

Gottesgeburt und Christsein bei Meister Eckhart

Zur Mystik seines Johanneskommentars

Andreas Wollbold, München

Ideologien berauschen nicht mehr, Utopien vom Fortschritt stoßen auf Skepsis, die Frage „Wohin soll es gehen mit mir und der Welt?“ bleibt fraglich. So schlägt die Stunde der Mystik. In einem weiteren Sinn meint Mystik dabei jedes Innwerden der Wirklichkeit, die prägend oder treibend hinter dem unmittelbar Greifbaren in persönlicher Weise wahrgenommen wird. Was freilich an der Zeit ist, kann auch Mode werden, und was Mode ist, kann Diktat werden. Was wird nicht alles gespürt, geraunt – um dann anderen den eigenen Willen sanft, aber bestimmt aufzuerlegen. In diesem Beitrag geht es jedoch nicht um Mystikboom und Mystikkritik. Vielmehr soll am Beispiel der Auslegungen Meister Eckharts zum Johannesevangelium eine besondere Form von Mystik dargestellt werden, die so genannte intellektuale Mystik. Sie erscheint zwar weniger unmittelbar als die Erfahrungsmystik, sie verzichtet auf alles Außergewöhnliche, sie wirkt auch nur mittelbar auf das Gefühl. Aber sie versteht sich auf sich selbst, genauer: Sie vermag den Weg des Innwerdens der göttlichen Wirklichkeit auch rational nachprüfbar darzulegen. So leistet sie einen unverzichtbaren Beitrag zur Unterscheidung der authentisch christlichen Mystik.

I. Christusförmige Intellektmystik

Die intellektuale Mystik versteht sich als eine Haltung angesichts des Seins und nicht primär als *Erlebnisform*. Sie konzentriert sich auf die einzig dem Sein angemessene *Haltung*. Bei Eckhart ist dies die Haltung Christi, des ewigen Sohnes Gottes, der ganz im, aus und für den Vater ist. Sie ist das Inbild aller Tugend, nur in ihr und von ihr ermöglicht, haben dann auch mystische Erlebnisse ihren Sinn. Gerade darin besteht die Leistung der intellektuellen Mystik. Sie verweist auf das, was alle nachvollziehen können. Denn es ist die Wirklichkeit, wie sie allen Menschen vor Augen steht, wenn diese nur in rechter Weise auf sie schauen würden. Insofern geht die Frage, ob der Meister selbst ein Mystiker war, an seinem Selbstverständnis vorbei. Denn er will nicht persönliche Erfahrungen mitteilen, sondern Allgemeingültiges, Letztverbindliches aufdecken. Jeder, der sich auf Eckhart beruft, um einem

nicht mehr überprüfbaren oder mitteilbaren Subjektivismus das Wort zu reden, beruft sich auf den verkehrten Mann! Auch sollte man ihn nicht vorschnell als »negativen« Theologen deuten, um ihn dann in der Art des Religionspluralismus – etwa wie bei Lessings Ringparabel – sprechen zu lassen: Wir kennen nicht das Geheimnis Gottes, deshalb sind alle Bekenntnisse und Überzeugungen nur der Schleier, durch den hindurch Menschen nach dem Ewigen tasten, ohne es jedoch zu erreichen.

Was ist Meister Eckharts Auffassung von der Wirklichkeit? Sie stellt sich ihm dar als Spiegelsaal: Das eine Sein Gottes findet dort ein tausendfaches Ebenbild. Der Mensch dagegen schaut in die vielen einzelnen Spiegel und meint, jedes Bild darin sei etwas für sich. Er täuscht sich über den Zusammenhang des Spiegelbildes mit dem Urbild in Gott. Diese Grundeinsicht ist alles andere als pantheistisch – „Alles ist Gott!“ –, sie ist relational – „Alles ist in, aus und für Gott!“ Dies macht Eckharts Spiegelgleichnis deutlich:

„Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist.“¹

Natürlich kann die mystische Sprache des großen Dominikaners leicht missverstanden werden. Dann ist das Geschöpfliche ein Nichts, und als ein asketisch-moralisches Programm verstanden, müssen nun die eigene Persönlichkeit, Empfinden, Leiblichkeit und Weltzuwendung einem radikalen Verdacht ausgesetzt werden: All das führe ja doch nur von Gott weg. Das kontradiktorische Missverständnis dazu liegt in einer individualisierten Welt noch näher: Die Geschöpfe sind Gott, oder noch zugespitzter: „Ich bin mein göttlicher Kern.“ Diese Fehldeutung zieht dennoch nicht wenige an, die religiös jenseits von kirchlichen Formen sein wollen. Eckhart habe das Sein vor das Tun, also das aufmerksame Wahrnehmen dessen, was ist, vor alle Vorschriften und Gebräuche gesetzt.

