er sich uns alzemâle gebe. Ze glîcher wîse, als daz viur daz holz in sich ziehen will und sich wider in daz holz, sô vindet ez im daz holz unglîch. Des hoeret dâ zît zuo. Von êrste machet ez warm und heiz, und denne sô rouchet ez und krachet, wan ez im unglîch ist; und ie daz holz denne heizer wirt, ie ez stiller wirt und geruowiger, und ie glîcher ez dem viure ist, ie vridelîcher ez ist, biz ez zemâle viur wirt. Sol daz viur daz holz in sich drücken, sô muoz al unglîcheit ûz sîn.*

Mensch danach nur werden, wenn es sich Gott ganz hingibt, quasi von ihm verbrannt wird und ihm ähnlich gemacht wird. Dazu aber bedarf es des Willens des je einzelnen Menschen.

In einem anderen Beispiel<sup>544</sup> benutzt er den Vergleich, um seine Vorstellung von einer mittelalterlichen kosmischen Ordnung zu erklären.<sup>545</sup>

Dabei strebt das Geschöpf Mensch dem Schöpfer entgegen und sucht die Eini-  
gung mit ihm. Die Bewegungsrichtung geht von unten nach oben. Und ganz im  
augustinischen Sinne ist dabei die Suche nach Ruhe gleichzusetzen für das Woh-  
nen in Gottes Wirklichkeit. Wer dort hin gelangt findet die Geborgenheit, die ihm  
als schutzloses Wesen in der Welt versagt bleibt.

Eine Predigtstelle, die diese Sehnsucht wie eine Verheißung aufgreift, ist Eckharts  
Predigt 41.

*Ein glîchnisse: daz viur wirfet wol sîne wurzel ûz in daz wazzer mit der hitze, wan  
als man daz viur abetuot, sô blîbet dâ wol eine wîle diu werme in dem wazzer und  
ouch in dem holze; nâch gegenwerticheit des viures sô blîbet dâ als lange diu hit-  
ze, als kreftic daz viur gewesen ist. Aber diu sunne erliuhtet wol den luft und*

---

<sup>544</sup> Pr 20A, EW I, 228,22-33: *Ein lieht daz brinnet. Nû sprichet man, einez werde enzündet von dem andern. Sol daz geschehen, daz muoz sîn von nôt, daz ez enoben sî, daz dâ brinnet. Als der eine kerzen naeme, diu erloschen waere und noch glüste und toumte, und hüebe sie der engegen, sô blikte daz lieht her abe und enzündte die ander. Man sprichet, daz ein viur enbrenne daz ander. Daz widerspriche ich. Ein viur enbrennet wol sich selber. Daz daz ander enbrennen sol, daz muoz oben im sîn, als der himel enbrinnet niht und ist kalt; nochdenne sô enbrennet er daz viur, und daz geschihet von der berüerunge des engels. Alsô breitet sich diu sêle in üebunge. Dâ von wirt si entvenget von oben her nider. Daz kumet von dem liehte des engels.*

<sup>545</sup> vgl dazu auch Stellenkommentar EW I, 1066: „Die Hierarchie, die den ganzen Kosmos kennzeichnet, charakterisiert auch die Ordnung der Elemente. Das Feuer nimmt dabei, über der Luft, dem Wasser und der Erde, die höchste Stellung ein. Insofern es zuoberst ist, steht es in der Hierarchie der Elemente unmittelbar unter dem ersten Himmel, den es doch nicht berührt. Da alle Körper in einem kosmischen Zusammenhang eingebettet sind, ist von einem Einfluss der Himmelskörper auch auf den sublunaren, irdischen Bereich auszugehen. [...] Die Hierarchie des Seienden drückt sich auch in der Art und Weise aus, wie dieses seine Erfüllung findet: Ist das Oberste ganz in sich selbst verschränkt und findet es seine Erfüllung ganz durch sich selbst, so ist gerade dies beim Niederen nicht der Fall. Je tiefer etwas steht, desto mehr ist es in seiner Selbstverwirklichung auf anderes angewiesen. Es strebt denn auch in seiner Sehnsucht nach Erfüllung und Ruhe immer nach oben. Diese Dynamik drückt der Begriff der Ähnlichkeit bzw. der Verähnlichung aus: Der Himmel, der unmittelbar unter Gott steht, sucht in seiner stetigen Bewegung der Ruhe Gottes ähnlich zu werden, auch wenn er dies als Kreatur nicht vollkommen zu werden vermag. In gleicher Weise strebt jedes andere Ding dem Punkt seiner Ruhe, der Erfüllung seiner idealen Form zu, die in Gott als Idee des Dings geborgen ist. Der ganze Kosmos sucht so Gott ähnlich zu werden. Dabei ist jedoch das Obere immer das aktive Prinzip, das sich mitteilt und das Niedere überformt. Das Niedere hingegen vermag das Höhere nicht zu affizieren. Die Verähnlichung besteht demnach darin, dass das Niedere sich dem Oberen anschmiegt und in seiner Passivität die Überformung durch das Obere erleidet. Der ganze Kosmos ist so als Struktur zu begreifen, die von der Selbstmitteilung Gottes durchströmt wird, welche in jeder Kreatur ihre Gottähnlichkeit bewirkt.“

*durchliuhtet in; si werfet aber ir wurzel niht dar in; wan swenne diu sunne niht mē gegenwertic enist, sô enhân wir ouch niht mē liehtes. Alsô tuot got mit den créatûren: er wirfet sînen schîn der genüegede in die créatûren; aber die wurzel aller genüegede die hat er aleine in im selben behalten dar umbe, daz er uns aleine ze im haben wil und ze niemanne anders. Got der smücket und erbiutet sich alsô engegen der sêle und hât sich mit aller sîner gotheit des gevlizzen, daz er der sêle behegelych werde; wan got der will aleine der sêle behagen, und er envil keinen glîchen haben. Got der enlîdet kein gedreng; er envil ouch niht, daz man iht anders ûzer im meine oder beger.<sup>546</sup>*

Die Ununterschiedenheit Gottes ist es, die ihn von seinen Geschöpfen und allen Dingen unterscheidet, „insofern als er alle Dinge in der Einheit in sich hat, die er ist. Gott ist als Einheit Ursache, Sein und Ziel aller Dinge, deren Idee in Gott ist als ihre wesenhafte Verwirklichung.“<sup>547</sup>

Jedwede Bewegung des Lebens läuft auf Vereinigung mit Gott hin. Und das immer wieder erneute Fortpflanzen in der Natur zeugt vom Wesen Gottes, das im Gebären besteht. Die Natur ist ein Ausfließen Gottes, um wieder im Akt des Fortpflanzen und Gebärens auf Gott zurückzustreben zur Einheit mit ihm. „So erscheint denn die ganze Schöpfung als Analogie des göttlichen trinitarischen Entfaltungsprozesses.“<sup>548</sup>

Ein letztes Beispiel für Eckharts Benutzung des Feuer-Begriffs aus der Predigt 44 soll dann genügen. *Alliu glîcheit meinet eine geburt. Er sprichet mē: diu natûre envindet sich niemer glîch, ez enmüeze geborn werden. Ez sprechent unser meister: daz viur, swie kreftic ez sî, ez engebrante niemer, enhoffete ez niht einer geburt. Swie dîrre daz holz waere, daz man dar in legete, enmôhte ez sîn glîchnisse niht enpfâhen, ez engebrante niemer. Des begert daz viur, daz es geborn werde in dem holze und daz ez werde al ein viur und daz ez enthalten werde und blîbe. Erlaesche ez und vergienge, sô enwaere ez niht mē viur; dar umbe begert ez, daz ez enthalten werde. Diu nâture der sêle engetrüege niemer glîch, enwaere, daz si begerte, daz got in ir geborn werde; niemer enkaeme si in ihr natûre, niemer engerte si dar in ze komenne, wan daz si wartet der geburt, und daz wûrket got;*

---

<sup>546</sup> Pr 41, EW I, 444, 9-24.

<sup>547</sup> Stellenkommentar EW I, 1035.

<sup>548</sup> Ebd.

*und niemer engewürhte ez got, wan daz er will, daz diu sêle geborn werde in in. Ez wûrket got und begert diu sêle.*<sup>549</sup>

Grundsätzlich ist zu bedenken, dass Eckhart zur „Illustration seiner Aussagen auf Beispiele aus dem Bereich der Natur“ zurückgreift. Dabei ist der Exempelcharakter nicht nur in der bildlichen Vergleichbarkeit des seelischen Lebens und des Lebens der Natur begründet, sondern in einer tiefen Analogie, in der die Dynamik der Seele und die Dynamik der Natur in gleicher Weise immer schon auf Gott ausgerichtet sind.<sup>550</sup>

In einem naturhaften Prozess gebiert sich das Feuer im Holz, das heißt es entzündet sich an ihm und bildet schließlich eine Einheit. Ähnlich dieser Dynamik erfolgt die Geburt Gottes in der Seele des Menschen; ähnlich dieser Vereinheitlichung wird der Vereinheitlichungsprozess ganz der Zeit enthoben. „Das entzündete Holz kommt erst dann zur Ruhe, wenn es ganz zu Feuer geworden ist und so als Holz nicht mehr da ist. Dann ist die Begierde, die das Feuer in ihm entzündet hat, zur Ruhe gekommen und das Leiden, das der Ruhe vorangeht, in der Freude der Einheit überwunden.“<sup>551</sup>

Und dennoch gibt es einen qualitativen Unterschied darin, wie sich der Dynamisierungsprozess entfaltet: Das zeitliche Werden der Natur ereignet sich nicht aus eigener Kraft, „sondern muss sich dabei auf Mittel und auf Prozesse des Werdens stützen, in denen es eine Form zu erlangen sucht. Alles zeitliche Werden bezieht sich aber letztlich auf das Sein und findet sein Ende nur im Sein. [...] Alles in der Zeit entfaltete und zeitlich Werdende wird in seinem Werden dauernd von Gott erlöst, also auf seine zeitlose Form zurückgeführt, insofern es in jedem Moment des Werdens auch immer ist, das heißt, aus Gottes Schöpfungskraft das Sein ver-

---

<sup>549</sup> Pr 44, EW I, 470, 18 – 472,1.

Vgl. auch eine ähnliche Stelle mit dem Feuer-Bild wie es Eckhart beschreibt in seinem Traktat BgT, EW II, 266, 20-268, 3: *Und unser herre bat sînen vater, daz wir mit im und in im ein wûrden, niht aleine vereinet. Dirre rede und dêr wârheit hân wir ein offentlich bilde und bewîsunge in der natûre, ouch ûzerliche: swenne das viur wûrket und enzündet und enbrennet daz holz, sô machet daz viure alsô kleine daz holz und im selben unglîch und benimet im gropheit, kelte, swaerheit und wezzericheit und machet daz holz im selben, dem viure, glîch mê und mê; doch gestillet noch geswîget noch genûeget niemer weder viure noch holze an keiner wermde noch hitze noch glîchnisse, biz daz viur gebirt sich selben in daz holz und gibet im sîne eigen natûre und ouch ein wesen sîn selbes, alsô daz allez ein viur glîche eigen ist, ungescheiden, weder minner noch mê. Und dar umbe, ê diz her zuo kome, sô ist dâ iemer ein rouch, ein widerkriec, ein prasteln, ein arbeit und ein strît zwischen viure und holze. Sô aber alliu unglîcheit wirt benomen und abegeworfen, sô gestillet daz viur und geswîget daz holz.*

<sup>550</sup> EW II, Stellenkommentar, 766.

<sup>551</sup> Ebd., 767.

liehen erhält, und gleichzeitig erfüllt ist, das heißt, an seiner in Gott geborgenen Idealität partizipiert, die jeder Kreatur in der Geburt verliehen wird.“<sup>552</sup>

Welche Wirkungen Kräuter im Mittelalter besaßen, gehörte zum sogenannten Herrschaftswissen jener Zeit. Kräuter wurden nicht nur zum Würzen von Speisen gebraucht, sondern dienten auch als Arzneimittel – die einzigen, die es damals gab. In ihnen steckten für die Menschen magische Kräfte, die viele Krankheiten lindern und auch heilen konnten. Die Verbundenheit der Natur war eine Selbstverständlichkeit; sie diente nicht zur rücksichtslosen Ausbeutung, sondern war unter den Menschen anerkannte Partnerin für das Leben.

Wie schwer Steine sein können, war allen bewusst, da moderne Werkzeuge und Hilfsmittel zum Transport noch nicht erfunden waren. Steine hatten im übertragenen und im wortwörtlichen Sinne ein Gewicht, das nicht zu unterschätzen war.

Eckhart benutzte die Begriffe der Kräuter und Steine zum Vergleich mit der Kraft, die in Worten verborgen liegt und nach außen wirkt. *Die meister sprechent, weder bezzer sî: kraft der kriuter oder kraft der worte oder kraft der steine? Man sol sich dar umbe berâten, welhez man kür. Diu krâuter hânt grôze kraft. Ich vernam, daz ein slange und ein wisel mit einander striten. Dô lief diu wisel enwec und holte ein krût und bewant daz mit einem andern dinge und warf daz krût ûf den slangen, und er zerbrast von einander und lac tôt. Waz gap der wiseln die wîsheit? Daz si die kraft wiste an dem krûte. Daran liget ouch grôziu wîsheit. Wort hânt ouch grôze kraft von dem êrsten worte. Steine hânt ouch groze kraft von der glîcheit die die sternen und des himels kraft dar inne wûrket. Wan glîch in glîchem sô vil wûrket, dar umbe sol sich diu sêle ûf erheben und irm natiurlîchen liehte in daz hoehste und in daz lûterste und alsô treten in engelischez lieht und mit engelischem liehte komen in götlich lieht und alsô stân zwischen den drin liechten in der wegeseiden, in der hoehe, dâ diu lieht zesamen stôzent. Dâ sprichet ihr în daz êwige wort daz leben; dâ wirt diu sêle lebende und widersprechende in dem worte .*<sup>553</sup>

Mit dem Vergleich von Wiesel und Schlange griff Eckhart auf die antike und mittelalterliche Mythologie zurück. In der Vorstellungswelt der damaligen Zeit wur-

---

<sup>552</sup> Ebd., 768 f.

<sup>553</sup> Pr 18, EW I, 210, 28-212,12.

de das Wiesel als äußerst nutzbringend angesehen und als willkommener Schädlingsbekämpfer anerkannt. Denn zum Speiseplan der Wiesel gehören ebenso Schlangen wie Mäuse und Ratten.<sup>554</sup>

Den Nutzen, der dem Wiesel zugesprochen, bezieht Eckhart sowohl auf die ihm eigene Kraft als auch auf die Kraft von außen – hier durch die Kräuter – die das Wiesel in die Lage versetzen das Böse zu besiegen. Eine eben solche Kraft, wie sie dem Wiesel zugesprochen wird, gilt auch für die Kraft des Wortes, das auf den Menschen einwirkt. Gemeint ist das Wort Gottes mit dem Hinweis, dass alle Worte Kraft haben vom ersten Wort. Das Wort haucht erst Leben ein. Gottes Wirken im Wort lässt Leben aufblühen und gelingen. Wenn Gott wortet, dann wird Welt.

Um in der Gewichtigkeit des Wortes Gottes im Vergleich zu bleiben, sei noch auf die Predigt 42 verwiesen. *Nû sprichet er:>jüngelinc, ich spriche ze dir, stant ûf!< Er will daz werk selber wûrken. Der mich nû hieze éinen stein tragen, als mê hieze er mich tûsent steine tragen als einen, ob er sie selber tragen wölte. Oder hieze einer éinen zentener tragen, als mê hieze er in tûsent tragen sô einen, der ez selber tuon wölte. Eyâ, got will diz werk selber wûrken, der mensche volge eht und enwiderstâ niht.*<sup>555</sup>

Für das Verständnis wichtig ist, dass diesem Vergleich Eckharts Abhandlung über das Wort Gottes und seine Rezeption durch die menschliche Vernunft und Seele voran geht. In seinem Zitat des Johannes-Prologes gibt er die Wirkrichtung des Wortes Gottes an. Das Wort nämlich, das in Gott ist und mit ihm identisch ist, kann nur aufgenommen werden, wenn der Mensch frei von allem Akzidentiellen ist, wenn das Wort, was es ja ist, raum- und zeitlos wahrgenommen wird, und sich nur in der Geburt der menschlichen Seele ereignen kann. *Eyâ, der nû diz wort hoeren sol in dem vater – dâ ist ez gar stille -, der mensche, der muoz gar stille sîn und gescheiden sîn von allen bilden, jâ, und von allen formen. Eyâ, der mensche sölte sich alsô getriuwelîche ze gote halten, daz in alliu dinc nihtes niht enmôhten, ervrôuwen noch betrüeben. Er sol alliu dinc nehmen in gote, als sie dâ sint.*<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> vgl. dazu EW I, Stellenkommentar, 919 sowie CONRADUS VON MENGENBERG: *Naturbuch, von nutz, eigenschafft, wunderwirkung vnd Gebrauch aller Geschoepff, Element vnd Creaturn, Dem menschen zu gut beschaffen: nit allein den aertzten vnd kunstliebern, Sonder einem ieden Hauszwitter iu seinem hause nützlich vnd lustig zu haben zu lesen vnd zu wissen.* Gedruckt von Christian Egenolff, Frankfurt am Main 1540.

<sup>555</sup> Pr 42, EW I, 454, 16-22.

<sup>556</sup> Pr 42, EW I, 454, 9-15.

„Gott selbst bewirkt dies, ohne dass der Mensch etwas aktiv dazu beiträgt. Der Mensch braucht sich einzig in seinem Innersten zu öffnen, dann öffnet sich dieses Sein, das gänzlich namenlos ist und in keine Weise beschrieben werden kann.“<sup>557</sup>

Der Mensch muss frei werden von der Last des Selbermachenwollens statt des Geschehenlassens durch Gott. Diese Last der Steine, die Eckhart als Vergleich bemüht, ist zu groß für den Menschen. Der Mensch soll lediglich sich selbst und seinem Eigensinn widerstehen. Glaubend ist dies möglich, durch ein Sich-Einlassen auf Gottes Wort und sein Wirken und seine Wirklichkeit in der menschlichen Seele.

Doch damit will es Eckhart noch nicht bewenden lassen, er übertrifft noch seine eigenen Aussagen durch eine apophatische Steigerung der Einheit von Mensch und Gott im Seelengrund, worin alleine Gottes Sein sich ausspricht.

*Ez ist ein kraft in der sêle, und niht aleine ein kraft, mêr: wesen, und niht aleine wesen, mêr: ez loeset wesen – daz ist sô lûter und sô hôch und sô edel in im selben, daz dar in niht enmac kein crêatûre, sunder got aleine der wonet dar inne. Jâ, bî guoter wâhrheit; und got selber der enmac dar in niht, als er nâch wîse is, noch als er wîse ist noch als er guot ist noch als er rîche ist. Jâ, got der enmac dar in niht mit keiner wîse; gott der mac aleine dar in mi sîner blôzer götlicher natûre.*<sup>558</sup>

Der Mensch aber ist für Eckhart aufgerufen, sich aller Zeitlichkeit und aller Geschaffenheit zu entblößen, um mit Gott zu verschmelzen, damit es ein Hier und Jetzt nicht mehr gibt – kein Ort mehr und keine Zeit. Und dies alles ist Gottes Werk, der im Menschen wirken will. Dies alles geschieht, wenn Gott spricht und der Mensch ihn aussprechen und damit gebären lässt. So findet Gottes Wort Wohnung in ihm, im grundlosen Grund.

*Und waz ist daz >sprechen< gotes? Daz ist daz werk gotes, und daz werk ist als edel und als hôch, daz ez got aleine wûrket. Nû wizzet: alliu unser volkomenheit und alliu unser saelicheit liget dar ane, daz der menschen durchgange und Übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der gruntlôs ist.*<sup>559</sup>

---

<sup>557</sup> Stellenkommentar, EW I, 1016

<sup>558</sup> Pr 42, EW I, 454, 23-31.

<sup>559</sup> Pr 42, EW I, 456, 1-6.



Grundsätzlich drängt die Frage nach einer Antwort, ob eine Gottesbegegnung auf dem Grund der menschlichen Seele zunächst nicht als ein primäres Sprachereignis zu bewerten ist. Gotteserkenntnis drängt zur Sprache, Gott will in der Sprache mitteilbar gemacht werden. Eine Lösung versucht Kurt Ruh<sup>560</sup>, indem er feststellt: „Mystik, in der Vermittlung, der Verkündigung, aus ‘erhabener Seele’ heraus, ‘gewortet’, steht zur Sprache in einem ganz besonderen Verhältnis. Diese ist kein beliebiges ‘Gefäß’ für ihre Inhalte, sondern geht mit ihnen ein eigentliches *conubium* ein. Denk- und Sprachgestalt werden eins – wie vergleichsweise im lyrischen Gedicht.“

Aber auch eine Ehe ist keine bloße Verschmelzung zweier Individuen zu einer einzigen. Das betrifft zwar die Liebe, nicht aber die gesamte Person eines Menschen. Die beiden Liebenden bleiben auch in der Ehe zwei Personen – trotz oder gerade wegen ihrer Liebesbeziehung zueinander. Ehe setzt Liebe voraus und führt zu einer Verschmelzung, nicht aber zu einer Aufhebung der personalen, eigenständigen Einheit.

Gott in diesem Sinne zur Sprache gebracht, verschmilzt nicht mit der Sprache, wiewohl ohne Sprache eine Mitteilung und Selbstmitteilung Gottes nicht möglich ist. Es bleibt also der spirituelle Eigenwert der Sprache erhalten, was letztendlich ja auch das Faszinosum ausmacht.

In besonderem Maße gilt das für die gesprochene Sprache, in der eine direkte Einbindung des Hörers in den Kommunikationsprozess vorausgesetzt wird.

„Was die oberste Verständnisebene anbetrifft, auf der sich die mystische Erfahrung in der Predigt und damit im Sprechakt selbst vollzieht, so wird sie sich freilich kaum in sprachlichen Zeichen konkretisieren lassen. Sie hängt nicht am Wort und am Satz als solchen, sondern an den Merkmalen der gesprochenen Sprache, die die menschliche Stimme in ihrem Ton, ihrer Höhe und Tiefe, in Beschleunigung und Verlangsamung, im hastigen Vorwärts und in der Pausierung, erzeugt. Hier, in der Rede, die mit ihrer Hervorbringung auch schon das aufnehmende Ohr erreicht hat, vollzieht sich der Einklang von Prediger und Hörer, den Eckhart für das Verständnis mystischer Gotteserfahrung voraussetzen möchte. Das ist der eigentliche, für uns zugängliche *sermo mysticus*. Wir verstehen jetzt, warum die Predigt mit Eckhart zum ersten Mal zur Ausdrucksform der Mystik geworden ist:

---

<sup>560</sup> KURT RUH, Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker, a.a.O., 194.

ihre Mündlichkeit bot die Möglichkeit einer spontanen *communitas*, jenes Sprechen 'aus der Ewigkeit', von dem Tauler sprach.<sup>561</sup>

Sprache darf aber auch als transzendentaler Ort gesehen werden, an dem sich Exegese und Dogmatik der Theologie begegnen und zu einem Standort werden, an dem die Wirklichkeit Gottes im Sich-Zeigen-im-Wort eine Form erhält.

Mehr noch: Hier verdichten sich Form und Inhalt; nicht dass sie ineinanderfließen, aber dass sie eine Gegenwärtigkeit des Unausprechlichen ermöglichen insofern, als sich Spuren von ihm in der Gegenwart der Sprache finden lassen.

„Soll aber ein wirklicher Erfahrungsaustausch gelingen, haben sich vor allem die 'Hörer des Wortes' zu bewegen und zwar im Sinn von Anpassung an eben dieses Wort, das aus der Schrift stets noch herausgehört werden will. Ihre 'Mobilität' besteht in einem neuen (alten!): Einem engagierten Lesen und Hören, welches bestätigt, 'dass der Verstand des Menschen nur so weit reicht wie sein Tun'. Der Schlüssel für den Umgang mit heiligen Texten ist also das Handeln, eines, das der Lektüre nicht einfach nur folgt, sondern das ihr zugrund liegt und sie anleitet – 'wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht' (Joh 3,21) – und zu dem jede Predigt aufruft und von dem sie selber geleitet sein muss.“<sup>562</sup>

Für den ehemaligen Ordensmeister (von 1992 bis 2001) der Dominikaner, Timothy Radcliff<sup>563</sup>, muss sich das Wort im Sein und Handeln des Menschen bewähren: „Unsere Worte bedeuten gar nichts, wenn sie sich nicht darin verkörpern, wie wir auf besondere Weisen lebendig sind. Wir haben eine seltsame Hoffnung, die sich genau dann offenbart, wenn es keine Zukunft zu geben scheint; wir haben eine Freude, die groß genug für Trauer ist; und wir haben eine Freiheit, die darin gipfelt, dass wir unser Leben weggeben. Das alles verlangt von uns den Mut, der eine so starke Liebe Leben ist, dass wir bereit sind zu sterben, und es verlangt auch die Wertschätzung unserer körperlichen Existenz. Wenn Menschen einem solchen lebendigen, hoffnungsvollen, freien Glauben nicht begegnen, dann sind

---

<sup>561</sup> Ebd., 195.

<sup>562</sup> PETERS, Befreiendes Wort, in: WuA (3) 2010,124. Ausführlicher wird dieses Problem im Kapitel 6 dieser Arbeit: „Gott zur Sprache bringen im Kontext sozialen Handelns“ untersucht werden.

<sup>563</sup> TIMOTHY RADCLIFF, Wofür ist das Christentum gut?, in: Concilium (2) 2011, 124. Timothy Radcliff beschwört in seinem Aufsatz auch einen geänderten Umgang mit Sexualität und Leiblichkeit, ein Thema, das insbesondere in der Katholischen Kirche gerne übersehen bzw. negativ besetzt wird. Glaubwürdigkeit hängt für ihn damit zusammen, dass das Wort Gottes leiblich wurde und noch immer wird in den Glaubenszeugen.

alle unsere Evangelisierungsversuche reine Zeitverschwendung. Unsere Worte wären leeres Geschwätz.“

Sprache schafft aber auch eine Nähe zu Gott, die selbst die der Bilder übersteigt, weil ein Bild selbst wiederum nur in Sprache übersetzt verständlich wird. Sprache scheint somit das adäquate Mittel zu sein, wie sich Gott selbst zeigen kann – bei aller Problematik und Schwierigkeit einer solchen Personalisierung; indes ist eine anthropomorphe Vorstellung von Gott seit der Wortung Gottes in Jesus Christus auch eine Weise Gottes Sein zur Sprache zu bringen.

Die Sprache ist folglich durchaus „in der Lage, Menschen dieser Zeit unmittelbar anzusprechen, Gott als ‚Gott der Gegenwärtigkeit‘ wenn nicht zu erfahren, so doch zu erahnen, allgemeiner: bewusst zu machen, dass es jenseits unserer Besitzwelt Werte gibt, die uns dem näher bringen, was wir alle ersehnen: den Frieden.“<sup>564</sup>

Es ist sinnvoll, an dieser Stelle auch auf den bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Martin Buber, zu verweisen.<sup>565</sup>

In seinen Überlegungen zur Bedeutung der Sprache im Glaubensprozess sowie im Beziehungsgeflecht von Ich-Du-Es kommt er zur Erkenntnis: „Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort. Und wie die sprachliche Rede wohl erst im Gehirn des Menschen sich wortet, dann in seiner Kehle sich lauten mag, beides aber sind nur Brechungen des wahren Vorgangs, in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr, - so alles Wort, so aller Geist.“

Dies ist ein interessanter Aspekt von Sprache und ihrer Verhältnismäßigkeit zu ihrer Aussagekraft über den Unaussprechlichen. Sprache so betrachtet, ist göttlich vorgegeben, beinhaltet bereits eine göttliche Wirklichkeit, in der sich der Mensch

---

<sup>564</sup> KURT RUH, 196.

<sup>565</sup> Hier steht insbesondere sein Hauptwerk – MARTIN BUBER, *Ich und Du*, Stuttgart 2008, 37 – Pate. So viel sei zunächst nur vermerkt, dass er in seinem Beziehungsverhältnis zwischen Gott-Mensch (als unverwechselbares Individuum) in der Tradition von Meister Eckhart steht, obwohl er weit über Eckhart hinaus und in die Tiefe der Intersubjektivität reicht; im Übrigen wurde dieser Ansatz von der Eckhart-Forschung bislang leider noch nicht gewürdigt.

bewegen darf. Wie er die Spache letztendlich nutzt, zeigt dann aber auch sein Verhältnis zum Unaussagbaren. Sprache würde damit weit über reine Kommunikationsfunktion hinausreichen, steht die Mensch nun fest in der Sprache in eindeutigen Wahrheitsaussagen oder benutzt er sie schwebend, nicht festlegend wie es in der paradoxen Handhabung Eckharts immer wieder sichtbar wird. *Sprechen wir ein lützel vürbaz von dem worte, daz er saget: >ich sende<. Ein geschrift gewîget des namen >ich<, diu ander saget von den namen >ich<. Der prophète saget: >ich sende mînen engel<; aber der êvangeliste gewîget des namen >ich< und saget:>sehet, sende mînen engel<. Waz nû daz meine, daz diu ein geschrift gewîget des namen >ich<? Ez meinet des êrsten die unsprechelicheit gotes, daz got ist unnennelich und über alliu wort in lûterkeit sînes grundes, dâ got kein wort noch rede niht haben enmac, dâ er unsprechelich ist allen krêatûren und unwortlich.*<sup>566</sup>

Vereinfacht ausgedrückt ist festzustellen, dass Eckhart die menschliche Beziehung zu Gott in einem klaren Ich-Du-Schema verortet, ohne eine vermittelnde Instanz einerseits und eine Rückkoppelung an ein anderes Du im zwischenmenschlichen Bereich andererseits anzunehmen. Dass er die Kirche als Autoritätssubjekt mitdenkt, wird zwar nicht explizit gesagt, aber sicherlich wortlos vorausgesetzt. Bleibt also das Eingebundensein des Menschen in ein soziales Gefüge, das – Eckhart ist auch hier wieder ganz Kind seiner Zeit – er in einem kommunikativen Relationsgefälle nicht im Blick hat.

Martin Buber hat sechshundert Jahre später zwangsläufig ein anderes Bewertungskriterium, das er mit Hilfe seiner Grundworte von Ich-Du-Es sprachlich so fast: „Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen stiften sie einen Bestand. Grundworte werden mit dem Wesen gesprochen. Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Du mitgesprochen. Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Es mitgesprochen.

---

<sup>566</sup> Vgl. dazu Pr 77, EW II, 140,1-10.

Vgl. dazu auch Pr 79, EW II, 154, 5-12: *Nû merket daz wörtelin, daz er sprichet: >ich bin ein lieht der werlt<, >Ich bin< - da rüeret er daz wesen. Die meister sprechent: alle crêatûren mugen wol sprechen >ich< und daz wort ist gemeine; alleine daz wort >sum<, >bin<, daz enmac nieman eigenliche gesprechen wan got aleine. >Sum< ist als vil gesprochen als ein dinc, daz alles guot inne treget, und daz ist allen crêatûren versaget, daz deheiniu allez daz habe, daz den menschen grenzliche getroesten müge.*

Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.“<sup>567</sup>

Unsere heutige Gegenwart ist dadurch gekennzeichnet, dass der Begriff Gott im menschlichen Beziehungsgeflecht zu einem Es geworden ist. Es ist nicht die gläubige Kommunikationshaltung, die eine eindeutige Ich-Du-Relation voraussetzt, weil eine Rede zu Gott – wenn sie nicht abstrakt bleiben soll – das Du voraussetzt. So gesehen kann Buber konstatieren: „Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen. Als sie von dem so Benannten sangen, meinten sie immer noch Du: die ersten Mythen waren Lobgesänge. Dann kehrten die Namen in die Essprache ein; immer stärker trieb es die Menschen, ihr ewiges Du als ein Es zu bedenken und zu bereden. Aber alle Gottesnamen bleiben geheiligt: weil in ihnen nicht bloß von Gott, sondern auch zu ihm geredet worden ist.“<sup>568</sup>

Ganz anders Eckhart: *Alle créatûren enmugen got niht ûzgewürken, wan sie sîn niht enpfenclich sint, daz er ist.*<sup>569</sup>

Was beide eint, worin Buber sich ganz in der Denklinie Eckharts befindet, ist die Setzung des Wortes als ein Teil der göttlichen Wirklichkeit, der sich in den menschlichen Beziehungen zu Gott als dem Unaussprechlichen wiederfindet.

Gott sagt sich im Wort und in der Sprache aus, in der es für Gott eigentlich keinen Namen geben kann. Eckhart sagt: *Der got und mensehe hât bereitet die âbentspîse, der unspreheliche mensehe, der niht wort enhât. Sant Augustînus sprichet: waz man von gote sprichet, daz enist niht wâr, und waz man von im niht entsprichet, daz ist wâr. Swaz man sprichet, daz got sî, des enist er niht; waz man von im niht entsprichet, daz ist er eigenlîcher, dan daz man sprichet, daz er sî.*<sup>570</sup>

Das Wort von Gott bleibt ein Paradoxon. Gott bleibt ein namenloser, wenn Eckhart predigt: *Nû merkent! Got ist namenloz, wan von ime kann niemant nit gesprechen noch verstan.*<sup>571</sup>

Und Eckhart geht sogar noch weiter. Die Unaussagbarkeit Gottes findet nach seiner Auffassung ihren höchsten Ausdruck in der Ausdruckslosigkeit. Im Schweigen.

---

<sup>567</sup> Buber, Ich und Du, 3.

<sup>568</sup> Buber, Ich und Du, 71.

<sup>569</sup> Pr 20A, EW I, 226, 3f.

<sup>570</sup> Pr 20A, EW I, 226,3-10.

<sup>571</sup> Pr 83, EW II, 190,11f.

*Sprich ich och: >Gott ist wise.< - es ist nit war: Ich bin wiser den er. Spich ich och: >Go ist ein wesen< - es ist nit war: Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vberwesende nitheit. Hie von spricht sant augustinus: >> Das schoenste, dc der mensche gesprechen mag von gotte, dc ist, das er von wisheit inners richtvmes swigen kvnne<<. do von swig vnd klafe nit von gotte; wande mit dem, so dv von ime claffest, so lvgest dv, so tvstu svnde.<sup>572</sup>*

Von Gott zu schweigen, heißt ihm eine Leerstelle in der Sprache und den Worten einräumen.

Wo kein Wort, da keine Sprache, da ist das Nichts, das Gott aber auszufüllen vermag.

*Konkret: Dv solt in minnen, als er ist Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nüt bilde, Mer: als er ein luter pur clar Ein ist, gesvndert von aller zweiheite, vnd in dem einen svlen wir ewiklich versinken von vlen wir ewiklich versinken von nite zv nvte.<sup>573</sup>*

„Wenn Eckhart Gott als Nichts, ‘weder dies noch das, was man ansprechen kann’, und als ‘seinsloses Sein’ bezeichnet, so hat der Ausdruck ‘Gott’ zunächst die Bedeutung einer Leerstelle für unser begriffliches Denken und unser bildhaftes Vorstellen. Diese Leerstelle, in der alle Unterscheidungen aufgehoben sind und die wir als das, was sie ist, nicht benennen und erkennen können, da sie auch jenseits der Unterscheidung von ‘ist’ und ‘ist nicht’ liegt, geht uns tiefer an als irgendetwas sonst in unserer Existenz.“<sup>574</sup>

Wie aber passt der große Gott in ein so kleines menschliches Wort? Entweder man denkt Gott kleiner als er wirklich ist oder das Wort größer. Oder man denkt beides zusammen: Gott ist sowohl klein als auch groß bzw. Gott umfängt das ganze Universum, aber er passt auch in ein Atom. Dadurch wird er nicht kleiner. Gott ändert sich nicht. Nur menschliches Denken über Gott kann sich ändern. Es ist eine Frage der Perspektive, nicht der Qualität. Es ist eine Frage des erkenntnistheoretischen Ansatzes in der Philosophie und hängt mit dem Ineinsfallen der Gegensätze in Gott zusammen. Nikolaus Cusanus, der kongeniale Denker des 15. Jahr-

---

<sup>572</sup> Pr 83, EW II, 190, 22-30.

<sup>573</sup> Pr 83, EW II, 196, 5-9.

<sup>574</sup> Jahrbuch 1, 2007,128.

hunderts hat – indem er Eckhart rezipiert – in seiner bekannten Schrift *De docta ignorantia* Eckharts paradox anmutende Gedanken vertieft und weitergeführt.

„Insbesondere die Idee der *coincidentia oppositorum* [...] wird für ihn ein Leitgedanken eines unendlichen Approximationsprozesses hin zu einem immer adäquateren Verständnis des ‚Maximums‘ in seiner dreifachen Erscheinungsweise, eines Prozesses, der durch den Begriff der *docta ignorantia* bezeichnet wird.“<sup>575</sup>

Das Gewohnte und Althergebrachte nicht einfach nur weiterzudenken, sondern *rara et nova*<sup>576</sup> zu sagen, ist es, was die beiden Theologen in diesem Punkt eint.

In seiner Schrift *De docta ignorantia* „behandelt Cusanus in drei Büchern Gott, das *maximum absolutum*, das Universum, das *maximum contractum*, und die Person Christi, das *maximum absolutum et contractum*. Das Werk des Cusanus beschäftigt sich also mit wesentlichen Grundfragen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik und Erkenntnistheorie [...], der Naturphilosophie sowie der Kosmologie (im zweiten Buch) und schließlich auch der Theologie, insofern als sowohl die Trinitätslehre (im ersten Buch) als auch die Christologie (im dritten Buch) thematisiert werden.“<sup>577</sup>

In seinem Prolog der *De docta ignorantia* schreibt Cusanus an Kardinal Guiliano Cesarini gerichtet: *Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intellegere est esse, studio veritatis perficiatur. Rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent.*<sup>578</sup>

Das Ungewöhnliche also lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich, auch wenn es sich in der Form von Abnormitäten zeigt.

„All das geschieht unter intensiver Rezeption der philosophisch-theologischen Tradition, aber doch zugleich mit dem Anspruch, Neues, bisher Ungehörtes zu sagen, so Cusanus.“<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Jahrbuch, 4, 2010, 25. Vgl. dazu auch *De docta ignorantia* II, 3, 107: *Una est ergo omnium complicatio et non est alia substantiae, alia qualitatis aut quantitatis et ita de reliquis complicatio, quoniam non est nisi unum maximum, cum quo coincidit minimum, ubi diversitas explicata identitati complicanti non opponitur.* Außerdem *De docta ignorantia* II, 11, 156: *Non devenitur enim in motu ad minimum simpliciter, puta fixum centrum, quia minimum cum maximo coincidere necesse est. Ebenso: De docta ignorantia III, 11, 248: Saepissime in antehabitis replicatum reperitur minimum maximo coincidere.*

<sup>576</sup> siehe dazu LW 1, 148,12-149,2: *raras expositiones, in his potissime quae se alias legisse non recolunt vel audisse, praesertim quia dulcius irritant animum nova et rara quam usitata, quamvis meliora fuerint et maiora;* zitiert nach Jahrbuch, a.a.O., 26, Anm. 35.

<sup>577</sup> WALTER ANDREAS EULER, Schlaglichter auf die Einstellung des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart, in: Jahrbuch 4, 2010, 25.

<sup>578</sup> *De docta ignorantia*, II, 1,24.

<sup>579</sup> Jahrbuch 4, 2010, 25.

## 5. Verkündigung und Sprache

### 5.1 Eckharts Lebensthemen

Bei der Suche nach einer Antwort, was die Bedingungen der Möglichkeit sind, Gott zur Sprache zu bringen, geht es darum, sich den Lebensthemen Eckharts zu nähern, die sich immer wieder in seinen verschiedenen Predigten finden. Ausgehend von Kurt Ruhs Überlegungen, dass zu „Eckharts Lebenslehre, ‚dass der Mensch frei werden von sich selbst und von allen Dingen‘, die „Begriffe Gelassenheit, Abgeschiedenheit, geistliche Armut“<sup>580</sup> zu nennen sind, ist der Denkansatz Kurt Ruhs sogar noch weiter zu fassen. In einem inneren Zirkel Eckhartschen Denkens und somit auch seiner Predigten sind folgende vier Themenkomplexe festzustellen: Zum einen handelt es sich um den Zyklus der Gottesgeburtspredigten wie sie sich in seinem Predigtkorpus in den Predigten 101-104 wiederfinden. Die Predigten Eckharts zur Gottesgeburt im Menschen und der menschlichen Seele erhalten zudem eine weitere Gewichtung, weil sich in ihnen dominikanische Inkarnationstheologie in Reinform wiederfindet; dies in den Blick zu nehmen, erfordert immer wieder die Tatsache, dass Eckhart – wie bereits dargelegt – in seiner ganzen Person und seinem ganzen Denken von der Theologie des Predigerordens geprägt war.