Beide Fehldeutungen verkennen jedoch die Pointe des Gleichnisses: Indem der Spiegel auf das Urbild gerichtet ist, ist er etwas Eigenes. Wer nur den Spiegel sucht ohne die Relation auf das Urbild, der ist wie jene Einwohner von Schilda, die das Sonnenlicht in zugebundenen Säcken transportieren wollten. Ein verstellter Spiegel verliert aber mit der Beziehung zum Urbild auch das, was wir zuvor in ihm sehen konnten.

¹ Meister Eckhart, *Predigt 26*, in: Ders., *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. u. übers. von J. Quint. Zürich 1979, 273; zit. als *DPT*.

Es kommt demnach entscheidend darauf an, mit Eckhart die Relationalität allen Seins zu erkennen. Wie der ewige Sohn nur in Beziehung zum Vater ganz er selbst ist, so ist es in abgeleitetem Sinn bei jedem Geschöpf. Und wie der Sohn gerade in seiner Einheit mit dem Vater zum Mittler wird, so verlieren für Eckhart auch die sichtbare Kirche und die Sakramente keineswegs an Heilsbedeutung, er setzt diese bei aller Betonung der Gottunmittelbarkeit als Grund und Ziel des geistlichen Lebens vielmehr als selbstverständlich voraus. Sie müssen nur immer wie ein reiner Spiegel auf Gott selbst hinweisen. Die Kirche und der Einzelne, sie sind deshalb keine Konkurrenten. Vielmehr versteht Eckhart in seiner lateinischen Predigt über den Vers „Es steht geschrieben: Mein Haus ist ein Haus des Gebetes“ (Jes 56,7) die Kirche ebenso wie die Seele des Einzelnen als dieses Haus, in dem Christus bzw. der Heilige Geist einwohnen, um einst in das ewige Haus des Vaters einzugehen – dies ist die Kurzformel (*quoddam breviarium*) aller Weisung der Schrift.²

II. Der dreifaltige Gott als Grund allen Seins

Am klarsten hat Eckhart seine Gedanken über die Einheit und Relationalität allen Seins wohl in einer weit ausgreifenden Auslegung des Prologs zum Johannesevangelium dargelegt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (1,1). Der Magister beginnt seine Auslegung mit einer weit reichenden Grundentscheidung. Nach ihm ist die Mitte des biblischen Glaubens, die Offenbarung des dreifaltigen Gottes, wie sie im Prolog des Johannesevangeliums unerreichbar zum Ausdruck kommt, zugleich die Mitte aller Wirklichkeit. Trinität *ist* Ontologie. Insofern sind die natürlichen Wahrheiten in der Schrift angedeutet. Was sie sagt, lässt sich deshalb auch in der bloßen Wirklichkeitserfahrung nachvollziehen (n. 3).³ Einfacher gesagt: Wer sich nur tief genug auf das Sein einlässt, wird darin die Wahrheit des christlichen Glaubens entdecken. Das ist nun wirklich ein ebenso ambitioniertes wie ansprechendes Programm. Ambitioniert ist es, weil danach das höchste Glaubensgeheimnis, die Dreifaltigkeit, nicht einfach abseits der tiefsten Selbsterfahrung zu finden ist, sondern mitten darin. Es ist letztlich eine große Mystagogie, Gott in allen Dingen zu finden, wie

² Vgl. *Sermo XXIV*, n. 226; zit. n. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart 1936ff.: *Die deutschen Werke*, Bd. I–V. Hrsg. von J. Quint u.a. [= DW] u. *Die lateinischen Werke*, Bd. I–V. Hrsg. von J. Koch u.a. [= LW]; hier LW IV. Der leichteren Verständlichkeit wegen wird die beigelegte deutsche Übersetzung zitiert.

³ Die Belege aus der *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* werden hier jeweils mit den Nummern der Stuttgarter Gesamtausgabe angegeben; zit. als *In Ioh.* [= LW III].

Eckhart verschiedentlich das Motto des Ignatius von Loyola vorwegzunehmen scheint.