Der dominikanische Ordenstheologe Ulrich Engel vermerkt hierzu:<sup>581</sup>

„Ihr historisches Argument findet die dominikanische Theologie der Inkarnation schon in der Gründungsgeschichte des Ordens. An der Schwelle zum 13. Jahrhunderts trafen Dominikus und Bischof Diego auf das dualistische Gedankengut der Katharer. Ähnlich wie die Manichäer schieden diese das göttliche Lichtreich vom Reich der Finsternis. Die Weltflucht (lat. *fuga mundi*) war häufig Ausdruck dieser schroffen Gegenüberstellung. Einen Weg, den unfruchtbaren Dualismus zu überwinden, fand Dominikus im Geheimnis der Inkarnation. Hier stieß er auf die wahre Quelle seiner Frömmigkeit: die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.“ Engel verstärkt noch die tiefere Bedeutung der Inkarnationstheologie und ihrem Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Neu am Denken des Dominikanerordens

---

<sup>580</sup> KURT RUH, Meister Eckhart, a.a.O., 155.

<sup>581</sup> ULRICH ENGEL, „Predicatore del verbo fatto carne“ – Zur dominikanischen Inkarnationstheologie, in: WuA (4), 2009, 161-165, hier: 162.



ist die enge Verknüpfung von überlieferter Frömmigkeit in Form von Kontemplation und Schriftlesung auf der einen und der theologischen Intellektualität mit der scholastischen Disputation auf der anderen Seite.

„Weil sich das inkarnierte Gotteswort in der Geschichte verzeitlicht hat, kann und muss es in eben dieser Geschichte immer wieder neu Fleisch werden.“<sup>582</sup>

Nach Ansicht von Engel realisiert sich die Menschwerdung Gottes in der theologischen Reflexion als Inkarnation im Begriff des Gotteswortes und in den Theologen selbst, die ihren Glauben auf die historischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten hin und von diesen her denken. „Die theologische Hermeneutik der Inkarnation glaubt fest an die Anwesenheit Gottes in den geschichtlichen konkreten Gegebenheiten der Welt. Sie sucht im Antlitz des Anderen diesen als Anderen und damit als einen Menschen mit der ihm eigenen Würde wahrzunehmen. In ihm erkennt er das Antlitz Jesu Christi.“<sup>583</sup>

Dies zu fokussieren ist es erforderlich, sich im nachfolgenden Kapitel 6 dieser Untersuchung, auf die Spur zu begeben, wie nun Gottes Wirklichkeit tatsächlich im Werke Eckharts durchscheint bis in unsere Tage hinein.

Zweitens: Zu Recht wird der Predigt 52 *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* eine große Bedeutung beigemessen. Der Begriff der Armut soll hier in dieser Untersuchung aber einmal gegen den Strich gelesen und interpretiert werden. So wird die These untersucht, wonach der Durchbruch in die Sphäre Gottes durch einen bewussten Sprung in die Armut erst möglich wird. Anders als bei Kierkegaard, bei dem der Sprung in den Glauben die Überwindung der Kluft zwischen Wissen und Glauben bedeutet, ist es bei Eckhart ein qualitativer Sprung innerhalb des Glaubens in eine tiefere Seinssphäre des Göttlichen, um Anteil zu erhalten an der göttlichen Wirklichkeit. Bei Kierkegaard ist der Sprung eine bewusste Entscheidung des existentiellen Ichs, sich in eine ontologische andere Seinssphäre zu begeben. Bei Eckhart ist es die bewusste Entscheidung des Menschen, sich noch tiefer in der göttlichen Seinssphäre zu verankern.

Auch dieser These liegt ein dominikanisches Ordensideal zugrunde. Armut im materiellen und hier speziell im geistlichen Sinne schärft erst die Sicht für eine weitere Bedingung der Möglichkeit Gottes Wirklichkeit zu erfahren.

---

<sup>582</sup> ULRICH ENGEL, *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie*. Ostfildern 2010, 70.

<sup>583</sup> Ebd., 71f.

Drittens: Die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott gipfelt in einer totalen Anhänglichkeit des Menschen an Gott. Menschliches Sein, menschliche Existenz, ist bei Eckhart bedingungslos geknüpft an die Fülle des göttlichen Seins in der Trinitätstheologie. Um dies zu eruieren, soll die Predigt 7 *Populi eius qui te est, misereberis* in den Mittelpunkt der weiteren Untersuchung gerückt werden.

Hier ist besonders der Gedanke Eckharts vom Frieden und Gottes Barmherzigkeit frei zu legen, der damit zusammenhängt, dass Gottes Sein nicht als etwas Statisches zu sehen ist, sondern als eine Bewegung und ein Werden, wobei Eckharts Bild vom Laufen in den Frieden eng zusammenhängt mit der Gottes Geburt in der Seele und seiner Wirkrichtung durch seine Barmherzigkeit.

„Nur derjenige läuft nach Eckhart in den Frieden, der aus Gott geboren ist, dessen Seele durch die in seinem Seelengrund sich vollziehende Sohnesgeburt bewegt und erfüllt wird. Denn die mit dem göttlichen Sohn aktual eins gewordene Seele kehrt in der Sohnesgeburt durch die innertrinitarischen Relationen Gottes hindurch in die vollkommene Einheit, in den Frieden des göttlichen Wesens zurück und geht von aus ihm wieder in die trinitarischen Relationen Gottes hervor.“<sup>584</sup>

Viertens: Mit dem Eckhartschen Zentralbegriff der Gelassenheit knüpft er wieder an seinen Armutsgedanken an, wie in Predigt 52 ausgeführt.

Auch hier ist auch Kurt Ruh zu verweisen: „‘Gelassenheit’ [...] ist das Gegenteil des Eigenwillens, den es zu überwinden gilt. Ohne den Begriff selbst in Anspruch zu nehmen, thematisiert Eckhart hier die freiwillige Armut und damit die Mitte der dominikanischen Lebensform. Der Eintritt in den Orden bedeutete den Verzicht auf persönlichen Besitz; wie dieses Gelübde weit mehr umspannt und vor allem das ‘Lassen’ vom Ich, führt der Seelenführer [...] aus.“<sup>585</sup>

Der Begriff der Gelassenheit korrespondiert aber auch mit der Frage, inwieweit Eckhart den Subjektgedanken im Verhältnis von Gottes Sein und der Person des Menschen verknüpft. Lässt sich, anders ausgedrückt, bereits ein moderner Individualitätsgedanken im Sinne einer Personalität des Menschen im Verhältnis zu Gott, dessen Abbild er ist, nachweisen? Dazu ist ein vertiefter Blick besonders in Eckharts Predigt 77 *Ecce mitto angelum meum* zu werfen.

---

<sup>584</sup> ENDERS, Gelassenheit und Abgeschlossenheit, 135.

<sup>585</sup> KURT RUH, a.a.O., 33f.

Der Theologe Harald Schwaetzer schreibt:<sup>586</sup> „Mit Meister Eckhart und seinen Nachfolgern Tauler und Seuse steht vor allem die Frage nach einem mystischen Subjekt, ihrer Variante von Thomas' individuellem tätigen Intellekt, im Vordergrund. Sie betonen sehr stark, dass das irdische Ich, der äußere Mensch, abgelegt werden müsse. Doch ist es Meister Eckhart, der den Zusammenhang zwischen äußerem und innerem, wiedergeborenen Ich sieht. Dabei wird freilich die traditionelle Unterscheidung von äußerem und innerem Menschen in der Weise dualistisch zugespitzt, dass die Idee eines transzendentalen Ich in den Hintergrund tritt. Darüber hinaus wird der innere Mensch als geistig-unsterbliches Subjekt betont. Die scheinbare Individualitätsfeindlichkeit der Rheinischen Mystik richtet sich damit nur gegen den äußeren Menschen, also gegen das allein irdisch-endliche Bewusstsein. Was den inneren Menschen angeht, so darf die Einigung mit Gott nicht derart verstanden werden, dass die Seele sich in ihm auflöst. Eine mit Gott geeinte Seele muss nicht notwendig in Gott auf- oder untergehen; [...] Die eckhartsche intellektuelle Mystik macht vielmehr deutlich, dass das Handeln eines Menschen, der sein Irdisches gelassen hat, in Übereinstimmung mit dem Göttlichen erfolgt, so dass Gott in diesem Menschen handelt oder erkennt, ohne dass dessen Individualität aufgehoben ist.“

## 5.2. Der Zyklus der Gottesgeburt-Predigten

„Eine Spiritualität der Menschwerdung, welche die real existierende Welt sowohl in ihren lebenssatten als auch in ihren abgründigen Facetten zutiefst bejaht, zeichnet sich durch ihre unbedingte Nähe zu den Menschen aus.“<sup>587</sup>

Dieser Satz ist für die Inkarnationstheologie der Dominikaner als programmatische Aussage zu werten. Mehr noch: Sie kann nach Auffassung von Ulrich Engel in ihrer grundsätzlichen theologischen Verortung „als Heilsökonomie dargestellt werden. Während einerseits der Glaube – als Akt Gottes – etwas Übernatürliches

---

<sup>586</sup> HARALD SCHWAETZER und MARIE-ANNE VANNIER (Hgg.), *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Münster 2011, 13f.

<sup>587</sup> FELICÍSIMO MARTÍNEZ DÍEZ, *Die Spiritualität des heiligen Dominikus und die dominikanische Spiritualität*, in: ULRICH ENGEL (Hg.), *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, Bd. 1, Leipzig 2000, 146; hier zitiert nach: ULRICH ENGEL, „Predicatore del verbo fatto carne“. Zur dominikanischen Inkarnationstheologie, in: *WuA* (4), 2009, 162.

ist, wird andererseits dieser Glaube – als Theologie – im diskursiven Denken der Menschen (mitsamt ihren historisch gewordenen und somit veränderbaren sozialen Bedingungen) ausgeübt. Demgemäß spricht der dominikanische Ordenstheologe Marie-Dominique Chenu in seinem frühen Aufsatz *Position de la théologie* von einer menschlich-göttlichen Ökonomie (‘*économie humano-divine*’).<sup>588</sup>

Inkarnation bedeutet für Chenu „das Kommen Gottes in die Zeit und in die Geschichte“.<sup>589</sup>

Die menschliche Zeit wird dabei interpretiert als eine theologische Kategorie, wonach der Mensch in seinem Lebenslauf und in den Zeitläuften der Welt eine Bewegung hin zum Ewigen und Unausagbaren darstellt.

Inkarnation ist aber kein punktuellere Ereignis auf der historischen Zeitleiste. Inkarnation ereignet sich vielmehr, nach Auffassung Chenus, immer wieder. So verstanden findet sie unabhängig menschlicher Zeitvorstellungen in Gottes Ewigkeit statt; Zeit, verstanden als menschliche Komponente, ist mithin keine Kategorie göttlichen Seins, weil Gott jenseits, d.h. in und über der Zeit – Herr der Zeit – ist.

Ulrich Engel stellt somit zusammenfassend zu Recht fest: „In der theologischen Reflexion realisierte sich die Menschwerdung auf zweifache Weise: als Inkarnation in Begriffen des Gottesworte [...] z.B. in dogmatischen Sätzen – wie auch als Inkarnation des Gotteswortes im Theologen, der seinen Glauben auf die historischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten hin und von diesen her denkt. Die Hermeneutik der Inkarnation glaubt fest an die [...] Anwesenheit Gottes in den geschichtlich konkreten Gegebenheiten der Welt. Sie sucht im Antlitz des Anderen diesen als Anderen und damit als einen Mensch mit der ihm eigenen Würde wahrzunehmen. In ihm – vor allem im Armen – leuchtet das Antlitz des erniedrigten Gottessohnes auf. Nur wenn man die geschichtliche Evidenz dieser Welt anerkennt und an sie glaubt, kann man aus ihrem Innersten heraus Gott und Christus immer wieder und je neue ansichtig machen.“<sup>590</sup>

Einen Gedanken von Hans-Georg Gadamer aufzunehmen, scheint hier sinnvoll, um die gesamte Tragweite des Verhältnisses von Inkarnation-Sprache-Wort in

---

<sup>588</sup> Ebd., 163.

<sup>589</sup> Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 114, zitiert nach WuA (4), 2009, 163.

<sup>590</sup> WuA, a.a. O., 164.

seiner Komplexität zu erfassen. In seiner Abhandlung über die ontologische Wendung der Hermeneutik und der Prägung des Begriffs der Sprache stellt er fest:

„Es gibt aber keinen Gedanken, der kein griechischer Gedanke ist und der dem Sein der Sprache besser gerecht wird, so dass die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens keine vollständige werden kann. Es ist der christliche Gedanke der Inkarnation. Inkarnation ist offenbar nicht Einkörperung. Weder die Seelenvorstellung noch die Gottesvorstellung, die mit solcher Einkörperung verknüpft sind, entsprechen dem christlichen Begriff der Inkarnation. [...] An dieses Hauptstück des christlichen Denkens dürfen wir uns um so mehr halten, als die Inkarnation auch für das christliche Denken mit dem Problem des Wortes aufs engste zusammenhängt. Die Ausdeutung des Geheimnisses der Trinität, wohl die wichtigste Aufgabe, die dem Denken des christlichen Mittelalters gestellt war, lehnt sich schon bei den Vätern und schließlich in systematischer Durchbildung des Augustinismus in der Hochscholastik an das menschliche Verhältnis von Sprechen und Denken an. Die Dogmatik folgt damit vor allem dem Prolog des Johannes-Evangeliums, und so sehr es griechische Denkmittel sind, mit denen sie ihre eigene theologische Aufgabe zu lösen sucht, so gewinnt doch das philosophische Denken durch sie eine dem griechischen Denken verschlossene Dimension. Wenn das Wort Fleisch wird und erst in dieser Inkarnation die Wirklichkeit des Geistes sich vollendet, so wird damit der Logos aus seiner Spiritualität, die sogleich seine kosmische Potentialität bedeutete, befreit. Die Einmaligkeit des Erlösungsgeschehens führt den Einzug des geschichtlichen Wesens in das abendländische Denken herauf und lässt auch das Phänomen der Sprache aus der Versenkung in die Idealität des Sinnes heraustreten und sich dem philosophischen Nachdenken darbieten. Denn im Unterschied zum griechischen Logos gilt: das Wort ist reines Geschehen (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)“<sup>591</sup>

Hier also ist ein Kreuzungspunkt und eine Schnittstelle von sakralem und profanen Wirklichkeitsverständnis, wodurch sich herauschält, dass das von Gott gesprochene Wort, reine Tat wird: Handlung. Gott wirkt und Welt wird, hier ist ein Prozess des Werdens angestoßen, der noch keine Vollendung gefunden hat. Das Werden wird noch immer. Gottes Geburt in die Welt hinein ereignet sich immer-

---

<sup>591</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 422f.

zu, enthoben jedweder Zeit, gebunden nur an den Raum der menschlichen Welt.<sup>592</sup>

Gadamer führt weiter aus: „Gewiss ist die menschliche Sprache nur indirekt zum Gegenstand der Besinnung erhoben. Es soll ja nur am Gegenbild des menschlichen Wortes das theologische Problem des Wortes, des *verbum dei*, nämlich die Einheit von Gottvater und Gottsohn heraustreten. Aber gerade das ist für uns das entscheidend Wichtige, dass das Mysterium dieser Einheit am Phänomen der Sprache seine Spiegelung hat.

Schon die Weise wie in der Patristik die theologische Spekulation über das Mysterium der Inkarnation an das hellenistische Denken anschließt, ist für die neue Dimension, auf die sie zielt, bezeichnend. So versucht man anfangs, von dem stoischen Begriff des inneren und des äußeren Logos (*logos endiathetos* – *prophorikos*) Gebrauch zu machen. Diese Unterscheidung sollte ursprünglich das stoische Weltprinzip des Logos von der Äußerlichkeit des bloßen Nachsprechens abheben. Für den christlichen Offenbarungsglauben wird nun sogleich die umgekehrte Richtung von positiver Bedeutung. Die Analogie von innerem und äußerem Wort, das Lautwerden des Wortes, in der *vox*, gewinnt jetzt einen exemplarischen Wert.“<sup>593</sup>

---

<sup>592</sup> Vgl. dazu auch den Aufsatz des indischen Jeuiten Sebastian Painadath, der einen christlichen Aschram in Indien leitet; CiG (25) 2011, 281: „Es gibt eigentlich kein statisches Wesen. Alles ist in Bewegung, alles ist Schwingung. Materie ist verdichtete Energie. In jedem Atom, in jeder Lebenszelle herrschte eine enorme Dynamik. Wenn der Kosmos eine dynamische Wirklichkeit ist, kann man den göttlichen Ursprung in den begrenzten Verständnismöglichkeiten unseres Denkens nur als ewige Dynamik erahnen. Ist es nicht sinnvoll, wenn wir Gott als das Sein selbst (*esse ipsum*) in allem Seienden, als das alles bewirkende dynamische Prinzip bezeichnen? Gott als Geist ist der Lebensatem, die ständige Bewegung, die Jesus mit dem Wind vergleichen hat (Joh 3,8). Gott als Trinität besagt diese Dynamik im Göttlichen. Gott ist nicht einer (*unus*), sondern das Eine (*unum*). Gott ist also nicht ein solitäres, einsames Wesen, sondern eine dynamische Beziehung. Die innergöttliche Lebensdynamik wird in der christlichen Offenbarung in den Symbolen Vater, Sohn und Geist erfahrbar gemacht. Es geht hier nicht um drei getrennte Personen, wie wir heute in moderner individualistischer Sicht den Personbegriff deuten würden. Es geht um die Beziehung (*relatio subsistens*), die das göttliche Wesen ausmacht. [...] Eine ist durch den anderen. Die Trinität ist in gewisser Weise ein ‚Durch-einander-Sein‘. ‚Jeder in jedem, jeder in allem, alle in jedem, alle in allem, alle in Einem‘, so formulierte es Augustinus. Der göttliche Seinsgrund ist eine enorme Dynamik der gegenseitigen wechselwirkenden Durchdringung (*Perichorese*), die den Schwingungscharakter des Kosmos möglich macht. Die ganze Schöpfung ist ein ständiges Ausfließen aus der göttlichen Quelle, die Licht und Liebe ist.“ Und im göttlichen Prozesscharakter erfährt der Mensch „dass das Göttliche nicht ein Objekt vor uns ist, sondern unser wahres Subjekt; nicht einfach eine du-hafte Person vor uns, sondern das alles umfassende, alles durchdringende, transpersonale Selbst. ‚Gott wirkt, und ich werde‘, sagte Meister Eckhart.“

<sup>593</sup> Gadamer, 423.

Vor dem christlichen Erlösergott ist der monotheistische Schöpfergott in den Blick zu nehmen. Denn durch das Wort Gottes erfolgte die Schöpfung. In Gen 1,1-31 heißt es vor jedem Werden: „Gott sprach“. Erst dadurch wurde Welt.

„So haben schon die frühen Väter, um den ungriechischen Gedanken der Schöpfung denkbar zu machen, von dem Wunder der Sprache Gebrauch gemacht. Vor allem aber wird die eigentliche Heilstat, die Entsendung des Sohnes, das Mysterium der Inkarnation, im Johannes-Prolog selber vom Wort her beschrieben. Die Exegese interpretiert das Lautwerden des Wortes ebenso als Wunder wie das Fleischwerden Gottes. Das Werden, um das es sich in Beidem handelt, ist kein Werden, in dem aus etwas etwas anderes wird. Weder handelt es sich um eine Abscheidung des einen vom anderen, noch um eine Minderung des inneren Wortes durch sein Hervorgehen in die Äußerlichkeit, noch um ein Anderswerden, so dass das innere Wort verbraucht würde. Schon in den frühesten Anlehnungen an das griechische Denken ist vielmehr die neue Richtung auf die geheimnisvolle Einheit von Vater und Sohn, von Geist und Wort, zu erkennen. [...] Das größte Wunder der Sprache liegt nicht darin, dass das Wort Fleisch wird und im äußeren Sein heraustritt, sondern dass das, was so heraustritt und sich in der Äußerung äußert, immer schon Wort ist.“<sup>594</sup>

Das sind Gedanken, die von Meister Eckhart selbst stammen könnten.

Gadamer resümiert: „Die innere Einheit von Denken und Sichsagen, die dem trinitarischen Mysterium der Inkarnation entspricht, schließt in sich, dass das innere Wort des Geistes durch einen nicht reflexiven Akt gebildet wird. Wer etwas denkt, d.h. sich sagt, meint damit das, was er denkt, die Sache. Er ist also auf sein eigenes Denken zurückgerichtet, wenn er das Wort bildet. Das Wort ist wohl Produkt der Arbeit seines Geistes. Er bildet es in sich fort, sofern er den Gedanken aus und zu Ende denkt. Im Unterschied zu sonstigen Produkten verbleibt es aber ganz im Geistigen. So entsteht der Anschein, als handelte es sich um ein Verhalten zu sich selbst und als wäre das Sich-Sagen eine Reflexion. [...] Wer denkt, schreitet nicht vom Einen zum Anderen, vom Denken zum Sichsagen fort.“<sup>595</sup>

Noch ein Zweites fasst Gadamer hinsichtlich des scholastischen Denkens zusammen: „Der Unterschied zwischen der Einheit des göttlichen Wortes und der Vielheit der menschlichen Worte schöpft die Sachlage nicht aus. Vielmehr haben Ein-

---

<sup>594</sup> Ebd., 423f.

<sup>595</sup> Ebd., 430.

heit und Vielheit ein von Grund auf dialektisches Verhältnis. Die Dialektik dieses Verhältnisses beherrscht das ganze Wesen des Wortes. Auch vom göttlichen Wort ist der Begriff der Vielheit nicht ganz fernzuhalten. Das göttliche Wort ist zwar wirklich nur ein einziges Wort, das in der Gestalt des Erlösers in die Welt gekommen ist, aber sofern es doch Geschehen bleibt [...], besteht damit eine wesentliche Beziehung zwischen der Einheit des göttlichen Wortes und seiner Erscheinung in der Kirche. Die Verkündigung des Heils, der Inhalt der göttlichen Botschaft, ist selbst ein eigenes Geschehen in Sakrament und Predigt und bringt doch nur das zur Aussage, was in der Erlösungstat Christi geschehen ist. Insofern ist es ein einziges Wort, von dem doch immer wieder in der Predigt gekündet wird. Offenbar liegt in seinem Charakter als Botschaft bereits der Verweis auf die Vielfalt seiner Verkündigung. Der Sinn des Wortes ist vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar. Der Geschehenscharakter gehört vielmehr zum Sinn selbst. Es ist wie bei einem Fluch, der offenbar auch nicht davon ablösbar ist, dass er von jemandem über jemanden gesprochen wird. Was an ihm verstanden werden kann, ist nicht ein abstrahierbarer logischer Sinn der Aussage, sondern die Verflechtung, die in ihm geschieht. Das gleiche gilt für die Einheit und Vielheit des Wortes, das durch die Kirche verkündet wird. Christi Kreuzestod und Auferstehung ist der Inhalt der Heilsverkündigung, der in jeder Predigt gepredigt wird. Der auferstandene und der gepredigte Christus sind ein und derselbe.<sup>596</sup>

Dieser innere Zirkelschluss, diese Dialektik, führt wieder direkt zurück zur Logostheologie Meister Eckharts.

Das Thema von der Gottesgeburt in der menschlichen Seele ist bei Eckhart in insgesamt 35 seiner deutschen Predigten, teils mit Mehrfachnennungen innerhalb einer einzigen Predigt nachzuweisen.<sup>597</sup> Als Hauptthema behandelt er die Gottesgeburt dann in den Predigten 101 bis 104.

Karl Heinz Witte umschreibt zwei Stadien bei der Lehre von der Gottesgeburt. Danach unterscheidet er eine klassische Phase, die bis 1305 abgeschlossen wird mit der Konzeption des *Opus tripartitum*. „In den Kölner Predigten, die sich mithilfe der Predigtreihe (Prr. 10-15, 22, 51) bestimmen lassen, erfährt die Straßbur-

---

<sup>596</sup> Ebd., 430f.

<sup>597</sup> vgl. die Stellenaufzählung in GEORG STEER, Zu Predigt 101, in: LE I, 279, Anm. 27.



ger Gottesgeburtstheorie dann eine Entfaltung, die deren dogmatische Gestalt, vielleicht sogar ihre Denkbarkeit aufhebt.<sup>598</sup>

Ansinnen und Aufgabe dieser Untersuchung sind nicht der Versuch, Eckharts Predigtwerk chronologisch zu ordnen – gleichwohl es mit Kurt Ruh zu den wichtigsten philologischen Aufgaben der Eckhartforschung gehört.

Festzuhalten gilt es indes sehr wohl, „dass der Großteil aller überlieferten Meister-Eckhart-Predigten in das Straßburger Jahrzehnt fällt. Sie ist ja schon von der amtlichen Aufgabe her die eigentliche Zeit des Predigers Eckhart.“<sup>599</sup>

Die Gotteslehre wiederum ist dabei die Mitte der spekulativen Theologie. „Hier ist der Zusammenhang mit dem lateinischen Werk am engsten.“<sup>600</sup>

In der Predigt 22 *Ave, gratia plena*, die er wohl in seiner Kölner Zeit gehalten hat, ist die Gottesgeburt in der Seele im ersten Teil der Hauptpunkt.<sup>601</sup>

Hier stellt Eckhart fest: [...] *und haete Marîa niht von êrste got geistliche geborn, er enwaere nie lîplîche von ir geborn worden. Ein vrouwe sprach ze unserm herrn: „saelic enist der lîp, der dich truoc“. Dô sprach unser herre: „niht enist der lîp aleine saelic, der mich getragen hât, saelic sint, die daz wort gotes hoerent und daz behaltent.“ Daz is gote werder, daz er geistliche geborn werde von ein ieglichen jungvrouwen oder von einer ieglichen guoten sêle, dan daz er von Marîa lîplîche geborn wart.*

*Hier inne ist ze verstanne, daz wir sîn sein einiger sun, den der vater ewigliche geborn hât. Dô der vater gebar alle créatûren, dô gebâr er mich, und ich vlôz ûz mit allen créatûren und bleip doch inne in dem vater. Ze glîcher wîs, als daz wort, daz ich nû spriche, daz enspringet in mir, ze dem andern mâle sô ruowe ich ûf*

---

<sup>598</sup> KARL HEINZ WITTE, Von Straßburg nach Köln: Die Entwicklung der Gottesgeburtstheorie Eckharts in den Kölner Predigten, in: Jahrbuch 2, 2008, 65-94, hier: 65. Insbesondere sei hingewiesen auf die acht Zitate aus verschiedenen Eckhart-Predigten mit deren Fundstellen in den Anmerkungen 1 bis 8. „In diesen Schriften finden sich schon alle Definitionen oder Konnotationen der Gottesgeburt.“

<sup>599</sup> Vgl. hierzu RUH, Meister Eckhart, a.a.O., 136.

<sup>600</sup> Ebd., 137. Ruh verweist dabei auf das *Opus tripartitum*, wobei das 'Dreiteilige Werk' als „die Frucht des zweiten Pariser Magisteriums“ ( ebd., 72ff.) zu werten ist. Absicht Eckharts war „hier, wie in allen seinen Werken, die Lehre des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der *rationes naturales* der Philosophen auszulegen.“ Eckhart „beruft sich dabei auf den Römerbrief 1,20, eine Stelle, die schon immer zur Begründung einer philosophischen Gotteslehre gedient hat: 'Denn was an Gott unsichtbar ist, wird vom Geschöpf in der Welt durch das Geschaffene erkannt und erschaut, auch seine ewige Kraft und seine Gottheit' . ( ebd., 75)

„Das *Opus tripartitum* ist der Grundriss einer christlichen Metaphysik.“ ebd., 86.

<sup>601</sup> Vgl. ebd., 137.

*dem bilde, ze dem dritten mâle sô spriche ich ez ûz, und ihr enpfâhet ez alle; nochdenne blîbet ez eigenlîche in mir. Alsô bin ich in dem vater bliben. In dem vater sind bilde aller crêatûren. Diz holz hât ein vernünftic bilde in gote. Ez enist niht aleine vernünftic, mêr: ez ist ein lûter vernunft.*<sup>602</sup>

Die Predigten 101 bis 104 mit dem Hauptschwerpunkt auf der Geburt Gottes in der menschlichen Seele sind anzusiedeln im Weihnachtsfestkreis.

Steer hält den Predigtzyklus für „einzigartig unter Eckharts Predigten und Traktaten. Alle Predigten, die wir von Eckhart kennen, sind individuelle Predigten. Einige unter ihnen lassen sich dank der von Eckhart gelegentlich verwendeten Rückverweisformel *als ich mê gesprochen han* bei bestimmten Aussagen zueinander in Verbindung setzen; aber es gibt nicht einmal zwei, geschweige denn mehrere, die untereinander so eng verknüpft sind, dass sie als ‚literarische Einheit‘ wie das Epiphanie-Predigtkorpus verstanden werden dürften.“<sup>603</sup>

Eckhart treibt die grundsätzliche, ihn ständig beschäftigende Frage um, wo eigentlich die Geburt Gottes geschieht?

*Nû suln wir reden von dirre geburt, wie daz si in uns geschehe und volbrâht werde in der guoten sêle, wâ got der vater sîn êwic wort sprechende sî in der volkommenen sêle. Wan swaz ich hie spriche, daz sol man verstân von einem guoten volkommenen menschen, der ´in dem wege gottes gewandelt hât und noch wandelt´, niht von einem natiurlîchen ungeüebeten menschen, wan der ist zemâle verre und unwizzende ihtes iht von dirre geburt.*<sup>604</sup>

Der Predigt 101 grundgelegt ist der Predigtspruch aus dem Buch der Weisheit (Weish. 18,14): *´dô alliu dinc wâren enmitten in einem swîgenne, dô kam von oben her nider von dem küniclîchen stuole´ ´in mich ein verborgen wort´. Hie ûz sol disiu predige gân.*<sup>605</sup>

Eckhart zieht daraus den Schluss, auf drei Dinge besonders das Augenmerk zu richten: erstens auf den Ort der Gottesgeburt, zweitens darauf, wie sich der Mensch dann zu verhalten habe und drittens der Nutzen, der daraus zu ziehen ist.

*Nû nehmen wir daz êrste wort, da er sprichet: ´enmitten in dem swîgenne wart mir îngesprochene ein verborgen wort´. Ach, herre wâ ist das swîgen und wâ ist*

---

<sup>602</sup> Pr 22, EW I, 254,14-33.

<sup>603</sup> LE I, 265.

<sup>604</sup> LE I, 248, 8-13.

<sup>605</sup> Ebd., 14-16.

*diu stat, dâ diz wort îngesprochen wirt? Sehet aber, als ich vor sprach: Ez ist in dem lûtersten, daz diu sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, jâ in dem wesene der sêle, daz ist in dem verborgensten der sêle. Dâ ist 'daz mittel swîgen', wan dar erkam nie crêatûre în, noch nie kein bilde, noch diu sêle enhât dâ weder wûrken noch verstân, noch enweiz dar umbe kein bilde, weder von ir selber noch von keiner crêatûre.<sup>606</sup>*

Kein Mittel, kein Medium, kein Vermittelndes steht zwischen Gott und dem Menschen. „Die Einswerdung geschieht unmittelbar; nichts Erschaffenes tritt zwischen Seele und Gott, den Vater. Dies bedeutet zunächst: Der Seelengrund darf sich nicht durch seine Potenzen nach außen ziehen lassen. Er muss die Außenbeziehung abbrechen. Insofern ist er aktiv; er räumt Hindernisse weg. [...] Die Abwehr jedes Mittleren zwischen Vater und Seelegrund bedeutet im Kontext der zeitgenössischen Theologie aber noch mehr: Sie modifizierte die Gnadentheorie, wie sie sich seit der Aristotelesrezeption herausgebildet hatte. Auf die Frage: Was ist Gnade?, war lange Zeit eine doppelte Antwort möglich: Gnade ist das Wohlwollen Gottes, also die Güte und Liebe, die er selbst ist und Menschen zuwendet. Das hieß >ungeschaffene Gnade< ; das war das wesenhafte Wohlwollen oder Gottes Güte. Zweitens hieß >Gnade< auch die Wirkung, die dieses Wohlwollen im Menschen herstelle, also der Handlungsimpuls oder eine Disposition im Begnadeten.“<sup>607</sup>

Damit tritt die Wirklichkeit Gottes vermittelt durch seine Gnade auf eine menschliche Wirklichkeit, die in ihrer Qualität insofern eine Veränderung erfährt, als Göttliches den Menschen in seiner Gesamtheit durchströmt. Der Mensch als der Empfangene erhält somit Anteil am Göttlichen, geschuldet nur dem göttlichen Wohlwollen, seiner Gnade; sie wiederum ist nicht aktiv zu erreichen, da sie verschenkt wird. Der Mensch kann sich aber in passiver Aufnahmebereitschaft dem göttlichen Heilswillen öffnen.

„Nur Gott selbst kann die Seele beseligen, unmittelbar, ohne Medium. Diese Differenz in der Konzeption der Gnade ergab unterschiedliche Interpretationen des Christentums: Bei Thomas [von Aquin, H.M.B.] kommt etwas von Gott selbst unmittelbar in die Seele. Die Predigt Eckharts ruft zunächst auf zu einem Bruch mit der Weltverliebtheit, aber zugleich lädt sie ein, das christliche Selbstverständ-

---

<sup>606</sup> LE I, 250, 6-13.

<sup>607</sup> FLASCH, Meister Eckhart, a.a.O., 89f.

nis zu renovieren. Hätte Eckhart sich nur der Seelenpflege an einzelnen Personen gewidmet, möglichst in abgelegenen Nonnenklöstern bei tiefempfindenden Damen, er wäre mit den Hütern der christlichen Wahrheit kaum in Konflikt geraten. So aber erdachte er eine neue Auslegung des Christlichen und predigte eine neue Konzeption der christlichen Lebenspraxis.<sup>608</sup>

Der Mensch – der mittelalterliche nicht anders als der moderne – definiert sich über sein Tun und Handeln. Sein Menschsein wird daran gemessen, was er zu leisten imstande ist. Den Begriff der Leistung, wie wir ihn heute verstehen, gab es im Mittelalter so nicht. Hingegen war das Ansinnen der Werkgerechtigkeit sehr wohl verbreitet – besonders in der Volksfrömmigkeit und auch im theologischen Bereich. Glaube als spiritueller Akt, als Ausfluss der Beziehung zwischen Mensch und Gott, sollte auch Werke aufweisen können. Der Primat der Gnade wuchs erst mit dem Aufkommen reformatorischer Gedanken. In gewisser Weise nimmt Eckhart diesen Gedanken aber auch in seinen Predigten der Gottesgeburt vorweg.

*Das ander ist: Swaz dem menschen gehoere sînes werkes her zuo ze wûrkenne, dâ mite er erwerbe und verdiene, daz disiu geburt in im geschehe und volbrâht werde; ob daz iht bezzet sî, daz der mensche etwaz sînes werkes dar zuo tuo, als ein inbilden und ein gedenken an got, oder daz der mensche sich halte in einem swîgenne, in einer stille und ruowe und lâze got im sprechen und wûrken und warte er aleine gotes werk in im.<sup>609</sup>*

Der Mensch soll laut Eckhart frei und ledig sein aller äußerlicher Werke, will er Gott nicht wie eine Kuh betrachten und alleine den Nutzen im Blick haben. Gott spricht, und der Mensch hört ihn erst in seinem eigenen Schweigen. Gott spricht aus dem Schweigen. Gott selbst schweigt in den Menschen hinein. Schweigen trifft auf Schweigen. Wortlos, sprachlos empfängt der Mensch Gott. Gottes Schweigen ist ein anderes Schweigen als das menschliche Schweigen, weil Gottes Wirklichkeit sich in den Menschen ausschweigt und ihn füllt wie einen leeren Krug. Das setzt absolute Passivität des Menschen voraus; aus heutiger Sicht würde man von einer absichtlosen Untätigkeit sprechen. Diese Passivität aber ist im Glaubensakt ein höchst aktiver Zustand. Das innerlich Bereitsein für Gottes

---

<sup>608</sup> Ebd., 90f.

<sup>609</sup> LE I, 254, 16-21.

Schweigen, das eingeübt werden muss, falls man überhaupt in diesem Zusammenhang von einem Üben, also einem Tun und Handeln reden kann.

Eckhart wird aber noch deutlicher. *Als dâ alle die krefte sint abegezogen von allen irn werken und von allen bilden, alsô wirt diz wort gesprochen. Dar umbe sprach er gar wol: ´enmitten in dem swîgenne wart mir diz wort zuogesprochen´. Und dar umbe: sô dû alle dîne krefte ie mê maht geziehen in ein vergezzen aller dinge und ir bilde, diu dû in dich ie gezüge und ie mê dû dich den créatûren und irn bilden verrest, ie dû disem naeher bist und ie enpfenclîcher.<sup>610</sup>*

Kein Wort mehr, keine Sprache mehr, kein Bild mehr! Gott braucht all das nicht, um Wohnung zu nehmen im Menschen. Und der Mensch braucht all das nicht, weil er leer sein muss, um sich mit Gott füllen zu können.

*Got wûrket âne mittel und âne bilde. Ie mê dû âne bilde bist, ie mê dî sînes înwûrkennes enpfenclîcher bist, und ie mê îngekêret und vergezzenener, ie mê disem naeher.<sup>611</sup>*

Der Mensch ist dort Gott am Nächsten, wo er vermutet, dass er am Entferntesten ist. Je näher Gott der Seele einwohnt, desto weiter scheint er weg. Das Bild von Gott muss weichen Gottes Bilde wie er es im Menschen einpflanzt tief auf dem Grund seiner Seele. Gott ist dort nicht zu erfahren, wie der Mensch empirisch zu erfassen glaubt. Das wahre Bild ist ein Wunder – unendlich nah, unendlich weit entfernt. Erkennen ist dann ein Erleiden. Dann leidet der Mensch am fernnahen Gott. Das drückt sich auch in der Sprache und in der Rede von und mit Gott aus. Denn: „Die Spannung von Greifbarkeit und Entzogenheit, von Inkarnation und Bilderverbot stellt Anforderungen an die Form der Rede [...] Die Mystik hat deshalb zum Beispiel auf [...] die Poesie der Sehnsucht“ zurückgegriffen. „Sie kann Nähe und Ferne in einem ausdrücken, Sich-Finden und Sich-Verlieren.“<sup>612</sup>

*Nû möhdest dû sprechen: swaz got wûrket âne bilde in dem grunde und in dem wesene, des enmac ich niht gewizzen, wan die krefte niht genemen kûnnen dan in bilden, wan sie alliu dinc müezen nehmen und bekennen mit irn eigenen bilden. Sie enmügen ein pfert niht erkennen noch genemen in eines menschen bilde. Und Dar umbe, wan alliu bilde in sie koment von ûzen her, dar umbe ist ez ir verbor-*

---

<sup>610</sup> Ebd., 30-35.

<sup>611</sup> Ebd., 252, 18-20.

<sup>612</sup> BERNHARD FRESACHER, Gottessemantik. Religion und Sprache aus christlicher Sicht, in: Meditation. Zeitschrift für christliche Spiritualität und Lebensgestaltung. Ostfildern, (3) 2010, 4.

*gen. Und daz ist ir allernüttest. Daz unwizzen ziuhet sie in ein wunder und tuot si disem nâchjagen, wan sie bevindet wol, daz ez ist und enweiz aber niht, wie noch waz ez ist. Swenne der mesnche meiz der dinge sache, alzhant sô ist er der dinge müede und suochet aber ein anderz ze ervarne und ze wizenne und quilet und jâmert iemer mê alsô nâch wizenne und enhât doch kein bîbelîben. Dar umbe, diz unbekante bekantnisse daz enthaltet sie bî disem blîben und tuot sie disem nâchjagen.*<sup>613</sup>

Kurt Flasch schreibt dazu: „Die Seele muss wissen und dieses Wissen inwendig handelnd vollziehen, dass sie die Gottesgeburt vorbereiten muss durch Bruch mit aller Außenabhängigkeit, dass sie aber ihre Umschaffung nicht selbst bewirken kann. Es ist nicht *sie*, die den Geburtsakt herbeiführt. Gott bewirkt ihn, sie empfängt ihn. Gott muss ihn bewirken, wo immer es möglich ist. Das fordert seine Natur; das ist er selbst. Er behält nichts zurück; er verteilt sich nicht nach willkürlicher Auswahl. Aber er ist der Erzeuger, der Sohn ist der Erzeugte. Wir selbst werden der Sohn, treten ein in die Rolle der Erzeugten, besser: Wir werden der Erzeugte. Eckhart nennt dieses Erzeugtwerden als Sohn auch ein *lîden*.”<sup>614</sup>

Zu Recht weist Flasch darauf hin, dass das mittelhochdeutsche Wort *lîden* „nicht immer identisch [ist] mit unserem ‘leiden’“. Kein Theologe wird zugestehen, dass der Sohn Gottes in der Ewigkeit unter seiner Erzeugung ‘leidet’. Er wird erzeugt, er nimmt sein Erzeugtwerden geistig an. Er sieht und bejaht sein Empfangen der völlig gleichen göttlichen Natur.“<sup>615</sup>

Gottes Offenbarung ist am Gebären zu erkennen. Das Geborenwerden in den Menschen hinein verläuft so gesehen nach göttlichen Aspekten:

*Wie wirt got alle zît in dem menschen geborn? Das merket! Swenne der mensche entbloezet und entdeckt das götliche bilde, daz got in im natiurlich geschaffen hât, sô wird gotes bilde in im offenbaere. Wan bî geberunge dâ ist bî ze merkenne diu offenbârunge gotes; wan, daz der sun heizet geborn von dem vater, daz ist dâ von, daz im der vater veterlîche offenbârende ist sîne tuogene. Un dar umbe, sô der mensche ie mê und ie klaerlîcher gotes bilde in im entbloezende ist, sô got ie klaerlîcher in im geborn wirt. Und alsô ist diu geberunge gotes alle zît ze*

---

<sup>613</sup> Ebd., 256, 28-38.