Vielleicht ist auch an dieser Stelle zu verstehen, warum Eckharts Lehren, insofern sie missverständlich wirken konnten, von Papst Johannes XXII. in der Bulle ›In agro dominico‹ verworfen wurden. So ist Johannes Taulers bekanntem Wort vollkommen recht zu geben: Von der Lehre des „minnenlich meister enverstont ir nüt; er sprach uss der ewikeit, und ihr vernement es noch der zit“⁴, d.h. all seine Lehre ist nur wahr, insofern sie nicht als Bemächtigung Gottes seitens des Menschen verstanden wird – „Ich bin eins mit Gott“ –, sondern als Staunen und Dank über die Gabe Gottes: „Gott schenkt sich mir vorbehaltlos“.

Ansprechend ist sein Programm aber auch, weil er der Scheidung von Kirchenglauben und Selbsterfahrung im Ansatz widerstrebt. Es ist äußerst wichtig festzuhalten, dass Eckhart selbstverständlich die *veritas historica*, also den Literalsinn der Schrift und damit das tatsächliche Geschehen der Heilsgeschichte und mit ihr den gesamten Kirchenglauben voraussetzt.⁵ Mit der geistlichen Schriftauslegung sucht er jedoch danach, wie in der Schrift die existentielle Wahrheit des Hier und Jetzt für den Hörer des Wortes herausgestellt werden kann.⁶ Dies leistet er dadurch, dass er in diesem Wort erkenntnistheoretische und ontologische Grundeinsichten wieder findet. Darin geht er weiter als viele seiner Vorgänger.

Dies soll nun exemplarisch an seiner weiteren Auslegung der Menschwerdung nach dem Prolog des Johannesevangeliums nachgezeichnet werden. Mit großer Sympathie versteht er den Evangelisten als den Adler, der nach Ez 17,3f. und Hiob 39,27f. in der uns unerreichbaren Höhe Gottes selbst das Geheimnis aller Geheimnisse, die Dreifaltigkeit und die Gottheit

⁴ Vgl. Johannes Tauler, *Predigt 15*, in: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift hrsg. von F. Vetter. Nachdr. der Ausgabe von 1870. Dublin, Zürich 1968, 69,26ff. Vgl. auch Eckhart selbst; hier *Sermo VII*, n. 83 (Anm. 2): „Viertens bemerke, daß der innere Mensch auf keinerlei Weise in der Zeit oder an einem Ort ist, sondern ganz in der Ewigkeit. Dort ist Gott und Gott allein. Dort wird Gott geboren, weil er dort ist, dort hört, dort spricht, dort gehört wird.“

⁵ Vgl. die ausdrückliche Voraussetzung der *veritas historiae* bzw. *veritas historica* (In Ioh., n. 125; 137 u. 142).

⁶ Es wäre eine eigene Untersuchung wert, wie Eckhart vom vierfachen Schriftsinn ausgeht. Mehrfach erwähnt er den »Literalsinn«, etwa wenn er beim Vers „und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11) auf die Juden verweist. Häufiger noch erörtert er den moralischen Sinn (Tropologie). Doch sein Interesse gilt vorrangig dem allegorisch-lehrhaften Sinn, der das Heilsgeschehen auf innerseelische Vorgänge hin deutet. Dennoch lässt er dem Leser die Freiheit, aus den verschiedenen Auslegungen eine ihm gemäße auszuwählen (vgl. *aaO.*, n. 39). Der Vorrang der Allegorese und damit der Lehre und des Verstandes vor der existentiellen Anwendung zeigt auch, wie sehr Eckhart im dominikanischen Intellektualismus verwurzelt ist, während etwa die moralische Auslegung eher als gelegentliches Einsprengsel verstanden wird (vgl. *aaO.*, n. 3).

Christi, wahrnahm – „Im Anfang war das Wort“ – und den Erdenbewohnern verkündete (n. 1). Wir haben gesehen: Eckhart will in seiner Vorlesung „die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe (*per rationes naturales*) der Philosophen auslegen“⁷. Dabei beruft er sich auf Augustinus, der bezeugt, vor seiner Bekehrung zum Christentum durch die platonische Philosophie der Wahrheit schon sehr nahe gekommen zu sein.⁸ Doch der nordafrikanische Kirchenvater hatte ja noch einen wichtigen Vorbehalt gegen diese heidnische Philosophie. Die Bewegung des Wortes vom Vater aus hin zur Welt, die Kenose, ist für ihn nicht mit Vernunftgründen abzuleiten. Auch sträubt sich der Stolz des Menschen dagegen, Erniedrigung als Mitte der Welt anzunehmen. So kannten die Platoniker nach Augustinus die Demut Christi nicht (n. 124f.). Durchaus zutreffend beschreibt Augustinus, wie die Rezeption der griechischen Philosophie an der Menschwerdung des Logos ihre Grenze findet. Denn der Platonismus schließt als Grundbewegung gerade die Entsinnlichung und Entmaterialisierung ein, für die die Fleischwerdung des Wortes nur einen Gräuel bedeuten kann.

In einem gewagten Kontrast dazu korrigiert Eckhart Augustinus. Denn auch die Fleischwerdung nach Joh 1,14 enthalte „die Eigentümlichkeiten der Dinge in der Natur, im geistlichen Leben und in der Kunst“ (n. 125) – sie ist das Grundgesetz aller Wirklichkeit! Die „Herrlichkeit ... des Eingeborenen vom Vater“ (Joh 1,14) bezieht er, grammatisch nicht inkorrekt, auf die Menschen,⁹ die dann, wenn sie mystisch Kinder Gottes werden, diese Herrlichkeit Gottes in allen Dingen zu schauen vermögen.¹⁰

Folgerichtig erkennt Eckhart in n. 4 den Rückbezug des Johannesprologs („Im Anfang war das Wort“) auf den Anfang des ersten Schöpfungsberichtes („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“) aus Gen 1,1, vor allem aber auf die Schöpfung durch das Wort in Gen 1,3 („Gott sprach: Es werde Licht.

⁷ Vgl. *aaO.*, n. 2; s. auch n. 3: „Ferner beabsichtigt das Werk zu zeigen, wie die Wahrheiten der Prinzipien, Folgerungen und Eigentümlichkeiten in der Natur für den, ‚der Ohren hat zu hören‘ (Matth. 13,43), gerade in den Worten der Hl. Schrift, welche mit Hilfe dieser natürlichen Wahrheiten ausgelegt werden, klar angedeutet sind. Bisweilen werden auch einige Auslegungen erbaulicher Art eingefügt.“

⁸ Vgl. *aaO.*, n. 2 nach Augustinus, *Confessiones* VII 9,13 u. *De civitate Dei* X 29.

⁹ Vgl. *aaO.*, n. 123: „Die ... sehen (seine) Herrlichkeit als gleichsam Eingeborene – *unigeniti* (Eingeborene) also als erster Fall der Mehrzahl genommen – das heißt als solche, die dem Eingeborenen ähnlich sind.“

¹⁰ Dies ist ein wichtiges Grundprinzip, weil es erlaubt, das über das ewige Wort Gesagte auf den Menschen als solchen zu übertragen. Es ist dem Menschen in seinem Selbstbewusstsein gegeben, dass er durch das Wort und somit auch ihm ähnlich, d.h. worthaft, geschaffen ist. So erkennt der Mensch die ganze Wirklichkeit, indem er auf das Sein Christi schaut; vgl. *aaO.*, n. 82, wonach die Trinität die Ursache der Schöpfung und ihre Erhaltung ist.

Und es ward Licht“).¹¹ Denn bei Gott gilt ebenso wie in der gesamten Natur der Grundsatz, dass das Hervorgegangene zuvor im Ursprung wie ein Samen und wie ein Wort existierte. Dieses Zuvorsein des „Es werde“ in Gott vor dem „Es ward“ im Geschöpf¹² bedeutet aber, dass man stets auf den Ursprung schauen muss, um das Hervorgegangene zu begreifen.

Eckhart legt Wert darauf, dass stets (*semper*) die Zeugung stattfindet.¹³ Das Gezeugte lässt seinen Ursprung also nicht hinter sich, vergangen, dem Vergessen anheim gegeben (n. 8), sondern lebt darin und ist nur als sein »Ausdruck« in der Ähnlichkeit mit dem Ursprung zu verstehen.¹⁴ Darin ist Eckharts mystisches Grundprinzip zu erkennen: Ohne das hier und jetzt realisierte Verhältnis zum Ursprung würde alles Seiende ins Nicht-Sein versinken (n. 8), wie er auch später anhand des Verses: „Das Licht leuchtet in der Finsternis“ ausführt (n. 21f.).