<sup>614</sup> FLASCH, 92.

<sup>615</sup> Ebd., 93.

*nemenne nâch dem, daz der vater daz bilde blôz entdeckt und in im liuhtende ist.*<sup>616</sup>

In seinem Buch der göttlichen Tröstung<sup>617</sup> geht Eckhart dezidiert auf den Unterschied zwischen göttlichem Gebären und menschlichem Geboren werden ein, insbesondere auf die qualitativ differenzierte ontologische Bedeutung, wenn er am Beispiel von Gutheit und und Gutem schreibt, dass wir folgendes wissen müssen: *[...] daz der name oder daz wort, sô wir sprechen 'guot', nennet und besliuzet in im niht anders, noch minner noch mê, wan blôze und lûter güete; doch gibet ez sich. Sô wir sprechen 'guot', sô vernimet man, daz sîn güete ist im gegeben, ingevlozzen und in geborn von der ungeborenen güete. Dar umbe sprichet daz êwangelium: 'als der vater hât daz leben in im selben, alsô hât er gegeben dem sune, daz er ouch habe daz leben in im selben'. Er sprichet in im selben', nicht 'von im selben', wan der vater hât es im gegeben.*<sup>618</sup>

„Diese Differenz unterscheidet sie jedoch nicht hinsichtlich ihres Seins oder ihres Lebens. Darin sind sie ein, denn der Gute lebt nur im Gutsein, erkennt sich selbst und alles andere darin, liebt und tut alles nur darin. Zwischen Gutem und Gutsein besteht die Einheit, die zwischen Gottvater und Gottsohn besteht. Bezeichnen wir etwas als 'gut', beziehen wir uns auf nichts anderes als auf dieses eine Gutsein: nicht jedoch hinsichtlich ihres Gebärens oder Ausfließens in das Gute, das dadurch in Gott sein Leben empfängt. Dies, fährt Eckhart fort, gilt in gleicher Weise von den übrigen genannten Transzendentalien, vom innertrinitarischen Prozess der Geburt des Sohnes und von allem, was unmittelbar Gott entspringt.“<sup>619</sup>

Der Mensch ist stets empfangender, dessen Heil nicht von der Befolgung bloß äußerlicher Werke abhängt. Im Verständnis Eckharts kann der Mensch, in den hinein Gott geboren wurde und der selbst Gott erlitten hat, seine Vollendung nur erfahren, wenn er sich als gänzlich Beschenkter begreift. Es hat zu tun mit einer gewissen Nacktheit seines Seins, dass erst durch Gott bekleidet wird. Der Mensch ist in seiner Grundstruktur immer nur Aufnehmender, der in dieser scheinbaren Passivität zu höchster Aktivität fähig wird. Gottes Sein ist sein Wirken im Menschen; dieses Bewirken lässt den Menschen erst ein Handelnder werden.

---

<sup>616</sup> Pr 40, EW I, 430, 11-21.

<sup>617</sup> Vgl. insbesondere BgT, EW II, 232,26-236,12.

<sup>618</sup> Ebd., 234, 23-32.

<sup>619</sup> Stellenkommentar, EW II, 752.

*Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote blöz vüegende ist, sô wirt er entbildet und îngelbilet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist. Diz hât allez der mensche in dem inneblibenne. Nû merket die vruht, die der mensche dâ bringet. Daz ist: swenne er mit gote ein ist, sô ist er mit gote vürbringende alle créatûren, und er ist saelicheit allen créatûren bringende nâch dem, und er mit im ein ist.*<sup>620</sup>

### 5.3 Durchbruch in die Sphäre Gottes

Wer den Durchbruch schafft, kommt im Sinne dieser redensartlichen Wendung in das Zentrum seiner Sehnsucht, stößt vor in die Sphäre seiner Eigentlichkeit, wo die Mitte seines Selbst ist. Bei Meister Eckhart bedeutet der Terminus 'Durchbruch' das Erreichen seines Zieles auf dem Weg zur ewigen Wahrheit.<sup>621</sup>

„Für Meister Eckhart im Besonderen ist das Durchbruchsmotiv neben dem der Gottesgeburt in der Seele ein Gehalt, der ihn von seinen frühesten Schriften an bis in seine letzten Lebensjahre begleitet. Inhaltlich betrifft das Durchbruchsmotiv thematisch den weiten Umkreis dessen, was schon die Antike, die Kirchenväter und in deren Gefolge Meister Eckhart als 'Gott Haben' bezeichnen, ein Vereinigungsvorgang, dem eine Umkehr und geistige Neuorientierung vorausgehen und eine überraschende Neuerschließung des religiösen Lebens (*durchbruch*) folgen muss.“<sup>622</sup>

Eine Gott-Haben ist gemeint nicht im Sinne – um in der Eckhartschen Terminologie zu bleiben –, wie man eine Kuh hat, deren Produkt man liebt, sie also der Milch wegen mag und schätzt. Das Gott-Haben im geistlichen Durchbruch bedeutet, „dass es Eckhart gerade nicht um isolierte einzelne Gotteserfahrungen oder Erlebnisse der Vereinigung mit ihm geht“. Vielmehr dass bei ihm „im Durchbruch

---

<sup>620</sup> Pr 40, EW I, 432,18-25.

<sup>621</sup> Vgl. Jahrbuch 2, 173f.: „Das Wort hat offenbar bald von seiner religiösen Metaphorik her eine allgemein psychologische, vor allem aber eine mystologische Relevanz bekommen.“ Alois Maria Haas ist fest davon überzeugt, dass „die aus der Verbmethapher *durchbrechen* konzipierte, religiös-mystisch angewendete Substantivmetapher *durchbruch* als eine eckhartsche Neuschöpfung anzusehen“ ist. Haas deutet am Beispiel des Signalwortes *Durchbruch* in Thomas Manns Spätwerk *Doktor Faustus* an, welche Folgen dies für den Protagonisten seines Romans, Adrian Leverkühn, hatte. Desweiteren skizziert er mit dem „Verweis auf das neuplatonische Modell der Weltentstehung“ den Bedeutungskern der menschlichen Seele und ihrer Sehnsucht, „die in ihren Ursprung zurückkehren“ möchte.

<sup>622</sup> Ebd., 175.



das je schon dynamisch bewegte Eins-Sein des Menschen mit Gott als menschliche Grundverfasstheit offengelegt wird.“<sup>623</sup>

Hierbei bewegt sich Eckhart in ontologischen Kategorien, denn es obliegt nicht dem Menschen irgendwie aktiv zu werden; vielmehr ist er wieder zurückgeworfen auf eine aktive Passivität, was bedeutet, dass er für Gottes Gnade empfänglich bleibt. Es gilt bei Eckhart nach wie vor: Gott ist alles, der Mensch ist ein Nichts. Der Mensch hat Sein von Gott. Der metaphorische Vergleich zwischen Sonne und Mond mag es verdeutlichen. Der Mond, den wir am Nachthimmel leuchten sehen, leuchtet nicht aus sich heraus, denn er hat sein Licht von der Sonne. Was empirisch sich zeigt, ist, das Licht der Sonne. So ist auch der Mensch im Verhältnis zu Gott zu bestimmen. Er leuchtet nur, weil Gott ihn erleuchtet, durchleuchtet und durch ihn durch scheint.

Es geht Eckhart also „nie um Haben, sondern immer um Sein, um das Sein, das – recht bedacht – immer ein Sein in Gott und von Gott her ist. [...] Wenn Eckhart etwas will, dann will er Gottesverwirklichung. Alles andere [...] ist nebensächlich, zweitrangig. [...] menschliche Autonomie [ist] nur unter den Bedingungen eines Eins-Seins mit Gott denkbar.“<sup>624</sup>

Damit der Mensch mit Gott eins werden und in seine Sphäre eintauchen kann, bietet es sich an, Eckharts bekannte Armutspredigt, die Predigt 52 *Beati pauperes spiritu*, unter einem ganz anderen Aspekt zu lesen: nämlich unter dem Gedanken, dass erst der Sprung in die tatsächliche innere Armut – aber auch äußere Armut, die Eckhart allerdings in dieser Predigt nicht weiter ausfaltet – ein Sich-Annähern an Gott ermöglicht im Sinne eines ganz neu zu erfahrenden Seins. Denn wer sich freiwillig - und ohne den Hintergedanken, sich damit ein Stück Ewigkeit erkaufen zu können – , in Armut begibt, wendet sich bewusst von einem Haben ab; gemeint ist das Haben Gottes quasi als eines materiellen Sich-Einverleibens und damit eines Besitzens. Hier geht es um eine neue, besser gesagt eine gewendete Seinsart, die von der eigenen Person absieht im Sinne eines Individuums mit einem eigenen Willen und einer Freiheit, wie sie Jean Paul Sartre als Existenzmotor und Existenzenerfahrung versteht.

---

<sup>623</sup> HAAS, *Mystik als Aussage*, a.a.O., 394.

<sup>624</sup> Ebd., 394f.

„Ein armer Mensch ist nicht nur, wer an allen Dingen außer Gott kein Genüge findet, sondern derjenige, der nichts will, nichts weiß und nichts hat.“<sup>625</sup> Eckhart nimmt als Grundlage seiner Predigt die Perikopenstelle Mt 5,3 in den Seligpreisungen, wo es heisst: „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich.“

Eckhart unterscheidet eine Dreiteilung, nach der derjenige Mensch arm ist, der 1. nichts will<sup>626</sup>, 2. nichts weiss<sup>627</sup> und 3. nichts hat<sup>628</sup>.

Nicht unwesentlich für das weitere Verständnis Eckharts als dominikanischer Prediger ist die Tatsache, dass der Armutsbegriff, wie ihn Eckhart benutzt, völlig verschieden ist von beispielsweise dem Armutsverständnis der Franziskaner.

Während diese 'arm sein' verstanden als die wortwörtliche Nachfolge des armen Christus, der nichts hatte, worauf er sein Haupt legen konnte, war der Armutsgeanke der Dominikaner insofern instrumentalisiert, als die Predigerbrüder weniger – auch wenn darum im Orden heftig gestritten wurde – das Armsein bzw. Armwerden um der Armut willen im Sinne hatten, sondern es ging ihnen um eine in der Tat geistliche Armut, einem Freiwerden von allem Bindenden zum alleinigen Zwecke der Predigt. Das schließlich war ihr Hauptanliegen, dem alles andere untergeordnet wurde: die intellektuelle Ausbildung, das Gemeinschaftsleben unter Brüdern und die gemeinsame Feier des Gottesdienstes und des Chorgebetes.<sup>629</sup>

---

<sup>625</sup> Stellenkommentar zu Pr 52, EW I, 1051f.; Vgl. dazu auch LANGER, a.a.O., 334: „Armut im Geiste heißt also für Eckhart Besitzlosigkeit in bezug auf Willen, Wissen und Haben. In dieser Armut, durch die der Mensch nichts und dadurch alles in ununterschiedener Einheit mit Gott wird, zerbricht die 'Habenstruktur der Existenz' (siehe dazu auch ERICH FROMM, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976, 68). Es geht Eckhart also mit seiner Armutsforderung nicht um den Verzicht auf die Verfügungsgewalt über äußere Dinge, sondern um die Überwindung der inneren Besitzstruktur des Menschen. In der extremen Verinnerlichung der Armutsidee liegt der Unterschied zum traditionellen Armutsbegriff.“

<sup>626</sup> Pr 52, EW I, 550,5 – 554, 31.

<sup>627</sup> Pr 52, EW I, 554,32-558,3.

<sup>628</sup> Pr 52, EW I, 558,4 – 560,3. Vgl. dazu auch LE I,182. „Ein sorgfältiger Leser wird fragen, wieso das Nichts-Haben als dritte Stufe eine Steigerung bringen kann nach dem Nichts-Wollen und nach dem Nichts-Wissen. Aber dieses Nicht-haben bezieht sich nicht auf äußere Dinge. Diese abzustreifen gehört zur äußeren Armut. In dieser Predigt bedeutet Nicht-haben: Kein Gott-Verhältnis haben.“

<sup>629</sup> Vgl. dazu auch KURT RUH, Meister Eckhart, a.a.O., 159, wo er schreibt: „Eckhart lobt die äußere Armut, ohne sie weiter zu thematisieren. Es sei daran erinnert, dass in diesen Jahren der Armutsstreit tobte, der nicht nur den franziskanischen Orden, sondern mit ihm die Kirche zu zerreißen drohte. Das franziskanische Generalkapitel zu Perugia i. J. 1322 erklärte einmütig als gesunde katholische Lehre, dass Christus und die Apostel kein Eigentum besessen haben. [...] Eckhart hat mit seinem Lob der äußeren Armut keine Stellungnahme zum Armutsstreit bezogen, da dessen Implikationen seine Überlegungen nicht weiter berührten. [...] Was den Dominikanerorden betrifft, so hat er sich frühzeitig und eingestandenerweise aus taktischen Gründen der Besitzlosigkeit *in communitio* entschlagen. Thomas von Aquin schrieb:

So wichtig diese fundamentalen Elemente des Predigerordens für die spirituelle Ausrichtung und die pastorale Praxis auch waren, oberste Priorität hatte die Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes. So gesehen hat die Predigt 52 eine Schlüsselstellung im Predigtkorpus des Meister Eckhart.

Kurt Ruh schreibt zu Recht: „In der Predigt ‘Beati pauperes spiritu’ geht Eckhart nämlich wie nirgend anderswo einen Weg am Abrund der Heterodoxie. Gewisse Formulierungen klingen geradezu provokatorisch. Für unsere Ohren, muss man hinzufügen, denn sicher waren sie nicht so gemeint. Wen oder welche Doktrin sollte Eckhart, der sich immer als treuer Sohn seiner Kirche verstand herausfordern? Es ist vielmehr der Höhenflug der Spiritualität, ein ‘emphatisches Sprechen’, wie es Wilhelm von St. Thierry einmal nannte, das die strengen theologischen Differenzierungen unbeachtet lässt.“<sup>630</sup>

So darf die Konzentration ganz ausgerichtet sein auf die innere Armut und deren Konsequenzen für die Gläubigen, denen Eckhart sich intensiv zuwendet. Die Fragestellung, um die es hier geht, ist sich immer wieder vor Augen zu führen: Wie nämlich gelingt es dem Menschen in Gottes Sphäre einzutauchen? Wie gelingt der Sprung und der Durchbruch? Wenn dies schon nicht auf die äußere Armut bezogen ist, dann ist doch zu fragen, welche Indikatoren es gibt, die es gelingen lassen durch zu brechen und zu springen – zu springen hinüber auf den anderen Weg, der näher zu Gott führt?

Zurück zu Eckharts Negation der Begriffe des Wollens, Wissens, Gott-Habens. „Derjenige, der nichts will, ist nicht identisch mit dem, der sich an allerlei Bußübungen und Werke klammert, wodurch er Seligkeit erlangen will. Die gute Absicht in den Werken, selbst der Wille, Gottes Willen zu erfüllen, sind nicht wahre Armut, sondern allein die Befreiung des Menschen von seinem geschaffenen Willen. Nur der Mensch ist arm, der nichts will und nichts begehrt und so dorthin zurückkehrt, wo er noch nicht war. In diesem ursprünglichen Sein und Erkennen seiner selbst waren Mensch und Gott nicht getrennt.“<sup>631</sup>

---

‘Nicht derjenige Orden ist der vollkommeneren, der eine größere Armut hat, sondern derjenige, dessen Armut mehr dem Ordenszweck angemessen ist.’

<sup>630</sup> Ebd., 158.

<sup>631</sup> Stellenkommentar, EW I, 1052. Vgl auch Kurt Flaschs Interpretation der Predigt 52, in : LE I, 163 – 199, hier 185 f.: Nach seiner Auffassung enthält der Begriff des Wollens „weniger das Motiv der Willesentscheidung und der Disziplin als das des Liebens, also des geistigen Begehrens des wesensgemäßen Ziels, des mangelnden, des noch nicht erreichten Guten. Daher

Noch deutlicher: „Im Nicht-Wollen, Nicht-Wissen, Nicht-Haben wird der Mensch nicht nur aller Dinge, sondern auch Gottes ledig. Er beseitigt Gott als Objekt des Menschen und als Schöpfer und bricht in eine vorgeschöpfliche Seinsweise durch. Der Mensch vor der Schöpfung und der Gott vor der Schöpfung sind eins. Aber auch diese Einheit, die auf dem vollkommenen Armwerden des Menschen gründet, das wiederum das Armwerden des menschengewordenen Gottes nachbildet, ist keine letzte Habe des Menschen; denn Gott selbst muss um Gottes willen gelassen werden. [...] Eckharts Rede vom Lassen Gottes und vom Durchbruch in die Gottheit enthält die Summe seiner Stellungnahme zum säkularen Diskurs über die Armut. In der äußersten Armut der Gottlosigkeit vollzieht sich die Vergöttlichung des Menschen. Der gottlos gewordene Mensch ist der mit der ‚Nichtheit‘ der Gottheit eine Mensch. Die Geburt des neuen Menschen ereignet sich im Geist der Armut.“<sup>632</sup>

Durch die Abwendung des Menschen von Gott – also der Sünde und damit der bewussten Abkehr und des Sich-Entfernens von Gott, was mit dem Auszug aus dem Paradies verbunden ist – und der Anwendung der menschlichen Freiheit verließ der Mensch die Einheit mit Gott. Schöpfer und Geschöpf stehen sich gegenüber.

„Gott als Gott erscheint erst in dieser Trennung: So muss denn auch die Trennung überwunden werden, indem der Mensch auf seinen Willen verzichtet und in die Einheit zurückkehrt.“<sup>633</sup>

Dann erst kann er in die Einheit mit Gott zurückkehren. Der Mensch, der sich in dieser Einheit dann geborgen weiss, „hat die Vorstellung aufgegeben, er müsse seinen Willen nach dem Willen Gottes richten. Der in diesem Sinn Arme gibt jeden Unterschied auf. Für ihn gibt es das Andere nicht mehr, daher ist sein Wille kein Eigenwille mehr, der sich nach Fremdem richten müsste. Dadurch tritt er

---

bedeutet die Einheit im ersten Grund für den Willen: Dort brauchst du nichts, du begehst nichts. Begehren, Verlangen, Anstreben, dies alles setzt voraus, dass das Gute außer dir ist. Du bist aber im Guten. Du bist das Gute. Normalerweise stellst du dir vor, Gott, die Welt und du seien verschieden, du müsstest dein Ziel erst noch willentlich anstreben und das Gute erreichen, das außerhalb deiner ist. Gib diese äußerlichen Vorstellungen auf. Im ersten Grund hast du, was du zu deiner Wesenserfüllung brauchst. In ihm, der unteilbar ist, bist du Gott, Welt und Mensch. Du wachst immer schon am Ziel. Dort ist dein Verlangen dein Sein und dein Sein das Verlangte.“

<sup>632</sup> OTTO LANGER, Christliche Mystik im Mittelalter, a.a.O.,350f.

<sup>633</sup> Stellenkommentar, EW I; 1052.

zurück von jeder Aussenbeziehung und jeder Zweckorientierung. Er lebt, um zu leben, oder besser: Er lebt ohne Wozu.<sup>634</sup>

Nach Eckhart ist der Mensch arm, wenn er nichts weiss und auch nichts wissen will. Der Mensch soll leben wollen, nicht wissen wollen. Er soll eine Zweckfreiheit in seinem Leben-Wollen erreichen. Hier kommt der Begriff der Abgeschiedenheit ins Spiel und in gewisser Weise auch ein Zipfel von Subjektivismus. Wenn der Mensch nämlich sich seiner Einmaligkeit und seiner Nichtigkeit gleichzeitig eingedenken kann, so etwas – in aller Abhängigkeit als Bild vom Urbild – wie ein Selbst in sich verspürt, kann er zu lassen versuchen. Eine Einübung, die für streng kontemplativen Orden wie der Kartäuser zum Dasein gehört.

Es ist aber auch der Einwand Kurt Flaschs zu berücksichtigen, nämlich: „[d]ie Vorstellung, Gott wirke auf den Menschen ein und beselige ihn – Gott aktiv, der Mensch passiv –, hält noch an der Vorstellung von Unterschied fest, stört also die wahre Einheit. Der geistig Arme verzichtet auf Wissen, sofern Wissen ein Anderes als es selbst zum Inhalt hat. Denn sofern der Mensch in Gott ist – in seinem Wesen, seinen Ideen, seiner welterschaffenden Kunst –, ist er mit ihm und mit allem unterschiedslos eins“.<sup>635</sup>

Anders ausgedrückt: „Der Mensch muss nicht einfach sich, die Wahrheit und Gott ablegen, sondern darüber hinaus alles Wissen darum hinter sich lassen. Er darf also nicht wissen, dass Gott in ihm lebt und er darf Gott in sich nicht erkennen, damit er im Verzicht allen Wissens dahin gelangt, wo er war, als er noch nicht war. Dann wirkt allein Gott in ihm. Die Seligkeit dieses Wirkens liegt nicht im Erkennen oder in der Liebe, sondern in diesem Etwas in der Seele, als das Gott gegenwärtig ist im Menschen.“ *Der mich nû vrâgete, waz denn ein arm mensche sî, der niht enwil, dar zuo antwürte ich und spriche alsô: als lang als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er wil ervüllen den allerliebsten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen; wan dirre mensche hât einen willen, mit dem er genuoc wil sîn dem willen gotes, und daz enist niht rehtiu armuot. Wan, sol der mensche armuot haben gewaerliche, sô sol er sînes geschaffenen willen alsô ledic stan, als er tete, dô er niht enwas.*<sup>636</sup>

---

<sup>634</sup> LE I, 186.

<sup>635</sup> Ebd.

<sup>636</sup> Stellenkommentar EW I, 1052 und Pr 53, ebd., 552, 25-33.

Es geht also um die „Vernichtung des eigenen Willens“. In ihr und im eigenen Begehren findet der Mensch „in seinen Ursprung zurück, in dem er unmittelbar eins ist mit seiner Ursache, also nichts will. In dieser Einheit ist der Wille immer schon erfüllt, denn der Mensch ist darin eins mit dem, was er will. Jeder kreaturhafte Wille jedoch begehrt nach etwas, das er noch nicht ist, und zeugt so von der Unterschiedenheit und dem Mangel. Diese Unterschiedenheit entsteht dort, wo der Mensch im freien Willen aus dem Einen hervorgeht und so Gott als sein Gegenüber konstruiert.“<sup>637</sup>

Arm werden muss demzufolge der Mensch von sich selbst, denn in jeder Gottes-Konstruktion versucht er sich als Abbild Gottes das Bild Gottes neu zurechtzulegen nach seinem Maß und Plan und Willen.

Mit der Einschränkung aber: „Dies bedeutet jedoch nicht den Verzicht auf die Willensfreiheit, die Gott dem Menschen geschenkt hat, sondern die Rekonstruktion einer ursprünglichen Freiheit des Willens, in der der Wille keinem Ziel und Zweck unterworfen ist, sondern frei und unmittelbar verwirklicht sieht, was er will. Dies ist der Fall, wenn der Mensch in Gott zurückkehrt, also wird, was er war, als er noch nicht als Mensch von Gott getrennt war.“<sup>638</sup>

Arm ist bei Eckhart also der Mensch, der darauf verzichtet, Gott haben zu wollen. „Der Verzicht auf das Gott-haben ist der Verzicht auf ein Verhältnis zu Gott als zu dem, der im Menschen wirkt.“<sup>639</sup> *Dise menschen heizent heilic von den ûzwendigen bilden; aber von innen sint sie esel, wan sie enverstânt niht den underscheit götlicher wârheit.*<sup>640</sup>

Zwei Mal in einem Absatz nennt Eckhart die Menschen einen Esel, die nur nach dem äußeren Schein schielen, nicht tief genug nach der wahren Wahrheit der Armut blicken. Es geht Eckhart um mehr als nur einen Gott –nicht –haben –wollen. Denn selbst das ist noch Wille. Der Wille muss gänzlich weg, er muss sich selbst substrahieren. Ja, er muss zu einem Nichts des Willens werden. Aber selbst dort ist noch ein Werden, ein Werden zu viel. *Wan, sol der mensche armuot haben gewaerliche, sô sol er sînes geschaffenen willen alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas. Wan ich sage iu bî der êwigen wârheit: als lange als ir willen hât, ze*

---

<sup>637</sup> Stellenkommentar EW I, 1057.

<sup>638</sup> Ebd.

<sup>639</sup> LE I, 187.

<sup>640</sup> PR 52, EW I, 552, 8-10.

*ervüllenne den willes gotes, und begerunge hât der êwicheit und gotes, als lange ensît ihr niht arm; wan daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enbegert.*<sup>641</sup>

Bei so viel Ausschließlichkeiten und Negationen stellt sich die Frage, was der Mensch da überhaupt noch tun kann, um arm zu sein. Es ist dies der nächste und der entscheidende Schritt dazu. Der Mensch muss Gott wirken lassen. Um nichts anderes geht es als Gottes Wirken im Menschen. Der Mensch schafft den Sprung in Gottes Sphäre, wenn Gott in ihm seine Wirklichkeit ausbreiten lassen kann. Dieses Innewohnen Gottes mag auf den groben Blick einen passiven Charakter des Menschen voraussetzen. Beim genauen Einfühlen aber ist dieser Zustand des Menschen ein höchst aktiver Zustand in scheinbarer Passivität. Der Sache nähern kann man sich vielleicht mit der Geschichte von dem bescheidenen Bauern, der still in der Kirche vor dem Kreuz Jesu Christi sitzt und nur noch lächelt. Auf die Frage des Pfarrers, was er dort tue, antwortet er mit dem weisen Satz: ER schaut mich an und ich schaue IHN an.

Was der Bauer tut, falls es ein Tun genannt werden kann, ist lieben. Er liebt und indem er liebt, erkennt er. Lieben und Erkennen, *minnen* und *bekennen*, werden eins, bilden eine Einheit. Gott wirkt hier im Menschen und lässt ihn teil haben an seiner Wirklichkeit.

Meister Eckhart formuliert das so: *Allez, daz ie von gote gekam, daz ist gesast in ein lûter wûrken. Nû ist des menschen eigen werk minnen und bekennen. Nû ist ein vrâge, war ane saelicheit allermeist lige. Etlîche meister hânt gesprochen, daz si lige an bekennenne, etlîche sprechent, daz si lige an minnenne; ander sprechent, si lige an bekennenne und an minnenne, und die sprechent baz. Aber wir sprechen, daz si niht enlige an bekennenne noch an minnenne; mêr: einez ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle. Der diz bekennet, der bekennet, waz ane saelicheit lige. Diz enhât weder vor noch nâch, und ez enist niht wartende keines zuokomenden dinges, wan ez enmac weder gewinnen noch verliesen. Her umbe sô ist es beroubet, daz ez niht enweiz got in im ze wûrkenne; mêr: ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nach der wîse gotes. Alsô sprechen wir, daz der mensche sol quît und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz*

---

<sup>641</sup> Ebd., 552,31 – 554,4.

*got im wūrke: alsô mac der mensche armuot besitzen. Die meister sprechent, got der sî ein wesen und ein vernünftic wesen und bekenne alliu dinc. Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umbe ist er alliu dinc. Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn alles sînes eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch créatûre noch sich selben. Her umbe sô ist ez nôt, daz der mensche begernde sî, daz er niht enmüge wizzen noch bekennen diu werk gotes. In dirre wîse sô mac der mensche arm sîn sînes eigenen wizzennes.*<sup>642</sup>

„Nur dort, wo der Mensch vollständig frei ist, kann Gott in ihm wirken. In dieser absoluten Armut erlangt der Mensch das Sein wieder, das er vor der Trennung von Gott besaß. Die Gnade ermöglicht diese Rückkehr, denn sie bewirkt im Menschen die Überwindung des Zufälligen und hebt so die Bindung der Verwirklichung des Daseins ans zeitliche Werden auf. Die Armut geht selbst darüber noch hinaus: Sie befreit von aller Unterschiedenheit, insofern sie den Menschen des Ortes beraubt, der in ihm als Wirkort Gottes definiert ist.“<sup>643</sup>

Gottes Gnade befreit den Menschen insofern von der Zeitlichkeit, als Gott im Menschen selbst arm geboren wird.

„In diesem Sinne ist der ‚Durchbruch‘ in die Gottheit edler als das ‚Ausfließen‘ aus der Gottheit, denn im Durchbruch wird die Trennung von Gott und Mensch, die sich im Ausfließen konstruiert, aufgehoben zugunsten einer Einheit, in der ‚Ich‘ und ‚Gott‘ nicht zu trennen sind und so auch nicht mehr davon gesprochen werden kann, dass Gott im Menschen wirken würde, da Gott dort nur in sich selbst wirkt.“<sup>644</sup>

Es sei an dieser Stelle aber auch ein anderer Aspekt angesprochen, der bei aller Notwendigkeit und Wertschätzung für Meister Eckharts philosophisch-theologischem Gedankengebäude m. E. seine Berechtigung hat. Abstrahiert man nämlich von Eckharts ontologischer Sichtweise auf die rein menschliche, existentielle und dialogische Ebene, ergibt sich ein zusätzliches Bild von Eckhart, das im Zusammenhang mit dem Subjektivitätsgedanken – der in dieser Untersuchung

---

<sup>642</sup> Ebd., 556, 11 – 558,3. Vgl. dazu auch RUH, Meister Eckhart, 161.

<sup>643</sup> Stellenkommentar EW I, 1052f.

<sup>644</sup> Ebd., 1060.



detailliert diskutiert werden soll – ganz andere Erkenntnisse für das Eckhartsche Denken bereit hält.

Es handelt sich hierbei um den Begriff der Haltung, die ein Mensch als Mensch auch im Mittelalter einnehmen musste, um sich Gott und die Welt erklären, aber auch in ihr leben und wirken zu können. So sehr die Ausführungen Eckharts bedeutsam sind für den Fortgang und die Entwicklung der deutschen Mystik bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler<sup>645</sup>, so wichtig ist aber auch die Selbsterfahrung als Gotteserfahrung, die Eckhart – wenn auch nicht immer explizit – aber durchaus interpretatorisch problematisiert.

Haltung hat damit zu tun, wie ein Mensch sein Verhältnis nicht nur zu Gott und der Welt, sondern auch zu sich selbst, definiert. Das zeigt sich in seinem Verhalten rein äußerlich in jedem kommunikativen Prozess, dem der Mensch als Individuum unterliegt. Das kann auch beim mittelalterlichen Mensch nicht anders gewesen sein. Die von Eckhart oft erwähnte Abgeschlossenheit muss durchaus auch im räumlichen Koordinatensystem menschlichen Daseins verstanden werden. Ein Mensch, der als Ordensmitglied einen besonderen Status weltlicher und kirchlicher Art innehat, demonstriert schon mit dieser Lebenshaltung, dass er sich mit einer transzendenten Wirklichkeit bewusst auseinandersetzt. In gewisser Weise gehört er damit schon einem exklusiven Zirkel an, verbunden mit – zur damaligen Zeit in jedem Falle – hoher Wertschätzung und hohem Prestige. Wer dem Dominikanerorden gar angehörte, war eingebunden – wie bereits dargelegt – in eine stark intellektuelle Ausbildung und auch Frömmigkeit.

Als Mitglied einer Ordensgemeinschaft war Eckhart in gewisser Weise ein Ausgewählter, der sich zum einen um die Sicherung des Lebensbedarfs wenig Gedanken machen musste, andererseits ein starkes Innenleben führen konnte. Eine solche Haltung ist zunächst einmal Voraussetzung dafür, sich einem geistig-geistlichen Prozess überhaupt aussetzen zu können. Abgeschlossenheit als räumlich Konstante darf nicht unterschätzt werden, wenn auch Eckhart das Prinzip der Abgeschlossenheit viel weiter, tiefer und innerlicher erfasste.

Der immer wieder benutzte Begriff der Gelassenheit – der bis heute bei durchaus variierender Bedeutung als menschliche Größe und Reife interpretiert wird – muss auch bei Eckhart in einem raum-zeitlichen Kontinuum verstanden werden. Es ist

---

<sup>645</sup> Vgl. hier insbesondere die Ausführungen von ENDERS, Gelassenheit und Abgeschlossenheit, a.a.O., bes.153 – 271.

ein in der Tat sehr profanes Unterfangen, sich von der Welt absondern zu können, um in einem gereiften seelsichen Zustand bestimmte Dinge einfach lassen zu können; mit anderen Worten: Probleme der Welt, wie sie ist, tangieren den gelassenen Menschen nicht mehr oder zumindest nur noch wenig.

Gelassenheit hat mit Abstand zu tun, die der Mensch sowohl räumlich als auch zeitlich zwischen sich und sein Dasein setzen kann. Indem er sich dem Zeitlichen im Hier und Jetzt entzieht, schafft er Raum für eine innere Zeitlosigkeit. Dort kann er seine Seele bereiten, um dem Unaussagbaren begegnen zu können. Wie bereits mehrfach beschrieben, ist das ein höchst aktiver, aber ebenso passiver Prozess. Denn der Mensch in dieser Situation stellt sich dem Unauslotbaren, dem Unbenennbaren in seiner ganzen Transzendenz und Immanenz. Wer eine solche Haltung erwerben kann – das also ein höchst aktives Geschehen ist –, kann erst in der dann folgenden Passivität die Früchte seiner Kontemplation ernten. Hierbei gilt es allerdings zu beachten, dass Aktivität und Passivität keine chronologischen Zeitfolgen sind, sondern dialektisches Geschehen ist.

Es ereignet sich wie die Gottesgeburt, durchwirkt die innere Armut und nimmt Platz im Leben des Menschen, der alles lassen will und auch kann, wenn er sich von diesem Prozess, diesem Werden im Wirken, durchfluten lässt.

Rein äußerlich ist er gelassen, weil dieses Lassen erst die Möglichkeit eröffnet, sich ergreifen zu lassen und ihn im Inneren verwandelt. Vergleichbar vielleicht mit einer Raupe, die zu einem Schmetterling wird. Sich durchwirken lässt von der Natur und in einem dialektischen Prozess in eine neue Daseinsform transferiert wird. Die Raupe tut von sich aus sichtbar nichts und dennoch löst diese Passivität eine Aktivität aus, die neues und anderes Leben bringt.

Während die Raupe eine Haltung an den Tag legt, die ihrer Natur gemäß ist, kann der Mensch eine Haltung erwerben, die ihn über das instinktive Verhalten eines Tieres erhebt. Der Mensch lebt – anders als jedes Tier – dialogisch. Dieser Dialog mit dem Unaussagbaren in der Welt vereint in sich die Ingredienzien von Aktivität und Passivität, von Abgeschiedenheit und Gelassenheit. Dieser Dialog ist Haltung des Menschen zu sich und zu Gott. Dieser Dialog ermöglicht erst den Durchbruch in Gottes Sphäre. Der Mensch wagt damit einen gewaltigen Sprung.

Zusammenfassend kann mit Haas gesagt werden: „Es gibt Themen und Motive, die Meister Eckhart von seinen Anfängen bis zum Schluss seines Lebens beglei-

ten und die ihn immer wieder umgetrieben haben. Dazu gehört das Durchbruchsmotiv [...] Man wird bei Eckhart zwei Aspekte seiner deutschen Predigten im Auge zu behalten haben, zunächst die Intensität seiner ´ewigkeitlich´-monolithischen Einsichten [...] darüber darf die rhetorisch eingesetzte Versatilität seiner eigenartigen sprühenden Einfälle, die er in seltenem Freimut sprachlich umsetzte, nicht vernachlässigt werden.<sup>646</sup>

## 5.4 Das Sein Gottes im Frieden und in der Barmherzigkeit

Es ist nicht Sinn und Zweck dieser Untersuchung, Gottes Sein, seine philosophischen und theologischen Quellen und die Beziehungen und Abhängigkeiten zu Eckharts lateinischem Predigtwerk zu analysieren und auszulegen. Auszugehen ist vielmehr immer wieder von der ursprünglichen Fragestellung, inwieweit Gott in Eckharts deutschen Predigten zur Sprache kommt und in welcher Weise sich Gottes Wirklichkeit für den Menschen konstituiert. Durch eine Betrachtung von Eckharts deutschen Predigten unter den Aspekten der permanenten Gottesgeburt im Menschen und dessen Möglichkeit in Gottes Sphäre zu springen – also die Bewegung, die Gott durch seinen trinitarischen Charakter vorgibt, weiter zu führen hinein in das menschliche Leben, das wiederum selbst dialogischen und ´bewegenden´ Charakter hat –, wurden bereits wichtige Aspekte seiner Lebens-themen vorgestellt.

„[b]ei Eckhart [ist] im Durchbruch das je schon dynamisch bewegte Eins-Sein des Menschen mit Gott als menschliche Grundverfasstheit offengelegt. Von sich her kann der Mensch dabei nichts dazu tun. Es ist diese Grundverfasstheit der Einheit des Menschen mit Gott im Ereignis der Gottesgeburt ein Gnadenereignis, beschrieben in ontologischen Kategorien: Der Mensch ist Nichts, Gott ist Alles. Was der Mensch ist, das ist er als Geschenk in und von Gott her. Wie soll er als Geschöpf nicht eine autonome Erfahrungsdimension besitzen, in der er Gott wie einen Gegenstand umgreifen könnte? Eckhart fordert vom Menschen im Gegenteil die schrankenlose Preisgabe alles Besitzens, vor allem und besonders streng auch die Drangabe alles geistlichen Habens. Es geht ihm nie ums Haben, sondern im-

---

<sup>646</sup> Jahrbuch 2, 187.

mer um Sein, um das Sein, das – recht bedacht – immer ein Sein in Gott und von Gott her ist.<sup>647</sup>

In seiner Predigt 7 *Populi eius qui in te est, misereberis* führt Eckhart seine Zuhörer an der Hand und leitet sie in eine neue Wirklichkeit Gottes, die ausschlagend ist für das Verhältnis Mensch-Gott, aber auch für das Verhältnis Mensch-Mensch. Damit geht Eckhart einen Schritt weiter, weitet das Sein Gottes für den Menschen in eine andere Dimension, die für das praktische Leben von großem Nutzen ist. Dazu greift Eckhart zurück zum einen auf die Schriftstelle des Alten Testaments bei Hosea 14,4ff. *Der prophète spricht: 'herre des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich'. Unser herre antwurte: 'allez, daz anvellic ist, daz soll ich gesunt machen und sol sie willicliche minnen'.* Zum anderen auf die Stelle im Neuen Testament bei Lk 7,36 *Der phariëus begerte, daz unser herre mit ihm aeze* und Lk 7,50 *Unser herre sprach ze de vrouwen: vade in pace, ganc in den vride.* Diese beiden auf den ersten Blick unterschiedlichen Perikopen in einem ursprünglich ganz anderen Textzusammenhang verbindet Eckhart zum besseren Verständnis miteinander. Hier zeigt sich Eckhart als sehr wendungsreich, wenn es ihm darum geht, einen bestimmten biblischen Gedanken mit einem anderen zu verzahnen, um daraus die gewünschte Interpretation zu erhalten.

So ändert Eckhart die Reihenfolge des Wortlautes bei Hosea und sagt: *daz in dir ist, des erbarme dich, des volkes.* „In drei Abschnitten wird so zuerst das *in dir* auf die Seele des Menschen bezogen, dann das Wesen der Barmherzigkeit bestimmt und schließlich die Frage gestellt, inwiefern diese in der Seele gegenwärtig sei.<sup>648</sup>

Eckhart erfasst damit drei Aspekte des *in dir*: „Das *in* ist erstens nicht statisch zu verstehen, sondern als Ort einer Bewegung, die außerhalb anfängt und sich immer weiter in den Frieden, das heißt in Gott, hineinbewegt. Nur soweit etwas in Gott ist, hat es Frieden.“<sup>649</sup>

Wo ein Werden ist, muss es auch ein Sein geben. Wo ein Werden ist, muss es eine Zielrichtung geben. Wo es ein Werden gibt, gibt es neben der Zielrichtung auch einen Zielpunkt, einen ontologischen Ort, das Sein. Hauptzielrichtung ist das Sein in Gott.