III. Der göttliche Künstler und die Gottebenbildlichkeit

Häufig vergleicht Eckhart dieses Verhältnis des Gezeugten zum Ursprung mit dem des Künstlers zu seinem Werk. Ehe der Künstler sein Werk ausführt, hat er es als Idee im Geist vor Augen (n. 6–10). Die Gestalt im Kopf (*figura in mente*) geht der Gestalt auf der Wand (*figura in pariete*) voraus. Das ist der Unterschied zwischen Vorstellung (*effectus repraesentativus*) und Ausdruck (*effectus expressivus*).¹⁵ Das gedankliche Bild ist dem Geist aber nichts Fremdes, sondern sein Selbstausdruck, sein „Gedanke (*ratio*)“ und „Wort (*verbum*)“ (n. 38). Es ist kein *casus ab uno*, d.h. ein „Abfall“ vom göttlichen Sein. Es ist in seinem Geist sogar wirklicher als in der Ausführung. Man kann ja etwas denken, ohne es auszuführen. Was etwas in Wirklichkeit ist, das ist es nicht abgetrennt im bloßen Selbst-Sein, sondern nur im Sich-Selbst-Empfangen aus dem Ursprung. Der Vater ist durch seinen Sohn also auch der Künstler meiner Person und aller Wirklichkeit, und nur als sein Kunstwerk nimmt das Geschöpf sich selbst wirklich wahr. Alles andere ist Seinsvergessenheit. In einem anderen Vergleich sieht er alles Seiende als Spiegel des einen Seins Gottes: Gerecht ist einer nur, wenn sich in ihm

¹¹ Vgl. *Expositio libri Genesis*, n. 78 zu Gen 1,6 (LW I).

¹² Vgl. *In Ioh.*, n. 4: *praeesse u. prius esse*; s. auch n. 134.

¹³ Vgl. *aaO.*, n. 8: „und wenn es immer ‚im Anfang‘ ist, dann ist die Geburt immer, das Entstehen immer. Denn entweder niemals oder immer, weil der Anfang oder ‚im Anfang‘ immer ist.“

¹⁴ Vgl. *Sermo II,1*, n. 6 (Anm. 2), wonach die Ursachen, besonders die ersten Prinzipien, ganz mit all ihren Eigenschaften in das Verursachte herabsteigen.

¹⁵ Vgl. *In Ioh.*, n. 37 u. 36.

die eine Gerechtigkeit selbst spiegelt (n. 119).¹⁶ Auf ein Spiegelbild schaut man und erkennt darin ein Anderes; der Spiegel ist immer mehr als die Zusammenstellung von Glas und einem Rahmen.

Doch heißt das nun, die ganze Welt sei Gott? Manche Äußerungen Eckharts vor allem in seinen deutschen Werken scheinen in diese pantheistische Richtung zu gehen. Doch zunächst greift Eckhart die alte Lehre der Kirchenväter von der Vergöttlichung des Menschen auf. Was Christus von Natur aus ist, werden die Menschen durch Gnade. Es ist demnach ein vollkommenes Missverständnis, Eckhart als Kronzeugen für einen göttlichen Kern im Menschen anzurufen. Der viel zitierte „Seelenfunken“, das „innere Bürglein“¹⁷ und die „Gottesgeburt“ im Herzen der Gläubigen reden keineswegs davon, dass jeder Mensch in sich etwas Göttliches, Einmaliges hat, eine göttliche Energie, die sich deshalb gewissermaßen rücksichtslos durchsetzen könnte. Eckhart ist alles andere als der Apologet einer christlich geheiligten Religion der Selbstbestimmung! Was aber dann? In Auslegung des Verses „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) sieht er im „Fleisch“ jeden Menschen. Wie im Himmel – also in Christus – so geschieht auf Erden – also im Menschen – die Einwohnung Gottes: In mir wird das Wort Fleisch! Sie geschieht zunächst im tatsächlichen Geschehen der Menschwerdung Jesu aus der Jungfrau Maria „außer uns (*extra nos*)“, doch davon ausgehend dann auch „in uns (*in nobis*)“ (n. 118).¹⁸

Es geht Eckhart in der Mystik um die Aneignung des Heilsgeschehens in Christus. Seine Menschwerdung bildet das innerste Gesetz der Welt, nun soll es auch im einzelnen Menschen zum Durchbruch kommen. Die Bedin-

¹⁶ Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch die Erörterung des Gesichtes und seines Spiegelbildes zur Darlegung der wirklichen, aber nicht lokal fixierten Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten in *Sermo V,1* ›*Caro mea vere est cibus*‹ (Joh 6,56ff.), n. 32 (Anm. 2).

¹⁷ Vgl. *Predigt 2*, in: *DPT*, 163 (Anm. 1). Zutreffend hebt A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*. Einsiedeln 1979, 44, den relationalen Charakter des „Seelenfünkleins (*vüncelîn*)“ mit D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Regensburg 1969, 258, hervor: „Es ist kein ›Organ‹ der Seele, es ist nicht einmal ein ›Ort‹ der Seele, es ist also kein Seelenbestandteil oder ein Zubehör dieses Menschenbildes, sondern meint das tiefste und geistigste Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die ›participatio‹ des Menschen am göttlichen Bereich“ (vgl. zum Ganzen *aaO.*, 41–52 sowie Literatur zum „Seelenfünklein“ *aaO.*, 117f. [Anm. 12]); s. auch die magistrale Gesamtdarstellung bei K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996 (36. Kap.), sowie vorausgehend Ders., *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München 1985.

¹⁸ Noch spekulativer findet sich dieser Gedanke in *Sermo IV,1* ›*Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*‹ (Röm. 11,36), n. 25–28 (Anm. 2). Nur im Heiligen Geist als der Liebe kann der Mensch »in« Gott sein. Wie die drei göttlichen Personen im Geist eins sind, ununterschieden in ihrer Natur, doch ganz unterschieden von allem Geschöpflichen, so ist der Mensch in Gott ganz ununterschieden und gleichzeitig ganz abgeschieden von der Welt.

gung dafür ist radikale Selbstlosigkeit, nämlich Demut als reine Empfänglichkeit. Nur in Demut konnte Maria ihren Sohn empfangen (n. 90). „Ein Werk bleibt einem billig und recht eigentlich doch; das aber ist: ein Vernichten seiner selbst. Indessen mag dieses Vernichten und Verkleinern seiner selbst auch noch so groß sein, es bleibt mangelhaft, wenn Gott es nicht in einem selbst vollendet.“¹⁹ Gerne gebraucht Eckhart dafür das mystische Grundwort der »Nacktheit«. Keine eigenen Beimischungen darf der Geist geben, wenn er ganz für Gott empfänglich sein will. So spielt er einmal mit dem lateinischen Wort für Welt, *mundus*, was auch „rein“ bedeutet und das reine Herz (*cor mundum*) der Seligpreisungen meint, das mit nichts etwas gemein hat.²⁰ Nur so wird er wie die Jungfrau Maria sein, die Gottes voll ist.²¹

Bemerkenswert ist schließlich, wie sehr Eckhart die Wirkkraft Gottes und damit das Prozesshafte im Menschen betont. Er vergleicht die Gottesgeburt im Menschen mit einer leiblichen Geburt (n. 130). Dabei denkt er an die Verstrickung des Menschen in das Vielerlei der weltlichen Sorgen wie bei Martha, aus denen er erst allmählich gelöst und verwandelt werden muss. Wie ein Holz, das man entzündet hat, zuerst knistert und qualmt, schließlich aber lichterloh brennt und ganz Feuer ist, so ist es auch beim Menschen, der von Gott erfasst ist und bei dem aller Verwandlungsschmerz einmal der reinen Freude weicht, in Gott zu sein (n. 129).

Dem Verfallensein in die Welt wohnt eine tiefe „Trauer über die Fremdheit (*tristitia dissimilitudinis*)“²² ein, wie man übersetzen könnte. Wo ich Gott fern bin, sind mir auch die Dinge fremd: „Je mehr ein Ding nach außen hervorgeht, um so mehr merkt man ihm das Anderssein und die Verschiedenheit an (*tanto plus sapit alienitatis et diversitatis*)“.²³ Ich habe sie nur als Gegenstände, mir gegenüber, bloß zum Gebrauch, somit als Fremdes, Kaltes, Sinnloses, letztlich immer schon Verbrauchtes. Wo ich mich aber gegenüber meinem Ursprung öffne, meine Vereinzelung aufgebe, wo ich Gott in mir Gott sein lasse, da verändert sich auch das eigene Verhältnis zur Welt. Alles Geschaffene hat seinen Ursprung in Gott, „es hat sein Sein von ihm, durch ihn und in ihm“ (n. 135).

¹⁹ Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, Kap. 23, in: DW V, 534.