---

<sup>647</sup> HAAS, *Mystik als Aussage*, 394f.

<sup>648</sup> Stellenkommentar EW I, 820.

<sup>649</sup> Ebd.

Eckhart sagt: *Es ist guot, der von vride ze vride kumet, ez ist lobelich; doch ist ez gebresterlich. Man sol loufen in den vride, man ensol niht anevâhen in vride. Got will sprechen, man sol gesast sîn in vride und gestôzen sîn in vride, und sol enden in den vride.*<sup>650</sup>

Dies ist „ein Zustand, der nur in Gott zu finden ist, der mit Gott identifiziert wird und mit den Konzepten der Gottesgeburt und der Fülle der Zeit zusammenfällt, also [...] die Abgeschlossenheit voraussetzt. [...] Friede beinhaltet [...] die Erfüllung der in der Welt zeitlich entfalteteten Prozesse des Werdens und Vergehens in der Gegenwart Gottes.“<sup>651</sup>

Während das Laufen in den Frieden einen zeitlichen Prozess voraussetzt, wobei es in Gott keine zeitlichen Prozesse in den Anschauungskategorien der Menschen gibt, ist der Zielpunkt keiner mehr im irdischen Sein, sondern – vielleicht etwas überspitzt formuliert – die Vorwegnahme des himmlischen Jerusalems. Das mag auf den ersten Blick widersprüchlich klingen, ist aber gleichzustellen mit den stets ernst gemeinten paradoxen Formulierungen Eckharts selbst. Es ist der Schnittpunkt des Eintreffens Gottes in der menschlichen Zeit. Wer diese Schnittstelle, die eine gewisse Zeitlosigkeit in sich birgt, anvisiert, kommt in Gott an einem Ruhepunkt an. Dieser Endpunkt in Gottes Sein ist gleichzeitig der Ausgangspunkt und absoluter Ruhepol in Gott.

„Eckharts paradox klingende Wendungen, die gleichzeitig die Geburt aus dem Frieden, das Bestehen im Frieden und die Bewegung auf den Frieden hin einfordern, erklären sich aus seiner Schöpfungs- und Inkarnationslehre, in die die Lehre vom Werden und Vergehen der Dingen, mithin auch seine Lehre vom Sein im Frieden und vom Übergang in den Frieden eingebettet ist.“<sup>652</sup>

*Unser herre sprach: 'in mir hât ihr alleine vride.' Rehte als verre in got, als verre in vride. Ist sîn iht in gote, daz hât vride; ist sîn icht ûz gote, daz hât unvride.*<sup>653</sup>

Gott will und fördert also die Bewegung auf ihn zu. Warum? Er hat doch Sein; aber sein Sein ist dennoch auf das von ihm ins Sein gesetzte kreatürliche Leben angewiesen, wie ein Spiegel nur seinen Zweck erfährt, wenn sich etwas in ihm spiegelt.

---

<sup>650</sup> Pr 7, EW I, 88, 8-12.

<sup>651</sup> Stellenkommentar EW I, 822.

<sup>652</sup> Stellenkommentar, ebd.

<sup>653</sup> Pr 7, EW I, 88, 12 – 15.

*Sant Johannes sprichet. 'allez, daz ûz gote geborn ist, daz überwindet die werlt'. Waz ûz gote geborn ist, daz suochet vride und loufet in vride. Darum sprach er: 'vade in pace, louf in den vride'. Der mensche, der in einem loufe ist und in einem staeten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche. Der himel loufet staeticliche umbe und in dem loufe suochet er vride.*<sup>654</sup>

Das heißt aber auch: Der Punkt des Friedens in Gott kann zwar erreicht werden, aber er muss immer wieder neu angegangen werden. Es muss immer wieder der Lauf in den Frieden angetreten werden. Denn das Werden bleibt ein Prozess und vollendet sich erst in der Ewigkeit. Hier auf Erden jagt der Mensch dem Frieden nach, will er Gott finden und in ihm ruhen. Aber dieses Ziel muss stets erneut errungen werden. Dann hat er schon einen Vorgeschmack auf den Himmel, so etwas wie einen himmlischen Frieden auf Erden. Das Werden und erneut Gebären und Geboren werden, ein Zustand der anhält, denn der *himel loufet staeticliche umbe und in dem loufe suochet er vride*.

Was in Gott ist, ist also der ständigen Bewegung und dem Wandel unterworfen. Nichts bleibt so wie es ist, als es in Gott eingegangen war. Es ändert sich. Das hängt zusammen mit dem dialogischen Charakter von Gottes Sein, der nicht für sich ist – wie man es in der klassischen Auffassung von einem monolithischen Gott glaubt – , sondern in sich selbst Beziehung, Dialog und damit auch Leben. Das ist übertragbar auf das menschliche Sein, das von Gott sein Sein hat und somit auch anteilmäßig göttliches Sein in sich birgt. Eine Bewegung, die in Gottes Liebe sich vollzieht, ist immer eine in Richtung Frieden, weil in Gottes Sein und Liebe der Friede wohnt. Er wiederum fließt aus mit der göttlichen Bewegung in das menschliche Herz hinein, in die Geburt Gottes im Menschen.

„Das zweite Textelement begründet diese Aussage: Wie die Speise mit dem Leib, wird der Leib mit der Seele vereint. Beide sind eine Einheit, die sich nicht gemeinsamem Wirken, sondern dem einen Sein, dem Sein der Seele in Gott verdanken. Diese Auslegung von *pharisêus* bezieht sich auf die Seele: Soll die Seele analog dem Einswerden der Speise mit dem Leib, im Sein eins werden mit Gott, muss sie sich von allem Körperlichen lösen, in sich eingezogen sein und an nichts haften, das heißt in Frieden versetzt sein. Eckhart legt also das *in dir* auf indirekte

---

<sup>654</sup> Pr 7, EW I, 88, 15 – 21.

Weise aus. Er zielt darauf ab, es als Bewegung auf Gott hin, als Einheit im Sein in Gott und als Abgeschiedenheit der Seele zu fassen.“<sup>655</sup>

Nachfolgender Hinweis ist für das Verständnis dieser Auslegungen insofern von Bedeutung, als Eckhart die beiden Lukas-Verse jeweils vom Anfang und vom Ende der Perikope zu seiner Erläuterung heranzog, in der es um die Begegnung Jesus mit der Sünderin ging (Lk 7,36-50). Eckharts Interpretation umklammert somit inhaltlich die Intention, die dieser Perikope eigentlich zugrunde liegt: Jesus scheut nicht den Körperkontakt mit der Sünderin, sondern lässt sich von ihr mit Öl salben. Jesus kommt damit königliche Würde zu, worauf das Wort Öl hinweist, das gleich vier Mal in den wenigen Versen zur Unterstreichung des Hoheitstitels verwendet wird. Dass die Sünderin Jesus zuerst die Füße wäscht, dann erst mit Öl salbt, wie es der Dienst von Sklaven in jener Zeit an Gästen vorsah, zeigt zudem, dass Jesus der eigentliche Herr im Hause seines Gastgebers ist. Jesus bindet gleichwohl die Körperlichkeit, als er sie auch von sich löst. Die Entlassung der Frau aus dem Dienst in Frieden zeigt die Dimension, um die es geht. Vom Menschen geht im Grunde nur dann Verschmutzendes aus, wenn er nicht Dienender wird und dies in Frieden vollbringt. Andere Beispiele, wie das Nichtverurteilen der Sünderin, die gesteinigt werden sollte, zielen in die gleiche Richtung, wenn es um Frieden und Barmherzigkeit geht. Denn Jesus hat immer nur denen ein Beispiel geben wollen, die er in seine Nachfolge beruft. Das sind auch heute alle, die sich in seine Nachfolge stellen lassen. Gottes Sein steckt auch in dem Frieden und in der Barmherzigkeit, die er Menschen zukommen lassen möchte.

Damit ist auch schon der nächste Aspekt angesprochen, der der Barmherzigkeit.

„Mit der Barmherzigkeit ist Gottes ursprünglichstes Wirken gemeint. Was immer Gott wirkt, ist in seinem Ursprung Barmherzigkeit. Insofern die Barmherzigkeit das Innerste und Lauterste betrifft, bildet sie das Äquivalent des im ersten Teil der Predigt dargelegten Innseins.“<sup>656</sup>

*Ein meister sprichete: Daz hoechste werk, daz got ie geworhte an allen créatûren, daz ist barmherzicheit. Daz heimlîcheste und daz verborgenste, dennoch daz er an den engeln ie geworhte, daz wirt ûfgetragen in barmherzicheit, daz werk barmhericheit, als ez in im selber ist und als ez in gote ist. Swaz got wûrket, der êrste ûzbruch ist barmherzicheit, niht als er dem menschen sîne sünde vergibet*

---

<sup>655</sup> Ebd., 821, mit Hinweis auf Pr 7, EW I, 88,6 – 90,17.

<sup>656</sup> Ebd., 821, mit Hinweis im Folgenden auf PR 7, EW I, 90,18 – 92,2.

*und als sich ein mensche über den andern erbarmet; mêt er will sprechen: daz hoehste werk, daz got wûrket, daz ist barmherzicheit. Ein meister sprichet: Daz werk barmherzicheit ist gote sô gesippe aleine wârheit und rîchtuom und güete got nennet, doch nennet in einz mêt dan daz ander. Daz hoehste werk gotes ist barmherzicheit und meinet, daz got die sêle setzet in daz hoehste und in daz lûterste, daz si enpfâhen mac, in die wîte, in daz mer in ein ungründlich mer: dâ wûrket got barmherzicheit. Dar umbe sprach der prophête: 'herre, des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich'.*

Gottes Barmherzigkeit ist gebunden an seine Liebe, und seine Liebe ist gebunden an sein Volk. Das Volk ist in ihm, und er ist im Volk. Dieser Gedankengang mag soweit noch schlüssig erscheinen, wird aber insofern problematisiert, als Eckhart aus dem 1. Johannesbrief zitiert: *Sant Johannes sprichet: 'got ist diu minne, und der dâ blîbet in der minne, der blîbet in gote und got in im'.* (1 Joh 4,16) Der Vers 16 dieser Stelle besteht aber aus den Teilversen a) und b). Eckhart hat in seiner Predigt aber nur den zweiten Versteil zitiert. Im Teilvers a) heißt es aber in der Einheitsübersetzung der Bibel zuerst: *Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen.*

Das zitiert Eckhart zwar nicht explizit, interpretiert diesen Satz aber im Kontext des zweiten Teilsatzes, was wiederum schlüssig für seinen Argumentationsgang ist, was nachzuzvollziehen jedoch für die Hörer seiner Predigt schwierig wird. Eckhart predigt weiter: *Minne eneiniget niht, enkeine wîs niht; daz geeiniget ist, daz heftet sie zesamen und bindet es zuo. Minne einiget an einem werke, niht an einem wesene. Die besten meister sprechent, daz diu vernünfticheit schele alzemâle abe und nimet got blôz, als er lûter wesen ist in im selben. Bekantnisse brichet durch wârheit und güete und vellet ûf lûter wesen und nimet got blôz, als er âne name ist. Ich spriche: noch bekantnisse noch minne eneiniget niht. Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen güete, minne enkünde niemer vûrbaz. Minne nimet got under einen velle, under einem kleide. Daz entuot vernünfticheit niht; vernünfticheit nimet got, als er in ir bekannt ist; dâ enkam sie in niemer begrîfen in dem mer sîner gruntlôsicheit. Ich spriche: über disiu beidiu, bekantnisse und minne, ist barmherzicheit; dâ wûrket got barmheicheit in dem hoehsten und in dem lûtersten, daz got bewûrken mac.*<sup>657</sup>

---

<sup>657</sup> Pr 7, EW I, 92, 6 – 22.



Hier wird ein wunder Punkt erwähnt im Verhältnis von Franziskanern und Dominikanern. Erstere vertraten die Auffassung „dass nämlich die Einigung der Seele mit Gott in der Liebe geschehe.“<sup>658</sup>

Davon musste sich Eckhart als Predigerbruder distanzieren. Die Dominikaner nämlich vertraten die Meinung, dass die Einigung im Intellekt erfolge.

Eckhart geht dennoch einen Schritt weiter, wahrscheinlich auch zur Verblüffung seiner Ordensbrüder, indem er feststellt, dass weder das Erkennen noch die Liebe einigen.<sup>659</sup>

Man mag aus heutiger Sicht den Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern für Haarspalterei halten. Dennoch: Der Disput zeigt eine theologische und spirituelle völlig andere Einschätzung mit weitreichenden Folgen nicht nur für das Ordensleben der Mendikanten, sondern auch für das Selbstverständnis, das darauf basierte. Denn es ging den Ordensleuten ja auch um einen Erkenntnisgewinn mit praktischer Handlungsanweisung. Das bedeutete für die Franziskaner: Liegt der Primat auf dem Begriff der Liebe, die walten soll zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch, dann steht die Barmherzigkeit in einer engen Liaison mit dem eigenen Armutsideal. Wer arm sein will um lediglich der Armut willen, hat ein anderes Barmherzigkeitsverständnis als derjenige, für den die Armut Mittel zum Zweck ist, den Predigtauftrag auszuführen.

„Wichtig ist der Gedanke, dass auch die Vernunft – als Seelenvermögen – Gott nicht fassen kann im ‚Meer seiner Unergründlichkeit‘, das die Barmherzigkeit ist, da sie, wie die Liebe, an die Qualifizierungen, an ihr Erkenntnisvermögen gebunden bleibt. Die Barmherzigkeit wird im Folgenden mit dem Seelenfunken in Verbindung gebracht, dem Höchsten der Seele, dem Vernunft und Wille (Liebe) entspringen. Eckhart spricht an dieser Stelle nicht vom Intellekt, den er an anderen Stellen mit Gott und dem Seelengrund gleichsetzt, sondern vom Intellekt als einem Vermögen der Seele.“<sup>660</sup>

---

<sup>658</sup> Stellenkommentar EW I, 826.

<sup>659</sup> Pr 7, EW I, 92, 13f.: *Ich spriche: noch bekantnisse noch minne eneiniget niht.*

<sup>660</sup> Ebd.; Vgl. auch Eckharts Predigt 43, EW I, 462, 6 – 12.: *Je mê der mensche bekennet, ie baz er nemet ab. Dar umber: ‚jüngelinc‘. Die meister sprechent: daz ist junc, daz sînem beginne nâhe ist. Vernünffticheit, in der ist man alzemâle junc: ie man mê wûrkende ist in dër kraft, ie naeher man sîner geburt ist. Daz ist junc, daz sîner geburt nâhe ist. Der êrste ûzbruch von der sêle ist vernünffticheit, dar nâch wille, dar nâch alle die andern krefte.“*

Das Meer von Gottes Unergründlichkeit<sup>661</sup> wird nicht flacher, sondern reicht noch tiefer. Gottes Barmherzigkeit ist für Eckhart nicht auslotbar, nicht mit Liebe allein, nicht mit Vernunft und dem Erkennen allein, da Gott nicht erkennbar ist. Eckharts Satz sollte man nachklingen lassen, vor allem wenn sowohl Liebe als auch Vernunft an menschliche Grenzen – und nicht nur der Erkenntnis – sondern des Seins stoßen: Über diesen beiden – also Erkennen und Liebe – ragt die Barmherzigkeit hinaus. Im Höchsten und Lautersten, das Gott zu wirken vermag, dort wirkt Gottes Barmherzigkeit. Das ist Eckhartsche Rede und Denkweise. Das ist seine Predigt.

„Dabei grenzt Eckhart seine Bestimmung der Barmherzigkeit Gottes dezidiert von dem gewöhnlichen Verständnis göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit als der sündenvergessenden Wirkweise Gottes bzw. als des sich erbarmenden Mitleids eines Menschen mit einem anderen ab.“<sup>662</sup> Das Höchste, das Gott überhaupt wirken kann, ist Barmherzigkeit, eine ohne Maß und Ziel, ohne Beispiel im menschlichen Bereich; nur noch zu vergleichen ist Gottes Barmherzigkeit mit einem unergründlichen Meer – dort nämlich wirkt er. Und deshalb kann auch der Prophet des Alten Testaments sprechen: Herr, des Volkes, das in dir ist, dessen erbarme dich!

„Dieses Wirken ist daher kein Wirken ad extra, sondern nur die Zurückführung des in der Sohnesgeburt bereits mit dem trinitarischen Gott vereinigten menschlichen Seelengrundes in die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens, mit dem der Seelengrund dabei nicht im Wirken, sondern nur im Sein geeint werden kann, weil eine Vereinigung im Wirken noch eine Beziehung und damit eine Differenzstruktur darstellt, die in der vollkommenen differenz- und damit auch geist- und relationslosen Einfachheit des göttlichen Wesens nicht mehr bestehen kann.“<sup>663</sup>

Erneut ist der Blick zu richten auf die Behauptung Eckharts, dass die Vereinigung von Gott und Mensch im Sein weder ein Werk der Liebe noch der Vernunft ist.

Gibt es einen definierbaren Ort, an dem Gottes Barmherzigkeit Grund gelegt ist? Zu beantworten ist die Frage nur im Kontext der menschlichen Seele, in der Gott

---

<sup>661</sup> Vgl. hierzu auch ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit*, 138, Anmerkung 28.

<sup>662</sup> ENDERS, 139, sowie Hinweis auf Pr 7, EW I, 90, 23 – 25: *Swaz got wücket, der erste üsbruch ist barmherzicheit, niht als sich ein mensche über den andern erbarmet.*

<sup>663</sup> Ebd.

sich mit dem Menschen verbindet. Aber es ist kein Ort, den man lokalisieren kann, es ist ein ortloser Ort, ein Nicht-Ort, den es trotzdem gibt. Dort nämlich, wo die Vereinigung zwischen Mensch und Gott erfolgt.

*Ein meister spricht ein schoene wort, daz neizwaz gar heimliches und verborgens und verre dar enboben ist in der sêle, dâ ûzbrechent die krefte vernünffticheit und wille.*<sup>664</sup>

Was für ein stilistisch erhabener Satz! Er kündigt davon, dass in der Seele etwas Verborgenes und Heimliches, ja Edles aufzuspüren ist, und zwar weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen. Weit geht Eckhart damit über das alte franziskanische und dominikanische Streitthema hinaus. Es geht Eckhart längst nicht mehr um die Frage von wahrer Erkennbarkeit und ausschließlichem Wille, Eckhart geht es um eine geistliche Dimension, die er an einem zeitlosen Nichtort aufbrechen lassen will. Es geht ihm um das fast unmögliche Unterfangen, Gottes Wirksamkeit im Wort zu erfassen und kommunizierbar zu machen. Er sucht Hilfe und Anleihe bei Augustinus, seinem großen denkerischen und geistlichen Vorbild: *als das unsprechelich ist, dâ der sun ûzbrichet von dem vater in dem êrsten ûzbruche, alsô ist neizwaz gar heimliches dar enboben dem êrsten ûsbruche, da ûzbrechent vernünffticheit und wille.*<sup>665</sup>

Was aber ist unaussprechlich? Der Anfang des menschlich-göttlichen Werdensprozesses?

Es ist das Werden des göttlichen Wortes, das aus dem Vater – nicht ausfließt, nein – ausbricht wie ein Vulkan, der um den großen inneren Druck zu kompensieren, nur den Weg nach oben wählen kann. Um frei zu werden von der Kraft, die nicht mehr zusammenhalten kann all die Gewalten. Die Vorstellung greift nur noch in Bildern und Vergleichen, weil auch Gott letztlich nicht in Worte zu fassen ist. Gott will das Werden. Er will die Bewegung. Er will das Streben nach oben. Weit hinaus. Und deshalb wohnt er ganz unten im Menschen inne in der tiefsten Seele, auf dem Grund, dessen einziger Grund Gottes Bodenstation im Menschen ist.

*Ein meister spricht, der aller beste von der sêle gesprochen hât, daz alliu menschlîchiu kunst niemer ekumet dar in, was diu sêle in irm grund sî. Was diu sêle sî, dâ hoeret ûbernatiurlîchiu kunst zuo. Dâ ûzgânt die krefte von der sêle in diu werk, dâ enwizzen wir niht von; wir wizzen wol ein wênic dâ von, ez ist aber*

---

<sup>664</sup> Pr 7, EW I, 92, 23-25.

<sup>665</sup> Pr 7, EW I, 92, 26 – 29.

*kleine. Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. Waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiurlich sîn, ez muoz von gnâden sîn: dâ wûrket got barmherzicheit.*<sup>666</sup>

Der erkennen wollende Mensch stößt wieder an seine Grenzen, die ihm seine Natur gegeben hat. Ein letztes Wissen, was die Seele in ihrem Grunde sei, ist nicht möglich. Und hier hat Eckhart nur eine mögliche, eine vorläufige Antwort: Es muss Gnade sein.

Mit einem bekräftigenden Amen schließt er die Predigt. Das letzte Wort spricht nur noch Gott, weil alles Gnade ist, weil in Gottes Barmherzigkeit seine Gnade ruht.

„In seiner verborgenen Einfachheit [...] ist der Seelengrund erhaben über Vernunft und Wille als die höchsten Kräfte der menschlichen Seele, die aus ihm hervorgehen. Somit ist der Grund der menschlichen Seele das kreatürliche Abbild des göttlichen Vater, aus dem der Sohn und der Heilige Geist hervorgehen.“<sup>667</sup>

## 5.5 Zum Problem der Subjektwerdung

Was meint Eckhart, wenn er von „Ich“ spricht? Ist damit die Rede von einer Subjektivitätsvorstellung im Sinne eines modernen Subjektbegriffs? Wird damit gar ein Selbstbewusstsein vom eigenen Ich intendiert?

Die Fragestellung ist weder ungewohnt noch neu, schon gar nicht revolutionär in dem Sinne, dass der Subjektivitätsgedanke, der im modernen Denken auf Descartes *cogito ergo sum* beruht, vielleicht doch schon im späten Mittelalter anzusiedeln wäre.

Es liegt eine Aufsatzsammlung<sup>668</sup> mit dem neuesten Forschungsstand zu dieser Thematik vor, auf die hier im Wesentlichen Bezug genommen wird.

---

<sup>666</sup> Pr 7, EW I, 92,29 – 94, 5.

<sup>667</sup> ENDERS, Gelassenheit, 142f.

<sup>668</sup> HARALD SCHWAETZER/MARIE-ANNE VANNIER (Hgg.), Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Münster 2011; im Folgenden abgekürzt zitiert mit ‚Subjektbegriff‘. Der Band mit zwölf Beiträgen fasst die aktuelle Diskussion zu diesem Thema auf hervorragende Weise zusammen und gibt zahlreiche Anstöße zum Weiterdenken und -forschen.

Vorwegnehmend kann festgestellt werden, dass der Terminus „Subjekt“ in Eckharts deutschen Werke zwar nicht explizit erscheint, er für diesen Begriff aber andere Worte verwendet wie *homo*, *mensch*, *persôn* oder *ego*.<sup>669</sup>

Unter anderem in seinen deutschen Predigten 28<sup>670</sup>, 31<sup>671</sup>, 52<sup>672</sup>, 77<sup>673</sup>, 79<sup>674</sup> und 83<sup>675</sup> wird die Frage nach Ich oder Ego besonders gestellt.<sup>676</sup>

Zunächst einmal ist aber ein Blick zu werfen auf den Eckhartschen Subjektbegriff. Befremdlich finden es sowohl Harald Schwaetzer als auch Marie-Anne Vannier in ihren Untersuchungen, dass selbst ein ausgewiesener Kenner der mittelalterlichen Philosophie wie Alain de Libera in seinem zweibändigen Werk über die Archäologie des Subjekts<sup>677</sup> zu diesem Thema keine Stellung bezieht.

Historisch betrachtet, tritt der Mensch als bewusstes Subjekt der Geschichte und der Erkenntnis erst mit der Neuzeit in Erscheinung. Erst in der Philosophie der Neuzeit wird bedingt durch den Einfluss der Naturwissenschaften die Objektivität der Erkenntnis zu einem zentralen Problem. Von da an erst wird nicht nur der Gegenstand der Erkenntnis, also das Erkenntnisobjekt, sondern auch das Erkenntnisvermögen des Subjekts einer kritischen Analyse unterzogen.

Mit einer transzendentalen<sup>678</sup> Erkenntnis im Sinne von Kant, die „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen,

---

<sup>669</sup> VANNIER, in: Subjektbegriff, 17. Sie hebt im Übrigen hervor, dass die Termini *subiectum* und *suppositum* in seinem lateinischen Werk einen wichtigen Platz einnehmen.

<sup>670</sup> Pr 28, EW I, 320, 13–19: *Ich gedâhte einest – des enist niht lanc -: daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern mensche gemeine mit mir; daz ich gesihe und hoere und izze und trinke, daz tuot ouch ein ander vihe; aber daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit.*

<sup>671</sup> Pr 31, EW I, 348, 17–350,15.

<sup>672</sup> Pr 52, EW I, bes. 554,5 – 16 : *Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô envolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennaere mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wollte ich mich selben und envolte kein ander dinc; daz ich wollte, daz waz ich, daz ich waz, daz wollte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzging von mînen vrîen willen und ich enpfîenc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht 'got' mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfîengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht 'got' in im selben, mêr:er was 'got' in den crêatûren. Man beachte im übrigen die Häufigkeit des Pronomens „ich“.*

<sup>673</sup> Pr 77, EW I, besonders 140, 25 – 142, 30.

<sup>674</sup> Pr 79, EW I, 154, 5 – 156, 4.

<sup>675</sup> Pr 83, EW I, 190, 11 – 30.

<sup>676</sup> Vgl. YVES MEESEN, Das verschwiegene Ich, in: Subjektbegriff, 25.

<sup>677</sup> ALAIN DE LIBERA, *Achéologie du sujet*. I. Naissance du sujet, Paris 2007. II. La quête de L'Identité, Paris 2008.

<sup>678</sup> Die von Immanuel Kant gegründete – und in seiner Kritik der reinen Vernunft dargelegten – philosophischen Richtung der Transzendentalphilosophie beinhaltet eine Erkenntnistheorie mit der Fragestellung, inwieweit Erkenntnis überhaupt möglich ist. Sie beschäftigt sich daher mit den Bedingungen der Möglichkeiten solchen Erkenntnisverfahrens. Davon unterschieden

insofern diese a priori möglich sein soll<sup>679</sup> beschäftigt, hat das Subjektverständnis Eckharts nichts gemein.

Dennoch: „Die Bestimmung eines Ichs wird von Bedingungen der menschlichen Erkenntnis her gedacht. Es ist nicht das Subjekt, von dem das Denken abhängt, sondern es ist das Denken, von dem das Subjekt bestimmt wird. Diese Vorordnung des Denkens vor das Subjekt [...] sichert die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, weil das Subjekt sich als Subjekt mit Hilfe des Denkens bestimmt. Damit bleibt ihm das Denken als Instrument, das über es hinausführt und nicht nur es, sondern auch das Objekt zu bestimmen vermag. Diesen Grundgestus, der eben mit dem Primat des Denkens gegenüber dem Subjekt die Transzendentalität in Richtung Transzendenz offen hält, werden auch Eckhart und Cusanus beibehalten.“<sup>680</sup>

Bei Eckhart steht aber nun im Vordergrund seines Denkens „die Frage nach einem mystischen Subjekt“<sup>681</sup>. Eckhart, später auch Tauler und Seuse, unterscheidet zwischen irdischem Ich, äußerem und innerem Menschen.

Eckhart bevorzugt eine Sichtweise, wonach es einen Zusammenhang gibt zwischen „äußerem und innerem, wiedergeborenem Ich“. „Dabei wird freilich die traditionelle Unterscheidung von äußerem und innerem Menschen in der Weise dualistisch zugespitzt, dass die Idee eines transzendentalen Ich in den Hintergrund tritt. Darüber hinaus wird der innere Mensch als geistig-unsterbliches Subjekt betont. Die scheinbare Individualitätsfeindlichkeit der Rheinischen Mystik richtet sich damit nur gegen den äußeren Menschen als gegen das allein irdisch-endliche Bewusstsein. Was den inneren Menschen angeht, so darf die Einigung mit Gott nicht derart verstanden werden, dass die Seele sich in ihm auflöst. Eine mit Gott geeinte Seele muss nicht notwendig in Gott auf- oder untergehen.“<sup>682</sup>

---

werden muss die Begrifflichkeit von Transzendenz. In der Theologie und Philosophie des Mittelalters steht „Transzendenz in ontologisch-metaphysischer Verwendung für das alles Geschöpfliche übersteigende absolute Sein Gottes“. Vgl. hierzu die Begriffserklärungen für Transzendentalphilosophie (414) und Transzendenz (416) in: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie Stuttgart 2003.

<sup>679</sup> IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 25, zitiert nach der gleichnamigen Ausgabe Hamburg 1993, 55.

<sup>680</sup> SCHWAETZER, in: Subjektbegriff, 12f.

<sup>681</sup> Ebd., 13.

<sup>682</sup> Ebd., 13f.

Einen interessanten Zugang zu Eckharts Subjektverständnis unternimmt Marie-Anne Vannier<sup>683</sup>, indem sie sich in einem ersten Schritt auf Eckharts „logische[n] und grammatikalische[n] Überlegungen, insbesondere im Kommentar zur Genesis“, beruft. Eckhart, der die für ihn und seine Theologie so wichtige Stelle in Exodus 3,14 (*Ich bin der ich-bin-da.*) analysiert und in sein Denken integriert, erklärt, „dass das Prädikat das Subjekt überwindet“. Dabei geht er von folgenden grundsätzlichen Überlegungen aus, in dem er auf Mainonides verweist: „[d]as erste *ich bin* bezeichnet die Wesenheit der Sache und ist das Subjekt oder das, was benannt wird. Das zweite oder wiederholte (*ich bin*) jedoch bezeichnet das Sein und ist die Aussage oder das Benennende und die Benennung. Nun ist aber im Allgemeinen das, was benannt wird, oder das Subjekt eines Satzes unvollkommen. Das Subjekt verhält sich nämlich, wie schon sein unvollkommener Name sagt, wie die Materie. Deshalb sagt Boethius, dass ´die einfache Form nicht Subjekt sein kann´. Das Benennende aber und die Benennung verhält sich immer wie die Form und Vervollkommnung des Subjekts.“<sup>684</sup>

Man kann auch sagen: Dem Subjekt muss noch etwas anhaften, damit es zu seiner eigentlichen Bestimmung kommen kann. Das *Ich* alleine betrachtet, reicht auch für sich selbst nicht aus. Es bedarf eben noch einer Ergänzung. Erst durch das Prädikat wird – grammatisch gesehen – in Verbindung mit dem Subjekt daraus ein aussagekräftiger Satz. Das Wort alleine reicht für einen Bedeutungssinn nicht aus. „Das Subjekt *ich bin* ist identisch mit dem an zweiter Stelle stehenden Prädikat *ich bin*.“<sup>685</sup>

Aber mehr noch: Gott sagt über sich selbst nicht *ich*, sondern *ich bin*, woraus dann das göttliche Subjekt in Verbindung mit der Prädikation wird: *ich bin der ich-bin-da*.

Gott ist also der *Ich bin der ich-bin da*. Das ist laut Bibelstelle Exodus 3,14 die Selbstaussage Gottes. Er ist das absolute Subjekt, aber eben erst in dieser logischen und grammatikalischen Verbindung.

---

<sup>683</sup> MARIE-ANNE VANNIER, Eckhart und die Frage nach dem Subjekt, in: Subjektbegriff, 17-23, hier 18f.

<sup>684</sup> Expos. Lib. Ex. c.3, 14 (LW II n.19), zitiert nach Subjekt, 18.

<sup>685</sup> Expos. Lib. Ex. c. 3, 14 (LW II n.20), zitiert nach Subjekt, 18.

Wenn Gott dieses absolute Subjekt ist, dann steht alles, was mit ihm in Beziehung kommen will - also Geschöpf und Natur -, in einer Differenz zu seinem absoluten Sein.<sup>686</sup>

Von welchem Subjekt aber handelt Eckhart, fragt Vannier? Von dem diskursiven Subjekt oder von dem realen? Nach ihrer Auffassung stellt sich der französische Jesuit und Kulturphilosoph Michel de Certeau, dessen methodisches Vorgehen an die Diskursanalyse Michel Foucaults angelehnt ist, in seinem Werk *La fable mystique* die Frage nach dem Subjekt bei Eckhart, und er unterstreicht das Paradox darin; denn es handelt sich um eine Auffassung des Subjektes, welches dieses so versteht, „dass es nichts will und das es alles will, insofern es nichts will als Gott“.<sup>687</sup>

Das geht eindeutig in die Richtung Eckhartschen Denkens: das Subjekt Eckharts ist ein Subjekt letztlich ohne Eigenschaften, alleine auf Gott als Gesprächspartner verwiesen. Die Begegnung des Subjekts mit Gott als dem absoluten Subjekt erfolgt auf dem Grund ohne Grund, an dem „Punkt des Dialoges zwischen dem menschlichen Sein und Gott“.<sup>688</sup>

Das menschliche Subjekt erlebt seine Erfüllung im trinitarischen Leben. „Wie Thomas von Aquin, freilich in anderen Worten, geht Eckhart von der Trinität aus, welches das Subjekt par excellence ist, um zu zeigen, dass das menschlichen Subjekt seine Erfüllung in dem und durch seine Einführung in das trinitarische Leben findet, welches Christus möglich macht“.<sup>689</sup>

Eine Vereinigung indes mit Christus ist erst möglich, „wenn das Personsein des Menschen ganz mit dem Personsein Christi eins ist und der Mensch so, wie er im

---

<sup>686</sup> Vgl. dazu Subjektbegriff, 19 sowie 21: Vannier weitet ihre Überlegungen, wonach Gott alleiniges Subjekt ist, auf Gottes Trinität aus, indem sie schreibt: „Der Sachverhalt [wird] in n. 377 des Johannes-Kommentares explizit, wo Eckhart erklärt, dass es innerhalb der Trinität drei Subjekte gibt: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Dieser Text bietet den Vorteil, sehr weit in der Analyse zu gehen, um zu unterstreichen, dass Subjekt und Prädikat in Gott identisch sind. Tatsächlich ist zum Beispiel der Vater Subjekt, der Heilige Geist Prädikat und der Sohn Subjekt und Prädikat usw. Die Eigenschaften sind in ihnen gleich und austauschbar. Es ist fundamental, dass Eckhart von einer Trinitätstheologie her Einsicht in Subjektivität gewinnt. [...] für ihn ist das Subjekt weit davon entfernt es auf eine grammatische, lexikalische oder philosophische Frage reduzieren zu können, vielmehr eine theologische Aufgabenstellung und schreibt sich in seine Reflexion über die Geburt Gottes in der Seele ein, die er bis hierher noch nicht zur Evidenz gebracht hatte.“

<sup>687</sup> Ebd., 21; Certeau schreibt „L’annihilation du complément (‘je ne veux rien’), dit-il, va d’ailleurs refluer sur le sujet: finalement, qui veut? Qu’est-ce que le ‘je’ qui veut? [...] Quelle est cette intention, sinon celle du je ‘sans fond’ et ‘sans moi’ i.e. de l’inconnu?“, in MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris 1982, 232f., zitiert nach Subjektbegriff, 21.

<sup>688</sup> Ebd., Subjektbegriff, 21f.

<sup>689</sup> Ebd., 22.



diesseitigen Leben in geistiger Weise mit Gott eins zu werden vermag, in der Einheit von Leib und Seele ganz mit dem göttlichen Grund vereint sein wird. Darin wird der äußere Mensch ganz im Personsein des inneren Menschen aufgehen, also nicht kreaturhafter Absicherung und Vermittlung dienen. Dies setzt voraus, dass der innere Mensch sich nicht mehr auf den äußeren abstützt, sondern dass sein Personsein in der Einheit mit Christus durch Gott erhalten wird.“<sup>690</sup>

Der Mensch muss also in seinem Substanz-Sein und in seinem Person-Sein ganz mit Christus eins werden. Er muss deutlich gesprochen in die Trinität eingegangen sein.<sup>691</sup>

Eckhart sagt dazu: *Diz ist diu hoehste volkomenheit des geistes, dâ man zu komen mac in disem lebene nâch geiste art. Aber ez enist niht diu beste volkomenheit, die wir iemer besitzen suln mit lîbe und mit sêle, daz der ûzerste mensche alzemâle enthalten werde in dem understandnisse haben>ne< von dem persônlichen wesene alsô, als diu menscheit und diu gotheit an der persônlichkeit Kristî éin persônlich wesen ist, daz ich in dem selben understandnisse habe des persônlichen wesens, daz ich daz persônlich wesen selber sî, alzemâle lougenlîche mîn selbes verstandnisses alsô, als ich nâch geistes art éin bin nâch dem grunde alsô, als der grunt selbe ein grunt ist.“<sup>692</sup>*

Laut Eckhart geht es also um ein einziges personhaftes Sein der Menschheit und Gottheit in der Personhaftigkeit Christi. Die Einbildung des Subjektes in Gott ist die Voraussetzung für das personhafte Sein des Menschen in Gott. Losgelöst von Gott ist der Mensch nicht denkbar.

Unklar ist bei Eckhart, inwieweit das Subjektsein des Menschen in Gott mit dem Begriff seiner Individualität parallel gedacht werden kann. Zwar ist es für Eckhart eindeutig, dass der Mensch nur dann in seine Eigentlichkeit kommen kann, wenn Gott in ihm geboren wird und der Mensch Anteil erhält an der Natur Gottes, aber er geht noch einen Schritt weiter, denn er bringt den Begriff der Person, genauer des personhaften Seins, ins Spiel.

*Wan der selbe understôz Kristî persônlichkeit der sêle understôz ist, understandicheit der êwigen menscheit, und ist éin Kristus an der*

---

<sup>690</sup> Stellenkommentar, EW II, 653.

<sup>691</sup> Ebd.

<sup>692</sup> PR 67, EW II, 26, 12–24.

*understandicheit beidiu weselich und persônlich; alsô müeste wir ouch der selbe Kristus sîn, wir nâchvolgende in den werke alsô, als er in dem wesene éin Kristus ist nâch menschlîcher art; wan, dâ ich diu selbe art bin nâch menscheit, sô bin ich alsô vereiniget dem persônlichen wesene, daz ich von gnâden in dem persônlichen wesene bin ein und ouch daz persônlich wesen. Wan denne got in dem grunde des vaters êwigliche inneblîbende ist und ich in im, ein grunt und der selbe Kristus, ein understandicheit mîner menscheit, sô ist si als wol mîn als sîn an einer understandicheit des êwigen wesens, daz beidiu wesen lîbes und sêle volbrâht werden in éinem Kristô, ein got, éin sun.<sup>693</sup>*

Auffallend ist, dass Eckhart in der Zeile 25 des Zitats plötzlich von der 1. Person Plural des Pronomens, *wir*, in die *Ich*-Form wechselt. Statt des zuvor verwendeten Begriffs der *menscheit* schlägt er den Bogen in die Ich-Form genau zu dem Zeitpunkt, in dem die Seinsweise ein personhaftes Sein mit Christus umschlägt. Eckhart spricht nicht mehr von der Menschheit an sich, sondern ganz konkret von sich selbst als Person.

„Weiterhin ist hier für den Begriff der Person folgendes festzuhalten: Christus ist als Wort Gottes (logos) Person, und zwar ungeschaffen in der Weise der innertrinitarischen unmittelbaren Entfaltung der Personalität. Als diese Person nimmt er in der Inkarnation die Menschnatur an, und zwar gnadenhaft, das heißt, ohne dass diese als etwas zu seiner Natur Hinzukommendes zu begreifen wäre. Die Menschnatur ist vielmehr im Hervorgehen des Wortes aus Gott mit dem Wort immer schon eins und ist daher als exemplarisch in Gott begründete Personhaftigkeit zu verstehen, die von der individuellen kreaturhaften Verwirklichung der Personalität des Menschen zu unterscheiden ist. Das kreaturhafte Personsein bezieht sich immer auf die innerweltliche Individuation des Menschen, während das im Wort Gottes und mithin in Christus begründete Personsein sich auf die Personhaftigkeit selbst bezieht, die aus der Gottheit sich trinitarisch in Christus und im Hl. Geist entfaltet.“<sup>694</sup>

Entscheidend für das Personsein ist die Einheit des Menschen in Christus, der als *logos* des Vaters die Natur des Menschen angenommen hat.

Marie-Anne Vannier resümiert: „Einer Epoche und ihrer Reflexion über das Subjekt, und zwar in ihren ersten Anfängen, gibt Eckhart einen entscheidenden Im-

---

<sup>693</sup> Pr 67, EW II, 28, 19- 30, 2.