²⁰ Vgl. *Sermo VI*, 2, n. 57 (Anm. 2).

²¹ Vgl. dazu *In Ioh.*, n. 88–90, wo die Erleuchtung von oben die Bereitschaft der Unterordnung unter Gott von unten voraussetzt, d.h. den Wunsch, sich nicht selbst Licht zu sein, sondern es wie Maria durch Erleuchtung zu empfangen.

²² Vgl. *aaO.*, n. 129 u. ebenso das *dissimilis* n. 130.

²³ Vgl. *aaO.*, n. 133.

IV. Glaube: Hineinbildung in das Sein Christi

Der geistliche Werdegang eines Menschen besteht darin, immer mehr in das Sein Christi (*esse Christi*) als des Logos hineinzuwachsen. In Gott zu sein wie der Sohn ist nur möglich in göttlicher Weise, also nicht mehr in der Fremdheit eines Anderen, sondern indem es „dasselbe wie der Ursprung ist“ (n. 136). So wie der eine Gott selbst von Anfang an auch das Andere da sein lässt, so ist dieses Andere auch immer schon in dem einen Gott (n. 137). Denn Gott zeugt das Andere als ein Anderes seiner selbst. Ich verdanke mein Sein Gott, bin ich selbst, indem ich ganz in ihm bin! Identität und Andersheit schließen sich nicht aus, sondern ein.

Eckhart erläutert dies häufig mit der Vorstellung vom Sehen. Das Auge ist reines Empfangen. Wenn es von sich aus eine Färbung hätte, würde es durch die sprichwörtliche rosarote Brille schauen und seinen Gegenstand verzeichnen.²⁴ „Es erhält sein ganzes Sein vom Gegenstand her“; in einem einzigen Akt ereignet sich für es das Sehen und für den Gegenstand das Gesehen-Werden.²⁵ „Sehen und Gesehenwerden sind ein und dasselbe, das heißt zugleich fangen sie an, stehen sie, fallen sie und erheben sich wieder, zugleich entstehen und vergehen sie. Weder die Natur noch der Verstand noch Gott kann sie trennen“ (n. 107). Ebenso erhält der menschliche Geist sein ganzes Sein ausschließlich von seinem Gegenstand, Gott selbst, her, „so ist für ihn das Sein nicht Für-sich-sein, sondern Zu-Gott-sein, zu Gott, sage ich, als Ursprung, der das Sein gibt, und zu Gott als Ziel, für das er ist und lebt“ (*ebd.*).²⁶ Diese erkennende Beziehung ist aber gleichzeitig getragen von der Liebe, in Gott selbst also der dritten göttlichen Person des Heiligen Geistes. Denn ein Ähnliches hervorzubringen heißt es zu lieben: So zeugt der Vater ein anderes Selbst (*generat alterum se*) im Sohn.²⁷

²⁴ Ebenso ist das Feuer in sich selbst unsichtbar. Dieser Vergleich hat weit reichende Konsequenzen für die Verstandestätigkeit auf dem mystischen Weg. Denn der menschliche Intellekt beginnt zwar mit den Sinnen und wird von seinen Bildern überschattet. Doch er muss sie loslassen, um rein und bloß empfänglich zu werden; vgl. *aaO.*, n. 84.

²⁵ Vgl. *aaO.*, n. 107: „so sind sie doch eins, insofern das eine wirklich sieht und das andere wirklich gesehen wird; in ein und demselben verwirklicht sich das Sehen des einen und das Gesehenwerden des anderen.“ Wie also Erkenntnisvermögen und Erkenntnisgegenstand einen einzigen „Spross“ (*proles*) zeugen, nämlich die *species*, also das erkennbare Wesensbild dieses Gegenstandes, so kann der allein auf den Vater ausgerichtete Mensch mit ihm zusammen den einen Sohn zeugen (n. 109).

²⁶ Deshalb ist es falsch, Intellekt und Willen voneinander trennen zu wollen (vgl. *aaO.*, n. 108).

²⁷ Vgl. *aaO.*, n. 62. Auch diese Aussage hat wiederum einen erkenntnistheoretischen Hintergrund. Alles ist aus Gott (*a Deo*) als *causa efficiens*. Dem entspricht der Intellekt in Angleichung an den Hervorgang des göttlichen Wortes. Doch noch viel mehr ist alles in Gott (*in Deo*) als *causa finalis*, insofern dieser nach Aristoteles, *Metaphysik* II, c. 8 [994b], den Willen „wie ein Geliebtes bewegt (*mouet sicut amatum*)“, d.h. Gott bewegt das Sein auf sich hin

Diese Öffnung auf Gott allein beginnt mit dem christlichen Glauben, den jemand durch Katechese und Einübung empfangen hat. Als solcher ist er jedoch unvollkommen. So unterscheidet Eckhart in n. 159 bei der Auslegung von Röm 8,24 („Er gab ihnen die Macht, Söhne Gottes zu werden“) das Werden des Gläubigen als etwas noch Unvollkommenes (*fieri imperfectum*), weil darin noch Veränderung (*moveri*) notwendig ist, von der Sohnschaft. Das ganze geistliche Leben setzt den Glauben an Christus und eine entsprechende Praxis voraus. Doch eben dieser Glaube setzt eine Bewegung frei hin zum sohnschaftlichen Sein: „Darum ist das Glauben und der Glaube gleichsam eine Bewegung und ein Werden zum Sohn-Sein“ (n. 158). Dieses Werden vollendet sich erst in der himmlischen Schau Gottes. Glaube löst eine Entwicklung, eine Bewegung aus, die zunehmend die ganze Existenz umfasst. Eckhart hat sich allerdings kaum darüber geäußert, wie und mit welchen Erlebnissen jemand schon auf Erden an die mystische Einigung mit Gott rühren könne.²⁸ Es geht ihm nicht um eine Methodenlehre der Meditation, die bei den Dominikanern seiner Zeit bereits im Noviziat regelmäßig geübt wurde.²⁹ Vielmehr sagt er: „Es ist ja schon alles gegeben. Du bist ja schon Sohn oder Tochter Gottes. Mach nur die Augen auf!“ Von uns aus »basteln« wir an den Umständen, an uns oder anderen herum (*alteratio*). Nur kraft der Zeugung aus Gott wird das Wesen eines Geschöpfes hervorgebracht (*generatio*).³⁰

All das ist keine neue Lehre, sondern schöpft aus der Mitte des christlichen Denkens, vor allem der griechischen Kirchenväter, des Augustinus, des Dionysius Areopagita, aber auch eines christlichen Neuplatonismus und Aristotelismus, wie sie sich in der Dominikanerschule etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts ausgebreitet haben. Aber hier wird Tradition nicht nur repetiert, sondern radikal auf die eine Wirklichkeit hin zu Ende gedacht: dass alle Welt das Bild des dreifaltigen Gottes in sich trägt. Gott ist Vater – das eine, volle Sein, das sich selbst verschenken will. Gott ist Sohn, ganz

als das Ziel aller Dinge (n. 42). Alles Streben nach ihm geht von seiner Bewegung aus, es ist ein „bewegendes Bewegtes (*movens motum*)“, wie wiederum Aristoteles, *De anima* III, c. 54 [433b], sagt (n. 42). So nämlich ist die Freiheit willentlich, doch zugleich ist sie vom Verstand gelenkt (n. 43).

²⁸ An einer Stelle freilich erwähnt er sehr eindrucksvoll das Erleben des mystischen *raptus* (n. 49) im Anschluss an Hugo von Sankt Viktor. Das Verhältnis zu Gott ist so einzigartig, dass man es nicht be-grifflich in den Griff bekommt: „Es kennt kein Warum, sondern ist selbst das Warum aller und für alle“ (n. 50). Vielmehr wirkt der Eine dadurch, dass er uns berührt (*afficiens*, n. 48; vgl. das „Süße, das mich ... so heftig und liebeich zu ergreifen weiß“ nach Hugo, n. 49).

²⁹ Vgl. etwa A. Schönfeld, *Leib und Geist bei Meister Eckhart*, in: Geist und Leben 74 (2001), 275–290 u. Ders., *Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den „Reden der Unterweisung“*, Mainz 2003.

³⁰ Vgl. *In Ioh.*, n. 142–150.

Bild des Vaters, ganz das Du, in dem der Vater sich wieder erkennt. Nichts ist geschaffen, was nicht im Sohn geschaffen und so ebenfalls Bild des Vaters ist. Wer sich fragt: „Wer bin ich?“, kann nichts Wahreres antworten als: „Ich bin das Bild Gottes.“ Gott ist Heiliger Geist, ganz die Liebe, die den Vater mit seinem Ebenbild verbindet. Und so darf sich auch alles Geschaffene in die Liebe Gottes eingeschlossen wissen.