<sup>694</sup> Stellenkommentar EW II, 660.

puls, indem er die Frage innerhalb des Feldes der Trinitätstheologie situiert. Ohne Zweifel kann man sich fragen, ob er richtig zwischen Subjekt und Person unterscheidet, aber er hat nicht weniger als die Basis christlicher Anthropologie gelegt, indem er deutlich machte, dass das Subjekt sich in und durch Teilhabe am trinitarischen Leben verwirklicht.<sup>695</sup>

Um die Frage zu klären, ob Eckhart, wenn er *ich* sagt, auch *ich* im Sinne einer Individualität meint, ist es sinnvoll, die Predigt 77 *Ecce mitto angelum meum* zu untersuchen. Yves Meessen versucht dem Problem in seinem Aufsatz<sup>696</sup>

auf die Spur zu kommen. Er nähert sich dem Ich-Verständnis Eckharts, indem er zunächst an Descartes und die Anfänge eines neuen Subjektverständnisses erinnert; Descartes hatte in seinen *meditations* insofern ein neues Denken begründet, als er davon ausging, dass das Sein vom Denken abhängig ist. „Dadurch fand ein Umdenken statt. Es ist nicht mehr das *sum*, das dem *cogito* vorangeht, sondern das *cogito* dem *sum*. Und mit diesem Umdenken geht eine kopernikanische Revolution einher. Das *Ich* oder das *Ego* erfährt eine neue Bedeutung.“<sup>697</sup>

Wer *ich* sagt, muss auch sich selbst meinen, muss sich als Subjekt verstehen, auch wenn es nicht explizit genannt wird, weil es in der lateinischen Sprache als Pronomen nicht unbedingt mit genannt werden muss, da das *ego* bereits in dem *cogito* enthalten ist. „Bei Eckhart ist dieses Personalpronomen an das eine Denken gebunden. Es bedeutet zunächst die pure Identität Gottes: *Ez blibet allez daz eine, daz in im selben quellende ist 'Ego', daz wort 'ich', enist nieman eigen dan gote aleine in siner einicheit.*“<sup>698</sup>

Meessens Überlegungen gehen davon aus, dass „dem Ich eine persönliche Bedeutung abzusprechen“ dazu führen müsse, die Gottheit als sehr vereinsamt hinsichtlich ihrer Beziehung zu den Menschen zu betrachten.<sup>699</sup>

Weiterhin offen bleibt die Frage, ob es nicht doch möglich sei zu denken, dass das *Ich* nicht nur als ausschließlich an den Vater gebunden zu sehen ist, sondern dass es durchaus auch – wie im modernen Denken selbstverständlich – im Sinne einer Eigenständigkeit oder in seiner Eigentlichkeit als individuelles Ich aufgefasst werden kann. Beide Identitäten sind denkbar: dass das Ich erfüllt wird von einer

---

<sup>695</sup> VANNIER, in: Subjektbegriff 22f.

<sup>696</sup> YVES MEESEN, Das verschwiegene Ich. Eine Relektüre der deutschen Predigt 77, in: Subjektbegriff, 25 – 34.

<sup>697</sup> MEESEN, in Subjektbegriff, 25.

<sup>698</sup> Pr 28, EW I, 322,32 –324,3, zitiert nach Meessen, ebd.

<sup>699</sup> Meessen, 26.

Person in göttlicher und als nächstem Schritt auch in menschlicher Hinsicht. Meessen geht nicht so weit, den Gedanken als affirmative Aussage stehen zu lassen; er stellt lediglich die Frage nach dieser Möglichkeit. Würde das *Ich* damit den Platz der Gottheit einnehmen? Wer oder was ist aber mit dem *Ego* gemeint?

„Müssen wir wirklich in diesem Dilemma verweilen, dass entweder der einsame Gott den ganzen Platz des Seins des Menschen einnimmt, oder das menschliche Ich denjenigen des Seins der Gottheit?“<sup>700</sup>

Diese Ausschließlichkeit aber passt nicht zu Eckharts Denken, der weniger im Entweder-Oder, als vielmehr im Sowohl-als-auch seine geistige Heimat hat. Eckharts Dialektik, die unserem heutigen Denken eher fremd erscheint – vor allem in den Fragen nach ontologischen Wahrheiten – , weist aber bereits auf philosophische Szenarien hin, die bereits einen Lichtkegel darauf werfen, was die abendländische Philosophie, beginnend schon mit Cusanus, später von Descartes und seinen Apologeten vehement vorangetrieben wird: die Emanzipation des menschlichen Erkenntnisvermögens von einem eingeschränkten Subjektivitätsbegriff.

Eine Stelle bei Eckhart, die durchaus den Charakter eines Ich-Bewusstseins hat, die gar Raum gibt für die Annahme, dass es Eckhart auch um Individualität geht, ist in seiner Predigt 28 zu finden.

*Ich gedâhte einest – des enist niht lanc -: daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern menschen gemeine mit mir; daz ich gesihe und hoere und izze und trinke, daz tuot ouch ein ander vihe; aber daz ích bin, daz enist keines menschen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit.*<sup>701</sup>

Man beachte im vorletzten Teilsatz des Zitates die Formulierung *ích bin*, die Hervorhebung in der Schreibweise und die Betonung des *ích* sowie die Stellung im kompletten Satzgefüge. Die Herausstellung der Individualität erfolgt nach Eckharts Aufzählung von Grundbedürfnissen, die der Mensch mit dem Vieh gemein hat, die ihn also nicht unbedingt von ihm abhebt – sehen, hören, essen und trinken. Dann erfolgt die ganze klare und eindeutige Platzierung der Aussage: *was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein*. Er unterstreicht damit das Alleinstellungsmerkmal seiner Persönlichkeit, seiner Individualität, die

---

<sup>700</sup> Ebd.

<sup>701</sup> Pr 28, EW I, 320, 13 – 19.

ihn auszeichnet im Vergleich zum Tier als auch in seiner Beziehung zu anderen Menschen. Und der Satz wird noch ergänzt mit dem Aspekt, dass dies außer anderen Menschen auch den Engeln und Gott nicht zugehört, bei Gott mit der für Eckhart typischen Einschränkung: *soweit ich eins mit ihm bin*. Die Züge des Individualitätsgedankens sind bei Eckhart also durchaus ausgeprägt, wenn auch nie ohne den Bezug zur Einheit mit Gott, die immer die Voraussetzung auch für die Ausfaltung der Individualität sein muss.

Eckharts Predigt 77 stützt sich auf zwei biblische Verse und zwar – was er häufig tut – aus dem Alten Testament aus dem Buch Maleachi (Mal 3,1) *Sehet, ich sende meinen Engel* und aus dem Neuen Testament aus dem Lukas-Evangelium (Lk 7,27) In der Vulgata, die Eckhart mit Sicherheit als Textgrundlage nutzte, steht beim Propheten Maleachi *ecce ego mittam angelum meum*, bei Lukas steht *ecce mitto angelum meum*.

Hier ist zunächst auf ein mögliches Missverständnis in der Largierausgabe<sup>702</sup> hinzuweisen. Bei der Übertragung des mittelhochdeutschen Textes ins Neuhochdeutsche gibt es insofern eine Unklarheit, da nach der lateinischen Überschrift in Klammern als Quelle das Buch Maleachi angegeben wird. Die Übersetzung *Ecce mitto angelum meum* bezieht sich aber nicht auf das Buch Maleachi, dort heißt es nämlich *ecce ego mittam angelum*, sondern auf den Lukas-Text, wo es zu Recht heißt: *ecce mitto angelum meum*. Noch deutlicher wird dies, wenn man den ersten Satz der Predigt liest: *Diz ist geschriben in dem êwangelîô und sprichet ze tiutsche 'sehet, ich sende mînen engel'*. Der mittelhochdeutsche Text korrespondiert hier richtigerweise mit dem Hinweis auf den Evangelientext, wie er auch in der Überschrift mit *ecce mitto angelum meum* ausgewiesen wurde. In der neuhochdeutschen Fassung steht zwar richtig wiedergegeben 'Seht, ich sende meinen Engel' allerdings mit dem falschen Hinweis auf das Buch Maleachi, denn dort heißt es *ecce ego mittam angelum meum*.

Auf diese Randbemerkung kommt es im Predigttext aber nicht an. Ausschlaggebend ist vielmehr der Interpretationsspielraum, der sich aufdrängt, da in der Vul-

---

<sup>702</sup> Pr 77, EW II, 138 und 139.

gata-Fassung das *Ich* beim Propheten Maleachi ausdrücklich mit *Ego* erwähnt wird, im Evangelientext nach Lukas indes verschwiegen wird.

*Sprechen wir ein lützel vürbaz von dem worte, daz er saget: 'ich sende. Ein geschrift gewîget des namen 'ich', diu ander saget von dem namen 'ich'. Der prophête saget: 'ich sende mînen engel', aber der êwangeliste gewîget des namen 'ich' und sagte: 'sehet, mînen engel'. Waz nû daz meine, daz diu ein geschrift gewîget des Namen 'ich'.*<sup>703</sup>

Eckhart will insbesondere in seiner Predigt 77 eines deutlich machen – und er tut dies in keiner anderen Predigt mit dieser Nachdrücklichkeit –, dass Gottes Unverfügbarkeit sich bis in die menschliche Sprache hinein durchsetzt. Gott ist nicht benennbar, Gott braucht kein *Ich* zu sagen, weil dieses *Ich* – unausgesprochen – etwas darüber aussagt, dass Gott auch in unserer Sprache als *Ich* nicht gehört werden kann. Gottes *Ich* entzieht sich der Sagbarkeit durch die Sprache. Jedes gesprochene *Ich* durchbricht die göttliche Transzendenz. Gott ist auch über das *Ich* erhaben. Gottes *Ich* ist in dieser Welt nur transzendent anwesend und immanent nur indirekt wahrnehmbar, nicht aber direkt hörbar in dem Sinne wie wir andere Menschen, andere Subjekte, reden hören. Indirekt ist Gott anwesend und in der Sprache nie mittelbar, nur unmittelbar. Gott ist und bleibt wie es in Exodus 3,14 heißt: *Ich bin der ich-bin-* da. Ein anwesender Gott in der Stille, im Windhauch, im Schweigen, im „verschwebenden Schweigen“ wie es Martin Buber ausdrückte.

Die Unbenennbarkeit Gottes hat noch eine andere Facette.

*Daz ander: ez meinet, daz diu sêle unsprechelich ist und âne wort; dâ si sich nimet in irme eigenen grunde, dâ ist si unwortlich und unnennelich noch enkam dâ kein wort gehalten, wan dâ ist si über namen und über alliu wort. Dâz meinet, daz des namen 'ich' geswigen ist, wan sie enhât dâ noch wort noch rede.*<sup>704</sup>

Zur Unaussprechlichkeit Gottes kommt noch die Unaussprechlichkeit der menschlichen Seele hinzu. „Auf diese beiden bezieht sich denn auch das Wort 'Ich', das also etwas ausdrückt, was eigentlich unnennbar ist und die Sprache übersteigt. Würde Gott sagen: 'Ich schicke einen Engel in die Seele', müsste dies eine Zweifelhait konstituieren. Dies ist aber gerade nicht der Fall. Das ungesagte 'Ich' meint den Punkt, wo Seele und Gott im Grunde eins sind. Dieser Punkt ist eigenschafts-

---

<sup>703</sup> Pr 77, EW II, 140, 1 – 6

<sup>704</sup> Pr 77, EW II, 140, 10 – 15

los, unterschiedslos [...] also eins und unaussprechlich, da jede Benennung eine Unterschiedenheit situieren würde.<sup>705</sup>

Da Gottes Anwesenheit auf dem Grunde der menschlichen Seele Einheit bedeutet, ist auch der Punkt nicht raum-zeitlich gemeint, sondern eine Seinsweise mit verschmelzendem Charakter. Gott und menschliche Seele sind nicht mehr trennbar, die Seinsweise hat sich verändert hin zu einer Qualität im göttlichen Sein. Eine Benennbarkeit würde hier eine Aufhebung des göttlichen Seins bedeuten, was nach Eckhart in der menschlichen Seele aber nicht möglich ist. Worauf bezieht sich aber das Ego?

„Ich bezieht sich auf die *isticheit* Gottes, durch die alle Dinge sind.“<sup>706</sup>

Hier ist der Verweis auf Predigt 79 angebracht, wo es heißt: *Nû merket daz wörtlîn, daz er sprichet: 'Ich bin ein lieht der werlt'. 'Ich bin' - dâ rüret er daz wesen. Die meister sprechent: alle créatûren mugen wol sprechen 'ich', und daz wort ist gemeine; aleine daz wort 'sum' 'bin', daz enmac nieman eigenliche gesprechen wan got aleine. 'Sum' ist als vil gesprochen als ein dinc, daz allez guot inne treget, und daz ist allen créatûren versaget, daz deheiniu allez daz habe, daz den menschen genzliche getroesten müge.*<sup>707</sup>

Der Schlüsselsatz in diesem Zitat ist die Aussage: *'Ich bin' - damit rührt er an das Sein.*

Es ist eine Verstärkung dessen, das Gott alleine das wahre Sein zukommt. Es ist das *wesen* Gottes, durch dessen Sein erst das kreatürliche Sein oder das Seiende möglich wird bzw. in die Welt gesetzt wird.

Gott und die Seele sind nicht zu trennen. Sie bilden eine Einheit. Und zwar derart, dass Gott nicht mehr *ich* sagen muss, um seine Transzendenz zu offenbaren.

„Das Ich gehört weder einem selber, noch der Seele, noch Gott. Es ist vielmehr 'die Kommunikation mit sich', zwischen Gott und der Seele [...]. Hier ist der Grund für die Unaussprechlichkeit Gottes nicht mehr die Transzendenz, sondern die Immanenz. Es handelt sich nicht mehr um die Unmöglichkeit, in der sich die Kreatur befindet, den Namen des überseienden und überintelligenten Gottes auszusprechen. Im Gegenteil, die menschliche Kreatur ist derart eins mit Gott, indem sie alles verlassen hat, was sie von Gott trennt, dass sie ihn voll und ganz an-

---

<sup>705</sup> Stellenkommentar, EW II, 711, Vgl. auch NORBERT WINKLER, 109, Anm. 69 sowie FZThPh 3 (1956), 169-183, bes. 175.

<sup>706</sup> Ebd.

<sup>707</sup> Pr 79, EW II, 154, 5 – 12.

nimmt. Die bedingungslose Annahme erklärt sich durch die Gabe, sich nicht von Gott zu entfernen.<sup>708</sup>

Da eine Annäherung an den Begriff des Nicht-Ich, im Sinne eines apophatischen Ich, erfolgt ist, soll nun in einem zweiten Schritt der Blick dafür geschärft werden, welche Bedeutung das Ich bei Eckhart hat.

Vier Aspekte dieses Problems sind zu beachten:<sup>709</sup>

1. Gott ist absolut und das Pronomen „ich“ ist ein anderer Ausdruck für „Er ist“.
2. Es gibt in der Bedeutung des „Ich“ keine Trennung zwischen Gott und den Dingen.
3. Mit dem Wort „Ich“ ist kein wirklicher Name intendiert.
4. Die Bedeutung des „Ich“ ist „die nackte Reinheit des göttlichen Wesens“.

Im Einzelnen: Beim ersten Aspekt geht es um die „positive Affirmation“ des Ich. Das „Ich“ wird verstanden im Sinne einer *Isticheit*, bei der das Subjekt, dasjenige ist, „das das Wesen trägt“. Es geht hier nicht darum, das Ich zu begreifen als eine Erscheinung, das den Menschen rein äußerlich „vermittels einer Theophanie“ gegenübertritt; zu begreifen ist es „vielmehr als unmittelbare innere Erscheinung“. Laut Vannier handelt es sich hier um eine Selbst-Erscheinung.<sup>710</sup>

Beim zweiten Aspekt liegt die Betonung auf der Untrennbarkeit von Gott und den Dingen, worauf das „Ich“ auch hinweist. *Daz ander: es meinet, daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist inniger, dan si in selben sint.*<sup>711</sup>

Der Mensch ist nur aus Gott, durch ihn konstituiert sich erst Sein.

„Das ‚Ich‘ bezeichnet [...], insofern es die Einheit meint, auch die Einheit der Seele mit Gott, die absolute und sprachlose Einheit, die den Selbgrund unmittelbar an Gott bindet.“<sup>712</sup>

---

<sup>708</sup> MEESEN, in *Subjektbegriff*, 29 mit Verweis auf Anm. 25 und dem Hinweis auf MEESEN, *Le Père n'a rien retenu pour lui-même*, in: MARIE-ANNE VANNIER (Hg.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris, Cerf 2008, 189-187.

<sup>709</sup> VANNIER, *Subjektbegriff*, 29-31.

<sup>710</sup> VANNIER, *Subjektbegriff*, 29f.

<sup>711</sup> Pr 77. EW II, 142, 5 – 7.

<sup>712</sup> Stellenkommentar, EW II, 712.



Dritter Aspekt: [e]z ist umbe einen namen und umbe volkommenheit des namen und meinet eine unbeweglicheit und unberüerlicheit, un dar umbe meint ez, daz got unbeweglich und unberüerlich ist und êwigiu staeticheit ist.<sup>713</sup>

In seiner Differenz zu allem Kreatürlichen ist Gott nur zu verstehen als unberührbar und unbeweglich in seinem ewigen Sein. Trotz der Einwohnung in den Menschen gilt seine Unnahbarkeit als seine gleichzeitige Vollkommenheit. Das macht seine Einzigartigkeit aus, die mit nichts anderem zu vergleichen ist.

Auf Gott kann der Mensch nicht einwirken, weil er Gott weder machen kann, noch durch eigenen Willen ihn sich einverleiben kann im Sinne einer Funktionalität; Gott nähert sich nur aus Gnade dem Menschen, denn nur so funktioniert das Geborenwerden im Menschen. Gott ist auch dort immer der zuerst Handelnde. Der Mensch kann nur seine ihm von Gott verliehene Freiheit dazu nutzen, sich in Gottes Sphäre zu begeben. Er muss ganz einfach aufnahmebereit sein für Gott. Gott also spricht sich aus – hinein in den Menschen als göttliches Wort, verleiht ihm aber die Freiheit seiner Gnade in einem Ich-Du-Verhältnis zu begegnen. So funktioniert die menschlich-göttliche Kommunikation: Von der Entäußerung zur Verinnerlichung, von dort zur Antwort des Menschen.

„Der Zugang zu einer Perfektion geschieht durch einen Sprung. Solange er im Äußeren ist, kann der Mensch sich an Gott wenden in einem Ich-Du-Verhältnis, aber sobald er den Durchbruch geschafft hat, bringt das Ich seine Perfektion zum Ausdruck.“<sup>714</sup>

Vierter Aspekt: *Ze dem vierden mâle meinet ez die blôzen lûterkeit göttliches wesens, daz blôz âne allez mitewesen ist. Wan güete und wîsheit und swaz man von gote sprechen mac, daz ist alles mitewesen gotes blôzen wesens; wan aliu mitewesen machent ein vremde von dem wesene. Und alsô meinet daz wort 'ich' gotes lûterkeit des wesens, daz dâ ist in im selben blôz âne aliu mitewesen, diu vremde und verre machent.*<sup>715</sup>

„Hier ist der hermeneutische Schlüssel. Dort, wo die pure Einheit ist, kann nichts mehr beigelegt werden. Die Reinheit des Wesens lässt keine ‚Mitwesen‘ (*mitewesen*) zu. Was ist eine *mitewesen* wenn nicht das, was eine Verneinung dem Wesen durch eine Determinierung auferlegt? Eine Determinierung einführen

---

<sup>713</sup> Pr 77, EW II, 142, 20 – 24.

<sup>714</sup> MEESEN, in *Subjektbegriff*, 31.

<sup>715</sup> Pr 77, EW II, 142, 24 – 30.

heißt, dem allmächtigen Wesen eine Grenze aufzuzeigen, was nicht möglich ist. Das Ich, welches durch die Reinheit der Essenz seine Identität gewinnt, ist die Vereneinung der Verneinung. Diese Nichtdeterminierung erklärt sich Eckhart, weil das göttliche Wesen nichts anders ist als die Liebe. Einzig und allein die Liebe vermag es, den anderen in die Einheit einzubeziehen.<sup>716</sup>

Letztlich lässt sich Gott weder festlegen noch bestimmen. Über ihn kann imgrunde nur ausgesagt werden, dass er Liebe ist, wobei damit der Begriff des Göttlichen durch einen anderen Begriff bestimmt wird, was eigentlich auch nicht möglich ist. Zu reden ist von ihm nur analog. Der Liebe kann nie etwas zugegeben werden außer der Liebe selber. Ihr kann auch nichts abgezogen werden. Dann ist es keine Liebe mehr. Reinform ist Reinform, unbestimmbar.

Zusammenfassend ist festzustellen: Sicherlich hat Meessen in seinem Resümee recht, wenn er klar stellt, dass Eckhart die Predigt 77 nicht geschrieben hat, um die Frage zu beantworten, ob „das Ich ein Platz ohne Platzierung [ist] oder nimmt es den Platz der Gottheit ein“, sondern um zu klären, „[w]arum das Ich in Lk 7,27 verschwiegen“ wird.<sup>717</sup>

Meessens Einschätzung: Erstens kann das Ich nicht den Platz der Gottheit einnehmen, weil nicht nur das göttliche Ich unaussprechlich ist, da es unhörbar bleibt, sondern auch das Ich der Seele. „Im Grunde genommen strömt es in das göttliche Ich.“ Zweitens: „Das Wort ‚Ich‘ bezeichnet Gott als Wesen, dessen eigenes Subjekt er selbst ist. Es beschreibt ihn nicht, wie er sich seinen Menschen gegenüber verhält (was sich als „Ich bin“ übersetzen ließe), sondern ausschließlich seine ureigene Wesensart („Er ist“). Diese Wesensart vermittelt sich nicht durch eine Mediation, sondern direkt in einer Einheit, die das Wesen und die Person nicht mehr unterscheidet“.<sup>718</sup>

Man kann auch die weitere Folgerung Meessens teilen, dass „[e]s nicht möglich [ist], Gott und den Menschen gegenüber zu stellen oder miteinander zu vergleichen – es sei denn als ein Mensch, der immer noch zu sehr sich auf die Idee versteift, dass jedes Wesen sein eigenes Ich hat und sich lediglich vorstellen kann, dass das göttliche Ich das menschliche Ich auf plotinische Art verinnerlicht, oder

---

<sup>716</sup> MEESSEN, 31.

<sup>717</sup> Ebd., 32.

<sup>718</sup> Ebd.

aber, wenn das menschliche Ich selber das göttliche Ich verinnerlichen muss, dann auf eine gewisse moderne Art der Subjektivität.<sup>719</sup>

Was hier nicht anklingt, ist aber zumindest der Versuch, die Möglichkeit zu denken, dass Eckhart doch schon vorausblickend eine Art von individuellem Subjektverständnis und einer Selbstvergewisserung im Hinterkopf hatte. Zugegeben sind die Belege dafür rar, aber – wie gezeigt – es gibt sie. Ein weiteres Argument, das für diese These spricht, ist die Tatsache, dass Eckhart oft parallel gedacht hat, das er insofern dialektisch dachte, als er zwei anscheinend unversöhnliche Aussagen neben einander hat stehen lassen können. Dies könnte auch durchaus für diese These gelten: Es gibt ein Ich, das aber nur ein Ich ist, sofern es in seinem Ich zu Gott gehört, ihm anhängt, und von ihm auch abhängig ist. Und es gibt ein Ich, das sich selbst reflektiert, eine Beziehung zu anderen Menschen aufbauen kann, obwohl es in seiner Eigentlichkeit zu Gott gehört, weil er der Grund allen Seins und alles Seienden ist.

---

<sup>719</sup> Ebd., 33.

## 6. Gottes Sein als Wirken

### 6.1 Gottes Wirklichkeit und die Realitäten der empirischen Welt

Wer Gott als Wirklichkeit begreifen möchte, also den Entschluss gefasst hat, sich auf eine transzendente Wirklichkeit in einem ganz persönlichen Glaubensweg einzulassen, steht immer vor der grundsätzlichen Frage, wie das Geheimnis Gottes zu fassen ist. Er begibt sich damit auf eine Ebene, die es erschwert, zu einer eindeutigen Gewissheit zu gelangen. Wer derart getrieben wird, will es nicht bei theoretischen Überlegungen der reinen Vernunft belassen.

Antworten wird ein auf dem Glaubensweg Suchender nur finden „auf Grund einer vertrauenden, rational verantwortbaren Grundentscheidung und Grundeinstellung“.<sup>720</sup>

Wer darüber hinaus in einem wissenschaftlichen Diskurs die Frage nach einer gültigen Wirklichkeit erörtert, wagt immer den Spagat zwischen Vernunft und Glauben, sucht immer wieder erneut nach tragfähigen Brücken, die beides auszuhalten vermögen: Vernunft und Wissenschaftlichkeit – Glaube und Vertrauen.

Erst in einer Vertrauenshaltung ist das „Wirklich-Sein der Wirklichkeit im Ganzen [zu] erfahren, kann also die grundlegende Identität, Werthaftigkeit und Sinnhaftigkeit dessen, was ist“, bejaht werden. „Und in einer solchen rational verantwortbaren umfassenden Vertrauenshaltung kann ich auch das – noch mehr bezweifelte – Wirklich-Sein Gottes, eines Urgrundes von allem, was ist, annehmen, was sich auf mein ganzes Erleben, Verhalten und Handeln auswirkt“.<sup>721</sup>

Von den empirischen Wissenschaften ist man gewohnt, prüfbare Verifizierungskriterien anwenden zu können, um Wahrheiten zu belegen. Wie aber ist Gott als für den Menschen als erfahrbare Wirklichkeit verifizierbar? Es ist möglich „durch die allgemein zugängliche Erfahrung der konkreten Wirklichkeit von Mensch und Welt“, die „gedanklich aufgeschlüsselt und sprachlich zum Ausdruck gebracht werden“ kann.<sup>722</sup>

Ob die so erfahrbare Wirklichkeit kongruent ist mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens, ist eine Frage, die im Bereich der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit liegt,

---

<sup>720</sup> HANS KÜNG, *Der Anfang aller Dinge*, 98.

<sup>721</sup> Ebd. 98 f.

<sup>722</sup> Ebd., 99.

somit einem Verstehensprozess unterworfen ist. Was aber sind die Regeln einer solchen Hermeneutik?

„Eckhart geht von einer Entsprechung zwischen Sprache und Wirklichkeit aus. Wirklichkeit haben wir aber nicht als empirische Realität zu verstehen, sondern, wie das von der Mystik geprägte Wort meint, als Vorzeichen des Wirkenden, letztlich Gottes. Die Sprache vermittelt zwischen diesen Zeichen und der schöpferischen, sich selbst wissenden Selbstbekundung des Menschen, die in ihr zum Ausdruck kommt. Wir haben nichts als Worte, aber diese verweisen auf eine Perspektive der Wirklichkeit, in der diese nicht gegeben ist, sondern erst entsteht.“ Wirklichkeit ist folglich perspektivisch zu betrachten.<sup>723</sup>

Wirklichkeit ist nicht, sondern wird. Um sie von der empirischen Wirklichkeit abzugrenzen, ist es sinnvoll zwischen Wirklichkeit und Realität zu unterscheiden. Realität wäre demnach das, was an Wirklichem vorliegt und bereits da ist. Wirklichkeit wäre demnach das sich immer neu konstituierende Leben, seine Beziehungen im menschlichen Bereich als auch im göttlichen Vollzug zwischen Mensch und innertrinitarischer Gottheit. Realität also ist, Wirklichkeit wird. Beides aber ist Gegenwärtigkeit: Realität ist die vorgefundene Gegenwärtigkeit alles Seienden; Wirklichkeit ist eine sich im ständigen Wandel vollziehende Gegenwärtigkeit des Seienden im Sein. Der Verweis bzw. der ständige Hinweis auf die stets neu entstehende Wirklichkeit ist die Sprache; gleichzeitig ist die Sprache Teil dieser zu bezeichnenden Wirklichkeit.

Übertragen auf die Menschwerdung Gottes auf dem Grund der Seele bedeutet in der Entzifferung des verborgenen Schriftsinns bei Eckhart, dass das Werden „nicht als räumliche Fortbewegung oder zeitliches Werden und Vergehen gemeint [ist], sondern als ein Geschehen im Jetzt, das quer zur Zeit steht, sozusagen in einer anderen Dimension des Wirkens. Es ist freilich ein Wirken, das immer, ohne Unterlass geschieht. Sonst würde alles in den Strudel des Nichts fallen, wenn dieses Wirken nicht ständig geschähe: als Hervorgang der Schöpfung, aber auch als Menschwerdung.“<sup>724</sup>

---

<sup>723</sup> DIEMAR MIETH, Das Johannesevangelium in der Mystik: Meister Eckharts Kommentar, in: *Bibel und Kirche* (3) 2004, 164 f.

<sup>724</sup> Ebd., 165.

Wie aber konstituiert sich für Eckhart der Gedanke als das Wort Gottes in der menschlichen Sprache?

„Der von der Glaubenssprache als angemessener Sprache für die volle Wirklichkeit Gott-Mensch-Kosmos erschlossene philosophische Gedanke ist es, der den verborgenen Sinn erschließt und kontrolliert. Dieser Gedanke ist zugleich göttliche Selbstmitteilung im Wort (*Logos*) und in der Kreatur als von Gott durch die Schöpfung gegebenes Lesegerät. Diese lässt sich am Anfang der Auslegung des Johannesevangeliums am Wort 'bei' (*apud*) zeigen: 'Und das Wort war bei Gott' (Joh 1,1). Was macht Eckhart daraus? Er denkt philosophisch darüber nach, wie das Hervorgebrachte im Hervorbringenden auf diese Weise das Hervorbringende ist: das Wort also im Sprechenden, noch bevor er es spricht, das Werk im Künstler, bevor er es ausführt. Da ist zugleich Identität zwischen Sprecher und Wort ('Gott war das Wort'), aber auch Differenz ('bei').“<sup>725</sup>

## 6.2 Elementarisierung von Gottes Wirklichkeit

Will man Gottes Wirklichkeit auf dem von Meister Eckhart dargestellten terminologischen, philosophischen und theologischem Hintergrund her begreifen, ist es sinnvoll diese Wirklichkeit zu elementarisieren. In Laufe der bisherigen Untersuchung wurde herausgearbeitet, dass das menschliche Sein erst ganz im Sein Gottes aufgeht. Es wurde festgestellt, dass Gottes Sein im christlichen Sinne ganz Beziehung ist. Weiterhin wirkt sich die göttliche Beziehung auf das Beziehungsgeflecht in folgender Weise aus: Gottes Wirklichkeit liegt ein dreidimensionales Welt-Zeit-Kontinuum zugrunde. Zum einen ist der innergöttliche trinitarische Liebesprozess der Gottheit im ontotheologischen Verständnis unabhängig von Zeit und Welt. Gleichzeitig ist er aber ganz auf die Welt hin ausgerichtet in einem Beziehungsgefüge von Gott und Mensch in Zeit und Welt. Zum dritten findet sich diese göttliche Wirklichkeit, die hier als Wirkmacht bezeichnet werden soll, in einem intersubjektiven Handlungsgefüge von Mensch zu Mensch in Zeit und Welt; dies soll im letzten Kapitel dieser Untersuchung am Beispiel der Predigt 86 *Intravit Iesum in quoddam castellum*<sup>6</sup> thematisiert werden.

---

<sup>725</sup> Ebd., 165.

Gottes Wirkmaß ist die Sprache. Das bedeutet zum einen: In ihr lebt sich Gott aus und gebiert sich hinein in den Menschen und seine Welt und Zeit. Zum anderen: Der Mensch nutzt die Sprache, um Gott sagbar zu machen – und zwar in der ganzen Paradoxie, die der Sprache und ihrer Anwendung innewohnt.

Die einzelnen Wirklichkeitskomponenten sollen nun an Textbeispielen Eckharts überprüft werden. Inwieweit eine Korrespondenz besteht in der Wirkmacht zwischen Vater, Sohn und Heiliger Geist beschreibt Eckhart so: *Ich hab ouch me gesprochen von dem ersten beginn vnd von dem lesten end. Der vater ist ain begin der gohait, wán er begriffet sich selber in im selber. Us dem gat das ewig wort inne belibend, vnd der hailig gaist flússset von in beiden inne belibend vnd gebirt in nit, wán er ain ende ist der gohait inne beliebend vnd aller creaturen, da ain luter ruw ist vnd ain rasten alles des, was wesen ie gewan. Das begin ist durch des endes willen, wan in dem lesten und ruwet alles das, das vernúnftig wesen ie gewan. <Das leste ende> des wesens ist das vinsterniss oder das vnbekantniss der verborgenen gohait, dem dies licht schinet, vnd dies vinsterniss enbegriff das nit.*<sup>726</sup>

Die Wirkmacht Gottes in ihrer Washeit ist reines Sein, dem nichts anhaften kann. Gott erkennt sich durch sich selbst. Ein Ausfließen in die Welt und die Zeit hinein erfolgt erst in der Geburt des Wortes, das Gott auf den Grund der Seele des Menschen hineinspricht.

Der Vorgang der Gottesgeburt in die Zeit und in die Welt hinein soll hier mit dem Begriff der Wirkrichtung bezeichnet werden. Da Gott in seinem Sein ganz Liebe ist, verströmt er sich und tritt aus sich hinaus und sucht eine Beziehung außerhalb seiner innertrinitarischen Beziehung.

Gottes Sohn tritt in die Welt. *‘Er sant inn in die wellt’. ‘Mundum’ betútet in ein wys ‘rein’. Merckend! Got enhat kein eygner statt dann ein rein hertz und reine sel; do gebirt der vatter sinen sun, als er inn in der ewikeit gebirt weder meer noch minder. Waz ist ein rein hercz? Daz ist rein, daz von allen creaturen ist gesúndert und gescheiden, wann alle creaturen machen flecken, wan si nützend sind; wann nützt daz ist gebresten und beflecket die sel. Alle creaturen sind ein luter nicht; weder engel noch creaturen sind üt.*<sup>727</sup>

---

<sup>726</sup> Pr 15, EW I, 178, 32 – 180, 7.

<sup>727</sup> Pr 5a, EW I, 60, 31 – 62, 6.

„Indem Gott in Christus die menschliche Natur – nicht die Person – an sich genommen hat, hat Gott alle Menschen adoptiert und in die Ewigkeit Gottes, das heißt in sich selbst zurückgeführt. Der Mensch, der sich von der Sünde – die Trennung ist – löst und allen Menschen gleich wird, wird daher Christus und in ihm Gott gleich [...] Diese Gleichheit stellt sich ein in der Liebe und [...] in der Reinheit, das heißt in der Abgeschlossenheit, der Loslösung von der Kreatur.“<sup>728</sup>

Der so vergöttlichte Mensch kann dann seinerseits wirksam werden, weil Gottes Wirkrichtung ihn erreicht hat.

Daher kann Eckhart sagen: *Nun: 'wir leben in im' mit im. Es ist nüt, daz man als vast beger als des lebens. waz ist min leben? daz von innen bewegt wird von im selber. Daz enlept nit, daz von ussen wirt bewegt. Lebend wir denn mit im, so müssend wir ouch mittwürken von innen in im, also daz wir von ussen nit enwürkent; sunder wir söllend dannen ussz bewegt werden, dannen ussz wir leben, daz ist: durch in.*<sup>729</sup>

Das menschliche Wirken ist ganz angewiesen auf das göttliche Wirken. Von außen her ist kein wirkliches menschliches Wirken möglich.

„Der Mensch wirkt aus einem Innern, und ist dieses Innere in der Abgeschlossenheit eins mit Gott, wird der Mensch eins mit diesem umfassenden Wirken. In dieser Hinsicht hat der Mensch teil an allen guten Werken und nimmt Gott in allen Dingen wahr. Dies schließt denn auch eine bestimmte, definierte und abgegrenzte Weise des Lebens aus. Eine bestimmte Weise wäre wiederum menschliche Behinderung des göttlichen Wirkens im Menschen und kein reines Empfangen in der Selbstvernichtung. Diese hingegen ist das einzige, was Mensch und Gott zusammenführt.“<sup>730</sup>

Was der Mensch letztlich wirklich ist, definiert Eckhart: *Homo sprichet als vil als ain mensch, dem substanci zu geworfen ist, vnd git im wesen vnd leben vnd ain vernünftiges wesen. Ein vernünftiger mensch ist, der sich selber vernünfteklichen verstät vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. Ie mer er abgechaiden ist von allen dingen vnd sich selber gekeret, ie me er allù ding clarlich vnd vernünfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mensch ist. Nun sprich ich: wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des*

---

<sup>728</sup> Stellenkommentar EW I, 795.

<sup>729</sup> Pr 5a, EW I, 62, 12 – 18.

<sup>730</sup> Stellenkommentar EW I, 795.



*verstentniss sunder form vnd bild in im selber allù ding verstàt sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes? Ich sprich, es kum von siner ainualtikait; wàn ie luter ainualtiger der mentsch sin selbes in im selber ist, ie ainualteklicher er alle manigualtikait in im selber verstàt vnd belibt vnwandelber in im selber.*<sup>731</sup>

Der Mensch wird von Gott bewegt, von dem berührt, der selbst unbeweglich ist, in sich stillstehend und selbst auch unberührbar.<sup>732</sup>

Im ihm, durch ihn, dann ruhend wirkt erst der Mensch, letztendlich erfüllt von Gott und seiner Wirkrichtung. Der Mensch ist für Eckhart weniger erdhaftes Wesen als vielmehr göttliches Wesen, wenn er festhält: *Allez, waz got wûrket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit. Mîn lîplîcher vater ist niht eigenlîche mîn vater sunder an einem kleinen stückelîn sîner natûre, und ich bin gescheiden von im; er mac tût sîn und ich leben. Dar umbe ist der himelische vater waerlîche mîn vater, wan ich sîn sun bin und allez daz von im hân, daz ich hân, und ich der selbe sun bin und niht ein ander. Wan der vater éin werk wûrket, dar umbe wûrket er mich sînen eingebornen sun âne allen underscheit.*<sup>733</sup>

Mit Bezug auf Paulus (2 Kor 3,18) steht für Eckhart die völlige Transformation und Verwandlung in Gott außer Frage. Der Mensch kommt erst dadurch, dass Gott in ihn sein Wort gebiert und er selbst in Gott ist, in seine Eigentlichkeit und kann daher behaupten: *Got und ich wir sîn ein.*<sup>734</sup>

Um diese Einheit zu verdeutlichen, bedient sich Eckhart zweier aussagekräftiger Bilder vom Handwerk des Zimmermanns und von der Kraft des Feuers.

*Daz wûrken und daz werden ist ein. Sô der zimmerman niht enwûrket, sô enwirt ouch daz hûs niht. Dâ diu barte liget, dâ liget ouch daz geworden. Got und ich wir sîn ein in disem gewürke; er wûrket, und ich gewirde. Daz viur verwandelt in sich, swaz im zuogevüeget wirt und wirt sîn natûre. Daz holz daz verwandelt daz viur in sich niht, mêt: daz viur verwandelt daz holz in sich. Alsô werden wir in got verwandelt, daz wir in bekennen suln, als er ist.*<sup>735</sup>

Das Wirken und das Werden sind eins. Es kommt auf die Wirkrichtung an, die Gott vorgibt mit seiner Verschmelzung in der menschlichen Seele.

---

<sup>731</sup> Pr 15, EW I, 176, 24 – 178, 7.

<sup>732</sup> Vgl. dazu Pr 15, EW I, 178, 7 – 13.

<sup>733</sup> Pr 6, EW I, 84, 1 – 9.

<sup>734</sup> Pr 6, EW I, 86, 7.

<sup>735</sup> Pr 6, EW I, 86, 11 – 18.

Neben der Wirkmacht Gottes, seiner Wirkrichtung in Zeit und Welt, seinem Wirkmaß in Form der menschlichen Sprache ist als vierte Kategorie der Elementarisierung die Wirkkraft zu nennen. Die Wirkkraft ist das Beziehungsglied im kommunikativen Prozess, ist der heilige Geist Gottes.

Dieser stellt durch seine Wirkkraft eine Verbindung her zwischen rationalisiertem Handeln der Menschen untereinander und ihren Glaubens-, Welt- und Wertbildern. Jürgen Habermas sagt: „In der Dimension der ethischen Rationalisierung beobachtet er [d.i. Max Weber, H.M.B.] die Entzauberung vor allem von der Interaktion zwischen Gläubigen und Gott ( bzw. dem göttlichen Wesen). Je mehr dieses Verhältnis zu einer reinen kommunikativen Beziehung zwischen Personen, zwischen dem erlösungsbedürftigen Individuum und einer überweltlichen, moralisch gebieterischen Heilsinstanz ausgestaltet wird, um so strikter kann der Einzelne seiner innerweltlichen Beziehungen unter den abstrakten Gesichtspunkten einer Moral, der entweder nur die Auserwählten, die religiösen Virtuosen oder aber alle Gläubigen in gleicher Weise unterworfen sind, systematisieren.“<sup>736</sup>

Gottes Wirkkraft ist aber nicht isoliert auf das Wehen des Heiligen Geistes in der Welt und der Zeit zu beschränken. Die Bezogenheit von Wirkkraft, Wirkrichtung und Wirkmacht ist in einem dialektischen Prozess zu sehen und zu bewerten. Es ist sich immer wieder vor Augen zu führen, dass letztendlich alles seinen Ausgangspunkt in der Wirkmacht Gottes nimmt. Gottes Kraft führt nicht zu einer Implosion – wie in einem hermetisch abgeriegelten Gefäß –, sondern zu einer Explosion der Leidenschaft für das Leben durch die Liebe Gottes. Nur so ist auch das Wort als Wort zu verstehen.

„So spricht Gott im Wort gleichzeitig die ganze Schöpfung und sich selbst im Sohn aus, und er ist selbst in all seinen Aspekten Wort.“

Eckhart selbst sagt: *‘Und nemet war’: ‘ecce’: ‘Ecce’: daz wörtelîn hât in im beslozen allez, daz ze dem worte gehoeret; man enkan im niht mê gegeben. Wort, daz ist got, got ist ein wort, gotes sun ist ein wort. Er meinet, daz allez unser leben, alliu unser gerunge alzemâle sî îngeslozen und ûfgehungen und ûf got geneiget. Dar umbe sprichtet Paulus: ‘ich bin, daz ich bin, von der gnâde gotes’, und sprichtet mê: ‘ich lebe, niht ich, mêr: got lebt in mir alzemâle’. Waz mê?*<sup>737</sup>

---

<sup>736</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd. 1, 293f.  
<sup>737</sup> Pr 44, EW I, 472, 29 – 474, 5.

Wenn – so eine Interpretation des Paulus Zitats – der Mensch sich dann selbst in die Welt hinein ausspricht, das heißt, er in der Welt – was ja auch sein Auftrag ist – handelt, handelt er, sofern er in Gott ist, auch im Auftrage Gottes, das heißt, er spricht letztendlich das Wort Gottes, das von ihm ausgegangen ist in den Sohn und von dort in die Welt, selbst wieder und wieder aus. Bis das Wort irgendwann zu Gott zurückkehrt. Und das bewirkt Gottes Geist.

„So ist denn die Erkenntnis des Worts in der Seele eins mit dem Erkenntwerden der Seele, da diese, insofern sie selbst schweigt, ganz im Wort eingeht und von diesem erfüllt wird. Die zentrale Bedeutung, die dem Wort bei Meister Eckhart im Anschluss an Joh 1,1 (*Im Anfang war das Wort*) zukommt, hebt er auch hinsichtlich des gesprochenen menschlichen Wortes hervor: Dieses erhält seine Kraft aus dem ersten, von Gott gesprochenen Wort, und jedes menschliche Wort wird in dieser Kraft zur Antwort auf das Wort Gottes.“<sup>738</sup>

Eckhart sagt hier in seiner Predigt: *Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte.*<sup>739</sup> Alles Werden ist stets unter dem Aspekt des Geborenwerdens zu betrachten. Und im Werden steckt der Geist Gottes, der Anteil hat am Ausfließen der göttlichen Selbstmitteilung.

„Auf der naturphilosophischen Ebene bedeutet dies, dass das Werdende, insofern es seine Form erlangt, immer unter dem Gesichtspunkt der Geburt zu betrachten ist. Das Erlangen der Form ist nicht ein Element des zeitlichen Werdens, sondern ein Punkt, der als Sprung zu verstehen ist, in dem das Werdende plötzlich und unmittelbar seine Form erlangt. Es ist dies der Punkt, an dem das Werdende, das als Werdendes vom mühevollen Streben nach Erfüllung gezeichnet ist, unmittelbar das Sein erlangt und wirklich ist. Das heißt, dass nach Eckhart das Sein und die Erfüllung absolut zeitfrei gedacht werden müssen, während der Weg dahin sich in der Zeit als Werden entfaltet. In diesem Sinne ist alles Werden ein dauernden Prozess des Neuwerdens, in dem alles Seiende als zeitlich Werdendes immer schon auf die Erfüllung ausgerichtet ist, die es in Gott erstrebt. Gott selbst ist die Einheit von Sein und Werden und gibt der Seele alles in einem dauernden Neuwerden.“<sup>740</sup>

---

<sup>738</sup> Stellenkommentar, EW II, 859f.

<sup>739</sup> Pr 18, EW I, 212,3f.

<sup>740</sup> Stellenkommentar, EW I, 1001.

Ein weiteres Beispiel für die Wirkkraft des heiligen Geistes Gottes – allerdings in einer ganz besonderen Qualität – findet man in der Predigt 2 *Intravit Jesus in quoddam castellum*.

Eckhart stellt darin fest: *Noch ein kraft ist, diu ist ouch unlîplich; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner sîezicheit und mit aller sîner wunne. Waerlîche, in dirre kraft ist alsô grôziu vrôude und alsô grôziu, unmaezigi wunne, daz nieman vollen dar abe gesprechen noch geoffenbâren kan.*<sup>741</sup>

Hier nennt Eckhart explizit die Attribute, die die Wirkkraft Gottes charakterisieren. Der Geist Gottes muss sich in den Menschen einbrennen *âne underlâz*, denn der Geist Gottes, diese *brinnende* Wirkkraft, sucht die Seele des Menschen, um sich fest einzurichten auf dem Seelengrund des Menschen. Er sucht den Boden der geistlichen Jungfräulichkeit.

*Jouncvrouwe ist alsô vil gesprochen als ein mensche, der von allen vremen bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas.*<sup>742</sup>

Die besondere Qualität, die diese Predigt hinsichtlich der Überlegungen nach der Wirkkraft Gottes ausmacht, besteht in der allegorischen Bedeutung insbesondere des Wortes von der *juncvrouwe*. Im Predigttext selbst steht kein Wort von der Jungfrau – es ist vielmehr die Rede von einer bestimmten Frau, nämlich von Martha, die ihn gastfreundlich in ihrem Haus aufnimmt.<sup>743</sup>

---

<sup>741</sup> Pr 2, EW I, 30, 25-31.

<sup>742</sup> Pr 2, EW I, 24, 11 – 13.

<sup>743</sup> Vgl. hierzu auch KURT RUH, Meister Eckhart, 148: „Zu den Merkwürdigkeiten und Besonderheiten der ‚Burgstädtchen‘-Predigt gehört die Verbindung von Logos- und Christismystik. Die Gottesgeburt in der Menschenseele ereignet sich wie die trinitarische *processio verbi*, aber die 2. Person, der Sohn als Logos, wird auch unbefangen Jesus genannt, also der inkarnierte Logos: ‚Daher muss der Mensch Jungfrau sein, der den jungfräulichen Jesus empfangen soll.‘; ‚dieser Jesus ist mit ihr vereint.‘ Das hängt natürlich mit dem Textwort zusammen, dass Jesus ins *bîrgelîn* eintreten lässt, und noch mehr mit der Textumformung von *mulier* in ‚Jungfrau, die ein Weib war‘. Damit aber kommt die Predigt andeutungsweise in die Nähe der Braut- und Christismystik, der ‚Gemahlschaft der jungfräulichen Seele mit dem Bräutigam Christus‘. Eckhart führt dieses Thema in keiner Weise durch, aber es ist mit ‚Jesus‘ und ‚Jungfrau‘ präsent. Im Rahmen der *cura monialium* predigte Eckhart, wie wir wissen, in Frauenklöstern. Sie waren, wie die Schwesternbücher bezeugen, spirituell vor allem bestimmt durch die Brautmystik und deren devotionale Formen. Eckhart erkannte, sicher zu Recht, in ihr eine neue Form der ‚Eigenheit‘, des Besitzwillens. Wenn er sich mit einer Spiritualität des ‚Lassens‘ und der ‚Abgeschiedenheit‘ ersetzen wollte, so musste dies behutsam geschehen. Die ‚Burgstädtchen‘- Predigt kann nun verstanden werden als Vermittlung von Gottesgeburt und Seelenfünklein im den Zuhörerinnen vertrauten Horizont der Liebesgemeinschaft von Christus und der jungfräulichen Seele.“

In der Vulgata-Fassung des Neuen Testaments heißt es bei Lk 10,38: *factum est autem dum irent et ipse intravit in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam.*

Es wird eine Korrespondenz zwischen dem wörtlichem Schriftsinn und der sehr eigenwilligen Interpretation Eckharts darin gesehen, dass „die Jungfräulichkeit Marias[...] ihren Sinn allein in der Mutterschaft“ findet. „In der Koppelung der Jungfräulichkeit an die Mutterschaft, des Leerwerdens an die Fruchtbarkeit und der Kontemplation an die Gottesgeburt begegnet ein Ansatz, der das Ideal klösterlicher Askese, das die zeitgenössischen Schwesternbücher oft erkennen lassen, kritisch in Frage stellt.“<sup>744</sup>

Es gibt einen noch weiteren Spielraum in der Interpretation dieser Perikope, will man in der eingeschlagenen Spur der Elementarisierung der Wirklichkeit Gottes bleiben. Hier ist es nötig, die Wirkkraft Gottes direkt einzubinden in die Relation von Jungfrauengeburt und Geisteinwirkung, von göttlicher Empfängnis und Einwohnung Gottes auf dem Grund der Seele.

*Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruhtbaerlich in im werde, daz ist bezzer; wan vruhtbaerkeit der gâbe daz ist aleine dankbaerkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbaerkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterlîche herze.*<sup>745</sup>

„Eckharts Begriff des guten, tugendhaften Wirkens ist unter der Perspektive seines Begriffs der Fruchtbarkeit und des Bildes der Gottegeburt im Menschen zu sehen, durch die allein [...] das äußere Wirken des Menschen gut ist.“<sup>746</sup>

Den Vollzug der Gottesgeburt als Fruchtbarkeit deutet Dietmar Mieth folgendermaßen: „Ein reines Empfangen ohne Steigerung gibt es für Eckhart nicht. Deshalb darf sich die Gottsuche des Menschen nicht in einer Kontemplation verfestigen, sie die Gottesgeburt in der Schau zu erfahren und zu genießen sucht. Nicht die mystische Erfahrung steht für Eckhart im Vordergrund, sondern das Fruchtbarwerden des ontologischen Ereignisses im Leben.“<sup>747</sup>

---

<sup>744</sup> Stellkommentar EW I, 760.

<sup>745</sup> Pr 2, EW I, 26,8 – 13.

<sup>746</sup> Stellenkommentar, EW II, 774.

<sup>747</sup> DIETMAR MIETH, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, a.a.O., 155.

Das, was das Werk des Menschen als Folge der Einwohnung Gottes ausmacht, das ist bereits das Werk. Worauf es bei der Wirkkraft Gottes ankommt, ist die Endabsicht, wie Eckhart sagt. *Swaz dîn ende meinende ist in dem werke, daz ist daz werk. Swaz in mir wûrket, daz ist mîn vater, und ich bin im undertaenic.*<sup>748</sup>

Die Bedeutung des Werkes und des Wirkens ist das Werk selbst, um Gottes Willen kundzutun. Das Werk, das der Mensch so wirkt, hat den Teil an Gottes Ewigkeit mit ihm gemein, der mit dem Sprung in die Zeit Gegenwart und Zukunft zu einem gegenwärtigen Nun des Seins und Wirkens zusammen fallen lässt.

Über diese edle Kraft der Seele sagt Eckhart: *Disiu kraft enhât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und al. Si enweis von gester noch von êgester, von morne noch von übermorne, wan ez ist in der êwicheit weder gester noch morne, dâ ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsent jâr komen sol, daz ist dâ gegenwertic, und daz jensît mers ist.*<sup>749</sup>

Weiterhin: Eckhart zieht eine enge Verbindung zwischen Heiligem Geist und der Sohnschaft, die sich durch sein gesamtes Predigtwerk durchträgt. *Ich sprach einest: dô diu zît vol was, dô sante got sînen sun. Wirt iht in dir geborn dan der sun, sô enhâst dû des heiligen geistes niht noch gnâde enwûrket in dir niht. Ursprung des heiligen geistes ist der sun. Enwaere der sun niht, sô enwaere der heilige geist niht.*<sup>750</sup>

Die Geisterfüllung des Menschen durch den Sohn geht einher mit dem Einbruch Gottes in die menschliche Zeit. Auch wenn die Seele zeitlos ist, besser: über der Zeit steht, vielleicht sogar über die Zeit wacht, so wird die Zeit für den Menschen erst wahrnehmbar in seinem gläubigen Wirken durch Gottes Einbruch in die Zeit. Gottes Wirksamkeit ist der Schnittpunkt bzw. der Durchbruch oder auch der Sprung in die Zeit, die Gott gleichzeitig wiederum der Zeit enthebt.

Wirksam werden kann allerdings dieses göttliche Eingreifen in die menschliche Zeit und damit auch in die menschliche Seele nur durch die Bindung des Heiligen Geistes. Nur durch die Wirkkraft kann sich Gottes Vollendung in der Zeit vollziehen.

---

<sup>748</sup> Pr 11, EW I, 136, 2 – 4.

<sup>749</sup> Pr 11, EW I, 136, 17 – 23.

<sup>750</sup> Pr 11, EW I, 134, 15 – 20.

Eckhart formuliert das so in Anlehnung an Augustinus, dem er auch hier wiederum sehr nahe steht: *Als wir zît und zîtlich dinc hân übertreten, sô sîn wir vrî und alle zît vrô, und denne ist vüllede der zît, und denne sô wirt der sun gotes geborn in dir.*<sup>751</sup>

Eine durchaus poetische Annäherung an das göttliche Geheimnis wie es Eckhart versteht.

Eckhart bleibt in allen seinen – oft nicht einfach nach zu vollziehenden – Gedanken stets dem trinitarischen Gottesmodell verbunden. Denn: *Der heilige geist kan niengen sîn ûzvliezen hân noch sîn ûzbliejen dan aleine von dem sune. Dâ der vater gebirt sînen sun, dâ gibet er im allez, daz er hât wesenlîche und natiurlîche.*<sup>752</sup>

Der Akt der Einwohnung Gottes in den Menschen, dieser schöpferische immer wieder neue Prozess der Schöpfung ist somit eine Wirklichkeit ganz im Sinne von einer anhaltenden Aktivität. „Gott wirkt und ich werde.“<sup>753</sup>

Zusammenfassend lässt sich die Konzeption von Eckharts Lehre vom menschlichen Wirken als Antwort auf die Gnade der Einwohnung Gottes auf dem Grund der menschlichen Seele mit Dietmar Mieth folgendermaßen feststellen:

„1. Gott ist das lautere Wirken (actus purus). 2. Gottes Wirken setzt sich in meinem Werden fort. 3. Der Mensch ist daher der Ort, in welchem sich ´passiv´, gefördert durch seine Bereitschaft, das Wirken Gottes an der Welt vollzieht. 4. Die höchste Bereitschaft des Menschen ist die Durchlässigkeit für Gottes Wirken. 5. Wo die Durchlässigkeit besteht, wird das Werk des Menschen fruchtbar. 6. Diese Fruchtbarkeit erweist sich auch angesichts der Not des Nächsten. 7. Die Frucht des Werkes besteht aber auch in der Rückwirkung auf den handelnden Menschen, d.h. dies ist bereits ´in der Blüte´. Deshalb ist der äußere Erfolg der Werke nicht so bedeutsam wie ihre Rückwirkung auf den Handelnden. 9. Zur Geburt Gottes in der Seele aufgrund der Durchlässigkeit des Menschen gehört auch das Wiedergebären durch die Tugenden und Werke des Handelnden, in welchem auch die Schöpfung zurückbereitet wird zu Gott. 10. Der Gerechte, insofern er gerecht ist, ist aus seinem Ursprung und damit aus seinem eigenen Grunde ge-

---

<sup>751</sup> Pr 11, EW I, 134, 13 – 15.

<sup>752</sup> Pr 11, EW I, 134, 20 – 24.

<sup>753</sup> DIETMAR MIETH, in: Jahrbuch I, 2007, 83.

recht. Aber das muss sich auch im Zeugnis zeigen. Das gültige Zeugnis der richtigen Erkenntnis (oder 'Erfahrung') ist die wirksame Änderung des Lebens.<sup>754</sup>

Das nachfolgende Kapitel handelt denn auch konkret vom sozialen Handeln als Frucht und Ziel wahrer menschlicher Spiritualität im Sinne Meister Eckharts.

---

<sup>754</sup> DIETMAR MIETH, Meister Eckhart. Einheit mit Gott, 64.



## 7. Gott zur Sprache bringen im Kontext sozialen Handelns

### 7.1 Vita activa und vita contemplativa

Im Zentrum dieses Kapitels steht die kontextbezogene Interpretation der Predigt 86 *Intravit Iesum in quoddam castellum*.

Um der außergewöhnlichen Bedeutung dieser Predigt in Eckharts deutschem Predigtwerk gerecht zu werden – und auch weil die Perikope in der Einheitsübersetzung der Bibel nicht textgetreu wiedergegeben ist –, erscheint es sinnvoll, die Bibelstelle Lk 10, 38-42 der Vulgata-Fassung zur Erinnerung vorzustellen: Dort heißt es:

*38 Cum autem irent, ipse intravit in quoddam castellum, et mulier quaedam Martha nomine excepit illum.*

*39 Et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.*

*40 Martha autem satagebat circa frequens ministerium; quae stetit et ait: „Domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? Dic ergo illi, ut me adiuvet“.*

*41 Et respondens dixit illi Dominus: „Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima,*

*42 porro unum est necessarium; Maria enim optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.“*

Die Besonderheit von Eckharts Interpretation der sehr umfangreichen Predigt liegt in seiner sehr eigenwilligen Deutung der Verhaltensweisen der Schwestern Martha und Maria. Während die Perikope ins Zentrum des Interesses rückt, dass Maria in ihrer kontemplativen Lebensweise das Bessere gewählt hat, ist bei Eckharts Interpretation Martha diejenige, deren aktives Handeln als das Notwendigere angesehen wird. Bei den Exegeten ist diese Perikope schon immer auf Schwierigkeiten gestoßen, weil die Sympathien meist bei der angeblich spirituelleren Maria angesiedelt waren.

Unbedingt zuzustimmen ist Dietmar Mieths Ansatz, der im Vergleich der Predigt 2 mit der Predigt 86, die die gleiche Perikope als Textgrundlage haben, folgendes feststellt: „[...] in Predigt 2 wird die Marthafigur eindeutig als Einheit von Freiheit und Loslösung (‘Jungfrausein’) einerseits und Fruchtbarkeit (‘Weibsein’)

andererseits gekennzeichnet. Damit ist sowohl exegetisch – in der Aufhebung oder Umdeutung des Marthatadels – als auch in der Lehre vom guten und richtigen Leben die gleiche Position erreicht, die in der Predigt 86 dargestellt wird.<sup>755</sup>

Angesprochen wird hier der Eckhartsche Perspektivismus, der immer wieder in Staunen versetzt: Eckhart provoziert mit seiner eigenwilligen Interpretation und rüttelt auf. Er will einerseits den Leser bzw. Zuhörer seiner Predigt für seinen eigenen spirituellen Ansatz sensibilisieren, andererseits weist er deutlich darauf hin, dass es nicht nur eine Deutungshoheit dieser Perikope geben kann, will man dem Predigttext wirklich gerecht werden.

Eng damit zusammen hängt auch die Frage nach der Wahrheit. Man sollte sich immer wieder darüber bewusst werden, dass Eckhart als Predigerbruder das Leitbild seines Ordens von der *veritas* als grundsätzliche Herausforderung seiner intellektuellen Durchdringung und homiletisch-pastoralen Praxis verstand.

Kein Gegenstand dieser Untersuchung ist dabei die Frage – aber sie soll trotzdem auch im Hinblick auf mögliche theologische Deutungen gestellt werden –, inwieweit die Interpretation dieser Predigtstelle Auswirkungen hat auf die pastorale Praxis der Kirchen und das spirituelle Leben der Gläubigen.

Was beim Lesen der Lukas-Perikope ins Auge springt, ist, dass die Worte „Jesus“ bzw. „Jesus Christus“ oder nur „Christus“ überhaupt nicht erwähnt sind. Drei Mal ist explizit von *dominus* die Rede, ansonsten ist das handelnde Subjekt implizit im Prädikat vorhanden, in der Einheitsübersetzung wird das Wort *dominus* entsprechend mit dem üblichen „Herr“ übersetzt. Schaut man sich nun Eckharts Predigt an, so fällt sofort auf, dass – bereits in der Unterzeile zur Überschrift „Predigt 86“ – die lateinischen Worte stehen *Intravit Iesus in quoddam castellum*. Hier wird ausdrücklich „Jesus“ erwähnt, wohl um damit deutlich zu machen, dass Jesus im Mittelpunkt des Geschehens steht und kein anderer. Man mag es vielleicht als Haarspalterei empfinden, aber „Jesus“ als Wort taucht im gesamten Predigttext Eckharts nur ein einziges Mal in Verbindung mit der Bezeichnung „Jêsus Kristus“ auf, ansonsten ist immer nur von „Kristus“ die Rede.<sup>756</sup>

---

<sup>755</sup> LE II, 159.

<sup>756</sup> Eckhart beginnt seinen Text so: *Sant Lukas schrîbet in dem êwangelîô, daz unser herre Jêsus Kristus gienc in ein kleinez stetlîn*; Pr 86, EW II, 208,2.

Betrachtet man die Eckhartsche Begrifflichkeit mit einer theologischen Brille, so ist ein fundamentaler semantischer Unterschied in der Wortwahl „Jesus“ bzw. „Christus“ zu konstatieren, die Eckhart auch in seinen anderen Predigten weitgehend durchträgt. Mit „Jesus“ ist in der Regel der vorösterliche Mensch und die lebendige, erdenverhaftete Menschenperson Jesus von Nazareth gemeint. Mit „Christus“ bzw. „Jesus Christus“ ist der Hoheitstitel genannt, reflektierend auf den nachösterlichen, den auferstandenen christlichen Gottessohn Jesus Christus, den insbesondere auch der Apostel Paulus in seinen Briefen beschreibt und thematisiert.

Geht man davon aus, dass diese Einschätzung stimmt, so stellt sich die Frage, welche Bedeutung Eckhart seiner Wortwahl und Begrifflichkeit einräumt? Denn zufällig ist beim Wortkünstler und Wortästheten Eckharts nichts. Seine Worte setzt er äußerst präzise ein, wenn es auch oft weiten Raum für Deutungen gibt. In diesem Falle aber ist das Spektrum der Aussageabsichten Eckharts eingegrenzt.

Denn während die Szene im Hause der Schwestern Martha und Maria durchaus im realen Lebensraum angesiedelt ist, spiegelt der Diskurs von Martha und Jesus eine andere Wirklichkeitsebene wieder. Abgesehen davon, dass Maria vom Dialog ausgeschlossen ist, bewegt sich das Gespräch zwischen Martha und dem „Herrn“ auf einer Metaebene, die über den realen örtlichen und zeitlichen Bezug hinausweist auf eine rein theologische Aussageabsicht; diese wiederum fordert zu einer Umkehr, einer *metanoia* heraus.

Zwar steht die Frage nach dem ethisch korrekten menschlichen Verhalten zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* immer wieder im Blickpunkt der Interpretation, weist aber im Grunde über diese Begrifflichkeit hinaus.

Eckhart geht es auch in dieser Predigt nicht so sehr um die Frage nach einem richtigen oder falschen Lebensstil, sondern um einerseits ein prozessuales Wirken Gottes und der menschlichen Antwort darauf und andererseits um eine methodischen Einübung, um den Raum von Gottes Wirklichkeit zu erreichen und dort Wohnung zu finden.

Spiritualität versteht Eckhart auch hier als Weg, als Werden und als unaufhaltsame Bewegung, nicht als ein Feststehen, einem Verharren in einer einmal gefundenen Wahrheit und Wirklichkeit. Leben und Sein bleiben für ihn immer fließende Bewegung, die zur Wirklichkeit Gottes streben, ohne sie je in ihrer Totalität fassen zu können.

Eckhart will das äußere Wirken des Menschen aber nicht entwerten; vielmehr will er es in Beziehung setzen.

„Bei seiner Bezugnahme auf Figuren wie Martha, die hl. Elisabeth von Thüringen (Pr 32) und den hl. Franziskus (Pr 74) hebt er das Gewicht hervor, das dem äußeren Wirken in der Welt zukommt. Doch hat dieses, wie Eckhart vor allem in der Pr 86 ausführlich darlegt, aus einer im Grunde mit Gott geeinten Seele zu geschehen, die ganz auf Gott ausgerichtet ist und sich durch die Kreatur nicht beirren lässt, also von aller konstitutiven Bindung an die Kreatur befreit ist. So wird das Wirken aus dem im Leben geübten und auf Gott hin befreiten Grund der Seele zur Verwirklichung der Einheit des Menschen mit dem göttlichen Willen und zu dessen Ausdruck in der Welt. Dies heißt, dass es nicht die Werke sein dürfen, die dem Menschen in der Welt Halt bieten, sondern allein Gott, in dem die Seele im Innersten ruht.“<sup>757</sup>

Dietmar Mieth hält zudem fest: „Es geht in dieser Predigt nicht um die Wertüberlegenheit der *vita activa*, weil es überhaupt nicht um Hierarchisierungen geht. [...] Es geht vielmehr um die Möglichkeit, und dies nicht nur auf eine einzige figurliche Weise, losgelöste Einheit mit Wirken zu verbinden. Und dies ist in Eckhart Formel 'Wirken ohne Worumwillen' vielfältig so beschrieben, dass eben das eigene Werk Vollzug des Wirkens Gottes ist.“<sup>758</sup>

Nicht unerwähnt bleiben soll die Einschätzung Josef Quints zu dieser Predigt.<sup>759</sup>

„Maria und Martha sind jedoch keine Gegensätze, sie gehören vielmehr zusammen wie Potenz und Akt, wie Anfang und Ende, wie Knospe und Frucht, wie Werden und Sein. Wer nichts geworden ist, kann nichts sein; wer nicht auf der Schulbank gesessen hat, kann nichts wissen. Das Wissen aber des wesentlich gewordenen, des gerechten Menschen ist kein äußeres Wissen um die 'Zufälle', um die äußeren Merkmale des Seins und Geschehens an den Dingen der Welt, es ist vielmehr ein Wissen um die Tiefen- und Hintergründe der Welt der Erscheinungen, im ihr innerstes Wesen und ihren wahren Sinn, um ihr Aufgehobensein im göttlichen Urgrund, um das innigste Durchdrungensein von Welt und Gott. Es ist

---

<sup>757</sup> Stellenkommentar EW II, 774.

<sup>758</sup> LE II, 160.

<sup>759</sup> Es handelt sich dabei um die Einleitung in dem von ihm herausgegebenen Band: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979, 45f.

ein Wissen darum, dass diese Welt, so wie sie ist, nicht ein Abweg, nicht ein Irrweg von, sondern ein Weg zu Gott ist.“

Dietmar Mieth grenzt sich insofern von der Auffassung Quints ab, als er feststellt, dass es sich nicht – wie Quint bei Eckharts Predigt vermutet – „um einen revolutionären Touch“<sup>760</sup> handelt, sondern um die „Kontinuität einer Entwicklung [...], die sowohl die Auslegung der Maria-Martha-Perikope (Lk 10, 38-42) als auch die Konzeption des Verhältnisses von aktivem und kontemplativem Leben seit Origenes“<sup>761</sup> in den Blick nimmt.

Thomas von Aquins Postulat *contemplari contemplata aliis tradere* treibt Eckhart in seiner Predigt 86 auf die Spitze. Denn was wächst aus wem? Ist es die *actio*, die eine Frucht der *contemplatio* ist, oder ist es gar umgekehrt: die *contemplatio* ist ein Kind der *actio*? Erfolgt ein Handeln erst aus der Beschauung oder wird das Handeln erst in der Betrachtung in seiner ganzen Fülle deutlich und fruchtbar?

Wieviel Sinn macht es – anders formuliert – die beiden Seinsweisen menschlicher Existenz gegeneinander zu setzen, als seien sie jeweils eigenständig?

Josef Quint bezeichnet sie noch als „sich durchdringende Verhaltensformen auf dem Wege der Geburt des Gerechten aus dem ewigen Grunde der Gerechtigkeit. In der Geburt dieses Gerechten aber, in der Geburt des Wortes im Seelengrunde des Gerechten, schließt sich dieser Weg zum Kreis: schauendes und wirkendes Leben fordern einander, sie sind im Grunde eins, sie sind zusammen das Leben.“<sup>762</sup>

Um den Eckhartschen Gedankengang besser nachvollziehen zu können, soll seiner Predigt 86 zunächst chronologisch gefolgt werden.

Nach der Präsentation und Umschreibung des Perikopenanfangs stellt Eckhart die beiden Protagonistinnen Maria und Martha vor. Dabei wird durch die Verben „sitzen“ und „umhergehen“ der Grundcharakter der beiden verschiedenen Schwestern vorgestellt.

---

<sup>760</sup> Vgl. LE II, 156.

<sup>761</sup> Ebd.

<sup>762</sup> Quint in Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, a.a.O., 47.

[...] *Marthâ* [...] *hâte eine swester, hiez Marîâ; diu saz ze den vüezen unsers herren und hôrte sîniu wort; aber Marthâ gienc umbe und dienete dem lieben Kristô.*<sup>763</sup>

Ruhe und Bewegung werden mit Maria und Martha in Beziehung gesetzt; Eckhart setzt hiermit die Grundpfeiler für die zunächst konträr gedachten Eigenschaften „aktiv“ und „kontemplativ“. Als Gründe dafür, dass Maria dem Herrn zu Füßen sitzt, nennt er *[d]riu dinc (208,14)*: Gottes Güte hat sie umfassen, eine unaussprechliche Sehnsucht treibt sie an und der süße Trost, den sie durch die ewigen Worte aus Christi Mund schöpft. Bereits durch die Formulierung *diu giüete gotes (208,9)* stellt Eckhart klar heraus, dass die stille, ruhige, kontemplative Seinsweise Marias letztlich keine Menschen gemachte ist, sondern ein Geschenk Gottes ist.

Die *unsprechelîchiu begirde (208,10)*, von der Maria erfasst worden ist, wird noch verstärkt: *si begerte, si enwiste wes, und wolte, si enwiste waz (208,10f.)*. Diese innere Unruhe ist symptomatisch für spirituelle Menschen, die Gott suchen und daran fast verzweifeln. Grundhaltung ist ein inneres Getriebensein, das sich rein äußerlich in einer scheinbaren Ruhe manifestiert. Sitzen, schweigen, nach innen hören – Maria vereinigt all das in sich. So verwundert es auch nicht, dass sie selbst kein Wort redet, nur dasitzt und schweigt: *quae sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*, wie es die Vulgata umschreibt.

Ihr Verlangen und ihre Sehnsucht, die sie in keine Worte zu kleiden vermag, wird aber belohnt durch den Trost, einfach bei Jesus zu sein und seinen Worten nachzusinnen. Diese kontemplative Seinsweise ist zugleich ein sehr aktives Geschehen, unsichtbar für den Beobachter, nur wahrnehmbar von Gottes Gegenwart. Kontemplative Menschen bewegen sich unaufhörlich in ihrem Innern, in einem Sich-Gott-Nähern und einem Sich-von-Gott-Entfernen. Die Kontemplation ist eingebunden in diese Pole der äußersten Schwingung: Nähe und Ferne werden als Beglückung und als ewige Sehnsucht empfunden. Es gibt kein Stehenbleiben im Innern, wo Gott wirkt, sich erfahren lässt und sich gleichzeitig wieder entzieht. Diese sich durch scheinbar körperliche Passivität äußernde Versenkung lässt die Vermutung für Beobachter aufkommen, dieser in sich selbst versunkene Mensch

---

<sup>763</sup> Pr 86 EW II, 208, 5-7; Sämtliche im Folgenden kursiv gedruckten weiteren Zitate aus Eckharts Predigt 86 beziehen sich auf die gleiche Quelle auf den Seiten 208ff. in der angegebenen Ausgabe und werden in diesem Kapitel als Klammer mit Seitenzahl und Vers direkt im Text angefügt.

sei in einem Zustand von absoluter Glückseligkeit, weit entfernt von den Anforderungen des banalen alltäglichen Lebens.

In einer solchen scheinbaren Ruheposition verharrt Martha nicht – ganz im Gegenteil. Auch sie wird bewegt von drei Dingen, *diu sie tâten umbegân und dienen dem lieben Kristô* (208, 14f.).

Eckhart attestiert ihr ein *hêrlich alter und ein wol geübeter grunt ûf das allernaehste* (208,15f.)

Mit einem gereiften Alter meint Eckhart kein fortgeschrittenes Alter, das – so die landläufige Meinung bis in unsere Tage hinein –, oft mit einer gewissen Lebensweisheit in Verbindung gebracht wird. Marthas Lebensreife und –erfahrung hängt mit ihrem spirituellen Weg zusammen, den sie im Laufe ihres Lebens zurück gelegt hat. Es ist ein Leben in Tätigkeit, das seine Aktivität aus der immerwährenden Kontemplation schöpft. *Actio* und *contemplatio* sind nicht auf einer graphischen Zeitschiene einfach ablesbar, sie bilden vielmehr eine Einheit in Kontinuität. Ein aktiver Mensch wird immer wieder die Kontemplation suchen und aus ihr zu leben versuchen. Gleiches gilt auch für den durchgeübten Seins-Grund. Festen Boden unter den Füßen bekommt nur, wer auch zu leben wagt; die Lebenstiefe wirklich ausloten, sie in ihrer ganzen Vorläufigkeit und Brüchigkeit wagen, das können keine Träumer und keine die Wirklichkeit flüchtenden Menschen. Es braucht dafür Menschen wie Martha.

Martha „ist der Mensch, der ‘bei den Dingen’ und bei ‘der Sorge’ steht, der mit einer in der Zeit gereiften Lebenserfahrung mit den Dingen umgeht und sich dabei nicht von den Dingen und der Sorge beherrschen lässt. Martha zeugt von einem ‘geübten Grund ihrer Seele’, aus dem sie hier alles gut und frei zu wirken vermag. Das heißt, dass Martha nicht die Vorstufe der kontemplativen Maria, sondern ihre Vollendung ist, da sie in ihrem Handeln in der Welt im Innersten immer auf Gott ausgerichtet bleibt und so das Kontemplative in sich aufhebt. Entscheidend ist dabei nicht, dass sie von der Welt nicht mehr berührt wird, sondern, dass sie, obwohl sie von der Welt berührt wird, doch immer aus der Einheit des Grundes ihrer Seele mit Gott zu wirken vermag und in diesem Wirken Christus nachfolgt.“<sup>764</sup>

Als dritten Grund, der Martha umtreiben lässt, nennt Eckhart die *grôziu wirdicheit des lieben gastes* (208, 20): Martha erkennt in Jesus ihren Herrn, der aus dem In-

---

<sup>764</sup> Stellenkommentar, EW II, 743.

nern ihres Grundes kommt und bei ihr auch rein äußerlich Wohnung sucht. Er will mit ihr in ihrem tätigen Leben sein. Er ist die Bestärkung von Marthas Seinsweise, er will sie zur Vollendung führen.

„Der Gedankengang der Predigt entfaltet sich aus der Spannung zwischen der Maria, die noch in der Entwicklung steht, und der Martha, die bereits die Reife des christlichen Lebens erreicht hat. Das Ziel ist dabei, an Marthas Vollkommenheit Maria, d.h. den beschaulich lebenden Menschen den Weg zur Vollkommenheit zu zeigen: Maria muss erst Martha werden, damit sie 'wesentlich' ist, d. h. ihre eigene Existenz vollkommen in die Dynamik des Seinsereignisses einschwingt. In der Predigt geht es Eckhart also um die 'horizontale' geschichtliche Entwicklung eines Lebensweges, nicht allein um die 'vertikale' zeitlose Einheit des spirituellen Aktes. Die ontologische Einheit von Aktion und Kontemplation erscheint in ihrer geschichtlichen Projektion und gelangt dadurch zu verschiedenen Weisen der Darstellung: trotz der ursprünglichen Einheit stellt sich die Entwicklung der beschaulichen Maria zur wesentlichen Maria anders dar als die Entwicklung der aktiven Martha. Dennoch bleibt die Einheit gewahrt, der in der Wesentlichkeit unterscheiden sich die beiden Schwestern nach ihrer Entwicklung nicht mehr.“<sup>765</sup>

Führt man den Gedanken weiter, bedeutet dies: Ontologisch gesehen sind Maria und Martha eins. Sie sind wie eine Münze mit verschiedenen Prägemaßen auf der Vor- und Rückseite. Maria und Martha verkörpern also eine Einheit in ihrer Unterschiedlichkeit, die aber gleichzeitig eine Notwendigkeit darstellt. Nur durch die Unterschiedlichkeit ist erst die Einheit möglich. Martha kann nur werden, wer Maria schon ist. Noch konkreter gesagt: wer noch in die gleiche Schule geht wie Maria und wer wie Maria sich in ihrer kontemplativen Seinsweise noch in dem dynamischen Prozess des Reifens und Werdens befindet. Wer also auf dem Weg zum Leben ist.

Die Sympathie für Martha steigt mit einer stetig wachsenden Zuneigung zu Maria. Nur wer sitzt, kann aufstehen. Nur wer wie Maria noch das unaussprechliche Verlangen nach einer Verschmelzung im mystischen Sinne mit Gott in sich spürt, der wird erst die Vorzüge einer Martha verstehen können. In Maria war schon immer Martha im Keime vorhanden, aber ohne Martha ist Maria nichts. Ihr Prozess führt

---

<sup>765</sup> DIETMAR MIETH, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, 187f.



ins Leere, ihre Bewegung schwingt in ein Nichts. Auch wenn dieses Nichts von Maria als ein süßer Trost verstanden wird.

Ein Blick in den Vulgata-Text zeigt im Übrigen eine interessante Bestätigung dieses Gedankenganges, der hier erst deutlich wird. Maria wird beschrieben mit *sedens secus pedes Domini*, was richtigerweise mit *zu Jesu Füßen sitzend* übersetzt wird. Ganz anders verhält es sich aber mit der Charakterisierung der Martha, von der gesagt wird: *quae stetit*, was im Grunde richtig übersetzt werden müsste mit *die stand*. Sowohl die Einheitsübersetzung als auch die Elberfelder Übersetzung 1905 sowie der entsprechende Luther-Text 1545 Letzte Hand schreiben: *sie trat hinzu* bzw. *sie trat hin zu*. Richtig übersetzt müsste es aber heißen: *sie stand*. Für das Verständnis der Perikope macht es beim oberflächlichen Lesen keinen Unterschied, ob Martha vor dem Herrn stand oder zu ihm hinging.

Der feine Unterschied in der Übersetzung aber wird deutlich, wenn man sich den spirituellen Aspekt des Geschehens im Hause der Maria und Martha vor Augen führt. Maria sitzt dem Herrn zu Füßen und hat damit eine deutlich rezipierende Haltung eingenommen: wartend, in sich gekehrt, still, schweigend. Martha steht vor dem Herrn. Auch das ist eine spirituelle Haltung, aber in einem viel aktiveren Verständnis. Martha hat keine abwartende Haltung eingenommen. Sie steht fest auf dem Boden des Lebens, lässt sich nicht wegrücken oder einfach zur Seite schieben. Ihr Blick ist als aufgerichtete Person in Augenhöhe mit ihrem Gegenüber; nicht so bei Maria, die noch nicht gänzlich gereift nur abwartend nach oben schauen kann. Martha hat eine völlig andere kommunikative Haltung eingenommen. Ihre Frage an Jesus ist keine Frage, sondern eine Aufforderung, er solle tätig werden. Er soll Maria ins Leben holen, heraus aus ihrer Zurückgezogenheit und Weltflucht. Und es klingt auch wie eine Forderung, wenn sie sagt: *Domine, non erst tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare?*

Das Sitzen und Stehen vor Gott sind wichtige Schlüsselworte, um spirituelle Seinsweisen zu beschreiben. Das Stehen vor Gott lässt den Menschen durchlässiger und aufnahmebereiter werden für Gott. Stehen und Umhergehen. Umhergehen kann, nur wer vorher gestanden hat. Vor Gott tätig werden, kann nur, wer sich stehend für Gott durchlässig hat machen lassen.

Das Stehen vor Gott hat auch ein großes biblisches Vorbild: den Propheten Elia im Alten Testament. Nachdem er aus Lebensangst fast verzweifelte und sich den

Tod wünschte, erhält er neue Kraft, weil ein Engel des Herrn seinen Hunger und seinen Durst stillt: Er gibt ihm Wasser, Nahrung und vor allem wieder Lebensmut. Die Bibelstelle 1 Kön 19, 1-13 schildert die Szene, in der Elija am Gottesberg Horeb vor dem Eingang einer Höhe steht, in die er, nachdem er 40 Tage und Nächte in der Wüste verbracht hatte, Schutz gesucht hatte. Dort hatte er eine Gottesbegegnung – vergleichbar vielleicht mit Moses und dem brennenden Dornbusch:

*10 at ille respondit zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum quia dereliquerunt pactum Domini filii Israhel altaria tua destruxerunt et prophetas tuos occiderunt gladio et derelictus sum ego solus et quaerunt animam meam ut auferant eam*

*11 et ait ei egredere et sta in monte coram Domino et ecce Dominus transit et spiritus grandis et fortis subvertens montes et contereus petras ante Dominum non in spiritu Dominus et post spiritum commotio non in commotione Dominus.*

Gott fordert Elija auf, sich vor ihn hinzustellen, damit er erkennt, was sein eigentlicher Auftrag ist. Und stehend vor Gott erkennt er ihn schließlich in einem sanften, leisen Säuseln, in „eine[r] Stimme verschwebenden Schweigen[s]“<sup>766</sup> wie Martin Buber poetisch und klangvoll malerisch übersetzte.

Erst jetzt kann Elija aktiv werden, verschwindet seine ihn lähmende Angst.

Im spirituellen Selbstverständnis des Karmelitenordens spielt die Figur des Elija und seine Gotteserfahrung stehend auf dem Berg Horeb eine zentrale Rolle.

In der Konstitution Nr. 13 des Stammordens der beschuhten Karmeliten heißt es: „Vom Propheten Elija lernen wir mit brennendem Eifer für den lebendigen und wahren Gott und die Bereitschaft, von dem Zeugnis zu geben, der durch seine Gegenwart auch in einer säkularisierten Welt wirkt.“<sup>767</sup>

---

<sup>766</sup> MARTIN BUBER/FRAZ ROSENZWEIG, Die Schrift. Bücher der Geschichte, 8. Aufl. der neubearbeiteten Ausgabe von 1955, Stuttgart 1992, hier: Könige [I 19,6-13], 406.

<sup>767</sup> GÜNTHER BENKER (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott – Engagement für die Menschen, Mainz 1994, 67. Der Vollständigkeit wegen anzumerken ist, dass der im 16. Jahrhundert vom Stammorden abgespaltene Reformorden des Teresianischen Karmel, Elija als Vater des Ordens betrachtet. Hinsichtlich des spirituellen Propriums verlagerte sich der Schwerpunkt bei diesem Ordenszweig auf die geistliche Ausrichtung ihrer Gründungsgestalten, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, sowie der Thérèse von Lisieux und Edith Stein.

Wie sehr die gegenseitige Bezogenheit von kontemplativem und apostolischem Leben den Orden der Karmeliten prägte, zeigt sich darin, dass Elija zum Vorbild des Ordens wurde, „der einerseits ‘vor Gott stand’, am Bach Kerit ein Leben in Einsamkeit führte und Gott auf dem Horeb im ‘leisen Säuseln’ begegnete, damit dem 7. Kapitel der Karmelregel entspricht, das den Karmeliten anweist, ‘Tag und Nacht im Gesetz des Herrn zu betgrachten und im Gebete zu wachen’; andererseits trat Elija mutig vor den König, prangerte dessen Abfall von Jahwe an, rief im Namen Gottes das Volk auf dem Karmel in die Entscheidung und bekannte am Horeb: ‘Mit leidenschaftlichem Eifer bin ich für den Herrn, den Gott der Heere, eingetreten’ (1 Kön 19,10), was zum Wahlspruch der Karmeliten führte.“<sup>768</sup>

Für den Dominikaner Meister Eckhart ist Martha die vor Christus Stehende, Fordernde und Handelnde. Die Wesentlichkeit von Marthas tätigem Leben „ist für Eckhart in der ontologischen Struktur die Übereinstimmung von Sein, Erkennen und Leben. In der Spiritualität, die diese Struktur zu vollziehen bemüht ist, besteht sie im Zusammenwirken der Einheit der Erkenntnis mit der Einheit des Willens und der Einheit des Wirkens. Dieses Zusammenwirken wird nur durch Übung erreicht und ist erst vollkommen, wenn es zum selbstverständlichen Können geworden ist. Darum betont Eckhart die in der Lebenserfahrung gewonnene Reife und Festigkeit bei Martha als Zeichen ihrer Wesentlichkeit.“<sup>769</sup>

Martha will Maria aber nicht in ihrer träumerischen Beschaulichkeit sitzen lassen. Statt dass sie ihre Schwester auffordert, ihr zur Hand zu gehen, weist sie den Herrn an: *herre, heiz, daz si mir helfe* (210,7). Tut sie das wirklich aus einer Sorge heraus, Maria könnte durch ihre passive Art das Leben versäumen und auch die aus ihrer Sicht notwendige Beachtung des lieben Gastes durch eine fürsorgliche und tätige Liebe? Eckhart hat darauf eine Erklärung zur Hand: *Marthâ bekante baz Marîen dan Marîâ Marthen, wan si lange und wol gelebet hâte; wan leben gibet daz edelste bekennen. Leben bekennet baz dan lust oder lieht allez, daz man in diesem lîbe under gote enpfâhen mac, und etlîche wîs bekennet leben lûterer, dan êwic lieht gegeben müge. Êwic lieht gibet ze erkennenne sich selber únd got,*

---

<sup>768</sup> Ebd., 66.

<sup>769</sup> Dietmar Mieth, *vita activa und vita contemplativa*, 207.

*aber niht sich selber âne got; aber leben gib ze erkennenne sich selber âne got.*  
(210, 12-19)

„Eckhart stellt dem beschaulichen Erlebnis, figuriert in der ruhenden Maria, die Lebenserfahrung des aktiven Menschen, figuriert in der arbeitenden Martha, gegenüber. Im beschaulichen Erlebnis der Verzückung erkennt der Mensch durch das *êwig lieht* immer nur sich selbst und Gott, nicht aber sich selbst ohne Gott. In der Einheit des Erlebnisses verblasst nämlich die Schärfe der Ungleichheit, d. h. nur die Identität, nicht aber die Differenz zwischen dieser Identität und der irdischen Differenzierung wird gesehen. Die Erkenntnis dieser Differenz ist jedoch für die Vollkommenheit in diesem Leben notwendig, und sie kann nirgends genauer und besser erkannt werden als im Experiment des tätigen Lebens: ‘Das Leben lässt Lust und Licht besser erkennen als alles, was man in diesem Leibe unterhalb Gottes empfangen kann, und in gewisser Weise reiner, als es das Licht der Ewigkeit zu verleihen vermag.’“<sup>770</sup>

Hinter Maria und Martha stehen ganz unterschiedliche spirituelle Programme: Zum einen: Maria, die sich auf Wellen von Gefühlen und Stimmungen mittragen lässt, deren beschauliches Einsaugen des selbstvergessenen sinnlichen Genießens sie ganz bei sich selbst, aber weit weg von der Welt und dem Alltag, sein lässt; „Ihr Verhalten ist für Eckhart nicht Ausdruck der Vollkommenheit, sondern ein Hinweis auf ihren religiösen Anfängerstatus.“<sup>771</sup>

Zum anderen: Martha, ganz auf die Erfordernisse des alltäglichen Lebens ausgerichtet – schnörkellos, konkret, sachlich.

Während also Maria die Wonnen des Augenblicks verkostet und in ihrem „Verhalten Anzeichen eines spirituellen Hedonismus zu sehen“<sup>772</sup> ist, ist Martha geprägt von einer menschlichen Reife und Reflektiertheit.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Aussage Christi in einem anderen Licht zu sehen und zu bewerten, wenn er sagt, Maria habe den besseren Teil gewählt. Die ist nicht als „Trost Marthas gemeint, dass Maria den Weg zur Vollkommenheit bereits eingeschlagen habe“. Vielmehr so: „Martha ist die Vollkommene, Maria unterwegs zur Vollkommenheit; *actio* und *contemplatio* schließen einander nicht aus, sondern bilden Stufen auf dem Weg zur Seligkeit. Die Wesentlichkeit Mar-

---

<sup>770</sup> DIETMAN MIETH, 199f.

<sup>771</sup> OTTO LANGER, *Christliche Mystik im Mittelalter*, 342.

<sup>772</sup> Ebd.

thas beruht nicht auf Empfindungen und leibseelischen Gotteserfahrungen, sondern auf ihrer Tätigkeit. Wirkeinheit mit Gott steht über der Erlebniseinheit. Nicht mystische Virtuosität, sondern praktische Lebenstüchtigkeit, nicht Schau, sondern Handeln sind die Kriterien für die menschliche *perfectio*.<sup>773</sup>

## 7.2. Diskurs: Erotik versus Pflicht

Die Gegenübestellung von *vita activa* und *vita contemplativa* ist allerdings nur eine Eckhartsche Interpretationsaussage der Maria-Martha-Predigt, wenn auch die mit äußerst aussagekräftigen Lebens- und Glaubensmodellen bis in unserer Zeit hinein.

Denn bei einer Bewertung der Struktur des Modells *vita activa* und *vita contemplativa* unter dem Aspekt eines spirituellen Lebens gilt Dietmar Mieths Feststellung unbedingt, die da lautete: „Die Predigt über Maria und Martha bildet [...] den Schlüssel für die Struktur des Modells ‘vita activa – vita contemplativa’ bei Meister Eckhart. Hier ist, ähnlich wie bei Augustinus, jedoch in noch größerer Konsequenz, eine Höhe der christlichen Integrierung des Modells erreicht, die zugleich seine Überwindung bedeutet. Denn nicht mehr die Dualität zweier Lebensformen, auf die einzelne Merkmale der christlichen Existenz festgelegt, und dann am Wertmaßstab dieser Lebensformen gemessen werden, kennzeichnen nun das Modell, sondern die Präsenz der Einheit in der Vielfalt. [...]“

Meister Eckharts Struktur des Modells ist von dreifacher Bedeutung für den Fortschritt in der Geschichte der christlichen Spiritualität: sie überwindet den in einem Modell der griechischen Philosophen begründeten Dualismus der christlichen Frömmigkeit; sie überwindet im Zusammenhang damit die abstrakte Wertung der christlichen Lebensformen in der Vorrangigkeitsfrage des Modells; sie erreicht schließlich in der Figur der Martha eine Aufwertung der Spiritualität des aktiven Lebens, die bis dahin durch innere Wertmaßstäbe des Modells behindert war.<sup>774</sup>

Es ist offensichtlich, dass Gottes Wirklichkeit gerade in diesen Modellen besonders transparent ist. Und ebenso ist es evident, dass Eckhart dem handelnden Subjekt den Vorzug gibt, sofern es sein Handeln im Betrachtung vor sich, vor Gott

---

<sup>773</sup> Langer, 344.

<sup>774</sup> Ebd., 227.

und dem Leben reflektiert hat. Glaubensleben wird deutlich in der Dichotomie von Gott einfach wirken und an sich handeln lassen und dem Gegenpol des Tätigwerdens als einer Zwangsläufigkeit und Entwicklung, die Gott in seiner Gnade angestoßen hat und der Mensch weiter führen muss, will er zur Vollendung im Leben und in Gott gelangen.

Aufmerksamkeit sei nun aber auch dem Phänomen eines zweifachen Diskurses zu widmen, der Eckharts Predigt zugrunde liegt.

Hier ist nicht der Ort, detailliert Diskurs und Diskurstheorien in Literatur- und Sprachwissenschaft sowie Philosophie zu diskutieren. Auf einige grundsätzliche Fragen sei dennoch kurz eingegangen.

Sprache interpretiert immer die Wirklichkeit, in der wir leben, in der wir insbesondere mit Menschen, aber auch mit Dingen in Beziehung treten. „Unsere Lebenswelt besteht deshalb bereits insofern aus Bedeutungsordnungen, als wir Sprachbenutzer sind.“<sup>775</sup>

Untersucht man in diesem Zusammenhang das Phänomen des Diskurses, so kann man vier verschiedene Bedeutungsebenen ausmachen. Zum ersten meint 'Diskurs' eine systematische erörternde Abhandlung. Die zweite Verwendungsweise von Diskurs kommt aus der Sprachwissenschaft. Hier „dient der Begriff [...] zur Bezeichnung satzübergreifender sprachlicher Erscheinungen und zur Bezeichnung geordneter Abfolgen sprachlicher Handlungen“, so dass man dann beispielsweise von einem 'narrativen Diskurs' oder von einem 'argumentativen Diskurs' reden kann, und damit einen Text oder eine Textpassage meint, die nach narrativen oder argumentativen Mustern geordnet ist. Jürgen Habermas benutzt in seiner sozialphilosophischen Systemtheorie den Diskurs – und das ist dann die dritte Verwendungsweise dieses Begriffs – als öffentliche Argumentation, „nach denen in einer offenen Gesellschaft Konsens ausgehandelt wird.“

Eine ganz neue Bedeutung – und damit viertens – ist diejenige von Michel Foucault. Er „knüpft an die traditionelle Verwendungsweise von 'Diskurs' in der Bedeutung 'systematische Abhandlung' an. Er gibt [...] eine Antwort auf die Frage, woher eigentlich die Systematik von systematischen Abhandlungen – beispielsweise von philosophischen und literaturwissenschaftlichen – kommt.“<sup>776</sup>

---

<sup>775</sup> GERT HÜBNER, *Ältere deutsche Literatur*, 232.

<sup>776</sup> Hübner, 233f.

Wegen der Schwierigkeiten, den Begriff des Diskurses klar zu definieren, ist es wichtig, „den Kontext zu bestimmen, innerhalb dessen der Begriff gebraucht wird“ und „welche Bedeutungen entstanden sind“.<sup>777</sup>

Für die vorliegende Untersuchung ist es notwendig zu beachten, dass „innerhalb der Kulturtheorie als Ganzer“, der „Begriff ‘Diskurs’ häufig als ein Geflecht von Bedeutungen gebraucht“ wird. Diese Bedeutungen leiten sich teilweise von den lateinischen und französischen Ursprüngen des Begriffs her (eine Rede, ein Gespräch) und haben teilweise eine spezifische theoretische Ausformung, indem sie Diskurs als das umfassende Feld der Produktion und Zirkulation regelbestimmter Aussagen begreifen.<sup>778</sup>

In der Maria-Martha-Predigt handelt der theologische Diskurs von der rechten Form spirituellen Lebens. Hier gibt es Diskursüberschneidungen durch die beiden Ebenen der Macht und der Erotik, die sich gegenseitig bedingen.

Eckhart zementiert in seiner Predigt die Charaktere der beiden ungleichen Schwestern, in dem er Maria als sinnenfälliges Wesen, ganz der Erotik und dem ästhetischen Genuss hingeeben, beschreibt und Martha als machtbewusste, aber von durchaus ethischen Grundsätzen, geleiteten Frau, die einerseits eine ganz andere Seins-Ordnung und Haltung in das Leben ihrer Schwestern bringen möchte, andererseits ihre eigene Machtposition stabilisieren will.

Das antithetische Verhältnis von Lust und Pflicht wird in einem dialektischen Schritt durch Jesus aufgehoben. Auf Augenhöhe könnten sich die beiden Schwestern begeben, wenn beide ihr jeweiliges Lebensprinzip als eine Entwicklung zu einer neuen spirituellen Seinsform erkennen. Diese besteht darin, dass es ein geronnenes statisches, also unveränderliches Sosein im Dasein nicht geben kann. Die ästhetische Qualität der Erotik und das ethische Prinzip der Pflicht sollen auf einer höheren Ebene zu einem Handeln anleiten, das durchdrungen ist von einer religiösen Seinsweise. Beide Schwestern müssen sich folglich auf einen Lernprozess einlassen, um zu einer vollendeten Persönlichkeit reifen zu können.<sup>779</sup>

Wie aber verhandelt Eckhart dies konkret in seiner Predigt?

---

<sup>777</sup> SARA MILLS, *Der Diskurs*, 8.

<sup>778</sup> Ebd., 8f.

<sup>779</sup> Jahrhunderte später hat sich der dänische Philosoph Sören Kierkegaard intensiv mit dieser Problematik beschäftigt und sie in seinem Hauptwerk „Entweder-Oder“ zur vollen Entfaltung ausbauen können. Auch er unterscheidet zwischen einem ästhetischen und ethischen Lebensentwurf, quasi als Vorstufe zur ausgereiften Persönlichkeit in einem religiösen Stadium.

Wie ein Kind im Mutterleib umschlossen ist von einer schützenden Hülle, so ist Marias Seele umschlossen von Gottes Güte; damit wird metaphorisch umschrieben, dass ihr Entwicklungsprozess noch nicht abgeschlossen ist, vergleichbar einem Fötus, der nur wachsen und reifen kann, wenn er liebend eingehüllt ist vom Körper der Mutter. Gott ist wie eine Mutter, die ihr Kind versorgt mit dem, was es zum Leben und Wachsen braucht. So lässt Gott Maria in einem noch pränatalen Zustand ihren Reifungsprozess durchleben. Das erotische Verhältnis, das Maria empfindet, ihre naive Unbesorgtheit, drückt Eckhart aus mit den Worten *unsprehelîchiu begirde, süezer trôst und lust*. (208, 10f) Es sind Worte der *minne*. Getrieben wird Maria von einer Sehnsucht, deren Verlangen immer weiter nach Erfüllung schreit. Eine Steigerung erfährt diese Charakterisierung noch durch die Bezeichnung: *sî schepfete ûz den êwigen worten, diu dâ runnen durch den munt Kristî* (208, 12f.). Die Worte, die erotisch durch den Mund rinnen, sind vergleichbar mit Küssen, die ausgetauscht werden zwischen zwei Liebenden – höchste Verzückung also. Aus diesem Zustand will Maria nicht erwachen; sie ist träumend in der Wirklichkeit einer Martha noch nicht angekommen.

Martha hingegen folgt ihrem Auftrag und ihrem ethischen Handlungsimpuls: mit wachem Herzen, dem zu dienen, der dessen würdig ist, der Herr. So denkt für Eckhart ein rationaler Mensch, der Pflicht und Aufgabe im Leben kennt, der sich gerade nicht von einer unbestimmten Lust und einem gefühlsseligen Leben treiben lassen will.

*Herre, heiz, daz si mir helfe*. Martha, die aufrecht stehend und eilend, in jedem Falle dienstbar, den Herrn umsorgt, nutzt die Gunst der Stunde. Maria, die an keiner Stelle, in den Dialog miteinbezogen ist, soll sich endlich so verhalten, wie es das jüdische Gesetz vorschreibt: gute Gastgeberin sein. Nicht traumverloren dasitzen und den Herrn anhimmeln, ist für Martha angesagt, sondern der tätige Dienst. Martha möchte sich durchsetzen, ihre Macht über Maria ausspielen und den Herrn als Übertäter instrumentalisieren, denn auf dem Grund ihres Herzen verachtet sie die Seinsweise ihrer Schwester Maria. Martha wird energisch und verlangt vom Herrn: *Heiz sie ûfstân und von dir gân*. (212,3f.)

Marthas Forderung muss noch weiter interpretiert werden, denn sie erwartet nicht nur, dass ihre Schwester sich endlich aus dem passiven Gefühlsüberschwang befreit – das auch – aber mehr noch will sie, dass sich Maria vom Herrn entfernt von ihrer affektiven Ganzhingabe. Sie soll mit anderen Worten erwachsen werden,



denn Herrn im Innern immer bei sich habend, soll sie weggehen. Weggehen ins wirkliche Leben, womit sie die Wirklichkeit meint, in der sie selbst schon angekommen ist. Das mag zum einen durchaus mit einer Fürsorge zu tun haben, aber in jedem Falle auch mit dem Willen Marthas zur Macht auch über ihre Schwester. Zu welchem Lebensentwurf Meister Eckhart selbst tendiert, verrät er durch seine ironische Bemerkung: *Wir hân sie arcwaenic, die lieben Marîen, si saeze etwenne mê durch lust dan durch redelîchen nutz.* (212,6f.)

Er zweifelt daran, dass sich Marias Verhalten positiv auf ihr geistiges Leben auswirkt. Der Grund liegt sich darin, dass Eckhart – wie ein auktorialer, alles wissender und überblickender Autor – leise Kritik (daher auch die Ironie) am Verhalten der Maria übt. Viele Interpreten gerade dieser Predigt erklärten häufig, dass Eckharts damit Kritik übte am – nach unseren menschlichen Maßstäben – unnützen Leben der Moniales in den Klöstern, in denen er für die Seelsorge zuständig war. Man denke nur an die körperlichen Züchtigungen und Selbstgeißelungen, an den Verzicht auf Essen und Trinken, an die grausamen Rituale der Askese vor dem Hintergrund eines angeblich vertieften spirituellen Erlebens.

Ob Eckhart damit wirklich die asketischen Ausschweifungen der Moniales kritisieren wollte, sei dahin gestellt. Zu beweisen ist eine solche Aussage zumindest nicht.

Im Gegenteil ist für die Moniales in ihren kontemplativen Klöstern eine Lanze zu brechen. Da Eckhart selbst überzeugter Dominikaner war, wusste er auch, dass es Aufgabe der Schwestern war, gerade in ihrem zurückgezogenen Leben für die in der Seelsorge tätigen Brüder zu beten. So gesehen fiel ihnen sogar eine wichtige Rolle zu, nämlich als Mitglieder des einen Predigerordens (der interessanterweise auch nie Reformzweige hervorbrachte wie z. B. alle anderen Bettelorden) ganz im Sinne des Ordensvaters Dominikus für das kontemplative Gegengewicht zum sehr aktiven und mobilen Leben der Brüder zu sorgen.

Man kann die Maria-Martha-Perikope im weiteren und die homiletische Auslegung Eckharts im engeren Sinn sowohl im Hinblick auf die Gegensatzpaare *Vita activa/vita contemplativa*, aber auch mit der Bewertung des Diskurses – wie gerade unternommen – natürlich radikaler interpretieren. So liegt es durchaus nahe, unter psychoanalytischen Aspekten Maria und Martha als die zwei Seelen in der Brust eines jeden mit dem Glauben ringenden Menschen zu betrachten.

Da der Glauben nie zu „haben“ ist wie ein Auto oder ein Eigenheim, dass vielmehr die meisten Menschen in der Gestaltung ihrer Beziehung zu anderen unter dem Problem leiden, wie viel Nähe darf ich zulassen, um nicht wie ein ferngesteuerter Roboter zu agieren und wie viel Distanz muss ich wahren, um mich nicht selbst zu verlieren; da dieses Problem schon im zwischenmenschlichen Kommunikationsraum virulent ist, um wie viel mehr erst in dem Bemühen, eine gesunde und optimale Beziehung zu Gott zu gestalten.

Der Maria-Martha-Anteil im gläubigen Subjekt ist dabei sicherlich nicht immer gleich verteilt, er verändert sich von Situation zu Situation, und auch von der psychisch-emotionalen Verfassung des jeweiligen Tages: mal überwiegt der Maria-Anteil, mal der Martha-Anteil. Diese seelischen Komponenten sind in das Beziehungsgeflecht des innerem Glaubensprozess ebenso eingebunden wie sie sich im kommunikativen Handeln äußern. Sie bilden das Scharnier zwischen der Stellung des Menschen in der Welt, seinem Eingreifen in die Geschehnisse von Welt und seiner Disposition im inneren Prozess, wo der göttliche Funke mal mehr und mal weniger sprüht. Wichtig ist die Erkenntnis, dass äußere Handlungsaktivitäten parallel verlaufen zur inneren Verfasstheit des jeweiligen gläubigen und sich um den Glauben mühenden Subjektes.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Aussagen Jürgen Habermas´ zu solchen Prozessen im Hinblick darauf abzuklopfen, inwiefern sie für die hier vorliegende Untersuchung von Belang ist.

### **7.3 Kommunikatives Handeln als gläubige Haltung**

Es gibt zwei Ausgangspositionen in der Maria-Martha-Predigt, die – wie bereits angedeutet – die Differenz der beiden ungleichen Schwestern ausmachen. Einzuordnen sind sie in eine Raum-Zeit-Kategorie, die eine Bewegung hin zu Gott beschreiben, ohne die Welt zu verleugnen, vielmehr sie als Teil des Teils der Wirklichkeit Gottes zu akzeptieren und in ihr zu wirken. Der Unterschied liegt in der Qualität des jeweiligen Seins. *´Marîâ saz bî den vüezen unsers herrn und hôrte sîniu wort´ und lernete, wan si allerêrst ze schuole was gesetzt und lernete leben.* (228, 15-17)

Die Tatsache, dass Jesus Martha zwei Mal bei ihrem Namen ruft (*Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*), deutet Eckhart zu einen als ihre Internalisierung der ewigen und zeitlichen Dinge, also die Vereinigung beider Seinsformen . *Er meinte, allez, daz zîtliches und êwiges guotes waere und daz créatûre besitzen sölte, daz daz Marthâ zemâle hâte*, (214, 8f.) und zum anderen als ein Stehen Marthas bei den Dingen: *Dâ von sprach er: ´dû bist sorcsam´, und meinte: dû stânt bî den dingen, un diu dinc entstân niht in dir*. (214, 14f.)

Damit wird der christliche Standpunkt umschrieben, wonach der Mensch zwar in der Welt ist aber nicht von der Welt. Martha hat Kontakt mit der Welt, mit den Dingen der Welt, was auch ihre Beziehungsfähigkeit ausdrückt und zwar die zu Gott als auch die zu Menschen. Doch Martha ist damit nicht vereinnahmt von der Welt, sie hat quasi einen Standpunkt in der Welt, der ihr so viel Distanz erlaubt, dass sie nicht von der Welt verschlungen wird. Sie hat das grundsätzliche Problem menschlicher Beziehungen nach dem rechten Verhältnis von Distanz und Nähe auf ihre Art gelöst. Deshalb lässt Eckhart Jesus weiter sagen: *und die stânt mit sorgen, die âne hindernisse stânt in allem irm gewerbe. Die stânt âne hindernisse, die alliu iriu werk rihtent ordentliche nâch dem bilde des êwigen liehtes; und die liute stânt bî den dingen und niht in den dingen. Sie stânt vil nâhe und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umberinge des êwicheit*.

*´Vil nâhe´, spriche ich, wan alle créatûren die mittelnt. Mittel ist zwîfalt. Einez ist, âne daz ich in got niht komen enmac: das ist werk und gewebe in der zît, und daz enminnert niht êwige saelde.. Werk ist, sô man sich üebet von ûzen an werken der tugende; aber gewerbe ist, sô man sich mit redelicher bescheidenheit üebet von innen.*(214, 15-26)

„Eckhart macht eine Unterscheidung im Blick auf den Begriff der Vermittlung, den er an dieser Stelle positiv wertet: Vermittlung ist einerseits *werk* und *gewerbe*, wobei das *gewerbe* als das Tätigsein aus dem geübten Seelengrund heraus die höhere Stelle besetzt; Vermittlung ist andererseits der vernunfthafte Aufstieg zu Gott, also das, was alle Mittelbarkeit schließlich im Licht Christi aufhebt.“<sup>780</sup>

Eckhart plädiert für ein vernünftiges Wirken des Menschen in der Zeit, um Gott näher zu kommen: *sîn wir gesetzet in die zît, daz wir von zîtlichem vernünftigen gewerbe gote naeher und glîcher werden*. (216,1f.)

---

<sup>780</sup> Stellenkommentar, EW I, 745.

Ein Aufstieg zu Gott ist nach Eckhart nicht möglich ohne das In-der-Welt-sein. Marthas Tätigsein für Jesus, das, was sie umtreibt und in die Sorge nach dem Wohlergehen des Gastes zieht, das ist auch anwendbar auf ihr Handeln generell in der Welt. Christus wurde als Gast aufgenommen und bewirtet; ihm wurde damit große Ehre zuteil. Im Hause der Schwestern begegnet Jesus die Welt *en miniature*: es bedarf beidem in der Welt, was die beiden ungleichen Schwestern repräsentieren: dem Lauschen des Ewigen und die Hingabe an „die Stimme verschwebenden Schweigens“; wesentlich wird der Mensch, wenn seine Sorge um die Welt durch ein ständiges Verkosten des ewigen Wortes zielgerichtet sich in sein Handeln in die Welt hinein äußert. Und dies verstanden als ein ständig sich wiederholender und erneuernder Prozess. Maria und Martha, diese beiden Namen stehen für das eine Prinzip, das aber ohne seine beiden Teilaspekte der Kontemplation und der Aktion nicht denkbar ist.

Eckhart vollzieht hier einen großen Sprung, und der ist in seiner Bedeutung für die Lebensumwelt und das Realitätsverständnis des Mittelalters fundamental: Der Maria-Martha-Mensch muss sich der Welt, in der er lebt, vergewissern.

In seiner Theorie des kommunikativen Handelns hat Jürgen Habermas dieses Phänomen mit den „Grundzüge(n) eines rationalisierungsfähigen Weltbilds“<sup>781</sup> beschrieben. Dem zugrunde liegt „die fundamentale Einstellung der Weltbejahung“, was auch vom christlichen Leben erwartet wird – trotz oder wegen der Brüchigkeit und Vorläufigkeit des Lebens. Habermas ist bekanntlich kein gläubiger Mensch, hält aber trotzdem fest – und das macht seine Aussage gerade für religiöse Menschen gültig: „Die Ausdifferenzierung einer Welteinstellung, die der systematischen Vereinheitlichung der Welt unter ontischen Aspekten förderlich ist, könnte wieder von Methoden der Gewinnung des höchsten Gutes abhängig sein. Freilich handelt es sich hier nicht, wie im Falle gesinnungsethischer Erlösungsreligion, um Heilswege, sondern um Wege der Weltvergewisserung. Der aktiven und passiven Heilssuche der Asketik und der Mystik ließen sich Lebens-

---

<sup>781</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Theorie*, Bd. I, 291. Für die Fragestellung dieser Untersuchung sei insbesondere auf Jürgen Habermas' Ausführungen über „Die Entzauberung religiös-metaphysischer Weltbilder und die Entstehung moderner Bewusstseinsstrukturen, 262 – 298, hingewiesen.

formen gegenüberstellen, die der aktiven bzw. passiven Vergewisserung der Welt dienen: *Vita activa* und *Vita contemplativa*.<sup>782</sup>

Wie aber lassen sich die Auswirkungen für das Weltverständnis beschreiben? Für Habermas besteht die Rationalisierung von Weltbildern in Anlehnung an Max Webers Philosophie „am Grad der Überwindung magischen Denkens. In der Dimension der ethischen Rationalisierung beobachtet er die Entzauberung vor allem an der Interaktion zwischen Gläubigen und Gott. Je mehr dieses Verhältnis zu einer rein kommunikativen Beziehung zwischen Personen, zwischen dem erlösungsbedürftigen Individuum und einer überweltlichen, moralisch gebieterischen Heilsinstanz ausgestaltet wird, um so strikter kann der Einzelnen seine innerweltlichen Beziehungen unter den abstrakten Gesichtspunkten einer Moral, der entweder nur die Auserwählten, die religiös Virtuosen oder aber alle Gläubigen in gleicher Weise unterworfen sind, systematisieren. Das bedeutet a) das Herauspräparieren eines unter einem einzigen Aspekt abstrahierten Weltbegriffs für die Gesamtheit normativ geregelter interpersonalen Beziehungen, b) die Ausdifferenzierung einer rein ethischen Einstellung, in der der Handelnde Normen befolgen und kritisieren kann, und c) die Ausbildung eines zugleich universalistischen und individualistischen Personbegriffs mit den Korrelaten des Gewissens, der moralischen Zurechnungsfähigkeit, der Autonomie, der Schuld usw.“<sup>783</sup>

Christliche Religion kann allerdings nicht auf ethisches Handeln alleine reduziert werden –was Habermas durchaus einräumt –, aber im Eckhartschen Sinne kann durchaus ein Terrain beschritten werden, auf dem individuelles Denken und Handeln erstmals Impulse dahingehend setzen kann, dass der Mensch ein Verständnis von In-der-Welt-sein entwickelt und dennoch gebunden bleibt an das göttliche Beziehungssystem, das über das innertrinitarische personelle Gottheitsgeschehen auch Einfluss auf die Außenwelt erhält.

Der „traditionssichernde Modus des frommen Glaubens“<sup>784</sup> steht dabei in keinem Gegensatz zur einer rational-ethischen Handlungsanleitung durch die Rezeption moderner Weltanschauungsbilder, die ein individualistisches Selbstverständnis zumindest implizieren, wenn schon nicht voraussetzen.

---

<sup>782</sup> Habermas, a.a.O., 292 unter Verwendung der Ausführungen von Hannah Arendt, *The life of Mind*, Vol. I u. II, New York, 1978.

<sup>783</sup> Habermas, 293f.

<sup>784</sup> Habermas, 296.

Die Terminologie Eckharts ist natürlich eine andere, die aber dennoch – wie bereits gezeigt – einen modernen Subjektbegriff nicht gänzlich vom Tisch fegen will.

Bei Eckhart liest sich das dann so: *[w]an, swer dâ wûrket in dem liehte, der gât ûf in got, vri und blôz alles mittels: sîn lieht ist sîn gewerbe, und sîn gewerbe ist sîn lieht.* (216, 13-15)

Wer handelt, handelt immer als eingeständiges Subjekt und als Individuum. Dies gilt natürlich auch dann, wenn der Handlungsimpuls primär nicht von außen gesetzt wird, sondern sich einem inneren Geschehnis verdankt. Wer nach außen hin handelt, ist bereits involviert in einen inneren kommunikativen Prozess in der Auseinandersetzung mit seinem Glauben. Dieser Prozess erfährt seine logische Fortsetzung durch die Aktivitäten des handelnden Menschen, bleibt aber rückgebunden an die Grundposition, besser: Ausgangsposition als Auseinandersetzung mit einer Dynamik, die ihre Kraft erhält durch die Wirkkraft Gottes.

So wirkt durch Marthas Handeln auch Maria mit, weil sie als zwei Erscheinungsformen sich gegenseitig bedingen. Nicht nur muss Maria Martha werden, auch muss Martha immer wieder Maria sein, muss ihr Handeln in der Kontemplation ständig rückbinden an den Ursprungsimpuls, der das Sein im Werden erst ermöglicht: Gott.

## 7.4 Wege zu Gott

Eine Haltung alleine reicht nicht aus, dem Glauben eine handlungsorientierte Richtung zu geben. Zwar setzt der Glaube eine Haltung voraus, die jedoch verifiziert werden will im tätigen Leben.

Für Eckhart kann die Seele verschiedene Wege zu Gott einschlagen: *Der eine ist: mit manicvaltigem gewerbe, mit brinnende minne in allen créatûren got suochen* (216, 27f.)

*Der ander wec ist wec âne wec, vrî und doch gebunden, erhaben und gezucket vil nâhe über sich und alliu dinc âne willen und âne bilde, swie aleine ez doch weselîche niht enstâ.* (218, 1-3) *Der dritte wec heizet wec und ist doch heime, daz ist: got sehen âne mittel in sînesheit.* (218, 29f.)

Die Seinsweise Gottes ist kein Pantheismus, sondern ein Umgreifen alles Seienden, alles Belebten und Unbelebten. Gott ist in, um, bei und über allem, was von ihm ins Sein gerufen wurde. Durch vielfältiges Wirken können die Seele und der handelnde Mensch den ersten Weg beschreiten, in allem Gott zu suchen. Hier nähert sich Eckhart dem benediktinischen Spiritualitätsideal, wonach Gott in allem gesucht werden muss – mit brennender Liebe und einer großen Ungeduld der Herzens.

Der zweite Weg kann als weglos bezeichnet werden, weil der Mensch keinen Weg gehen kann, der auch von anderen hätte begangen werden können. Weglos ist ein Weg, der nur dem individuellen Subjekt in seiner Einmaligkeit vor seiner Seele erscheint wie ein kurzer Wegweiser, der aber nur für den Augenblick seine Gültigkeit besitzt. Es gibt keine ausgetretenen Wege und Trampelpfade zu Gott. Der individuelle Weg ist der Weg nur des einen Gottsuchers. Hat er ihn einmal betreten, entschwindet er auch schon wieder. Es gibt keine Wiederholungen auf dem Weg zu Gott, weil das Leben des je Einzelnen einmalig und nicht wiederholbar ist. Es sind wie Spuren am Meeresstrand, die nach der ersten Welle, die ans Land spült, verschwinden; dennoch sind diese Wege, diese Menschenspuren vorhanden gewesen. Die Spuren zu Gott haben keinen Bestand, wiewohl sie fest eingegraben sind in das Leben eines jeden, der sich auf den Weg macht. Der Weg ist später nicht mehr nach zu vollziehen. Wer bei Gott angekommen ist, fragt nicht mehr nach dem Weg noch nach den Umständen, die ihn dorthin geführt haben. Das meint Eckhart mit weglosen Wegen.

Den dritten Weg beschreibt Eckhart mit einem Angekommen-Sein, mit einem Zuhause-Sein.

Und er bezieht sich auf Joh 14,6, wo es heißt: *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben*. Diese Selbstoffenbarung Jesu gebraucht Eckhart, um zu verdeutlichen, dass Jesus alles in allem ist. Diese Aussage ist gleichzeitig Mitte des christlichen Glaubens. Im Zentrum des Christentums steht nicht ein heiliges Buch, aus dem heilige Worte rezitiert werden. Im Zentrum steht eine Person, die gleichzeitig das Programm ist: Jesus Christus. Er ist nach biblischen Aussagen alles in allem: Weg, Wahrheit, Leben. Er ist ein Weg, der gerade betreten direkt zu Jesus führt, er ist eine Wahrheit, die sich selbst ausspricht, er ist das Leben, das mit dem verkündeten Christus eine Einheit bildet für den Suchenden, für den, der sich auf den Weg macht und dort auch sein Zuhause findet. Ort und Zeit sind darin aufgeho-

ben. Die Fülle des Lebens ist die Ewigkeit, dieses zeitlose Sein und Verweilen in einem absoluten Ruhepunkt, der nicht lokalisierbar, nur erlebbar ist. Es ist ein Feststehen im Absoluten. Doch Eckhart räumt freimütig wie in einem Schlussakkord ein: *daz ist daz ende, dâ der geist blîbet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit.* (220, 9f.)



## 8. Ausblick

Meister Eckhart hat keine Lehre im traditionellen Sinne hinterlassen. Seine Traktate und Predigten bilden zwar ein umfangreiches Opus, aber eine Systematik oder ein System von Lehrsätzen und Dogmen, die in ein Ordnungsschema hineingepresst werden können, hat er in seinen Werken nicht entwickelt. Eckharts Traktate und Predigten fußen zwar alle auf philosophisch-theologischen Überlegungen, er selbst aber hat seinen Zuhörerinnen und Zuhörern stets zugemutet, seinen gedanklichen Ausführungen auf oft mühsamen Pfaden zu folgen. Dass seine Texte sowohl in lateinischer als auch mittelhochdeutscher Sprache vorliegen, hat die Forschung bis dato herausgefordert, sich dem Phänomen des Eckhartschen Werkes unter verschiedenen Perspektiven zu nähern. So ist es evident, dass gleich eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen nach immer neuen Wegen suchen, seine Gedanken der Nachwelt verständlich darzulegen. Besonders zwischen Germanistik, Philosophie und Theologie gibt es zahlreiche Schnittmengen, was in dieser hier vorliegenden Untersuchung offensichtlich wurde. Ein Beweis dafür, dass keine wissenschaftliche Disziplin Eckhart für sich vereinnahmen kann und auch nicht will. Dies zu erwähnen ist insofern notwendig, um dem Eindruck entgegen zu wirken, es genügten die Scheinwerfer einer Wissenschaft, um die gedankliche Weite des eckhartschen Erkenntnisfeldes ausleuchten zu können.

Wissenschaftliche Bemühungen stoßen bei Eckhart schnell an die Grenzen, wenn man glaubt, ihn methodisch und inhaltlich für eine bestimmte Position vereinnahmen zu können. Es ist davon auszugehen, dass dies mit seiner eigenen Paradoxie zusammenhängt, die die Perspektive schnell wechselt – immer dann, wenn man glaubt, Eckhart dicht auf den Fersen zu sein. Eckhart ist auch nach 700 Jahren in Gänze nicht zu fassen.

Dennoch soll hier der Versuch unternommen werden, an sein Werk und sein Denken eine Schablone anzulegen – auch im Bewusstsein vielleicht der Willkür und einer Vorläufigkeit ohne Anspruch auf letztendliche Gültigkeit; allerdings im Bewusstsein, sich dem Eckhartschen Denken mithilfe seiner eigenen Methodik dialektisch in einer Perspektivenvielfalt zu nähern.

Vier Thesen werden in den Raum der wissenschaftlichen Untersuchung zur Diskussion gestellt: 1. Eckhart hat doch eine „Lehre“ entwickelt – nämlich die der Proportionalität und Perspektivität der erkennbaren und verborgenen Wirklichkeit.

2. Eckharts Wirklichkeitsverständnis beruht auf seiner schwebenden Sprache. 3. Eckharts Annäherungen an die Wirklichkeit Gottes setzt ein selbstbewusstes Subjekt voraus. 4. Das kommunikative Handeln des Menschen als Antwort auf Gottes Zuwendung schafft einen Raum der Wirklichkeit Gottes, der in das Leben der Menschen hineinreicht.

Diese vier Thesen stehen zum einen für sich allein in ihrer Bedeutung für das Vorstasten in Gottes Wirklichkeit, zum anderen bilden sie wiederum eine Synthese. Sie bedingen einander und ergänzen sich.

Im Folgenden sollen diese vier Aussagen nun im Einzelnen einer Würdigung unterzogen werden.

Zur 1. These: Eckhart ist in der Tat ein Meister der Antagonismen, durch deren Verwendung er nicht nur eine Polarität im Denken herstellt, sondern durch Gegensatzpaare die Bedeutung seiner ursprünglichen Aussage unterstreicht und verstärkt. Als herausragendes Beispiel sei die Predigt 6 *Iusti vivent in aeternum* genannt, da hier eine Häufung dieses rhetorischen Stilmittels festzustellen ist. Um Gottes Ehre hervorzuheben und die Menschen, die sich darum besonders bemühen, sagt er: *Wer sint, die got êren? Die ir selbes alzemâle sind ûzgegangen und des irn alszmâle niht ensuoquent an keinen dingen, swaz ez joch sî, noch grôz noch klein, die niht ensehend under sich noch über sich noch neben sich noch an sich, die niht enmeinent noch guot noch êre noch gemach noch lust noch nutz noch innicheit noch heilicheit noch lôn noch himmelrîche[...]*<sup>785</sup>

Wie es um die Verhältnismäßigkeit von Schöpfer und Geschöpf bestellt ist, führt er zum Beispiel aus in seiner Predigt 14 *Surge illuminare Iherusalem: [g]odes hoicheit lege an myner nederheit; dar ich mych nederde, dair wirt got erhoeget.*<sup>786</sup>

Die Differenz zwischen Mensch und Gott ist für Eckhart nur noch in der absoluten Polarität der Begrifflichkeit der Sprache auszudrücken. Sprache stößt hier – wie bereits dargelegt – an ihre Grenzen. Aber gerade die Tatsache, dass sprachliche Ausdruckskraft begrenzt ist so wie das Leben kontingent ist, gibt der Vorläufigkeit der Sprache eine ganz neue Kraft. Es ist das Ineinanderfallen von Gegen-

---

<sup>785</sup> Pr 6, EW I; 76, 10-16; ähnliche Beispiele in der Predigt sind die Gegenüberstellung von *liep oder leit, noch mîner noch mêr* (78, 10f.) *niht pîne der helle noch vröude des himelrîches* (78, 28f.); *noch viende noch sêlen* (80, 26); *Swaz iemannes ist, daz sol ir weder sîn vremde noch verre, ez sî boese oder guot.* (82, 18f.)

<sup>786</sup> Pr 14, EW I, 168, 20f.

sätzen, worin die Stärke auch einer gehemmten Kommunikation liegt, deren größte Aussagemöglichkeit dann im Schweigen besteht, was aber in der 2. These noch erläutert werden soll.

Da das Ziel allen menschlichen Strebens und Handelns die ersehnte Behausung in Gottes Ruhe ist, kann Eckharts Predigt 60 *In omnibus requiem quaesivi* nicht übergangen werden.

Sie ist ein leuchtendes und herausragendes Beispiel dafür, wie menschliche Sprache sehr wohl durch die Verknüpfung von Gegensätzen und metaphorischer Semantik sich dem Problem oder besser gesagt: dem Geheimnis der Gott-Mensch-Beziehung nähern kann.

Dies erfolgt in der Gegenüberstellung der Begriffe „Ruhe“ und „Bewegung“. Ausgehend von folgender Frage nähert sich Eckhart seiner eigentlichen Aussageabsicht: *Vrâget man mich, daz ich endelîch berihten sölte, waz der schepfer gemeinet haete, daz er alle créatûren geschaffen hate, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem andern mâle, waz diu heilige drîvalticheit suochte zemâle an allen irn werken, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem dritten mâle, waz diu sêle suochte an allen ihr bewegungen, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem vierden mâle, waz alle créatûren suochten an irn natîrlîchen begerungen und bewegungen, ich spraeche: ruowe.*<sup>787</sup>

Das Wort von der Ruhe bzw. Unruhe benutzt Eckhart in den ersten 66 Zeilen seiner Predigt insgesamt 22 Mal. Das heißt, im Durchschnitt in jeder dritten Zeile taucht das Wort von der Ruhe auf; allein schon numerisch zeigt sich darin die Bedeutungsstärke dieses Begriffs.

Ruhe, Unruhe und Bewegung: Diese drei Worte durchziehen seine Predigt wie ein Raster.

Betrachtet man die Begriffe „Ruhe“ und „Bewegung“ in ihrer Polarität einerseits und ihrer Proportionalität zueinander andererseits, so wird deutlich, dass das Wort der Bewegung im kommunikativen Prozess Gott-Mensch und in der innertrinitarischen Ausfaltung der Gottheit das Medium ist, um zur Ruhe überhaupt zu gelangen. Bevor etwas in Ruhe ist, muss es in Bewegung sein; bevor etwas in Bewe-

---

<sup>787</sup> Pr 60, EW I, 636,10-18; vgl. hierzu auch die Ausführungen von Sigrun Jäger, a.a.O., 373, wonach „[d]ie *exitus-reditus*-Bewegung der Bewegung des Wortes [entspricht], das nach Jesaja den Mund Gottes verlässt und nicht leer zu Gott zurückkehrt (vgl. Jes 55,10-11), wie auch der johanneischen Bewegung des Wortes, in der der Sohn als das Wort vom Vater ausgeht und zu ihm zurückkehrt.“

gung kommt, muss es im Ruhezustand gewesen sein. Ein Pol bedingt den anderen. Ohne Ruhe keine Bewegung und umgekehrt.

Das Handeln des Menschen, das eine Bewegung per se beinhaltet, ist auf die Ruhe ausgerichtet, wie Ruhe das Ziel aller Schöpfung ist. Die Gegensätzlichkeit der „menschlichen Aggregatzustände“ ist die Bedingung der Voraussetzung dafür, dass Leben überhaupt möglich wird. Das Maß für die Proportionalität von Ruhe und Bewegung ist der Abstand zwischen Gott und Mensch, zwischen Kreator und Kreatur.

Eckhart erläutert auch dies an einem einleuchtenden Beispiel. *Ein meister spricht von den sternem: sô sie dem ertrîche ie naeher schînent, sô sie ie minner sint an ihr werken; sô ensint sie in irm rehten zirkel niht. Swenne sie in irn rehten zirkel koment, sô stânt sie allerhoehste; sô enmac man sie ûf dem ertrîche niht gesehen; sô sint iriu werk ûf dem ertrîche allerkreftigest.*<sup>788</sup>

Eckhart warnt indes vor einem Aktionismus, der mit einer gottgefälligen Glaubenshaltung verwechselt wird: *Vastennes und betennes und aller kestigunge enahet noch enbedarf got zemâle niht wider der ruowe. Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe.*<sup>789</sup>

Gott ist nicht in der Beliebigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens auffindbar. Je größer das Verlangen ist, sich ihm zu nähern, desto mehr scheint er sich dem Suchenden zu entziehen. Je mehr der Mensch sucht, desto blasser werden die Bilder von Gott, die er aufzufinden hofft. Wohl muss er die Wüsten seiner eigenen Seele aufsuchen, denn dort verbirgt sich der unaussprechliche Gott. *Unser herre spricht: ich will mîne vriudninne leiten in die wüestunge und will ze irm herzen sprechen, daz ist: in die wüestunge von allen crêatûren.*<sup>790</sup>

Ein Weiteres ist zu beachten. Den Abstand zwischen Mensch und Gott, den Raum, in den der Mensch in seine Ruhe bei Gott eintreten kann, vermittelt Eckhart durch das Bild des Abends. Wegen der Schönheit der metaphorischen Schilderung und dem lyrisch-melodischen Klang der Sprache soll der entsprechende Absatz der Predigt vollständig wiedergegeben werden. Denn dort heißt es:

*Nû enwirt ez niemer âbent, dâ ensî ein morgen und ein mittentac vor gewesen. Nû spricht man, der mittentac sî heizer dan der âbent. Doch als verre sô der âbent*

---

<sup>788</sup> Pr 60, EW I, 638, 22-27.

<sup>789</sup> Pr 60, EW I, 638, 32-35.

<sup>790</sup> Pr 60, EW I, 640, 7ff.

*den mittentac in sich sliuzet und die hitze zuolegende ist, dâ ist er heizer, wan vor dem âbende ist ein ganz, lûter tac. Aber spâte in dem jâre, als nâch sungihten, sô sich diu sunne geraetet naehen der erde, sô wirt der âbent heize>st<. Ez enkan niemer werden mittentac, der morgen ensî enwec, noch enkan niemer werden âbent, der mittentac ensî enwec. Daz diutet als vil: sô daz götlich lieht ûfgebrichet in der sêle ie baz und baz, unz ein ganz, lûter tac wirt, dâ entwîchet niht der morgen dem mittentage noch der mittentac dem âbende: ez sliuzet sich alzemâle in ein. Dar umbe ist der âbent dâ heize>st<. Danne ist ganz, lûter tac in der sêle, swenne allez, daz diu sêle ist, ervüllet wirt mit götlichem liehte. Aber danne ist ez âbent in der sêle, als ich ê sprach, sô daz lieht dirre werlt abevellet und der mensche inbeslozen ist und ruowet. Dô sprach got: vride! Und aber: vride! Und: nemet den heiligen geist!<sup>791</sup>*

Den Ort der Ruhe malt Eckhart in sanften Wortfarben: „Denn nur die Gottheit in ihrer Unnennbarkeit ist der eigentliche Ort der Seele, die in ihm ruht, wie alle übrigen Dinge in der Ordnung des Seienden in dem ruhen, was ihnen in dieser Hierarchie jeweils übergeordnet ist. In Gott, im Obersten, findet die Seele ihre Ruhe; an diesem Ort, der unnennbar ist und über den besser geschwiegen als gesprochen wird. Selbst dann, wenn man Gott Geist nennt, überschreitet man die Grenze der Unnennbarkeit des Ursprungs aller Dinge, aus dem alle Kreatur in ihrer Ordnung erblüht und auch die Seele fließt.“<sup>792</sup>

Noch deutlicher beschreibt Eckhart diesen Ort der Ruhe, in dem nur noch das Schweigen wohnt, in der Predigt 36 B, wo es heißt: *Nû sprichet er: Jâcob der wollte ruowen in der stat. Diu stat ist got und götlich wesen, daz allen dingen gibet stat und leben und wesen und ordenunge. In der stat sol diu sêle ruowen in dem obersten und in dem innigsten der stat. Und in dem selben grunde, dâ er sîne eigene ruowe inne hât, dâ suln wir ouch unser ruowe inne nehmen und mit im besitzen.*<sup>793</sup>

Hier gibt es eine Annäherung an die von Martin Buber „verschwebendes Schweigen“ genannte göttliche Bewegung und zugleich deren Ruhepol. Die Bilder und Metaphern fallen alle ineins – in die Wohnstatt Gottes. Und noch ein Mal bemüht sich Eckhart Worte für diese Wirklichkeit zu finden, wenn er sagt: *Diu stat ist*

---

<sup>791</sup> Pr 36 A, EW I, 384, 8-26.

<sup>792</sup> Stellenkommentar, EW I; 988.

<sup>793</sup> Pr 36 B, EW I, 394, 20-25.

*ungenant, und nieman ekan ein eigen wort von ir gesprechen. Allez daz wort, daz wir von ir gesprechen mügen, daz ist m<sup>ein</sup> lougen, waz got niht enist, dan ez sî ein verjehen, waz er sî. Das sach ein grôz meister und bedûhte in des, swaz er gesprechen möhte mit worten von gote, daz er nieht eigenlîche möhte gesprechen, dâ enlaege inne iemer etwas valschez. Dar umbe sweic ere und enwolte niemer dehein wort gesprehcen, und wart doch sêre von andern meistern versottet. Dar umbe ist ez vil mê: swîgen von gote dan sprechen.*<sup>794</sup>

Zur 2. These: Das menschliche Erkenntnisvermögen ist an die Sprache gebunden. Die Frage, die sich stellt, ist: Inwieweit hilft die Sprache, die Wirklichkeit Gottes erfahrbar zu machen? Oder ist es nicht vielmehr so, dass die Sprache selbst bereits ein Medium darstellt, sich der Wirklichkeit Gottes gewiss zu werden, weil Gott in dieser Wirklichkeit bereits anwesend ist? Dies kann bejaht werden im Hinblick darauf, dass Gott – indem er sein Wort ausspricht – Wirklichkeit schafft. Das heißt: In dem Wort selbst steckt schon Wirklichkeit, die nur möglich wird durch das gesprochene Wort in die Welt hinein. Es ist eine Gleichzeitigkeit von Innebleiben in der Gottheit und Hinaustreten in die Welt. Jedoch ist es keine Gleichzeitigkeit nach menschlichen Zeitmaßstäben, es ist vielmehr ein Jetzt und Gleich, eine Verschmelzung von Innen und Außen, von Bleiben im Sinne von Ruhen und Hinaustreten in Form einer Bewegung in die Welt hinein. Das genau schafft eine Wirklichkeit, die natürlich nicht empirisch ist; sie ist auch kaum beschreibbar, weil sie sich dem menschlichen Vorstellungsvermögen entzieht. Sie ist Ruhe und Bewegung zugleich. Es ist ein Schweben in der sprachlichen Wirklichkeit, die Leben schafft, ausfließt und sich dennoch nicht gänzlich verströmt, sondern in sich selbst wiederum göttliche Wirklichkeit bleibt.

„Eckhart unterscheidet das hervorgebrachte Wort (die Schöpfung) vom gedachten und hervorgebrachten menschlichen Wort – *bilden* hier konsequent im Sinn von ‚vorstellen‘, wovon sich der Mensch zu lösen hat - und vom ungedachten, nicht hervorgebrachten, innebleibenden Wort, der zweiten Person im trinitarischen Prozess.“<sup>795</sup>

*Ez ist ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle crêatûren. Ez ist ein ander wort, bedâht und vürbrâht, dâ bî mac ze komen, daz ich in mich bil-*

---

<sup>794</sup> Pr 36 B, EW I, 394, 26 – 396,3.

<sup>795</sup> Stellenkommentar EW I, 855

*de. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht, daz niemer ûzkomet, mêr ez ist êwiclich in dem, der ez sprichet; ez ist iermermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez sprichet, und inneblîbende.*<sup>796</sup>

Eckhart versucht in seinem Werk dies dadurch zu verbalisieren, dass er verschiedene Perspektiven gleichzeitig einnimmt, indem er polarisiert, Gegensatzpaare schafft – wie bereits dargelegt – indem er die ganze Vorläufigkeit der menschlichen Ausdrucksmöglichkeit nutzt.

Am Ende seiner Predigt 9 gibt es ein Indiz für diese Behauptung, indem Eckhart hinsichtlich des Erkenntnisvermögens, die ja nur durch Sprache gegeben sein kann, wie folgt beschreibt:

*[d]iu sêle [sol] sîn ein bîwort und mit gote wûrken ein werk, in dem înswebenden bekantnisse ze nemenne ir saelicheit in dem selben, dâ got saelic ist.*<sup>797</sup>

So betrachtet kann durchaus behauptet werden, dass Eckharts Wirklichkeitsverständnis auf seiner schwebenden Sprache beruht.

Zur 3. These: Eckharts Annäherungen an die Wirklichkeit Gottes setzen ein selbstbewusstes Subjekt voraus.

Meister Eckhart gibt seinen Zuhörern selbst den Schlüssel anhand, um das Schloss aufzuschließen, das in die Subjektivität führt. Allerdings ist es eine, die sich immer in Abhängigkeit sieht von Gott. Dennoch: Ein Satz in seiner Predigt 28 kann man, ohne sich zu verbiegen, als die Entdeckung der selbstbewussten Subjektivität des „Ich“ lesen. *Ich gedâhte einest – des enist niht lanc -: daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern menschen gemeine mit mir; daz ich gesihe und hoere und izze und trinke, daz tuot ouch ein ander vihe; aber daz ích bin, daz enist keines mesnchen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit.*<sup>798</sup>

Vor allem im zweiten Teil des Satzes liegt mit der Formulierung *Aber was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst als zu mir allein* die Betonung auf dem „Ich“. Der Mensch teilt natürlich mit anderen Menschen die Grundvollzüge wie essen und trinken, sehen und hören – und unterscheidet sich dadurch auch nicht grundlegend von einem Tier. Doch eine einschneidende Einschränkung gilt: Es

---

<sup>796</sup> Pr 9 EW I, 114, 25-31.

<sup>797</sup> Pr 9, EW I, 116, 4-7.

<sup>798</sup> Pr 28, 320, 13-19.

gibt ein Ich, das niemandem gehört. Es ist das, was die Individualität eines Menschen ausmacht, was ihn unterscheidet von anderen, womit das Denken und Beurteilen sicherlich gemeint sind; das alles aber in einer Abhängigkeit von Gott, dem der Mensch sein Dasein verdankt. Selbst mit dieser Einschränkung, dass zwischen Gott und Individuum ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, wird von der Würde der Einzigartigkeit und damit auch seiner Individualität nichts subtrahiert.

So wie dieser Satz konzipiert ist, ist auch der wichtige Aspekt des individuellen Selbstbewusstseins als – durchaus moderne Komponente – gestattet. Die Dependenz von Gott, die für den mittelalterlichen Menschen selbstverständlich war, ist ein Aspekt, der auch heute noch Geltung besitzt. Selbst ungläubige oder nicht religiöse Menschen stellen eine Abhängigkeit von etwas Transzendentelem selten außer Frage. Und wenn dem doch so sei, gibt es aber viele andere Abhängigkeiten und Götter, von denen Menschen abhängig sind.

Gemeint ist aber bei Eckhart eine Individualität und selbstbewusste Subjektwerdung des Menschen, die sich seines eigenen Denkens bewusst ist und auch frei entscheiden kann. Dass der Mensch – ganz gleich wie man ihn sieht – ein zeitlich sehr begrenztes Leben hat, dass er nur in relativ kleinen Denkraumeinheiten sich bewegt und letztlich absolut frei über sein Leben nicht verfügen kann, muss nicht näher erörtert werden.

Zur 4. These: Das kommunikative Handeln des Menschen ist eine Antwort auf Gottes Zuwendung und schafft damit einen Raum der Wirklichkeit Gottes, der bis in das Leben der Menschen hineinreicht.

Das kommunikative Handeln ist primär ein Geschehen in der trinitarischen Gottheit. Gott spricht sich im Sohn aus, der selbst Wort ist. Er geht wirkend in die Welt hinaus, nimmt Wohnung in der Welt und kehrt zu Gott als gewirktes Wort zurück.

Die Beziehung zwischen Mensch und Gott basiert auf einem ähnlichem Prozess. Auf den Unterschied von empirischer Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes wurde bereits hingewiesen. Wenn Gottes Wirken in den menschlichen Realitätsbereich hineinfließt, besteht die Freiheit des Menschen darin, Antworten in die Welt zu geben; es sind Antworten des Handelns. Diese ethische Konzeption ist bei Eckhart verdichtet in der Maria-Martha-Predigt dargelegt. Dennoch geht ein solches Handeln über den ethischen Impuls hinaus, zum einen weil das menschl-



che Handeln an Gott zurückgebunden ist, zum anderen weil der Mensch sein Menschsein auch der Tatsache verdankt, dass er seine Wege zu Gott in einer reflexiven Selbstbestimmung bestreiten kann; er ist und bleibt aber nach Eckhart an Gottes Sein gebunden. So wie der Mond nur aufscheinen kann, solange er sein Licht von der Sonne erhält, so haftet auch der Mensch Gottes Sein an. Wie er sein Licht weitergibt, wie er sein Leben ausrichtet, bleibt dem Menschen als Subjekt selbst überlassen. Das Maria-Martha-Prinzip bleibt seine Lebensaufgabe.

## LITERATURVERZEICHNIS

### I. Abgekürzt zitierte Literatur

LE	Lectura Eckhardi
EW	Meister Eckhart, Werke, 2 Bände, hrsg. Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1993 [lateinische Werke und mittelhochdeutsche Predigten mit Kommentar und Übertragung in modernes Deutsch]
DW	Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I: Die deutschen Werke, hrsg. v. Josef Quint [u.a.], Stuttgart 1936 -
LW	Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II: Die lateinischen Werke, hrsg. v. Josef Koch [u.a.], Stuttgart 1936 -
Jahrbuch	Meister-Eckhart-Jahrbuch
RdU	Meister Eckhart, Die rede der unterscheidunge, hrsg. v. Josef Quint, in DW V, 137 – 376.
ZfDA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
Germanistik	Zeitschrift für Germanistik
VeM	Meister Eckhart. Von dem edlen menschen, hrsg. v. Josef Quint, in: DW V, 314 – 332.
DQZ	Dominikanische Quellen und Zeugnisse
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie
WuA	Wort und Antwort
GuL	Geist und Leben
CiG	Christ in der Gegenwart
Conc	Concilium

## II: QUELLEN

### Werke Meister Eckharts

DW I: Meister Eckharts Predigten 1-24, hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart, 1957.

DW II: Meister Eckharts Predigten 25-59, hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart, 1971.

DW II: Meister Eckharts Predigten 60-86, hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1976.

DW IV/1: Meister Eckharts Predigten 87-105, hrsg. u. übers. v. Georg Steer unter Mitarbeit v. Wolfgang Klimanek und Freimut Löser, Stuttgart 2003.

DW IV/2: Meister Eckharts Predigten 106-110, Lieferung 1-2, hrs. U. übers. v. Georg Steer unter Mitarbeit v. Wolfgang Klimanek und Freimut Löser, Stuttgart 2003.

DW V: Meister Eckharts Traktate, hrs. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963.

LW I/1: Magistri Echardi Prologi. Expositio libri Genesis. Liber parabolarum Genesis, hrsg. u. übers. v. Konrad Weiss, Stuttgart 1964.

LW I/2; Magistri Echardi Prologi in opus tripartitum et expositionem libri Genesis secundam recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc (L). Adiecta sunt recensiones cod. Amploniani fol. 181 (E) ac codd. Cusani 21 et Treverensis 72/1052 (CT) denuo recognitae. Liber paraolarum Genesis editio altera, hrs. V. Soris Sturlese, 1.-2. Lieferung, 1987; 3.-4. Liefereung, Stuttgart 1992.

LW II: Magistri Echardi expositio libri Exodi. Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31. Expositio libri Sapientiae. Expositio Cantici Canticorum

cap. 1,6, hrsg. u. übers. Von Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weiss Stuttgart, 1992.

LW III: Magistri Echardi expositio sancti Evangelii secundum Iohannem, hrs. U. übers. v. Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Albert Zimmermann, Stuttgart 1994.

LW IV: Magistri Echardi sermones, hrsg. u. übers. v. Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch, Stuttgart 1956.

LW V: Magistri Echardi opera Parisiensia. Tractatus super oratione dominica, hrsg. U. übers. v. Bernhard Geyer, Josef Koch, Erich Seeberg; Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis. Acta Echardiana, hrsg. u. kommentiert v. Loris Sturlese, Stuttgart 2006.

Meister Eckhart. Werke, 2 Bde., hrsg. u. kommentiert v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20 u. 21)

Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, 2. Aufl. Zürich 1979.

## Andere

THEODOR ADORNO, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1971.

THEODOR ADORNO, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1973.

AURELIUS AUGUSTINUS: [Confessiones <lat.-dt.>] Augustinus. Bekenntnisse, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M. 1987.

THOMAS VON AQUIN, Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollst., ungek, dt-lat. Ausgabe der Summa Theologica, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. vom katholischen Akademikerverband, Salzburg, Leipzig 1934 ff.

RENE DESCARTES, Discours de la méthode, Hamburg 1969.

MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen 2006.

IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1993.

NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Werke, 4 Bde., Hamburg 2002.

MECHTHILD VON MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit, zweisprachige Ausgabe. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von GISELA VOLLMANN-PROFE, Insel Verlag, Berlin 2010.

PLOTIN. Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001.

JEAN-PAUL SARTRE, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993.

### III. FORSCHUNGSLITERATUR

CLAUDIA ALTMAYER, Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart, Würzburg 2005.

KARL BARTH, Der Römerbrief, Zürich 1963.

ALESSANDRA BECCARISI, Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus, Berlin 2005.

WERNER BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus, Frankfurt am Main 1972.

WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz, Frankfurt am Main 1980.

WERNER BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985.

WERNER BEIERWALTES, Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main 2001.

FREI BETTO, Auf den Spuren von Dominikus Jesus nachfolgen, in: DQZ 1, S. 165-176.

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, Der neue Atheismus und die Identität des Christentums, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 4, 2010, S. 412-424.

PIERRE BORUDIEU, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1985.

PIERRE BORUDIEU, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987.

FERNAND BRUNNER, Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse, esse est deus'et de l'affirmation de l'esse rerum, in: KURT FLASCH (Hg.), Von Meister Dietrich bis Meister Eckhart, Hamburg 1984, S. 138-146.

FERNAND BRUNNER, Maître Eckhart, Approche de l'oeuvre, Genève 1999

MARTIN BUBER, Ich und Du, Stuttgart 2008.

MARTIN BUBER, Das dialogische Prinzip, 11. Aufl., München 2009.

CHRISTINE BÜCHNER, *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt.* Schöpfung und Innerlichkeit bei Augustinus und Meister Eckhart, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 3, 2009, S. 73-86.

CHRISTINE BÜCHNER, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beiheft 1, hg. v. GEORG STEER, Stuttgart 2007.

ADELTRUD BUNDSCHUH, Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt am Mai 1990.

MICHEL DE CERTEAU, La fable mystique, Paris 1982.

MARIE-DOMINIQUE CHENU, La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps, Paris 1964.

RUDOLF CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Darmstadt 1966.

INGEBORG DEGENHARDT, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967.

PETER DINZELBACHER, JANES LESTER HOGG (Hg.), Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1997.

FRANZ DÜNZL, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg, 2006.

HANS-PETER DÜRR, Vom Greifbaren zum Unbegreiflichen. Neue Wege der Physik, in: José Sánchez de Murillo, Martin Thurner (Hg.), Aufgang, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik Stuttgart 2009, S. 179-203.

SUZANNE ECK, Werft euch in Gott. Einführung zu Meister Eckhart, in: THOMAS EGGENSBERGER/ULRICH ENGEL (Hg.), Dominikanische Quellen und Zeugnisse, Leipzig 2004.

MICHAEL EGERDING, Got bekenen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart. Interpretationen ausgewählter Predigten, Frankfurt a. M. 1989.

THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL, Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Walberberger Studien, Mainz 1995.

THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL (Hg.), Dominikanische Quellen und Zeugnisse, Leipzig 2004.

MARKUS ENDERS, Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik, Hamburg 2008.

ULRICH ENGEL, Konsens und Wahrheit, in: THOMAS EGGENSPERGER/ULRICH ENGEL, Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Walberberger Studien, Mainz 1995, S. 130-148.

ULRICH ENGEL, „Predicatore del verbo fatto carne“ – Zur dominikanischen Inkarnationstheologie, in: WuA (4), 2009, S. 161-165.

ULRICH ENGEL, Gott der Menschen. Wergmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2011.

ULRICH ENGEL/THOMAS EGGENSPERGER, Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität, Ostfildern, 2. Auflage 2010.

MANFRED ENTRICH, Zwischen Babylon und Jerusalem. Auf der Suche nach einer angemessenen Verkündigungssprache, in: WuA (3) 1993, S. 110-114.

WALTER ANDREAS EULER, Schlaglichter auf die Einstellung des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart, in: Jahrbuch 4, 2010, S. 19-34.

MICHAEL FIEDROWICZ (Hg.), Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones, Trier 2004.

KURT FLASCH (Hg.), Von Meister Dietrich bis Meister Eckhart, Hamburg 1984.

KURT FLASCH, Augustinus, München 2000.

KURT FLASCH, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010.



- MICHEL FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1973.
- MICHEL FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. 1977.
- BERND FRESACHER, Gottessemantik. Religion und Sprache aus christlicher Sicht, in: Meditation. Zeitschrift für christliche Spiritualität und Lebensgestaltung, 3, 2010, S. 2-8.
- ERICH FROMM, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.
- WOLFRAM MALTE FUES, Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung, Bonn 1981.
- HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl., Tübingen 1990.
- GISBERT GRESHAKE, Gott ist Gemeinschaft, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1, 2002, S. 11-18.
- GISBERT GRESHAKE, Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott, 5. Aufl., Freiburg 2008.
- ALOIS M. HAAS, Geistliches Mittelalter, Fribourg 1984.
- ALOIS M. HAAS, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989.
- ALOIS M. HAAS, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt 2007.
- ALOIS M. HAAS, Durchbruch zur ewigen Wahrheit, in: Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt, hg. v. Andrés Quero-Sánchez und Georg Steer (Meister Eckhart Jahrbuch Bd. 2) Stuttgart 2008, S. 171-187.
- ALOIS M. HAAS/ HEINRICH STIRNIMANN (Hgg.), Das 'Einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980.
- JÜRGEN HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 5. Aufl., Neuwied und Berlin 1971.

JÜRGEN HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973.

JÜRGEN HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bde.), Frankfurt a. M. 1981.

MONIKA HANSEN, Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler, Diss., Hamburg 1972.

THERESIA HEIMERL, Die theologische Anthropologie Meister Eckharts in: Jahrbuch 1, 2007, S. 145-156.

KLAUS HEMMERLE, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Freiburg 1992.

FELICITAS HOPPE, Sieben Schätze, Augsburger Vorlesungen, Frankfurt a.M. 2009.

GERD HÜBNER, Ältere deutsche Literatur. Eine Einführung, Tübingen 2006.

RUEDI IMBACH, Meister Eckhart in seiner Zeit, Düsseldorf 2003.

SIGRUN JÄGER, Meister Eckhart – Ein Wort im Wort, Berlin 2008.

WILHELM JANSSEN, Zeit und Umwelt Meister Eckharts, in: WuA, Heft 2, 1997, S. 56-61

KARL JASPERS, Die großen Philosophen, 6. Aufl. München 1988.

MANFRED KAEMPFERT (Hg.) Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983.

KARL-HERMANN KANDLER, Dietrich von Freiberg. Philosoph-Theologe-Naturforscher, Freiberg 2009.

MEDARD KEHL, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg im Breisgau 2006.

THEO KOBUSCH, Mystik als Metaphysik des Innern, in: Jahrbuch 3, 2009, S.17-36.

JOSEF KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: Kleine Schriften, Bd. 1, Rom 1973.

VLADIMIR J. KOUDELKA (HG.), Dominikus, Olten 1983.

HANS KÜNG, Große christliche Denker, München 1994.

HANS KÜNG, Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion, München 2008.

OTTO LANGER, Meister Eckharts Begründung einer neuen Theologie, in: Meister Eckhart Jahrbuch, 1, S. 1-26.

OTTO LANGER, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004.

NIKLAUS LARGIER, Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung 1980 – 1993, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 114. Band, Schmidt Berlin 1995, S. 29-98.

IRENE LEICHT, Marguerite Porète. Eine Frau lebt, schreibt und stirbt für die Freiheit. München 2001.

CLAUDE LEVI-STRAUSS, Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1973.

CLAUDE LEVI-STRAUSS, Strukturelle Anthropologie, Frankfurt a. M. 1975.

EMMANUEL LÉVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1998.

ALAIN DE LIBERA, Achéologie du sujet. I. Naissance du sujet, Paris 2007. II. La quête de L'Identité, Paris 2008.

FREIMUT LÖSER, *Augustinus spricht*. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert?, in: Jahrbuch 3, 2009, S. 87-136.

FREIMUT LÖSER, Was sind Meister Eckharts deutsche Straßburger Predigten, in: Jahrbuch 2, 2008, S. 37-64.

MEINOLF LOHRUM, Dominikus, Leipzig 1992.

MEINOLF LOHRUM, Zur dominikanischen Spiritualität, in: ULRICH ENGEL (Hg), Dominikanische Spiritualität (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, hg. von THOMAS EGGENSBERGER/ULRICH ENGEL, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig 2000, S. 16-42.

THOMAS LUKSCH, Predigt als metaphorische Gott-Rede. Zum Ertrag der Metaphernforschung für die Homiletik. Würzburg 1998.

NIKLAS LUHMANN/ PETER FUCHS, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989.

REINER MANSTETTEN, Christologie bei Meister Eckhart, in: Jahrbuch 1, 1997, S. 125-144.

JENS MATTERN, Ricoeur zur Einführung, Hamburg 1996.

BERNARD MC GINN, Die Mystik im Abendland, Bd. 1 Ursprünge, Bd. 2 Entfaltung, Bd. 3 Blüte, Bd. 4 Fülle, Sonderausgabe Freiburg 2010.

VOLKER MERTENS und HANS-JOACHIM SCHIEWER (Hg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter, Tübingen 1998.

YVES MEESEN, Das verschwiegene Ich. Eine Relektüre der deutschen Predigt 77, in: HARALD SCHWAETZER und MARIE-ANNE VANNIER (Hgg.), Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Münster 2011, S.25-34.

DIETMAR MIETH, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969.

DIETMAR MIETH, Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Düsseldorf 2002.

DIETMAR MIETH, Meister Eckhart, Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004.

DIETMAR MIETH, Das Johannesevangelium in der „Mystik“: Meister Eckharts Kommentar, in: Bibel und Kirche (3), 2004, S. 163-166.

DIETMAR MIETH, Meister Eckhart. Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst. Mit Überlegungen zur heutigen Rezeption, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 1, 2007, S. 71-95.

SARA MILLS, Der Diskurs, Tübingen 2007.

BURKHARD MOJSISCH, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.

JÜRGEN MOLTSMANN, Anfänge der dialektischen Theologie, München 1977.

NEUNER-ROOS, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 13. Aufl., Regensburg 1992.

KARL-HEINZ OHLIG, Ein Gott in drei Personen?, Mainz 1999.

BERNAL PALACIOS (Ed), Praedicatores, Inquisitores. Vol II: Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2 seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004 (Dissertationes historicae vol. 31), Roma 2006.

ERIK ALEXANDER PANZIG, Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart, Leipzig 2005.

ANDRES QUERO SANCHES, Sein als Absolutheit, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 2, 2008, S. 189-218.

OTTO HERMANN PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988.

TIEMO RAINER PETERS, Befreiendes Wort. Exegese, Dogmatik und der Anspruch der Predigt, in: WuA, 3, 2010, S. 119-124.

THOMAS PHILIPP, Die große Sehnsucht, in: CIG, 50, 2010, S. 565-566.

TIMOTHY RADCLIFF (Hg), Buch der Konstitutionen und Ordinationen der Brüder des Predigerordens, Rom 1998.

TIMOTHY RADCLIFF, Wofür ist das Christentum gut?, in: Concilium (2) 2011, S. 118-125.

KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 7. Aufl., Freiburg 1984.

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996.

PABLO RICHARD, Ein neuer Raum für das Wort Gottes, in: Concilium (2) 2010, S. 164-173.

- PAUL RICOEUR, Die Interpretation. Versuch über Freud, Frankfurt 1974.
- PAUL RICOEUR, An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, Freiburg/München 2008.
- PAUL RICOEUR, An den Grenzen der Hermeneutik, München 2009.
- DOROTHEA ROTH, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant, Basel 1956.
- ANTON ROZETTER, Spirituelle Lebenskultur für das dritte Jahrtausend, Herder 2000.
- KURT RUH, Altdeutsche und Altniederländische Mystik, Darmstadt 1964.
- KURT RUH, Beginenmystik, in: ZfdA 106 [1977] 265-277.
- KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, 2. Aufl., München 1989.
- KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde., München 1990ff.
- EDWARD SCHILLEBEECKS, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990.
- MEIK PETER SCHIRPENBACH, Wirklichkeit als Beziehung. Das strukturontologische Schema der Termini generales im Opus Tripartitum Meister Eckharts, Münster 2004.
- HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR, Augustinus begegnen, Augsburg 2003.
- LAMBERT SCHMITZ, Meister Eckhart – Glanz und Elend einer großen Berufung, in: WuA, 2, 1997, S. 51-55.
- JOHANN BAPTIST SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt. Freiburg 1969.
- ROBERT SCHREIER (Hg.), Erfahrung aus Glauben. Edward Schillebeeckx-Lesebuch, Freiburg 1984.

ANDREA SCHULTE, Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache, Frankfurt a.M. 1992.

HARALD SCHWAETZER/MARIE-ANNE VANNIER, Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Münster 2011.

NIKOLAUS SCHWERDTFEGER, Gottes Herrlichkeit, in: CIG, 1, 2011, S.1-2.

JOACHIM R. SÖDER, Der Mensch als Ganzheit, in: WuA 41, S. 159-164.

JOACHIM R. SÖDER, Albert der Große – Ein staunenerregendes Wunder, in: WuA 41, 4, 2000, S. 145-147.

GEORG STEER, Über die Liebe, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 3, 2009, S. 221-239.

GEORG STEER, Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert, in: Theologische Revue, 106. Jahrgang, Nr. 2, 2010, Sp. 89-100.

GEORG STEER und HEIDEMARIE VOGL, Die *bürgelîn*-Predigt Meister Eckharts. Mutmaßungen zur Entstehung der Predigt und ihrer Beziehung zu Nikolaus von Kues. Neue textgeschichtliche Ausgabe der Predigt und der lateinischen Übersetzung aus der Koblenzer Handschrift, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 4, 2010, 139-259.

HEINRICH STIRNIMANN/RUEDIGER IMBACH (Hg.), Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, Fribourg 1992.

JOACHIM STÖRIG, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart 1990.

UTA STÖRMER-CAYSA, Einführung in die mittelalterliche Mystik, Stuttgart 2004.

UTA STÖRMER-CAYSA, Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffs in die deutsche Literatur des Mittelalters, Berlin 1998.

BERTRAM STUBENRAUCH, Dreifaltigkeit, Regensburg 2002.

LORIS STURLESE, Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrich von Freibergs, Hamburg 1984.

LORIS STURLESE, Die Kölner Universität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln Band 20), Berlin-New York 1989.

LORIS STURLESE, Meister Eckhart. Ein Portrait, Regensburg 1993.

LORIS STURLESE, Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch, 2, 2008, S. 1-16.

GERD THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. Aufl., Gütersloh 2001.

PAUL TILLICH, Das Wesen der religiösen Sprache, in: Manfred Kaempfert (Hg.) Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983.

JEAN PIERRE TORELL, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg 1995.

WOLFGANG TRILLHAAS, Einführung in die Predigtlehre, 5. Aufl., Darmstadt 1991.

BERNHARD UHDE, Gott der Eine – Dreieinig? Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1, 2002, S.19-23.

HELGA UNGER, Die Beginen –Martha und Maria sein, in: Geist und Leben, Zeitschrift für christliche Spiritualität, 3, 2008, S. 186-201.

MARIE-ANNE VANNIER, Eckhart und die Frage nach dem Subjekt, in: HARALD SCHWAETZER und MARIE-ANNE VANNIER (Hgg.), Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Münster 2011, S. 17-24.

HANS URS VON BALTHASAR/ ALOIS M: HAAS, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974.



L. VÖLKER, Die Terminologie der mystischen Bereitschaft im Meister Eckharts Deutschen Predigten und Traktaten, Diss., Tübingen 1964.

HERBERT VORGRIMMLER, Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2005.

KEES WAAIJMAN, Handbuch der Spiritualität, 3 Bde., Mainz 2000.

HANS WALDENFELS, Erinnerung. Zwischen Vergessen und Bezeugen, in: Lebendiges Zeugnis, 56. Jahrgang, Heft 4, 2001, S. 245-253.

ERWIN WALDSCHÜTZ, Denken und Erfahrungen des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien 1989.

WILHELM WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen, Bd. 2, München 1979.

BARDO WEISS, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965.

SASKIA WENDEL, Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik, in: GuL, 1, 2011, S. 15-27.

JÜRGEN WERBICK, Gott gibt sein Wort. Vom Ursprung und der Herausforderung des Verstehens, in: Concilium, Heft 2, 2010, S. 137-146.

JÜRGEN WERBICK, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992.

NORBERT WINKLER, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997.

JOSEF ZAPF, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Köln 1966.

ERICH ZENGER, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993.

ROLF ZERFASS, Grundkurs Predigt, Bd. 1, Spruchpredigt, 4. Aufl. Düsseldorf 1995.